

# Ész, trónfosztás, demokrácia

Boros János (szerk.)

**Brambauer**  
Pécs



Ész, trónfosztás, demokrácia

Lukács György újraértelmezése  
Reinterpreting of Georg Lukács

A sorozat szerkesztői  
Editors

Boros János (Pécs)  
Heller Ágnes (New York, Budapest)  
Vajda Mihály (Budapest, Debrecen)  
Weiss János (Pécs)

Boros János (szerk.)

# **Ész, trónfosztás, demokrácia**

**Tanulmányok Lukács György,  
*Az ész trónfosztása művéről***

**Brambauer  
Pécs**



A kötet megjelenését támogatta a  
Magyar Tudományos Akadémia és a  
Pécsi Tudományegyetem.





A kötet a Pécsi Filozófia Doktori Iskola Lukács György, *Az ész trónfosztása* művéről tartott szeminárium-konferenciájának (2004. szeptember 1.) előadásait tartalmazza.

A szeminárium tárgya Lukács György vitatott írása volt, célja pedig kritikus bevezetés a magyarul először ötven éve, 1954-ben megjelent mű olvasásába. Szóhasználatát, stílusát ma már történeti szemlélettel közelíthetjük meg, miközben feltehetjük a kérdést, mit mond, mondhat-e valamit a mai nemzedékeknek ez az írás. Ha a demokráciának nincs „önműködő” védettsége a totalitarizmussal szemben, akkor az ezt tárgyaló művek sem veszíthetik el teljesen időszerűségüket.



# Tartalom

## ELŐADÁSOK

### BOROS JÁNOS

<i>Az ész trónfosztása után – az ész demokráciája</i> . . . . .	15
<i>Módszer</i> . . . . .	19
<i>Irracionalizmus</i> . . . . .	25
<i>Lukács demokratikus értelmezése</i> . . . . .	30

### GYENGE ZOLTÁN

Lukács Kierkegaard felfogása a <i>Lélek és formákban</i> és <i>Az ész trónfosztásában</i> . . . . .	33
<i>Első megjegyzés: Előzmények</i> . . . . .	34
<i>Második megjegyzés: Források</i> . . . . .	36
<i>Harmadik megjegyzés: A művek</i> . . . . .	39

### HELLER ÁGNES

<i>Az ész trónfosztása ötven évvel később</i> . . . . .	47
<i>Nácizmus és német filozófia</i> . . . . .	52
<i>Irracionalizmus</i> . . . . .	56
<i>Indirekt apológia, romantikus antikapitalizmus, vallásos ateizmus</i> . . . . .	59

### KELEMEN JÁNOS

<i>Az ész trónfosztása védelmében</i> . . . . .	63
---	----

### SZIKLAI LÁSZLÓ

Lukács György trónfosztása . . . . .	81
--------------------------------------	----

### WEISS JÁNOS

Zárójelet nyitni ( <i>Az ész trónfosztásáról – ötven év távlatából</i> ) . . . . .	93
---	----

## HOZZÁSZÓLÁSOK

DANKA ISTVÁN

Irracionalizmus: esztelenség vagy „Ész”-telenség? . . . 113

HÉDER ISTVÁN

Lukács vs. a 2x2 józansága . . . . . 123

KRAJNIK SZABOLCS

Lukács, Wittgenstein és *Az ész trónfosztása* . . . . . 131

*A Wittgenstein-értelmezés* . . . . . 133

RIPPL DÓRA

Lukács rejtett Nietzsche-képéről

*Az ész trónfosztásában* . . . . . 139

LUKÁCS GYÖRGY ÉLETE ÉS FŐBB MŰVEI . . . . . 147

A KÖTET SZERZŐI . . . . . 149

# **Előadások**



Boros János

## **Az ész trónfosztása után – az ész demokráciája**

Lukács György, a filozófus, a huszadik században nemzetközi rangot vívott ki, önmagán keresztül a magyar filozófiának is, műveit nem csak számtalan nyelvre fordították, de esztétikai és társadalomelméleti könyvei hivatkozott alaplátéveknek számítanak. A szeminárium olyan fiatal filozófusoknak szólt, akik nem, vagy alig ismerték Lukács György művét.

A szemináriumon előadott Heller Ágnes is, Lukács György kiemelkedő tanítványa. A szeminárium valamennyi előadója szorosabb-lazább személyes vagy elméleti szállal kapcsolódott vagy kapcsolódik a nagy huszadik századi filozófushoz. E kötet a fő előadások mellett néhány – az első könyves szerzőkhöz hasonló kifejezéssel élve – „első olvasós” írást is tartalmaz: ezek azt közvetítik, hogy mit lát meg egy mai, már szabad gondolati közegben felnőtt fiatal filozófus, Lukács egyik, tartalmában és hivatkozásaiban hihetetlenül gazdag, értelmezési stratégiájában vitatható és nem is mindenben követhetőként értékelhető művében.

A kötetben szereplő tanulmányok ennél fogva részben a professzionális Lukács-interpretációk sorába csatlakoznak, míg mások a filozófus szövegével való első ismerkedésnek tekinthetők. A szeminárium szervezői szerint mindkettőnek van jelentősége egy olyan, kevesek által beszélt nyelvű, kis lélekszámú, gazdaságilag nem túlságosan jelentős ország kulturális-akadémiai életében, melynek új nemzedékei mestereket keresnek, és amely éppen napjainkban építi ki azt a szélesebb filozófiai kultúrát, amely a fejlett nyugati demokráciákra jellemző. A tágabb filozófiai műveltség egyben a társadalmi gondolkodás tagolt kultúrája is, amely nélkül semmiféle demokrácia nem alakulhat ki, és nem tarthatja fenn magát tartósan.

Lukács intellektuális életrajza és művei számos tanulsággal szolgálnak a később jövő nemzedék számára; a kortárs esztétika és filozófiatörténet elgondolhatatlan nélküle. Amikor François Furet 1995-ben azt mondja, hogy a „kapitalista elidegenedés legnagyobb kortárs filozófusa egész életére a kommunista elidegenedés csapdájának foglya maradt”, akkor látnunk kell azt is, hogy Lukács saját, a szovjet kommunisták általi bebörtönzése ellenére is hű maradt elveihez, és halála előtt azt nyilatkozta, hogy „a legrosszabb kommunizmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus”.<sup>1</sup> Lukácsnak ezt a kijelentését ma egy olyan Magyarországon idézzük föl, ahol a demokrácia szabadsága nagyszerűségének tapasztalata mellett újra megjelent a kapitalista elidegenedés és társadalmi igazságtalanság nem kívánatos világa. (Ami persze a kommunizmust egyáltalán nem teszi, és elmúlt formáiban feltehetőleg nem is teszi többé kívánatossá.) Lukács kijelentését úgy is értelmezhetjük, legalább is én úgy értelmezem, hogy „a legrosszabb demokrácia is jobb, mint a legjobb kapitalizmus politikai felülkerekedése”. Ki lehetne mutatni, de ezzel itt nem foglalkozom, hogy Lukács „kommunizmus” felfogása összhangba hozható egy modern demokrácia-felfogással, sőt megfelelő módosításokkal arra lefordítható. A kommunizmusról írva számtalan helyen olyan ideális állapotot vázol, ahol szabad, felelős tehát morális individuumok közösen hoznak létre egy mindenkinek számára megfelelő, igazságos elvek szerint működő társadalmi-politikai formát. Ez a demokrácia is: felelős, kanti értelemben nagykorú, a saját eszüket használó, tagolt gondolkodású emberek együttélése. Lukács imént idézett kijelentése ugyanakkor figyelmeztetés is a demokrácia híveinek és „nyerteseinek”, hogy törekedjenek a demokrácia lényegéhez tartozó társadalmi igazságosság intézményes biztosítására, és ezzel szoros összefüggésben az egyes ember, minden egyes ember, szabadságon alapuló, morális-demokratikus gondolkodásának neveléssel való kialakítására, nehogy a történelem, bármilyen színű ideológiai mázzal bevont, kollektivistá örülete ismét esélyt kapjon.

---

<sup>1</sup> V.ö. F. Furet, *Egy illúzió múltja*, Budapest, Európa, 2000., 210.



Lukács György a súlyos emlékű huszadik század gondolkodója és politikusa volt, művei értelmezésében alkalmazhatjuk azt az általa is hangoztatott elvet, hogy egy szerzőt saját korában, saját korából kell megközelítenünk. Sőt, nem is csak ebből – hiszen ezt állítják az általa reakciónak vagy irracionalistának tekintett hermeneutika képviselői is –, hanem az osztály-hovatartozásból, a saját gazdasági helyzetből és érdekekből. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy maga az osztály-hovatartozás, mint az értelmezői séma meghatározója problematikus egy olyan korban, amikor számos gondolkodó – köztük éppen a Lukács György köréből induló Heller Ágnes vagy a szociológus Szelényi Iván – megkérdőjelezi az osztály-fogalom alkalmazhatóságát. Az egyéni gazdasági helyzetnek a gondolkodásra való hatása talán Schopenhauernél kézenfekvőnek tűnhet. Ám éppen Lukács György az, aki életével és művével cáfolja a saját maga által is hangoztatott alapelvet; írásait ugyanis nem lehet elemezni gazdasági helyzetének elemzésével. Sokkal inkább morális indítékokat kell feltételeznünk, amikor a gazdag bankár családból származó gondolkodó a marxista filozófia és a nemzetközi munkásmozgalom oldalára áll. Itt utalhatunk persze arra is, hogy a gondolkodásmódnak a gazdasági helyzetből való levezetése valójában a mások bankszámlájának vagy pénztárcájának kutatása, ami napjainkban a kriminalisztikai eseteket leszámítva nem tartozik a nyilvános érdeklődés elfogadható és támogatható tárgyai közé. Lukács élete önnön felfogásának gyakorlati ellentételezése, amennyiben egy olyan filozófiai irányzathoz és politikai mozgalomhoz csatlakozott, melyhez való csatlakozása éppen gazdag polgári származásából nem vezethető le. A társadalmi-történeti körülmények meghatározó ereje Lukács esetében akkor válik nyilvánvalóvá, ha világossá tesszük, Lukácsnak olvasmányai és műveltsége alapján demokratává kellett volna válnia, ám a kor, amelyben élt, nem tette lehetővé az igazságos társadalom békés, hosszú távú és folyamatszerűségre hivatkozó követelését, aminek lehetősége megadatott például a tizennyolcadik század végének amerikai alapító atyáinak.

---

Lukács György annak a korszaknak nemzetközi hírű ideológusa volt, amelyben én magam fölnöttem. Iskolai tanulmányaim évtizedeiben, a huszadik század hatvanas-hetvenes éveiben a diákok ket-

tős hatásnak voltak kitéve. Hivatalosan az iskolákban a marxista-leninista ideológiát tanították, ám ezt a hatvanas évek vége felé már senki nem vette komolyan, miközben ezt nyilvános helyeken nem volt szabad kifejezni. Ha ezt valaki megtette, egészen a nyolcvanas évek végéig komoly retorziókkal számolhatott. Egy ilyen légkörben én magam ugyan megvásároltam Lukács György akkoriban megjelenő könyveit, és érdeklődést éreztem a nagy gondolkodó iránt, de egy a szabad gondolkodást és vélemény-nyilvánítást tiltó politikai rendszerben fölnőve, nem tudtam magam rávenni műveinek olvasására. A társadalmi elnyomás túl nagynak tűnt egy olyan tízen- és huszonévesnek, aki korábbi utazásai során azt látta, hogy Nyugat-Európában nyitottak a határok és Európa jobbik fele szabadabban és jobban él. Igazából azt, hogy Lukács György a huszadik századi magyar kultúra és talán az egész magyar történelem egyetlen nemzetközileg széles körben olvasott, hivatkozott és ismert gondolkodója volt a múlt század hetvenes–nyolcvanas éveiben, akkor tudtam meg, amikor a fribourgi egyetem társadalomfilozófiai és esztétikai szemináriumain, nem kis meglepetésemre, Lukács gyakran hivatkozott szerzőként jelent meg.

Nem tudom, de nem is túlságosan foglalkoztat, hogy ez a szeminárium egy Lukács-reneszánsz előhírnöke, avagy pusztán egy iskolai program marad. Az említett mű jubileuma, továbbá Lukács nemzetközi ismertsége és növekvő hazai nem-ismertsége mellett van egy további indítéka is e szeminárium szervezésének; ez pedig a könyv egyik fő tétele, amelyet azt hiszem, a demokrácia híveinek a huszadik századi tapasztalatok után újra és újra meg kell vizsgálniuk, nevezetesen az állítás, hogy „nincs 'ártatlan' világnézet”. Ha ugyanis nem zárható ki teljes bizonyossággal, hogy gondolkodásmódok, világnézetek befolyásolják a társadalmi-politikai folyamatokat, akkor, nem kell hangsúlyoznom miért, a huszonegyedik század filozófusai nem ignorálhatják ezt a tételt.

A szeminárium kérdése az volt, vajon hogyan olvassuk, olvashatjuk ma Lukács Györgyöt? Tudjuk-e, van-e kedvünk őt ma olvasni? Mit mond nekünk, mit tanulhatunk tőle, és mi az, ami előtt ma értetlenül, netán idegenkedéssel állunk? Mire kívánjuk a következő

nemzedék figyelmét fölhívni, és mi az, amitől óvni szeretnénk őket? Minderre a kérdésre, beleértve a „kedv” kérdését is csak akkor tudunk válaszolni, ha legalább elkezdjük olvasni műveit.

A szemináriumra való felkészülés során a pécsi és az ország más egyetemeiről érkezett doktori iskola hallgatóknak hangsúlyoztam, hogy próbálják meg közvetlenül olvasni a trónfosztást diagnosztizáló művet és első nekifutásban nem törődve az értelmezésekkel, saját filozófiai eszköztárukkal próbáljanak meg véleményt kialakítani. A hallgatók által írt írások erről az „első nekifutásról tanúskodnak”, mint ahogy a magam írása is, amikor Lukács elemzési módszerét, irracionális- és filozófia-fogalmát vizsgálom meg. A szöveg olvasása során arra a megállapításra jutottam, hogy Lukács elemzési módszere sematikus, elnyomja a vizsgált szerző hangját, irracionális-fogalma nem reflektált, filozófia-fogalmának genezise pedig azok fényében, amiket olvasott, belsőleg rekonstruálhatatlan. Mindezt azon meglátás kíséretében hangsúlyozom, hogy, mint arról *Az ész trónfosztása* olvasásakor is meggyőződhetünk, Lukács páratlan filozófiai és irodalmi olvasottsággal rendelkezett.

### *Módszer*

Lukács módszerének háttérében a meggyőződés áll, hogy egy filozófus felfogását az a gazdasági-társadalmi helyzet határozza meg, amelyben az azt kidolgozó gondolkodó él, és ez elől senki nem tud kitérni. A gondolatoknak nem a belső struktúrája a döntő, hanem az, hogy milyen módon származtatható saját társadalmi közegéből. Mint állítja, „a társadalmi életből a társadalmi életbe vezető út adja meg a filozófiai gondolatnak tulajdonképpeni átfogó erejét, határozza meg mélységét, szorosan vett filozófiai értelemben is. Emellett teljességgel másodrangú kérdés, mennyire tudatos az egyes gondolkodók előtt ez a pozíciójuk, ez a társadalmi-történeti funkciójuk. A filozófiában sem érzületekről, hanem tettekről, tárgyiasult gondolat kifejezésekről, ennek történetileg szükségszerű hatékonyságáról történik szavazás. Minden gondolkodó ebben az értelemben a történelem előtt felelős fi-

lozófiájának objektív tartalmáért.<sup>2</sup> Talán kevés helyen látszik ennyire az a rokonság, amely Lukács gondolkodásmódját a pragmatizmussal összeköti, azzal a másikkal, történeti értelemben a marxizmussal párhuzamosan futó filozófiai irányzattal, amely szintén a gyakorlatot emeli ki, mondván, hogy a filozófiai elméletek próbája mindig a világban, ha úgy tetszik a gyakorlatban és nem pusztán a gondolatok tetszetősségében vagy logikai tökéletességében rejlik. Lukács felfogása sokban, de természetesen nem mindenben hasonlít William James-éhez, aki szerint a pragmatizmus munkára fogja az eszméket.

Az elméleti és a gyakorlati ész egyesítése egyaránt része volt a marxizmus és a pragmatizmus programjának, mint két, az időt kizáró spekulációkkal szemben, a fizikai és történeti időt komolyan vevő filozófiának. A marxizmus elsősorban európai, míg a pragmatizmus amerikai filozófia, melyek a tizenkilencedik században, Kant és részben Hegel filozófiájának hatókörében alakultak ki. Az ember hétköznapi és társadalmi gyakorlatát, a cselekvést, a kommunikációt, az intézményi struktúrák kialakítását, a politikai élet szervezését, a tudományos és technikai kísérletező és létrehozó tevékenységet mindkét irányzat az elmélet próbájának tekinti. E felfogásuk szorosán összefügg időfogalmukkal és azzal, hogy nem foglalkoznak sem az időn kívüli valóság, sem az időn kívüli eszmék kérdésével. Az eszmék, gondolatok, tudományos elméletek az időbeli folyamatok fizikai és társadalmi valóságával való „birkózás” eredményei, e valóság részei, és mint ilyenek attól sem ontológiailag sem metodológiailag nem választhatók el. Más szóval az eszmék, mint az ember egy cselekvési módjának megnyilvánulásai, folytonosak az időbeli világ folyamataival, és helyességük, „igazságuk” próbaköve éppen az, hogy eredményesek-e, sikeresek-e a gyakorlatban – vagyis tényleg „ott” vannak-e, ahol „ontológiailag” lenniük kell és lehet. A világot a világnak és az ember-világ viszonyának megfelelően magyarázó eszmék, mint a világ részei sikeresek, eredményesek, igazak. A hamis eszméket a gyakorlat előbb–utóbb kiküszöböli, mint valójában nem-létezőket.

---

<sup>2</sup> Lukács György, *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai, 1974 (első magyar nyelvű kiadás 1954), 4. A következőkben erre a műre a jegyzetben az ÉT jelöléssel utalok.

E közös vonások láttán meglepőnek tűnhet Lukács ellenszenve a pragmatizmus iránt, amikor például azt mondja, „James egyszerűen egyenlősíti egymással (a mindenkori egyén számára) az igazságot és a hasznosságot”.<sup>3</sup> Nem itt van annak a helye, hogy James ismeret- és igazságelméletét részletesen vizsgáljuk, de arra föl kell hívnunk a figyelmet, hogy James igazság-fogalma dinamikus, többes számú, az egyének világgal való folyamatos interakciójának karakterisztikája, a jó egy fajtája; szoros összefüggésben az emberi aktivitással és világgal, az eredményes kutató habitusaként értelmezhető. Mindezt egyszerű hasznosságként értelmezni szélsőségesen egyszerűsítő redukcionizmusnak tekinthető.<sup>4</sup>

A pragmatizmus és Lukács marxizmusa közti egyik ellentét nem a gyakorlathoz való attitűdben, mint inkább néhány ismeretelméleti fogalomhoz való viszonyban van. James is aláírná Lukács mondatát (melyet maga Lukács ugyanúgy kritizálhatna, mint az imént Jamest, nevezetesen, hogy igazság és hasznosság, azaz gyakorlatiaság szimpla egyesítéséről van szó), csak „dialektikus materializmus” helyett pragmatizmust írna, mely szerint a „dialektikus materializmus alapvető tétele, hogy a gyakorlat adja az elméleti igazság kritériumát”.<sup>5</sup> A sajátos elnagyolás a következő mondattal jelenik meg, amikor Lukács azt mondja, a „tudatunktól függetlenül létező objektív valóság gondolati visszatükrözésének helyessége vagy helytelensége, vagy helyesebben az, hogy mily fokban közelítjük meg a valóságot, csak a gyakorlatban, a gyakorlat által igazolódik be”.<sup>6</sup> A tudatunktól való függetlenségről, a valóság objektivitásáról, a visszatükröződésről, ennek helyességéről vagy helytelenségéről hosszasan lehetne írni. Ha tudatunktól független a valóság, honnan tudhatnánk róla, objektivitását hogyan ragadhatnánk meg? A visszatükrözött hogyan lehet független a tükrözés közegétől, honnan állapítjuk meg helyességét vagy helytelenségét? Lukács mindezt tovább fokozza,

---

<sup>3</sup> ÉT 17.

<sup>4</sup> James igazságelméletét ld. W. James, *Pragmatism*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 2. és különösen 6. fejezet. A kérdésről részletesen írtam *Pragmatikus filozófia* (Pécs, Jelenkor, 1998) könyvem William Jamesről szóló fejezetében. (67.–92.)

<sup>5</sup> ÉT 17.

<sup>6</sup> Uo.

amikor Bergsonról és Jamesről azt állítja, „mind a ketten elutasítják az objektív valóságot és racionális megismerhetőségét, a megismerést pusztán technikai hasznosságra redukálják, s a lényege szerint irracionálisnak dekretált igaz valóság intuitív megragadását vallják.“<sup>7</sup> Ám Lukácstól nem tudjuk meg, hogyan lehet a valóságot elutasítani, feltéve, hogy a „valóság” az, „ami van”, továbbá azt sem, hogy a valóság mint olyan, mitől objektív (Kant szerint a szubjektumtól), milyen megismerhetőség van a racionálison kívül, és hogy lehet az igaz valóság irracionális, ha a valóság „ott van”, a racionalitás vagy irracionalitás pedig a gondolkodás sajátossága.

Egy másik helyen pedig azt állítja, „Valójában (...) a destrukció egységes vonaláról van szó, amelynek célja a tudatunktól függetlenül létező külvilág objektívítésének és objektív törvényszerűségének kérdésessé tétele.“<sup>8</sup> Itt is föltehetjük a kérdést, hogy a tudatunktól függetlenül létező valóságról hogyan tudunk valamit, hogyan állíthatunk valamit, ha elfogadjuk, hogy a tudás a tudat által van. Nem beszélve a szubjektum nélkül és attól függetlenül értelmezett objektívítás problematikus voltáról. Megannyi kérdés, mely nem okoz további fejtörést Lukácsnak, és a szubjektum bevonását a kérdésbe egyszerűen „szubjektivista irracionalizmusnak“<sup>9</sup> nevezi, elfelejtve, hogy maga a racionalitás egyik csomópontja és, akár még azt is állíthatjuk, biológiai háttere éppen a szubjektumban van: nincs racionalitás szubjektívítás nélkül.

Az ismeretelmélet fogalmai értelmezésében való eltérés mellett Lukács és a pragmatikusok közti további különbség a két irányzat eltérő történelmi háttéréből és tapasztalatából ered. A tizenkilencedik században kialakult pragmatizmusban nyilván jóval többről van szó, mint a világnézeteknek azon áruházáról, „amelyre a háború előtti Amerikának a korlátlan prosperitást és szekuritást feltáró pers-

---

<sup>7</sup> ÉT 19. Ld. még „objektív külvilág” ÉT 68.

<sup>8</sup> ÉT 183.

<sup>9</sup> ÉT 17.



pektívájával szüksége volt”.<sup>10</sup> Az átfogó és nem egyes történelmi eseményekhez kötődő pragmatikus beállítódás és filozófia egy olyan földrész nagyságú országban jött létre, amelynek alkotmánya az embereket egyenlőnek deklarálva processzuális értelemben megteremtí a modern demokráciát. Ebben az országban mindenkit egy oldalra sorolnak, politikai értelemben nincsenek eleve „jó” és „rosszak”, a törvényes rend minden polgárt egyaránt véd, és mindenkinek egyenlő lehetőséget biztosít az érvényesülésre. Ezzel szemben az európai kontinens hosszú történelmi tradíciójának része a hierarchikus társadalmi struktúra, politikailag is védett elnyomókkal, kizsákmányolókkal és a velük szemben álló kiszolgáltatottakkal. Az európai történelem e sajátosságát a marxizmus a történelemértelmezés átfogó paradigmájává tette, és feltételezte, hogy az egyenlőség társadalma csak erőszakkal, a fent lévők letaszításával és megsemmisítésével lehetséges. Ha pedig a hagyományos társadalom eleve megosztott, akkor ennek, a gondolkodás temporalizált-ságára való tekintettel a kultúrában és a filozófiában is meg kell jelennie. Az emberek akarva akaratlan két szembenálló oldalon találják magukat, és a szembenállók közti ellentmondás kibékíthetetlen – hasonlóan ahhoz, ahogy a manicheizmusban és a gnoszticizmusban a jó és rossz, a fény és sötétség birodalma kibékíthetetlen. Csak a jó oldal konkrét és szellemi-kulturális forradalmi harcának győzelme hozhatja el az igazságos társadalmat.

Európában a marxista filozófusok feladata a megosztottság kimutatása. Ahogy a társadalmelemzésben az elnyomók és elnyomottak viszonyainak feltárását tűzi ki céljául, úgy a filozófiatörténetben és a kortárs filozófiában a jó oldal racionális filozófiáját kell szembeállítani a rossz, elnyomó oldal irracionális filozófiájával. Az értelmelési paradigma mindent áthat, minden egyes gondolkodó vagy a racionalizmus, vagy az irracionális táborába tartozik. Innen már csak egy lépés annak kijelentése, hogy valójában csak a marxis-

---

<sup>10</sup> ÉT 19.

ta filozófusok képviselik a jó oldalt, tehát az igazságos társadalmat és a racionális filozófiát.<sup>11</sup> Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Lukács elvetné a demokráciát, ám úgy véli, a weimari köztársaság kudarca bizonyítja, hogy nincs lehetőség a békés evolúcióra, nincs idő a demokratikus gondolkodás türelmes, lassú kialakítására. Németországnak jó nyolcvan éve lehetett volna 1848-tól a demokratikus gondolkodásmód elterjesztésére, mely más irányba vihette volna a történelmet, talán mindenkit a jó oldalra állítva. Mint mondja, „A 48-as forradalom egyik legfontosabb gyengéjét abban láttuk, hogy nem volt demokratikus tapasztalata és hagyománya. Hiányzott a tömegeknek és ideológiai szóvivőinek ... demokratikus nevelése.”<sup>12</sup> A „demokratikus nevelésben nem részesült néptömegek”<sup>13</sup> képtelenek voltak ellenállni Németország fasizálódásának.

Az értelmezési paradigma mintegy felülírja a konkrét szövegek közvetlen olvasását. A marxista filozófus és Lukács ebben a művében nem a szövegeket olvassa közvetlenül. Természetesen, filozófusok igen gyakran még akkor is „közvetítéssel” olvassák a filozófiai szövegeket, ha ténylegesen az eredetit olvassák. Derrida azt mondja erről, „soha nem olvasunk közvetlenül. Jól tudom, hogy mindig sé mákból és közvetítésekből olvasunk, tehát nem követelem meg én sem, hogy szövegeimhez mintegy intuitív ekstázissal közeledve olvassanak, de megkövetelem, hogy óvatosabbak legyenek a közvetítésekkel, kritikusabbak a fordításokkal és az olyan kontextusokon át vezető kerülőutakkal, amelyek igen gyakran távol vannak az enyémtől.”<sup>14</sup> Lukács mintegy ennek az olvasási törvényszerűségnek engedelmeskedve, saját értelmezési sémájába kényszeríti hőseit, és mivel a filozófia történetében Marxig senki sem volt marxista, és utána is csak a filozófusok egy része, mindenki, aki nem fogadja el a marxista azaz „racionális” értelmezési sémát, az irracionális táborba

---

<sup>11</sup> A kérdéshez ld. bővebben könyvemben, Boros J., *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor, 2000, 73.–82.

<sup>12</sup> ÉT 43.

<sup>13</sup> ÉT 57.

<sup>14</sup> F. Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München, Klaus Boer, 1987, 74. Idézi Orbán J., *Derrida írás-fordulata*, Pécs, Jelenkor, 1994, 27.



tartozik. Az irracionalista fogalma szinonímmá válik a nem-marxista fogalmával; ebből érthető, hogy Lukács kísérletet sem tesz arra, hogy meghatározza az irracionalizmus fogalmát. Természetesen, még ha ellene van a szigorú definícióknak, és filozófiája inkább a narratív hagyomány része, akkor is érthetőnek és értelmezhetőnek kell lennie fogalmainak. Tegyük föl a kérdést, vajon értelmezhető Lukács irracionalizmus-fogalma az itt említett sematizmuson túl is?

### *Irracionalizmus*

Lukács szerint az irracionalizmus a reakciós polgári filozófia uralkodó iránya. Túl azon, hogy ma már a „reakciós” fogalom sem hozzáférhető közvetlenül, föl kell tennünk a kérdést, milyen irracionalizmus-fogalommal van itt dolgunk. Egyáltalán, van-e lehetőség, hogy Lukács irracionalizmus-fogalmát „belső” fogalmi elemzésnek vessük alá?

Első kérdés, hogy az irracionalizmus vagy irracionalista álláspont egy filozófia kiindulása vagy pedig következtetése, következménye. Úgy tűnik, Lukács nem teszi meg ezt a különböztetést, amiből bizonyos következtetések adódnak. Amennyiben egy gondolkodásmód kiindulásában irracionalista, akkor önmagát már eleve nem-filozófiainak határozná meg, és ennél fogva nem mint filozófiát, hanem mint meditációt, mint irodalmi műalkotást, mint sajátos cél nélküli, pusztán esztétikai élményt nyújtó happening-et kellene fölfognunk. Ebben az esetben egy gondolkodásmód tárgyalására nem a filozófia vagy filozófiatörténet keretében kerül sor. Ha viszont egy gondolkodásmód racionálisan, vagyis az elemi logikai és grammatikai szabályok tiszteletben-tartásával indul, ám vizsgálatai során magára a racionalitásra, a logikai törvényeknek a világra való alkalmazhatóságára, a megismerő és a világ, a nyelv és a világ kapcsolatára kérdez, és vizsgálatai során eljut tárgyának, akár a logika, a racionalitás határaiig, akkor eredeti értelemben filozófiával van dolgunk. Mint azt számos filozófus kimutatta, egy bizonyos módon értett gondolkodás vagy nyelv határai olyan adottságok, melyeken

túl nem léphetünk az adott gondolkodás vagy nyelv segítségével. Gödel tétele avagy Wittgenstein kijelentése, hogy „nyelvem határai a világ határait jelentik“<sup>15</sup>, csak megfogalmazásai ennek az antik görögöknél ugyanúgy, mint a maga módján Hume-nál és Kantnál megjelenő tételnek. Ebben az értelemben tehát a saját vagy tárgyának alapjait megkérdőjelező filozófia eljuthat a ráció határáig, az irracionálisig, amelyet persze a továbbiakban az előre meghatározott vagy megállapodott kereteken túl nem vizsgál. Ekkor más módszerre, más gondolkodásra tér át, avagy a költészethez, a művészethez fordul, mint tette azt éppen Hölderlin, Nietzsche vagy Heidegger. Az irracionalista kiindulópontú gondolkodás nem filozófia, a saját racionalitásának határait feltáró és ezáltal az irracionálisra „rámutató” filozófia viszont filozófia a legradikálisabb formában.

Mindezt figyelembe véve kimutatható, hogy Lukács e különböztetés hiányában csúszkál a két irracionális-fogalom közt, és gondolatmenetei maguk is illelhetők egy harmadik fajta irracionális-váddal; nevezetesen azzal, hogy miközben egy sajátos racionalitás fogalmát, a materialistának nevezett dialektikáét fogadja el, és eszerint akar racionális maradni mindvégig, az irracionális-fogalom belső distinkciója hiányában gondolatmeneteiben reflektálatlanul váltogatja az irracionális két fogalmát, amiből az következik, hogy eszmefuttatásai nem gondolhatók következetesen végig. Ezért aztán sajátos és meglepő módon nem veszi észre, hogy Kant vagy Schopenhauer esetében az irracionális éppen néhány kérdés vagy fogalom nagyon szigorú és logikus végiggondolásából ered, következmény, és nem filozófiájuk belső jegye, nem beszélve arról, hogy társadalmi státusuk következménye lenne.

---

<sup>15</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6. „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“

Mindjárt a mű elején hangsúlyozza, „az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét”.<sup>16</sup> Az ész, a tudat, az értelem megragadására számtalan kísérletet láthatunk a filozófia történetében a preszokratikusoktól Derridáig vagy a kognitív tudományig. Feltehetjük a kérdést, miért nem határozza meg Lukács közelebbről, hogy mit ért ész alatt. Az ész persze kibújik minden meghatározás elől, egyetlen olyan ész-elméletet sem találunk, mely ne lenne megkérdőjelezhető, mely ne ütközne előbb vagy utóbb saját ismeretelméleti korlátaiba. Az ész elleni vagy melletti állásfoglalás hangsúlyozása pedig éppen az imént felvetett problémára irányíthatja a figyelmünket: a megfontolások előtti észellenes állásfoglalás kizárja a gondolkodót a filozófusok köréből, aki pedig az ész vizsgálata után észellenessé válik, annak igen gyakran komoly filozófiai indokai lehetnek, ám észellenessége még akkor sem csaphat át irracionalizmusba, amennyiben irracionalizmuson nem-racionalizmust értenénk. Ebben az esetben ugyanis saját észellenességét sem tudná kifejezni.

A meghatározatlan ész mellett megjelenik az emberi tudattól független haladás fogalma, ami ráadásul objektív: „a tartalmaknak és formáknak minden társadalmi-történelmi meghatározottsága mellett minden helyzet vagy fejlődési tendencia haladó jellege valami objektív, az emberi tudattól függetlenül létező”.<sup>17</sup> Nem lehet nem fölteni a kérdést: ha a fejlődés az emberi tudattól függetlenül létezik, hogyan tudja a tudat megragadni azt? Avagy a fejlődés megragadása nem teszi fejlődésfogalmunkat tudatfüggővé? Ráadásul, mi az, hogy haladás: a nagyobb ésszerűség? Ha nem tudjuk, mi az ész, honnan tudjuk, mi ésszerűbb egyetemes, történelmi értelemben, és mi az, ami ily módon haladó. Egyáltalán, mi az, ami haladó, előremozgó? Ami pártossághoz, osztályharchoz vezet? „Az mármost – folytatja Lukács –, hogy ezt az előremozgót észnek vagy ésszerűtlenségnek fogjuk-e fel, hogy mint ilyent vagy olyant helyeseljük

---

<sup>16</sup> ÉT 4.

<sup>17</sup> ÉT 5.

vagy elvetjük-e, döntően lényeges mozzanata a pártosságnak, az osztályharcnak a filozófiában.<sup>18</sup> Ehhez hozzáadódik még, hogy a „haladás objektivitása ... elegendő ahhoz, hogy egyes jelenségeket, egy irányt helyesen bélyegezzünk reakciónak.”<sup>19</sup> A reakciósság a történelem kerekének visszafelé forgatására tett kísérlet, ami éppen a folyamatok objektivitása miatt Lukács szerint lehetetlenség. A történelem haladásként, értelmesként való felfogása hegeli fogalom, melyet számos kritika ért. Arról nem is beszélve, hogy a haladás objektivitása fölveti továbbá a haladás fogalmának tárgyiasíthatóságát, továbbá a tárgymegragadás és -konstruálás ismeretelméletének valamennyi kérdését. Ha pedig ezt a fölvetést Lukács irracionalista, reakciós, tudománytalan, imperialista „finomkodásnak”, a társadalmi „valóságtól” való elfordulásnak tartja, akkor elég, ha a kortárs agykutatás, kognitív tudomány és computer-software technológia előtt tornyosuló problémákra utalunk.

Meghatározás helyett, Lukács egy Hegeltől induló narratívát választ, mely szerint azok „a kérdések, amelyekhez filozófiailag mindig kapcsolódott az irracionalizmus (...), a pusztán értelemszerű gondolkodásnak korlátai és ellentmondásai”<sup>20</sup> Lukács Hegel nyomán úgy véli, hogy az „ésszerű” korlátai megoldandó problémák, melyek egy magasabb rendű ismeret lehetőségét, a gondolkodás továbbfejlődését, a dialektika lehetőségét hordozzák. Ezzel szemben az irracionalizmus „megáll, a problémát abszolútnak nyilvánítja, az értelemszerű megismerés korlátait a megismerésnek általában korlátaivá merevíti, sőt az ekként mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát 'észfelettivé' misztifikálja. Értelmelem és megismerés egyenlősítése, az a felfogás, hogy az értelem korlátai a megismerésnek általában a korlátai, az 'észfelettségnek' (...) beállítása ott, ahol az ésszerű megismeréshez való továbbhaladás lehetséges és szükséges: ezek a filozófiai irracionalizmusnak legáltalánosabb ismertetője-

---

<sup>18</sup> ÉT 5.

<sup>19</sup> ÉT 5.

<sup>20</sup> ÉT 72.

gyei.<sup>21</sup> Mint e szöveg is mutatja, Lukács nem különböztet a tudományos és az episztemológiai fejlődés közt. A tudományok fejlődnek vagy legalább is változnak, és a ma megoldhatatlannak látszó problémák holnap már igen gyakran nem azok. Ezzel szemben igen csak kérdéses, hogy megállapíthatjuk-e, fejlődik-e az episztemológia. Kísérletet tehetünk arra, mint a maga idejében Kant, hogy az ész, az ész megismerő-képessége határait feltérképezzük, ám az, hogy ez a képesség fejlődik-e, csak utólag tudjuk megállapítani. Lukács azokat nevezi irracionalistáknak, akik elfogadják a tautológiát, hogy megismerő képességünk határa kijelöli a megismerés határait, vagyis azt tudjuk megismerni, amit megismerő képességeink megengednek.<sup>22</sup>

Lukács szerint az irracionalizmus válasz a fejlődésre, egyfajta szkepticizmus, mely megragad a fennállóban, és nem képes vagy nem hajlandó a határok túllépésére: „Az irracionalizmus tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája (...). Története tehát a tudománynak és a filozófiának attól a fejlődésétől függ, amelynek új kérdéseire épp olyképpen felel, hogy a pusztá problémát feleletté stilizálja, hogy az elvi megoldhatatlanságot a világmegértés magasabb formájának nyilvánítja. A kinyilvánított megoldhatatlanságnak ez a feleletté stilizálása, az az igény, hogy ebben a felelet elől való kitérésben, meghátrálásban, megfutamodásban pozitív felelet, a valóságnak igazabb elérése foglaltatik: ez az irracionalizmus döntő jegye.”<sup>23</sup> Nem hiszem, hogy tovább kellene keresnünk a példákat arra, ahogy Lukács az ismeretelméletet és a tudományos tudást igazi hegelianus módon együtt kezeli anélkül, hogy figyelembe venné a kettő módszertani és metafizikai különbségét. Lehet azt állítani, hogy a Descartes-tal kezdődő episztemológia fölött eljárt az idő, és a Bécsi Kör filozófusaival vagy Rortyval azt is, hogy mivel a rájuk adott feleletek empirikusan nem tesztelhe-

---

<sup>21</sup> ÉT 72.

<sup>22</sup> Azzal nem kívánok itt foglalkozni, hogy miként lehet, mint Lukács mondja, egy episztemológiának „tisztán polgári jellege”, mint ahogy azzal sem, hogy létezhet-e olyan ismeretelmélet, mely „elengedhetetlen a kapitalista termelés szempontjából” (ÉT 175.), vagy azzal, hogy lehetséges-e „polgári atomfizika”. (ÉT 178.)

<sup>23</sup> ÉT 78.

tők, e kérdések értelmetlenek. De kitartani amellett, hogy a tudomány és az episztemológia kérdései ugyanazok, és az így keletkező ellentmondást reakciós vagy imperialista irracionalizmusnak nevezni, az inkább egy ideológiai elkötelezettségnek a végsőkéig való komolyan vételére, semmint a filozófiai téma tárgyalására utal.

A mindenáron való ideológiai elkötelezettség vezethet olyan abszurd állításokhoz, mely szerint a kapitalizmusban a természettudományok hanyatlanának. Nem hiszem, hogy érvelni kellene Lukács következő diagnózisának tévessége mellett: „a kapitalizmusban a természettudományoknak a hanyatlás korában is meg kell őrizniük bizonyos – persze sokszorosán gátolt – továbbfejlődést. (...) ugyanazok a tendenciák erősítik a modern fizika általános válságát, s a fizikát mint elméleti tudományt mindjobban zsákutcába viszik.”<sup>24</sup> Hogy a nyugati kapitalista gazdaságok „gátolnák” a természettudományok fejlődését, vagy érdekük lenne azok zsákutcába vitele, ezt a feltételezést már Lukács életében egyszerűen tapasztalható empirikus tények cáfolták. Lukács irracionalizmus-fogalma, mint ennyiből is látható, maga irracionális, mely nagyrészt erős és a tényekkel mit sem törődő elkötelezettségéből ered.

### *Lukács demokratikus értelmezése*

A szemináriumot annak reményében szerveztük, e tanulmánykötetet azért adtuk ki, hogy az új filozófus-nemzedék megismerhesse a huszadik század e nagyhatású és nagy műveltségű gondolkodójának felfogását, mely egy a sajátunkénál jóval kevésbé szerencsének mondható korban alakult ki. Amikor Lukács arra figyelmeztet bennünket, hogy az irracionalizmus a társadalmi elnyomás közege, akkor ezt a tézisért komolyan kell vennünk. Tétele, hogy nincs ártatlan világnézet, hogy a filozófusok talán közvetve, de koruk meghatározói és új fejlődési vonalak kijelölői, akár érvényesnek is tekinthető. A gondolkodók maguk is felelősek, hogy a Hitler-rezsimre is jel-

---

<sup>24</sup> ÉT 80.–81.



lemző „korrupció, gengszterség, bűnözés és politikai terror“<sup>25</sup> soha többé ne térhessen vissza sem egyes országok, sem az európai kontinens történelmében. A filozófusok, mint a gondolat és a szó alkotásának mesterei talán egy kicsit inkább felelősek, mint embertársaik azért, hogy többet ne alakulhassanak ki irracionális, ellenőrizhetetlen és a társadalmat pusztító eszmék és diktatúrák.

Amit Lukács a tömegekről mondott, ma talán inkább a demokrácia iskolázott polgára számára felhívás; nem a hangulatok által vezérelt tömeg, hanem a beszélgető polgár az, amelyik igényt tarthat és igényt kell, hogy tartson a világ sorsának intézésére.<sup>26</sup> Lukács hangsúlyozza, „A tömegek, az észért harcolva, proklamálták az utcához való jogukat, azt a jogukat, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús örület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.“<sup>27</sup> Ebben a szövegben a tömeg helyébe demokrata polgárt, és utca helyett a törvények meghatározásának és érvényesítésének jogát írva, az igeidőt jelen időbe téve, a demokrácia alaptételét kapjuk: „A demokrata polgárok, az észért harcolva, proklamálják a törvények meghozásának és érvényesítésének jogát, azt a jogot, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús örület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.” Ezt a szöveget nem csak Kant vagy az amerikai demokrácia konstitucionális alapító atyái írták volna alá, hanem ma is, minden demokrata aláírná. Kevés, de határozott módosítással a hatalmas műveltségű Lukács műve továbbra is kiváló alapanyaga lehetne a demokráciát mind szélesebb körben megvalósítani és elterjeszteni kívánó nyugati értelmiség számára.

---

<sup>25</sup> ÉT 637.

<sup>26</sup> A tömegvélemény és a közvélemény mint államjogi fikció történeti változásaihoz v.ö. J. Habermas, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Fordította Endreffy Zoltán, Budapest, Gondolat, 1971. 339.–350. Ezt a művet természetesen Lukács nem olvashatta, viszont rendelkezésére álltak a tömeg- és közvélemény kérdését feldolgozó klasszikusok, mint pl. Le Bon vagy Tarde.

<sup>27</sup> ÉT 662.





Gyenge Zoltán

## **Lukács Kierkegaard felfogása a *Lélek és formák*ban és *Az ész trónfosztásában***

A *Lélek és formák* és *Az ész trónfosztásának* megjelenése között éppen negyvennégy év telt el. Az utóbbiról sokan sokféleképpen vélekedtek. Legtöbben elítélték, de sokan felmentést is kerestek a szerző számára. Elítélték azzal, hogy *Az ész trónfosztása* nem más, mint „Lukács eszének a trónfosztása”, amelyben ideológiai szempontból, néha teljesen szalonképtelen módon „B-listázza” a XIX–XX. századi filozófusok többségét. A felmentők pedig azt mondták, hogy Lukács György tulajdonképpen egy burkolt filozófiatörténetet írt, amely egy igen széles ismeretanyag birtokában kora egyik legalaposabb polgári filozófiáról szóló történeti műve. Ez utóbbi ellen maga Lukács tiltakozott, amikor a könyv előszavában a következőket írta: „Ez a könyv egy pillanatig sem tart számot arra, hogy a reakciós filozófia története vagy éppen fejlődésének tankönyve legyen”.<sup>1</sup> Ugyanakkor az is bizonyos, hogy sokak számára – ha indirekt módon – a kommunista rendszeren belül sokáig mégis csak ez a könyv tudott ismeretanyagot biztosítani a modern polgári filozófiákat illetően. Nolens volens egyfajta tankönyv szerepét mégis betölthette. És miért? Mert szűklátókörűség lenne tisztán propaganda műnek titulálni, bár ez a jelleg tagadhatatlanul jelen van benne, mégis jóval színvonalasabb munka kora (ne felejtjük el: ez még a Rákosi korszak!) adekvát ideológiai kiskatéinál; a szerző – szeretjük vagy sem – nem egyszerű pártpropagandista, hanem olyan filozófus, aki igen széles háttéranyagra támaszkodik ennél a több, mint hatszázötven oldal

---

<sup>1</sup> Lukács György, *Az ész trónfosztása*. (ÉT) Budapest, Akadémiai, 1974. 3.

megírásánál. Sokat sokféleképpen lehetne vitatkozni a műben szereplő „indirekt apologetikáról”, egyes igaztalan minősítésekről (ld. például olyan kitételek, mint a „parazita szubjektivizmus hamvazó-szerdája”), vagy az osztályjellegű filozófiai értékelésekről, obskurus osztályharcos szemléletről, és még folytathatnánk. De most nem erre szeretnék koncentrálni. Hanem valami másra.

Lukács György számára van egy filozófus, akit – és ezt szeretném is most bizonyítani – élete során végig tisztelt és sokra tartott, még akkor is, ha ideológiai szempontból – egy lukácsi terminust használva – a „reakciós” filozófia körébe sorolt. Ez a filozófus Soren Aabye Kierkegaard.

### *Első megjegyzés: Előzmények*

Kierkegaard filozófiájáról első jelentősebb munkáját a *Lélek és formákban* jelenteti meg, „Forma az élet zátonyán – Soren Kierkegaard és Regine Olsen”<sup>2</sup> címmel. A *Lélek és formák* egy rendkívül érdekes és meghatározó esszégyűjtemény, ahol Lukács mintha azokat a szerzőket gyűjtené egybe, akik szemléletére, gondolkodására nagyobb hatással voltak másoknál. Ebben az értelemben talán itt is kiemelkedik Kierkegaard alakja. *Az ész trónfosztásában* Kierkegaard egy fejezet erejéig ugyancsak előtérbe kerül. De a kettő között – mint említettem – negyvennégy év telik el.

Őszintén szólva sokáig az volt az érzésem, hogy Lukács 1909-es művének Kierkegaard képe és az 1954-es könyv Kierkegaard értékelése jelentős mértékben eltér egymástól. És ez részben igaz is, de csak részben. Egy öt évvel ezelőtti konferencián, amikor a Soren Kierkegaard Research Center felkérésére a magyar Kierkegaard-recepcióról tartottam előadást, még ennek a meggyőződésnek adtam hangot.<sup>3</sup> A *Lélek és formák* Kierkegaard-ját egészen más alakként láttam, mint *Az ész trónfosztásában* megjelenő szerzőt. A *Lélek*

<sup>2</sup> Lukács Gy., *Lélek és formák*, (LÉF) Budapest, Napvilág, 1997. 45–63.

<sup>3</sup> Z. Gyenge, „Kierkegaard-Forschung in Ungarn. Vergangenheit und Gegenwart”, *Kierkegaard Studies*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2000. 344.

*és formák* Kierkegaard-ja középponti szerepet kap, és egyben Lukácsban leplezetlen csodálatot vált ki. Ezt jól mutatja, hogy Rudolf Kassner, aki ugyancsak fontos helyet foglal el az esszégyűjteményben, mint az osztrák neoromantika jeles alakja, jelentős mértékben Kierkegaard hatása alatt áll,<sup>4</sup> ennek megfelelően evidensnek látszik a hatástörténet ilyen irányú megközelítése. Mindezek mellett látnom kellett, hogy a magyar Kierkegaard recepció Lukácsnak ezzel a kis esszéjével kezdődik, és közel húsz évnek kell eltelnie, hogy bárki más magyar nyelven reagáljon Kierkegaard filozófiájára.<sup>5</sup> Ugyanakkor Lukács nem Kierkegaard kutató, s talán nem tévedek, ha azt mondom, ilyen babérokra soha nem is tört. De azt is be kellett látnom, hogy a két mű Kierkegaard felfogásában mégis bizonyos kontinuitás megfigyelhető, a negyven év és a Lukács szemléletében bekövetkezett változás ellenére is. Mert nagyon könnyen el lehetne intézni a dolgot azzal, hogy Lukács 1910-ben még nem „tért meg” a bolsevik ideológia vallásához, ezért a *Lélek és formák* írásai könnyedén besorolhatók egy korai egzisztenciál-filozófiai vonulatba is, míg *Az ész trónfosztásában* már a „marxista vallás” sokkal fontosabb, mint a gondolkodás. Könnyű lenne azt mondani, hogy Lukács annyit őriz meg Kierkegaard-ból, hogy míg az tudta, hogy Istennel szemben soha nem lehet igaza, addig Lukács, ezt az intenciót megtartva, Isten helyébe a bolsevik pártot állította, ennek megfelelően ezt az 1954-es könyvet a legjobb, ha minden egyes mondatával egyetemben gyorsan elfelejtjük. Túl azon, hogy ez szörnyen egyszerű lenne, s egyben nagyon könnyű is, hisz itt abba is hagyhatnám, nem feltétlenül igaz. Mint ahogy az sem, hogy a két Kierkegaard képben csak különbségek fedezhetőek fel. Vannak itt lényeges hasonlóságok is. Most ez utóbbiakra szeretnék koncentrálni.

---

<sup>4</sup> S. Steffensen, „Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des XX. Jahrhunderts”, Text & Kontext Kopenhagen / München, Fink 1983. 213. Vö. S. Steffensen, „Kassner und Kierkegaard. Ein Vortrag,” Orbis Litterarum, 18, 1963.

<sup>5</sup> Az első Lukácsot követően Tavaszi Sándor, *Kierkegaard személyisége és gondolkodása*, Kolozsvár 1930.

*Második megjegyzés: Források*

Nézzük rögtön az elején azokat a forrásokat, amelyekből Lukács dolgozik. Ez azért fontos, mert tudtommal ezt eddig senki sem vizsgálta, pedig számos momentum megítélésénél döntő lehet. Előzetesen elmondhatjuk, hogy a XX. század elején a Kierkegaard-kutatás teljesen gyerekcipőben járt, amíg ezt a század közepéről már nem lehet elmondani. Nagyon sokat árul el ezért jelen esetben a forráskutatás. Ez utóbbit megnehezíti, hogy a *Lélek és formák*ban egyáltalán nincs annotáció, tekintettel arra, hogy az egy esszé, illetve Lukács talán sokszor csak másodközlésre támaszkodott. Az *ész trónfosztásában* van, de – mint majd rámutatok – kissé az is problematikus.

Miből indulunk hát ki? Biztos alapvetésnek látszik, hogy Lukács evidens módon nem a dán Kierkegaard-kiadásokat, hanem a németet használta. Ebben a vonatkozásban a német irodalom Kierkegaard recepciója döntő fontossággal bír, hisz Lukács számára nemcsak a német filozófia, hanem egyáltalán a teljes német kultúra valamennyi szegmense fontos, és azokban naprakészen otthon is volt. Ha abból indulunk ki, hogy elfogadjuk Steffen Steffensen azon állítását, miszerint a huszadik század elejéig Kierkegaard filozófiájának a hatása egy meglehetősen szűk<sup>6</sup>, és – hozzáteszem – elsősorban dán teológiai körre korlátozódott, akkor a *Lélek és formák* megírásakor meglévő helyzetet is pontosabban látjuk. Komoly hatásról ugyanis csak a XX. század elejétől beszélhetünk. Az első a sorban Georg Brandes, aki még 1877-ben megjelentetett dán nyelven egy könyvet Kierkegaard-ról, amely rá két évre német kiadásban is napvilágot látott. De ez csak a következő évszázadra nézve jelentett áttörést. A már említett Rudolf Kassner 1906-ban a *Neue Rundschau*ban ír egy esszét Kierkegaard-ról. Az Eugen Diederichs Verlag 1909-től elkezdte Kierkegaard műveit németül megjelentetni. Nos, ez az igazi áttörés. Ez a kiadássorozat 1922-ig Kierkegaard műveit 12 kötetbe foglalta, de elége problematikus német fordításban. Emmanuel Hirsch

---

<sup>6</sup> S. Steffensen, i.m. 212.

féle újabb kiadás ennél sokkal jobb mind nyelvileg, mind szerkesztésében, de azt csak 1950-től kezdik kiadni, igaz ez már 36 kötetet számlál. Lukács a *Lélek és formák* megírásakor (mivel a kézirat 1909 szerepel) elsősorban másodlagos irodalmat ismerhetett, nem utolsó sorban éppen Kassner és Brandes, bár ez utóbbira érdekes módon nem hivatkozik. Pedig Brandes igazán fontos szerepet játszik abban, hogy Kierkegaard filozófiája Európában elterjedjen, s nem csupán a fentebb említett könyvével. A német nyelvterületet érintve a hatás elsősorban – érdekes módon – Bécsre koncentrálódik. Vajon miért? Egyrészt, mert a Kierkegaard rajongó Ibsen ekkoriban a bécsi színházakban roppant népszerű. Másrészt, mert Brandes, aki előadásokon népszerűsíti Kierkegaard filozófiáját, ekkoriban ugyancsak ismert név Bécsben. Ugyanakkor kiterjedt levelezést is folytat a kor számos nagy gondolkodójával, ami szintén nem elhanyagolható tényező. Bécs ekkoriban a német nyelvi megújulás fellegvára, a modern német irodalom centruma, csupa nagy alakkal. Közülük például Hoffmanstahl vagy Arthur Schnitzler számára Kierkegaard filozófiája – ezen áttételeken keresztül – meghatározó befolyást gyakorolt. És Kassner is bécsi. Az sem véletlen, hogy az ugyancsak osztrák *Der Brenner*, amelyet 1910-től Ludwig Ficker Innsbruckban szerkeszt, ad teret Theodor Haeckernek, aki 1923-tól ugyancsak Innsbruckban elkezdte megjelentetni németül a Kierkegaard naplókat. Haecker több szempontból kulcsfigura ebben a recepciótörténetben, de ezzel most részletesebben nem foglalkozom. Elégedjünk meg most azzal, hogy Lukács számára később a Haecker által kiadott naplók döntő fontossággal bírnak. 1910-ben persze ez még szóba sem jöhetett.

Más tehát a helyzet *Az ész trónfosztása* megírásakor, ekkor már a rendelkezésre álló primer és szekunder irodalom is igen gazdag. A szekunder kört említve például alaposan ismeri Karl Löwith 1941-es munkáját<sup>7</sup>, valamint a kiváló Harald Höffding<sup>8</sup> Kierkegaard-ról szóló, akkor nagyon jónak számított (ma kissé elavult), monográfiáját. Ez utóbbit – és ebben biztos vagyok – sokkal inkább integrálja a mű-

<sup>7</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich/ New York, 1941.

<sup>8</sup> H. Höffding, *Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1912.

vébe, mint ahányszor hivatkozik rá. Ugyanezt lehet elmondani Georg Brandesről, akinek érdekes módon egy nem is teljesen idevágó írását konkrétan említi<sup>9</sup>, de a fentebb jelzett és az európai kultúrát Kierkegaard-ral megismertető művéről hallgat. Jean Wahl ugyancsak használja, még másodközlésre is.<sup>10</sup> Igen különös – ez a könyv Heidegger /Jaspers fejezetéből derül ki<sup>11</sup> –, hogy Karl Jaspers egyik ebből a szempontból is lényeges 1932-ben írt művét bár ismeri, ebben a vonatkozásban mégsem említi. Valószínűleg Jasperst, Kierkegaard szempontjából, irrelevánsnak tartja. A Kierkegaard összkiadásnak – hisz bár már ekkor a Hirsch-féle sokkal jobb és teljesebb kiadás is kezd megjelenni – a korábbi változatát használja. Bár néha az az érzésem, hogy akkor is másodközlésre támaszkodik, amikor primér irodalmat ad meg. Erre utal, hogy például a *Vagy–vagy* két, különböző kiadásban is szerepel. Ugyancsak fontos, hogy ekkor már rendelkezésre állnak a Theodor Haecker által kiadott naplók, amelyeknek Lukács igen jelentős szerepet ad írásában, rájuk folyamatosan hivatkozik. Mint majd látjuk, ez sem véletlen.

Összességében tehát elmondható, hogy a *Lélek és formák* Kierkegaard-esszéje meglehetősen forráshiányos időszakban született, ami éppen hogy nem von le értékéből, sőt! Ezzel szemben *Az ész trónfosztásának* Kierkegaard fejezete megírásakor Lukács már igen jelentős irodalomra támaszkodhatott, és támaszkodott is, ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy az elsődleges irodalom itt lényegesen nagyobb és meghatározóbb szerepet kap, mint a szekundér művek. Mind a naplók, mind az egyes írások, amelyeket – és ezt biztosan állíthatjuk – Lukács nagyon alaposan áttanulmányozott. Hogy mire jutott, az most a kérdés.

---

<sup>9</sup> H. Höffding, i.m.

<sup>10</sup> Vö. ÉT 193. 173.j.

<sup>11</sup> Jaspers *Vernunft und Existenz* című munkájáról van szó. Groningen 1937. Vö. ÉT 405. 108.j.



*Harmadik megjegyzés: A művek*

A *Lélek és formák* esszéje nem véletlenül viseli azt a lakonikusnak nem mondható címet, amelyet már említettünk: „Forma az élet zátonyán – Soren Kierkegaard és Regine Olsen” Miért ez érdekes Lukács számára? A „forma” és az „élet” párhuzamba állítva a „Kierkegaard” és „Olsen” névvel? Rosszindulatú megközelítésben azt mondhatnánk, hogy azért, mert Lukács az esszé megírásakor még nem ismerte, nem ismerhette eléggé Kierkegaard munkásságát, ezért az esszé témája egy élettörténés lett. Ez a feltételezés – bár talán a fentiek tükrében van némi igazságtartalma – nem túl izgalmas. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy Lukács – akárcsak Hegel Szókratészt – a sorsa, az élete felől akarja megközelíteni, pontosan ráérezve, hogy jelen esetben egy olyan filozófusról van szó, akinél a személyes életélmények a legszorosabban összekapcsolódnak a gondolatokkal. E koppenhágai Szókratész – ahogy Kierkegaard-t nevezték – össze nem hasonlítható módon reflektál az individuum belsejében (ezt ő „bensőségességnek” nevezi) zajló eseményekre, élete minden egyes apró történéseire. A biografikus megközelítés, ha „bio-gráfia” alatt az élet poétikus megteremtését értjük, s nem csupán az élettörténések egyszerű egymásutániságát, nem csak indokolt, hanem egyenesen előfeltétel. Ennek megfelelően Lukács kiindulópontja abszolút jogosult.

„A gesztus az egyetlen, ami az életet kifejezi”<sup>12</sup> – írja mindjárt az első mondatban Lukács. Mi a gesztus? „A gesztus (...) az egyetlen ugrás, amellyel az abszolútumok lehetővé válnak az életben; a gesztus az élet nagy paradoxona, mert csak az ő megmerevedett örökkévalóságában fér el és válik igazán valósággá annak minden tovatűnő pillanata.”<sup>13</sup> Ha ezt a kissé sejtelmes és nagyon szép mondatot megpróbáljuk megfejteni, rájövünk, hogy a gesztus egy tett, egy cselekedet az élet tapasztalatának mezsgyéjén. Nem feltétlenül a megfontolás szülötte, hanem sokkal inkább az érzésé, nem spekulatív módon

---

<sup>12</sup> LÉF. 45.

<sup>13</sup> LÉF. 46.

jutunk el mindig hozzá, hanem egyszerűen „csak” tesszük, miként Szókratész cselekedett a daimonion parancsának engedelmeskedve. Sőt, érzésem szerint Lukács nagyon finoman, de a gesztus tett értékét, szembe is helyezi a spekulációval, ami minden vonatkozásban megfelel Kierkegaard intencióinak. A gesztus ugyanis az élethez kötött, annak „élet-értéke”<sup>14</sup>, még akkor is, ha – Lukács szavaival élve –: „primitív életszükséglet”.<sup>15</sup> A kérdés igazán tehát nem is ez. Sokkal inkább az, hogy lehet-e gesztus akkor az étellel szemben?

Lukács a II. pontban egy-két mondatban összefoglalja az eljegyzés történéseit. Kierkegaard eljegyezte Reginét ekkor, felbontotta a jegyességet akkor, Berlinbe utazott, majd Regine hozzáment egy régi imádójához ekkor és ekkor. Ennyi. S valóban, maga a történet ennyiben összefoglalható. De ami igazán érdekes, az mindig a történetek háttérében marad. A „miért tette” kérdése. Tudjuk sokan, sokféleképpen magyarázták ezt a tettet, ezt a gesztust, amit Kierkegaard – látszólag – az étellel szemben tett. Problematikus, hogy van-e egyáltalán magyarázat? „A gesztus: félremagyarázhatatlanná tenni a megmagyarázhatatlanul sok okból történetet és sokfelé elágazó következményűt.” – írja Lukács.<sup>16</sup> Azt hiszem, hogy a sok megfejtéssel szemben, Lukács érez rá ennek a tettetnek a lényegére. A gesztus lényege nem a magyarázás, hanem a definitív megmutatás, vagy ha úgy tetszik: a felmutatása annak, ami logikusan nem magyarázható meg. Ami nem logikus, ami nem észszerű, az egyáltalán nem jelenti azt, hogy nem is valóságos, szemben a hegeli megállapítással. Legfeljebb akkor, ha az egész rendszerben gondoljuk el. De az életnek nincsen rendszere, ezért – tudjuk Kierkegaard-tól – „egy logikai rendszer lehetséges, a létezésnek nem lehet rendszere”. Majd ugyancsak ő a *Lezáró tudománytalan utóirat*ban hozzáteszi: „A logikai rendszerben semmi olyan nem szerepel, amelynek a létezéshez köze lenne, ami az egzisztenciával szemben közömbös. A végtelen túlsúlya abban áll, hogy objektív, mindent a gondolkodás felett birtokol, és ugyanakkor azáltal határolt, hogy szubjektíve nézve egy hipoté-

---

<sup>14</sup> Vö. LÉF. 45.

<sup>15</sup> LÉF. 46.

<sup>16</sup> LÉF. 48.



zis, éppen azért, mert a valóság értelmében közömbös az egzisztenciával szemben.<sup>17</sup> A gesztus ezért az élet igenlése, még akkor is, ha az látszólag az étellel szemben áll, amihez persze rögtön hozzátehetnénk: de akkor mi az élet? Az, hogy egy Kierkegaard nevű nyápic dandy, akinek egész életében – minő irigyelt állapot – egy percet sem kellett dolgoznia, elveszi a jó családból származó Olsen kisaszszonyt, nagy esküvőt tart, gyerekeket nemz, azokat néha megdicséri, néha megveri, majd tisztességben megöregszik, tisztességben meghal, és tisztességben eltemetik. Vagy az, amit a saját erejéből, a szubjektum belsőségességéből merítve a maga valóságává tesz, még ha a külvilág nem is vesz róla tudomást, vagy nem is tud róla? „A szubjektivitás az igazság, a szubjektivitás a valóság”<sup>18</sup> – írja Kierkegaard Hegelt parafrázálva és egyértelmű választ adva a kérdésre. Kassnert idézve pontosan látja ezt Lukács is: „Kierkegaard költészetté formálta Regine Olsenhez való viszonyát, s ha egy Kierkegaard az életet költészetté formálja, akkor ezt nem azért teszi, hogy elrejtse az igazságot, hanem azért, hogy egyáltalán ki tudja mondani.”<sup>19</sup> Lukács pontosan tudja, mi a különbség az egyik és a másik között. Nagyon érthetően ezt meg is fogalmazza: „Vannak emberek, akiknek számára – naggyá-létük kedvéért – örök tilalom kell, hogy legyen minden, ami csak kissé hasonlít a boldogsághoz és a napsütéshez.”<sup>20</sup> Valóban: ami „hasonlít” ahhoz, bár csoda tudja, hogy az-e. Arisztokratizmus? Kétségtelenül. De ennek az arisztokratizmusnak a jogosságát a teljesítmény legitimálja. Az életnek tehát nincs rendszere – ismétli meg Lukács Kierkegaard-t.<sup>21</sup> Létezni annyit tesz, mint különbözni, sőt maga az individuum is egyfajta különbözés, még ha az sokkal inkább a „dividuum”, mintsem az „in-dividuum” fogalmához köthető. De csak látszólag. Az individuum azért különbözik a „más“-tól, mert önmagában koherens, egységes egész. Az individuum külön látja az

<sup>17</sup> Soren Kierkegaard, *Samlede Varker* (S.V.) I–XIV. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H. Lange 14 Bde. Kobenhavn, Gyldendalske Boghandel, 1901–06. SV. VII. 88.–90.

<sup>18</sup> SV. VII. 297.

<sup>19</sup> LÉF 47.

<sup>20</sup> LÉF 51.

<sup>21</sup> LÉF 50.

életet, a másikat önmagától, hozzátehetnénk: ez az ironikus individuum. Ebben nincs közvetítés, a kapcsolat csoda, vagy meghatározhatatlan, metafizikai ugrás. Kierkegaard ezzel a meghatározhatatlan ugrással – látszólag az élettel szemben – éppen az életre szavazott, ez adja tettének paradox jellegét. Megmentette a lányt, és – mutat rá helyesen Lukács – megmentette önmagát. Ez a gesztus lényege. És ezzel a gesztus valami máshoz is kapcsolódik Lukács szerint, és ez: a becsületesség. Kierkegaard eldöntötte, hogy becsületes lesz, azaz kanti értelemben a kötelességet választotta. Választott. Mert választani akart. Mert a tettet (gesztust) lényegesebbnek tartotta a józan megfontolásnál, az életet fontosabbnak vélte az élet látszatánál. A gesztus ezért becsületes, Kierkegaard ezért becsületes filozófus és ember. Lukács írja: „És Kierkegaard heroizmusa ez volt: formát teremteni akarni az életből. Becsületessége: választakat látni, és végigmenni a választott úton. Tragédiája: hogy élni akarta azt, amit élni nem lehetett.”<sup>22</sup> Ki tudja, Lukács talán kissé önmagáról is beszél?

A becsületesség kategóriája tehát döntő fontosságú. Döntő azért, mert ez a kapocs, ami a több mint negyven évvel későbbi írást ezzel a korai művel összeköti. Ne felejtsük, Lukács huszonnégy éves, amikor a *Lélek és formákat* írja és hatvanhat, amikor *Az ész trónfosztását*. És ez a fogalom mindkét műben igen gyakran szerepel.

Első pillantásra *Az ész trónfosztásának* „Kierkegaard-ja” elintézhető lenne azzal, hogy a hithű marxistává lett Lukács, a hazai sztálinizmus éveiben, elborult hittel badarságok tömkelegét írja róla. Ez két okból nem igaz. Egyrészt Lukács sokkal jobban ismeri Kierkegaard-t, mint akár egyes Kierkegaard-ra szakosodott kutatók. Másrészt – érzésem szerint – Kierkegaard *Az ész trónfosztásában* egészen speciális szerepet játszik, úgy is mondhatnám: Lukács a többiekhez képest igencsak „kesztyűs kézzel” bánik vele. „Éleselméjű”, „szellemes”, és – ez a lényeg –: „szubjektív értelemben becsületes” gondolkodónak tartja.<sup>23</sup> Nos, persze nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy itt Kierkegaard nem egyszerűen becsületes, hanem „szub-

---

<sup>22</sup> LÉF 59.

<sup>23</sup> Vö. ÉT 193.

jektív értelemben” az. Mit is jelent ez? Szubjektív értelemben becsületes, objektíve becstelen? Van ennek értelme? Nem tudja, de teszi? Azaz szándékában becsületes, de szándékán kívül becstelen? Hisz tudjuk, a szubjektív, szubjektivista ebben a korban szitokszó. Félhetett, mégpedig joggal félhetett az, akire ezt a jelzőt ráaggatták. De hát maga Kierkegaard is tesz valami hasonló különbséget. A következtetése azonban merőben más, mint Lukácsé. Azt hiszem, nem tévedek, ha ezt a valóban kétértelmű lukácsi megjelölést mint pozitív értékelést veszem, főként akkor, ha azt összevetem a könyv teljes kontextusával. Ennek oka pedig nem más, mint hogy a számos eltérés ellenére – és ez határozott véleményem – Lukács Kierkegaard értelmezése több ponton hű marad a *Lélek és formák* elemzéséhez abban, hogy a dán filozófus gondolatait ismételten a sorsán keresztül akarja megragadni. Mert – mint említettem – Lukács pontosan tudja, hogy a személyiség és filozófiai gondolat soha nem látott koegzisztenciáját látja maga előtt. Ezért, sőt éppen emiatt tartja Kierkegaard-t becsületes filozófusnak.

Az elemzés – bár korántsem olyan szép és magával ragadó, mint a *Lélek és formák* értekezése – ha a tényeket nézzük, sokkal alaposabb. Rögtön az elején le kell szögeznünk, hogy Lukács a Schelling és Kierkegaard kutatást megelőzve pontosan látja, hogy Schelling időskori filozófiája és Kierkegaard gondolat-rendszere számos ponton egymással összefügg. Az sem véletlen, hogy az egész mű Schelling kései filozófiájától indít. Lukács előtt és sokáig utána is, makacsul tartotta magát az a tévképzet, hogy a kierkegaard-i, schopenhaueri filozófia valamiféle vákuumszerű helyzetben jött volna létre; magyarul: a diszkontinuitás hangsúlyosabb volt, mivel kontinuos elemet nem láttak. A dátum ebből a szempontból igen sokatmondó: 1954. Nem tudom valaki felfigyelt-e arra, hogy ez egyben egy híres konferencia dátuma is. 1954 ugyanis Schelling halálának százéves évfordulója. Halálának helyén, Bad Ragazban tartják azt a konferenciát, amelytől új időszámítás indul a Schelling kutatásban. Ettől kezdve kerül a figyelem középpontjába Schelling időskori filozófiája. Ez előfeltétel a későbbi kapcsolatok vizsgálatához. De még ekkor sem figyel oda szinte senki, hogy valamiféle kapcsolat lehet

Schelling és Kierkegaard között. Holott köztudott, hogy Kierkegaard hallgatta az 1841/42-es berlini előadásokat. A dánok ennek ellenére nem foglalkoznak a Kierkegaard kézirattal, olyannyira, hogy az – egészen elképesztő módon – a világon először 1962-ben németül jelenik meg. Pedig a kézirat negyven Schelling előadás jegyzetét tartalmazza. De mintha senkit sem érdekelne. Anton Mirko Koktanek, a közreadó, először mutat rá – még kissé bátortalanul – arra, hogy valamiféle kapcsolat fedezhető fel Kierkegaard filozófiája és a schellingi pozitív és negatív filozófia között, bár – tévesen – azt állítja, hogy Kierkegaard nem ismerkedett meg a schellingi filozófia döntő pozíciójával.<sup>24</sup> Ez tévedés. Ha valaki áttanulmányozza a jegyzeteket, látja, hogy Kierkegaard lelkesen jegyzeteli a pozitív és negatív filozófia lényegéről szóló tanítást, az egyes létező, az egzisztencia kitüntetett szerepéről szóló elmélkedéseket, de még azt is, amikor Schelling – igaz művére nem hivatkozva – a *Weltalter* filozófiáját fejti ki a kései rendszerbe ágyazva. Csak a vak nem látja itt az összefüggéseket, és a Kierkegaard illetve a Schelling kutatás elég vak is ebben a kérdésben. Vagyis azt, hogy éppen Schelling időskori filozófiája az a kapocs, amely a kontinuitást jelenti a német idealizmus filozófiája és a XIX–XX. századi egzisztenciál-filozófiák között. Nos, Lukács – ezzel szemben már ekkor – világosan látja ezt a kapcsolatot, más kérdés, hogy miként ítéli meg. Ugyanakkor azt is írja, hogy „Kierkegaard túlmegy Schellingén és Schopenhauerén”.<sup>25</sup> Sőt szerinte Kierkegaard hatását a kor pozitivisták beállítottsága akadályozta meg. Ezt én kissé másképp gondolom. A pozitívizmusra sok rosszat rá lehet fogni, nem is nagyon tiltakoznék ellene, de Kierkegaard hatásának a XX. századig elenyésző volta, sokkal prózaibb okra vezethető vissza: nyelvileg nem volt hozzáférhető.

Lukács nagy jelentőséget tulajdonít Kierkegaard Hegel-kritikájának, érthető módon, s jól veszi észre, hogy Kierkegaard ehhez Trendelenburg elemzéseit is felhasználja, illetve, hogy Kierkegaard számos ponton Arisztotelészre utal vissza. Nem figyel azonban ar-

<sup>24</sup> A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München, Oldenburg, 1962, 196–268.

<sup>25</sup> ÉT 199.

ra a lényeges momentumra, hogy a Kierkegaard által követett dialektika ellentéte nem a formális logika, hanem a paradoxon. Azaz Kierkegaard elismeri a dialektika szerepét és fontosságát, csak annyit állít, hogy ez a dialektika nem az átmenettel, hanem az ugrás kategóriájával van összefüggésben, és van egy pont, ahol elveszti jogosságát, s most szándékosan egy hegeli kifejezést használok: „öszszemérhetetlenségekbe és irracionalitásokba” ütközik. S ez a hit világa, ahol megvalósul a paradoxon, hogy az egyes magasabb rendű, mint az általános: „a hit paradoxonja tehát az, hogy az egyes magasabb rendű, mint az általános.” – írja. Majd így folytatja: „az egyes – egy ma már nem gyakori dogmatikus megkülönböztetésre emlékeztetve – az általánoshoz való viszonyát az abszolúthoz való viszonyában határozza meg, s nem az abszolúthoz való viszonyát az általánoshoz való viszonya által.”<sup>26</sup> Azt hiszem, ezt Lukács nem érzékeli egészen pontosan, nem is nagyon foglalkozik vele, sokkal inkább érdekli a hegeli történetiség Kierkegaard általi kritikája, amely – véleményem szerint – nem túl hangsúlyos elem a kierkegaard-i corpusban. Lényegesebb lenne ennél a „romantikus antikapitalista”<sup>27</sup> Kierkegaard kereszténység-kritikájának pontosabb elemzése. Lukács ugyanis – szándékosan vagy sem – de keveri a vallásos antiklerikalista álláspontot az ateista felfogással.<sup>28</sup> Kierkegaard-nál vallásos ateizmust<sup>29</sup> lát, ami súlyos tévedés, ugyanakkor kora keresztény egyházkritikáját, amely Kierkegaard életének utolsó nagy konfliktusát jelenti, némileg figyelmen kívül hagyja. Pusztán felteszi a kérdést, hogy nem más-e ez, mint a „reakciós burzsoázia taktikája”?<sup>30</sup> Ami azért érdekes, mert – tudhatjuk Lukácstól – Nietzsche is azért veszélyes, mert „jó”. Azaz szelle-

---

<sup>26</sup> Soren Kierkegaard, *Félelem és reszketés*, ford. Rác Péter, Budapest, Európa, 1986, 120.k.

<sup>27</sup> ÉT 199.

<sup>28</sup> Vö. ÉT 228.sk.

<sup>29</sup> ÉT 231.

<sup>30</sup> ÉT 230.

messége, helyes kultúr- és műkritikája „teszi tartalmait oly csábítóvá az imperialista értelmiség számára“<sup>31</sup> Azaz Nietzsche minél jobb, annál rosszabb. Sajátos dialektika.

De Kierkegaard esetében más a helyzet. Ő becsületes filozófus, míg ilyet – tudtommal – Lukács senki másról nem állít ebben a könyvben. Mindezt csak úgy lehetséges, hogy Lukács alapjaiban nem tagadja meg a *Lélek és formák* adta Kierkegaard-képet, ennek megfelelően sajátos helyet biztosít a dán gondolkodó számára, aki az élet és filozófia olyan összekapcsolásával, amely magának Lukácsnak sem sikerült, mindenképpen példát, mégpedig elérhetetlen, de egyben kikerülhetetlen példát nyújt mindazok számára, akik filozófiával valaha is találkoztak. Az élet, a sors, a tett a lényeges. Nem mutatja ezt semmi sem jobban annál, hogy Lukács e sokat bírált műben meglepő módon jobban támaszkodik a naplókra, mint magukra a művekre. Ennek köszönhető az, hogy Lukács számos helyen félreérti Kierkegaard-t, mint például az etikai elemzésénél, vagy az életstádiumok kapcsán, vagy nem foglalkozik alapvető kérdésekkel, nem vesz tudomást az egzisztenciál-kategóriákról. S a sort tovább is folytathatnánk. Ugyanakkor az élet felől megközelített Kierkegaard az alap mindkét írásban. S ez olyan attitűd – maradjunk meg a korábbi kifejezésnél –, gesztus, amelynek nagysága megkerülhetetlen. De hogy a gesztus igazolja-e az életet, vagy az élet maga sem más, mint gesztus, az talán Lukács számára sem dőlt el egyértelműen.

---

<sup>31</sup> ÉT 245.



Heller Ágnes

## **Az ész trónfosztása ötven évvel később**

„Az irracionális története Schellingtől Nietzschéig” volt a címe Lukács György előadásainak az 1949–50-es tanévben. Ennek az előadássorozatnak köszönhettem, hogy filozófia szakos hallgatóként a Rákosi korszak delelőjén sokkal többet tudtam Kierkegaard-ról és Nietzschéről, mint Marx Károlyról. Ezek után a – számomra legalább is ragyogó – előadások után az 1952-ben *Az ész trónfosztása* címmel befejezett könyv már annak idején is csalódást jelentett, hogy ez a csalódás később pozitív ellenszenvvé fokozódjon. A csalódás oka egyszerű volt. Az előadás során Lukács csak Nietzschéig jutott, és mint akkoriban, ma is úgy érzem, hogy a könyv Nietzsche utáni gondolkodást tárgyaló fejezeteiben az újhegelianizmust és a fajelméletet elemző részek kivételével, kevésbé meggyőző a könyv dokumentációja s ezt nemcsak kíséri a szerzők címkézése, hanem helyettesíti is. A könyv hangsúlya, ha nem is az értékelése, különbözött az előadásokétól. Ugyancsak egyszerű volt a későbbi ellenszenv oka is. Ez a könyv olyan gondolkodásmód megtestesítője volt a szememben, melytől végképpen és teljesen meg akartam szabadulni. Nem a Marxra való hivatkozások zavartak, hanem az a magatartás, amit manapság fundamentalizmusnak szoktak nevezni. Nem annyira az alapgondolat zavart, hanem az egyetlen dogmatikus alapról végrehajtott kategorikus ítékezés.

Tavalyelőtt meghívtak egy Popper konferenciára, hogy tartsak előadást *A nyílt társadalom és ellenségei* című könyvről. Nos, erről a könyvről körülbelül ugyanaz volt a véleményem, mint *Az ész trónfosztásáról*. Vagy még rosszabb, mert Popper még kedvenc klasszikusaimat sem kímélte, Platónnak és Hegelnek is „kiosztott”, mint a ná-

cizmus és bolsevizmus előfutárainak és csupán Marxnak dobott oda egy kis mentőövet. Van liberális fundamentalizmus is, és Popper éppen ezt gyakorolta. Elfogadtam a meghívást és hosszú idő után újra olvastam a könyvet. Minden maradt a régiben, csakhogy rájöttem, hogy Popper könyvének lehet, vagyis van, más olvasata is. Ma más ügyek irritálnak és hozzá is vagyunk szoktatva ahhoz, amit a szöveg elleni olvasásnak neveznek. Tehát Poppert a szöveg ellen olvastam. Ezért örültem, hogy alkalmam nyílt arra, hogy így olvassam újra az *Ész trónfosztását* is. Hogyan lehet ma ezt a szöveget olvasni? Érdeemes-e olvasni? Hasonló következtetésekre jutottam. A könyv iránti akkori ellenérzésemet ma is aláírom, és mégis úgy látom, nagyon is érdemes ezt a könyvet elolvasni és rajta elgondolkozni.

Visszatérnék arra a csalódásra, melyet már a könyv megjelenésekor is éreztem. 1952-ben tetőzött a sztálinizmus boszorkányüldözése Magyarországon. Folytak a Lukács elleni támadások. Egyetemi tanárságát ekkor szüneteltetik. Mint Lukács később megvallotta, meg volt győződve arról, hogy le akarják tartóztatni. Ilyenkor az ember csökkeneni próbálja a támadási felületet. Igazam volt, a könyv nem mond mást, de mást hangsúlyoz. Ezt mindenki könnyen ellenőrizheti, ha összehasonlítja Lukács negyvenes években írott nagy port felvert tanulmányát a „Nietzsche és a fasizmust“-t, e könyv Nietzsche fejezetével. A dokumentáció azonos, de a kép a régebbi, még a háború alatt írott tanulmányban sokkal finomabb és komplikáltabb. De miután Rosenberg Nietzscht a nácizmus négy igazi őse közé sorolta, Nietzsche és a hitlerizmus összefüggését elkerülhetetlen volt a napirendre tűzni. Nemcsak Lukács tette ezt, de sokan mások, ahogy sokan mások felháborodottan tiltakoztak már a negyvenes években is a nemzetiszocialista értelmezések elfogadása ellen. Így például Bataille és Kaufmann (az utóbbira Lukács is hivatkozik). Mások, így pl. Deleuze, félresöpörték a kérdést. Ugyanakkor azonban a probléma máig is megmaradt problémának és visszhangra talál. Derrida is felteszi a kérdést az „Ear of the Other” című tanulmányában „el kell gondolkoznunk azon, hogy valami, amit egyesek olyan naivul meghamisításnak neveztek, hogyan volt lehetséges – mert nem mindent lehet meghamisítani.” (23.–24. o.)



Mielőtt a könyv érdembeli értelmezésére rátérnék, először megemlítem azt a három stílusbeli és módszertani eljárást, ami engem a könyv olvasása közben igen kínosan érint. Az első az állandó címkézés, a filozófiai ellenfél álláspontjának direkt politikai olvasata, a második a Marx és Lenin idézetek halmozása, a harmadik a reprezentáció.

Vegyük először a címkézést. Egy filozófiára Lukács könyvében rá lehet címkéket ragasztani, mint burzsoá, reakciós, imperialista, szélsőséges imperialista, stb. Egy filozófus lehet imperialista az imperializmus kora előtt is, méghozzá objektíve az. Lehet szubjektíven tisztességes, szubjektíven megvetheti az antiszemitizmust, de objektíve mégis antiszemitáknak készítheti előre az utat. Ez az azonosítás azért zavar, mert nincs direkt összefüggés filozófia és politika között, tehát politikai címkéknek egy filozófiára való ráragasztása megtévesztő s ugyanakkor még semmitmondó is. Lukács azonban korántsem állt egyedül a címkézés gyakorlásában. Ezt tette lényegében a kor majdnem minden jelentős filozófusa Európában, elsősorban Németországban és Franciaországban. Lukács pl. Aront gaullistának nevezte, de ezt tette a *Les Temps Modernes* is. Foucault-t szintén reakciós gaullistának bélyegezték filozófus honfitársai lényegében azért, mert 68-ban nem volt Párizsban s így a forradalmi eseményekben részt venni nem tudott. Habermas még a hetvenes években is konzervatív-nak és reakciónak bélyegezte Foucault-t és Derridát. Az ötvenes-hatvanas években ez volt a filozófiai módi. Hozzáteszem, hogy bár a címkézést nemcsak igazságtalannak, de teoretikus nonszensznek is tartom, érzek valami szimpátiát is a címkézés korával. Azok a filozófusok ugyanis még fontosnak tartották a filozófiát, élet-halál kérdésnek, s mint minden élet-halál kérdést, veszélyesnek is. De hiszen Platóntól Hegelig mindig is tudtuk, hogy a filozófia veszélyes. Hogy mára kihúzták a méregfogát, az ellentmondásos érzéseket kelt bennem.

Vegyük másodszorra a Marx, Engels és Lenin idézetek halmozását. Miután Marx a 19. század egyik legjelentősebb gondolkodója volt, Engels pedig okos ember, fontos és érdekes megjegyzéseik idézése megvilágító lehet. Lukács azonban ott is idéz, ahol az idézetnek a problémához semmi köze nincsen. Nos, az ötvenes és hatvanas években ebben sem áll egyedül. A francia filozófiai legjobbjai ebben

az időben marxisták, kommunisták, újbaloldaliak, trockisták, maoisták és mindannyian halmozzák nemcsak a Marx, Engels és Lenin, hanem a Sztálin és Mao idézeteket is. Althusser is meghirdeti a „vissza Marxhoz” jelszavát. Lukács ebben a kontextusban jóval óvatosabb s jóval fontosabbnak tekinti a színvonalat, mint nyugat-európai ifjabb kortársai, Sartre-ot is beleértve.

Harmadszorra zavar az, amit reprezentációnak neveznék, még hozzá a szó vallási értelmében. A filozófusok általában hajlanak arra, hogy abszolút autoritással fogalmazzanak. Arendt szavaival hajlanak a türanniára. Ők tudják az igazságot, hirdetik azt. Nos, ha valaki reprezentál, akkor személy szerint nem hajlik türanniára. Lukács is az abszolút igazságot képviseli, de nem ő az igazság forrása, csak annak hirdetője, az igazság abszolút forrásának apostola. A személyes szerénység nagyobb problémát okoz, mint a személyes szerénytelenség. Lukács ugyanis úgy fogalmaz, mintha a világ minden filozófiai problémája már meg lenne oldva, még akkor is, ha ő nem tudja a megoldást, mivel a marxizmus olyan biztos módszert adott a kezünkbe, melynek alkalmazása eleve garantálja minden probléma megoldását. Éppen a reprezentációs gondolat teszi ezt a könyvet fundamentalistává. A fundamentum ugyanis nem a szerzőtől származik; ő csak szolgálja azoknak, akik felépítették és meghirdették. De a fundamentum maga abszolút. Ennek a megközelítésnek az a következménye, hogy Lukács felvázolja az általa elemzett filozófusok írásaiban megfogalmazott kérdéseket, gyakorta igen behatóan, pontosan és együttérzéssel is. Ezek a különböző kérdésfeltevések, melyek többsége apóriákba torkollik, éppen azért izgalmasak, mert a kérdések nincsenek megoldva, mi több, nem is lehetnek. Ez éppen a filozófia szépsége. De ha feltételezem, ahogy ezt Lukács ebben a könyvben tette, hogy már minden kérdésre van válasz, akkor az efféle aporiák az igazság fel nem ismeréséről, tehát hiányról, mi több, szükségtelen hiányról tanúskodnak. A „szükségyszerűség” szó igen gyakori használata is ennek a gondolatnak a megnyilvánulása.

Van itt egy másik probléma is. Marx Károly, mint doktrína megszünteti Marx Károlyt mint hermeneutikai objektumot, mint interpretandumot. Althusser Marx portréja Lukács Marx értelmezésének szöges ellentéte, az előbbi Marxa az antihumanista, az utóbbié a huma-

nista Marx. Lukács számára azonban nem kétséges, hogy pontosan az a Marx oldott meg minden problémát, akit ő interpretált. Például az ő Marxa szerint a filozófia története az idealizmus és materializmus harca vagy a haladás és a reakció harca. Mivel ez a megfogalmazás Engelstől és Marx halála után származik, az attribúció igen kétséges. Vagy mikor Lukács jogosan írja Nietzschéről, hogy ellensége a demokráciának és az egalitáriánizmusnak, zárójelbe teszi, hogy Marx Károly, aki kora egalitáriánus szocialistáiról azt írta, hogy az egyetemessé tett irigység álláspontját képviselik, ebben közelebb állt Nietzschéhez, mint hozzá. Ami persze nem mond ellen annak, hogy mi itt nem Marxszal, hanem Lukáccsal szimpatizáljunk.

---

*Az ész trónfosztását* tehát a szöveg ellen fogom olvasni abban az értelemben, hogy egyszerűen félresöpörök minden olyan mozzanatot, melyben az előbb röviden felvázolt irritáló vonások megjelennek, továbbá azokat a fejezeteket – különösen az utószót –, melyben túlnyomóakká válnak. De mindaz, amit most felvázolok, valóban benne van a könyvben, s nem kell hozzá nagy akribia, hogy kihámozzuk belőle. Ebben segítséget nyújt Lukács korábbi munkájának, a „Nietzsche és a fasizmus“-nak világosabb vonalvezetése.

Megint három kérdés mögé szeretném kapcsolni az elemzést.

Először: mi köze a nácizmusnak a német filozófiához?

Másodszor: valóban a modern korban jelent meg az irracionizmus, mi az irracionizmus voltaképpen, és van-e jelentősége?

Harmadszor: mi az értelme és a jelentősége a Lukács által megfogalmazott kategóriáknak, vagy metaforáknak, mint : indirekt apológia, romantikus antikapitalizmus, vallásos ateizmus?

## *Nácizmus és német filozófia*

Kezdem az első kérdéssel: mi a köze a nácizmusnak a német filozófiához? Vagy akár a német szellemi hagyományhoz? A kérdés fontos, reális és válaszokra vár.

Ezt a kérdés nemcsak Lukács teszi fel, hanem számos könyv tárgyalta akkoriban és tárgyalja még ma is jól, rosszul. Van, aki szerint a bűnbeesés Lutherral kezdődik, van akinél Hegellel. Nietzschét és Heideggert persze senki sem hagyja ki. De maradjunk Lukácsnál.

Mindenekelőtt Lukácsot egyáltalán nem érdekli a filozófusok személyes ízlése és állásfoglalása. Minden további nélkül koncedálja, hogy maga Nietzsche, szemben rajongóan náci nővérevel, borzalommal fordult volna el a Hitler-féle csőcselékuralomtól, és – legalábbis a főszövegben – direkte kijelenti, hogy nem érdekli Heidegger náci párttagsága, mert ő is csak annyiban egyengette filozófiailag az utat a nácizmushoz, mint a többiek.

Lukács nem akarja megmagyarázni a nácizmus keletkezését. Azoknak a körülményeknek a felvázolására törekszik, melynek az úgynevezett „fasizmus” gyors sikerét, elterjedését és győzelmét köszönhetette. Zárójelben teszem hozzá, hogy Lukács a német nácizmus meghatározását egyszerűen átvette a Kominterntől, ezért is nevezi fasizmusnak és az imperializmus legszélsőségesebb formájának. De ez a kötelező rossz és semmitmondó definíció a mi általunk tárgyalt kérdés szempontjából nem érdekes.

Lukács a nácizmus győzelmének két feltételét vagy körülményét elemzi. Az egyik az, amit – különben Marx nyomán – a német történelem nyomorúságának nevez, a másik az általa irracionalistának leírt német gondolati örökség.

Az úgynevezett német nyomorúság összetevői a megkésett kapitalista illetve polgári fejlődés, a tirannikus hercegségek uralta kisállamok, a porosz királyság militarista feudális öröksége, a demokratikus intézmények és a demokratikus gyakorlat hiánya. Lukács túlságosan bőbeszédűen elemzi mindezeket a tényezőket és sokszor ismételi. Igaz, a bőbeszédűség korbetegség is volt, Sartre-nál is találkozunk ezzel. A legfontosabb, hogy Lukács nem osztja azt a máig ismételt és szerintem is

igen kétséges álláspontot, mintha a nácik uralomra jutása a demokrácia belső ellentmondásainak következménye lett volna, hanem minden ponton visszatér arra a gondolatra, hogy mindenekelőtt a német demokrácia gyengesége, a demokratikus tapasztalat és hagyomány hiánya volt a „fasizmus” hatalomra jutásának elengedhetetlen feltétele.

Lukács szoros kapcsolatot tételez „a német történelmi elmaradottság” és a német filozófia között. Hogy az „elmaradottság” szó maga is egy a haladás gondolat köré épült társadalomszemlélethez kapcsolódik, az egy kérdés, melynek elemzésére vagy bírálatára itt nem tudok kitérni. De hogy a valamennyire is komolyan veendő gondolkodók nem maradnak érintetlenül a történelmi és szellemi körülményektől, melyekben élnek, kétségtelen. Nem létezik kapitalista, imperialista vagy reakciós filozófia, mint olyan, de léteznek a korkérdésekre különböző válaszokat adó filozófusok. Lukács szemében a kor és a filozófus közötti kapcsolat annyiban bonyolult, hogy vannak profétikus filozófusok, mint Schopenhauer vagy Nietzsche, akik előre megérik és megfogalmazzák, lereagálják a még csak csíraformában tapasztalható kérdéseket.

Ha Lukács csak kimutatná az általa elemzett filozófusok munkáiban az irracionalista elemeket, ha csak arra lenne gondja, hogy ezeket az elemeket a náci gondolkodás előfutáiraiként elemezze, akkor a könyv kevésbé lenne érdekes. A különben hallatlanul sokrétű tudásra alapuló néha briliáns konkrét elemzések sosem öncélúak. Lukács nem azért elemzi Schellinget vagy Kierkegaard-t, hogy őket megértse. Az elemzések egyoldalúsága éppen ebből következik. Nem Schelling portrét vagy Nietzsche portrét akar festeni. *Az ész trónfosztása* ugyanis nem filozófiatörténet, még csak nem is az irracionalista filozófia története, hanem recepciótörténet. Méghozzá nem recepciótörténet általában, hanem német recepciótörténet. S nem is egy általános német recepciótörténet, hanem egy különleges recepció története.

Lukács abból indul ki, hogy Hitler győzelméhez nem volt elegendő a söpredék lelkes támogatása. Szükség volt a szellem emberei egy részének lelkesedésére, továbbá arra, hogy a szellem embereinek nem lelkesedő többsége védtelen maradjon a náciizmus lelkes támogatóinak ideológiájával szemben. Arra volt szükség, hogy azok az értelmi-

ségiek, akik Hitler ideológusait megvetették, mégse tudjanak cselekvőképes eszméket velük szembeállítani. Lukács tehát nem azt mondja, hogy az irracionalista filozófusok közvetlenül előkészítették a náciizmust, hanem azt, hogy védtelenné tették a német értelmiséget a náciizmussal szemben. Az irracionális nem termelt ellenmérget, sőt, a náci ideológusok az irracionalista gondolatvilágból kotyvasztották össze könyveiket, azaz olyan ideológiákból, melyekben az irracionális által ideológiailag leszerelt értelmiségiek saját gondolataik és eszméik karikatúrájára ismertek. Más eszméik azonban nem voltak. Érdekes, hogy Thomas Mann novellája, „Mario és a varázsló”, hasonlóan mutatja be a szellemi szituációt. Aki csak nemet tud mondani, az hamarosan igent is fog mondani. Csak az tud makacsul nemet mondani, aki radikálisan mást tud mondani. Ez egy nagyon szép és igazságos elemzés. S ismétlem, Lukács ennek a recepciótörténetnek a szempontjából elemzi az irracionális fővonalát képviselő gondolkodókat. Az, hogy szerintem olyan gondolkodókat is elemez, akik a német recepciótörténetben alig játszottak szerepet, s ugyanakkor tudatosan nem vesz észre olyan nem irracionalista jellegű szellemi hatásokat, melyek szintén hozzájárultak a német értelmiség szellemi lefegyverzéséhez, mint például éppen a leninizmus, az más lapra tartozik.

Sem a Schelling sem a Nietzsche értelmezésben nem játszik szerepet, hogy „igazságtalan”. Lukács hatalmas idézetanyagot vonultat fel, az idézeteket meggyőzően rendezzi és az elemzések érdekesek. A fiatal Schelling esetében szimpátiája is megynilvánul. Talán érdekes számunkra, hogy Heidegger Schelling-tanulmánya, melyben Heidegger arra a következtetésre jut, hogy Schellingnek a szabadságról írt művében mind Isten mind a szabadság elvész, rendkívül hasonlít Lukács elemzésére, holott egyikük sem ismerhette a másikat. Ami pedig a Nietzsche-fejezeteket illeti, Lukács nem „a” Nietzschét olvassa, minthogy ezt senki sem teszi, hanem „egy” Nietzschét. Valóban a náci számára fontos Nietzschét. Nem Nietzschét általában interpretálja, hanem azt a Nietzschét, aki okkal fog központi szerepet játszani a náci ideológiában. Mint már említettem, ez az interpretáció jobb a „Nietzsche és a fasizmus” című írásban, tehát itt arról is beszélek. Ez egy interpretáció a végtelen sok interpretáció közül.



Az ötvenes-hatvanas évektől kezdve ez az interpretáció elveszti jelentőségét, bár tovább él. Mindenki saját kora, filozófiája, szenvedélyei és gondolkodásmódja vonalán interpretál. Szeretjük, nem szeretjük, ezt az interpretációt vagy ezt a Nietzschét, ezt a Nietzschét Lukács szellemesen, jól és hűségesen interpretálta. Így látta ezt a hatvanas évek legbefolyásosabb Nietzsche-könyvével fellépő s már említett Deleuze is, aki könyve bevezetésében azt mondja, hogy Nietzsche és a náciizmus körül folyó vita őt sem pro sem contra már nem érdekli, mivel őt Nietzschében más érdekli.

A Nietzsche fejezetnél talán még találóbb és összetettebb a Schopenhauer-kép, s az legalábbis szerintem még igazságos is. A náci ideológiában – Nietzschével szemben – Schopenhauer nem játszott jelentős szerepet, de mégis releváns, hogy ebben az összefüggésben szerepel. Nem kell a Buddenbrook házra hivatkozni vagy a fiatal Nietzsche „Schopenhauer, mint nevelő” című tanulmányára, vagy még Wagnerre sem, hogy felfogjuk ennek a középszerű filozófusnak a fergeteges hatását a felvilágosodás eszméinek válsága idején. Ő valóban az, aki a haladásba, a felvilágosodásba való hitet úgy cincálta szét, hogy közben a magasabbrendűség csiklandozó érzését keltse a kedves befogadóban. Ebben az esetben a történelmi datálás is pontos. Ha valahol, akkor Schopenhauer esetében van nemcsak jogosultsága az elkésett recepció felőli értelmezésnek, hanem ez a megközelítés talán a leginkább megvilágító is.

Kierkegaard nem tartozott a náciizmus szentjei közé és nem készítette elő a német értelmiséget a náci ideológia befogadására. Szereplését e könyv keretén belül nyilvánvalóan magának az elemzésnek az alapstruktúrája, az irracionalizmus fogalmának körüljárása indokolja, mellékesen pedig még az a hatás is, amit Kierkegaard Heideggerre és Sartre-ra gyakorolt. De tapasztalható ebben a fejezetben egy földalatti áramlat is, ami a későbbi fejezetekben egyre erősebbé válik. Az idős Lukács itt kezd el harcolni a fiatal Lukács ellen. A fiatal Lukács számára Kierkegaard volt egyike a legfontosabb filozófusoknak, akit Heideggerrel szemben mindig is filozófusnak tekintett. A fiatal Lukács Max Weber szerető tisztelő barátja volt, a fiatal Lukács Berlinben Simmel előadásait hallgatta s arról álmodozott, hogy olyan je-

lentős gondolkodó lesz, mint Dilthey. Ezeknek a szerzőknek minden sorát ismerte, s legalább Kierkegaard és Weber esetében minden sorát szerette is. Az, hogy Kierkegaard minden sorát ismerte, világosan ki-tűnik az idézetekből. Az, hogy valaha szerette, mélyen el van temetve az interpretáció sorai között. Pedig az ebben a fejezetben és a Weber alfejezetben eltemetett fiatal Lukács az, akinek népszerűsége azóta sem szűnt meg. Éppen mostanában jelent meg például egy igen hosszú könyv spanyolul *A két próféta és a messiás* címmel. Az egyik próféta persze Lukács, míg a messiás maga Heidegger. Ha Lukács ma élne ezen bizony felháborodna. De segíteni nem tudna rajta. Másnak is szabad a maga módján interpretálnia.

### *Irracionalizmus*

Rátérnék most a második főkérdésre. Mi az irracionalizmus? Pontosabban szólva mi az irracionalizmus Lukács értelmezésében? Miért tekinti Lukács az irracionalizmust modern jelenségnek?

Az utóbbi nem tűnik evidensnek. Manapság az arisztotelészi „alagont“ irracionális lélekrésznek szokták fordítani, a misztikát irracionálisnak tekintik, sőt, többnyire a vallásos hitet is. Lukács szerint azonban Aquinói Tamás nem irracionalista, még Pascal sem volt az, s az első vallásos gondolkodó, akiben felfedezi az irracionális elemeket, de még csupán elemeket, Jacobi. Nem mellékes ebből a szempontból, hogy Lukács elfogadja Lenin úgynevezett meghatározását, mely szerint materialista az a gondolkodó, aki föltételezi a tudatunkon kívül létező valóságot. Ha ezt a meghatározást komolyan vesszük, akkor minden úgynevezett objektív idealista egyúttal materialista is. Mellesleg jegyzem meg, hogy az objektív, szubjektív és abszolút idealizmus megkülönböztetése Hegeltől származik, szerinte filozófiai materializmus egyáltalán nem is létezik.

Lukács ezt a nem nagyon megvilágító gondolatot jól használta fel saját irracionális-elméletének meghatározásában. Aquinói Tamás nem lehetett irracionalista, hiszen számára Isten objektíve, tudatától függetlenül létezett. A klasszikus metafizikai rendszerek így tehát



nem irracionalisták, csak a posztmetafizikus rendszerek lehetnek azok. Az irracionális felbomlásával kezdődött. Alapjában Lukács minden posztmetafizikus filozófiát irracionálisként értelmez. Ha nincs objektív valóság, akkor nincs a világban végső rend, törvényszerűség, szükségszerűség, haladás, fejlődés, akkor minden káosz, ésszerűtlen, nincs „objektív” igazság és akkor a halandó ember esze – *Vernunft* – impotens, tehetetlen. Akkor át kell adnia a helyét az intuíciónak; az intellektuális szemléletnek, a közvetlen megismerésnek. Ezek egyike sem ismeri meg az úgynevezett objektív valóságot, melyet fel sem tételez, legfeljebb rövidtávú tájékozódást kínál vagy kétes vigasztalást nyújt a magányos szubjektum számára. A posztmetafizikus zsákutcák – *Holzwege!* – azonban, mint láttuk, Lukács szerint nem pusztán zsákutcák, hanem elterelő hadmozdulatok is egyben. Elterelik a figyelmünket arról, hogy van megoldás. Először, 1848 előtt, Hegel, azután pedig Marx kínálja a megoldást. Lukács mind Hegelt mind pedig Marxt metafizikusként értelmezi, bár fel lenne háborodva ha ezt hallaná. s hogy valóban azok-e ez most számunkra érdektelen.

Lukács azért lenne felháborodva azon a mondaton, hogy ő Hegelt és Marxt metafizikusokként értelmezi, mert „metafizikai gondolkodáson” ugyanazt érti, mint Hegel: a pusztán értelmi gondolkodást, – *Verstand-denken* – mely ki akarja küszöbölni az ellentmondásokat, gondolati hibának tekintvén azokat. Lukács koncedálja is, hogy az irracionális motivációja lehet az értelmi gondolkodás csődjének felismerése. A becsületes gondolkodót a pusztán *Verstand-denken* antinómiákhoz, apóriákhoz vagy esetleg paradoxonokhoz vezet. De ez csak azért történik így, mert az értelem ellentmondásaiba belebonyolódó gondolkodó nem képes egy magasabbrendű, dialektikus gondolkodás, az ésszerű gondolkodás álláspontjára helyezkedni. Így kövekezik be *az ész trónfosztása*.

Ezért is lesz az első – 1848 előtti – korszak reprezentatív irracionalista gondolkodója Kierkegaard. Kierkegaard ugyanis valóban éles polémikába keveredik a hegeli dialektikával, a világtörténeti szemlélettel, az egyetemes haladás gondolatával, ahogy azzal is, hogy amennyiben a világra ésszerűen tekintünk, az ésszerűen fog visszanézni ránk. Nem

az a kérdés, hogy Kierkegaard jól ismerte-e Hegelt, valószínűleg nem, hanem az, hogy paradoxonokat fogalmazott meg és vagy-vagyokban gondolkozott. Érdekes, hogy az, amit Lukács leginkább nehezményez Kierkegaard-ban nem is mély gondolat, hanem inkább köznapi igazság. Az a felismerés, hogy a világtörténelemben, melyben cselekvők vagyunk, nem lehetünk egyúttal nézők is. Ugyanakkor Lukács elismeri, hogy ebben a gondolatban is van jogosultság, méghozzá a hegeli rendszer kontemplációval való lezárásának ironikus kritikája.

Az 1848-as forradalom után már ez a jogosult mozzanat is elesik, hiszen akkor az irracionalista gondolkodók már nem Hegel, hanem Marx dialektikájával szembesülnek – mint pl. Nietzsche.

Ez a gondolat különben Lukács Nietzsche-elemzésének leginkább erőltetett vonása s egyben leggyengébb pontja. Lukács feltételezi, hogy Nietzsche egész polémiája Marx ellen irányult, akit – ezt mondja Lukács is – sem nem olvasott, sem nem is ismert, talán még hallásból sem. Hogy Nietzsche polemizál az egyenlőség gondolat ellen, azaz a bibliai zsidóság, a kereszténység, a demokrácia és a szocializmus ellen, ez természetesen igaz s erről már volt is szó. De ez nem jelenti a marxi dialektika elleni polémiát, ami az előbbi kérdésekkel igen lazán függ csak össze, ha egyáltalán, s ami valóban feltételezné egyes szövegek, még ha igen felületes ismeretét is. Weber, Simmel vagy Carl Schmitt és számos más huszadik századi gondolkodó esetében persze van szerepe a Marx elleni polémiának.

Nem vettem fel a kérdést, hogy relevánsnak tartom-e a Lukács által felsorolt gondolkodók „irracionalistáknak” való bélyegzését. Mondhatnánk, hogy ki az irracionalista az attól függ, hogy hogyan határozom meg az irracionalizmus fogalmát. Említettem, hogy Lukács minden posztmetafizikus gondolkodót irracionalistaként ír le. Van itt azonban egy kis csúsztatás is. Azok közül a ideológusok közül, akik közvetlenül, tehát tudatosan, prefasiszták voltak, nem kevesen nyúltak vissza egyfajta metafizikára. Nemcsak az újhegeliánusokról szólok itt, de az ontologizáló fajelméletek és az úgyszintén ontologizáló mítikusba játszó történelemelméletek képviselőiről is, akiket Lukács szellemesen és alaposan elemez. Persze ezek az ideológusok, mint gondolkodók, nem vehetők komolyan.

Valóban közös azonban a Lukács által részletesebben elemzett és nem csak megemlített, gondolkodókban, hogy felvilágosodás utániak és felvilágosodás ellenesek. Nem okvetlenül „veszik vissza” a felvilágosodást, mint Leverkühn a manapság európai uniós himnuszként aprópénzre váltott kilencedik szimfóniát, de kérdésessé teszik, naivnak vagy inkább primitívnek ítélik és gyakorta nevetségessé teszik. Hozzáteszem, nem minden alap nélkül. S ezt Lukács is hozzáteszi. Dehát Lukács is naiv, ha nem is primitív. Ő is hisz nemcsak az ész fényességében, de a megoldhatatlan megoldásában is.

### *Indirekt apológia, romantikus antikapitalizmus, vallásos ateizmus*

S ez már el is vezet bennünket a harmadik kérdéshez. Mit tudunk kezdeni azokkal a lukácsi metaforákkal vagy meghatározásokkal, melyek olyan nagy szerepet játszanak ebben a történetben, mint indirekt apológia, romantikus antikapitalizmus vagy vallásos ateizmus?

Nem kell különösen „szociologizálnunk”, hogy megállapítsuk, a 19. század második felére valóban jellemző egyfajta kulturális válság. A dekadens polgárság világvége-hangulata valóban nem független attól a folyamattól, mely fél évszázad alatt az osztálytársadalmaktól a tömegtársadalomhoz vezetett. Egy hagyományos kultúrában nevelkedett polgárság úgy élte meg ezt a folyamatot, mint a polgári kultúra összeomlását. S valóban az egyetemes kultúra összeomlásaként érezte, s így a haladásgondolatot szemfényvesztésnek, a felvilágosodást csalásnak. Napirenden volt a kétségbeesés, mítoszalkotás, a csodavárás, még az is igaz, hogy ez a világvége hangulat ennek a polgárságnak valamiféle felsőbbrendűségi érzést kölcsönzött. Csak az ócska plebs optimista, az előkelő ember pesszimista. Vagy: csak az ócska plebs hiszi azt, hogy a rossz elkerülhető, jobbal helyettesíthető, míg a mélyen gondolkozó ember tudja, hogy ez csak a hiúságok hiúsága. Az is igaz, hogy a kétségbeesés, kiábrándultság egyrészt, a mítoszalkotás és csodavárás másrészt ugyanarról a tőről fakadnak. Mikor Nietzsche azt mondta

magáról, hogy dekadens és ugyanakkor annak ellentéte, nem egy apóriát fogalmaz meg, hanem egész pontos diagnózist ad filozófiai személyiségéről.

Különben könnyű megbizonyosodnunk az európai polgárság helyzete és a Lukács által „indirekt apológiának” nevezett elméleti magatartás között. Ugyanis ez a fajta gondolatmenet Amerikában csak marginálisan jelentkezett. Mivel Amerika sosem volt európai értelemben vett tipikus osztálytársadalom és igen szervesen alakult át tömegtársadalommá, itt a társadalom apológiája mindig inkább volt direkt, mint indirekt. Bármennyi hibát és visszásságot is láttak és ostromoztak saját világukban az amerikai filozófusok, így a pragmatikus filozófusok is, akiket Lukács nem ismer és teljesen félre is ért, országukat mégis a végtelen lehetőségek társadalmának és a demokratikus szabadság letéteményesének élték meg és vallották. Itt a kritika együtt járt a reformok sürgetésével, melyektől a filozófusok, ahogy az állampolgárok is, országuk jobbítását várták. Amerikában tehát nem halt meg a felvilágosodás. Igaz, nem is hozott létre úgynevezett „nagy narratívát”.

Persze az indirekt apológia gyakorta – bár nem mindig – jóval színvonalasabb gondolkodással jár, mint a direkt apológia, még ha az utóbbi kritikus is. Ugyanis mélyebbre szánt a világállapot betegségeinek diagnózisában. Gyűlöli ezeket a betegségeket, de nem ismer terápiát. Emiatt – s innen az „apológia” kifejezés – indirekte támogatja, jóváhagyja azt a világot, amelyet gyűlölettel ír le. Mert ha semmiféle terápia nincsen, mert ha más nem is lehetséges, akkor a rossz az egyetlen, ami kijuthat nekünk, ez az, ami van, nem lehet másként, ezt kell, ha nem is szeretni, de elfogadni.

Az „indirekt apológia” egy fontos és megvilágító kategória, ma is sokan gyakorolják. Ugyanakkor semmit sem mond ki egy filozófia súlyáról, értékéről, tartalmáról. Nem lehet tehát értékelő kategóriaként alkalmazni, amire sajnos Lukács hajlamos. S van itt egy másik probléma is. Lukács olyan gondolkodókat is indirekt apologétáknak nevezett, akikről ezt bajosan állíthatta. Mivel azt hitte, hogy ismeri minden társadalmi baj végső gyógyszerét, a szocialista vagy kommunista társadalom formájában, mindenkit, aki ezt a perspektívát elvetette, indirekt apologétaként jellemezhetett.

Ugyancsak fontos és megvilágító kategória a „romantikus antikapitalizmus”. Elsősorban az úgynevezett „kultúrakritikusokra” vonatkozik. A kultúrfilozófia egyik – igen befolyásos – irányzata a 19. század közepétől mindmáig arról szól, hogy a kapitalizmus elpusztítja a kultúrát. Elsősorban azért, hogy a műalkotást, s általában a szellem termékeit, áruvá változtatja. Az árutermelés a silányságot jutalmazza, a színvonalat bünteti. Ez a fajta „antikapitalizmus” azért romantikus, mert a múltat, a feudális múltat, vagy a görög-athéni múltat állítja példaképpül és ellenpontképpen a kapitalista jelennel szembe. Mikor például Nietzsche azt írja, hogy rabszolgaság nélkül nincs kultúra, akkor valóban romantikus antikapitalista húrokat penget, de jóval őszintébb, mint számtalan elődje és utódja. Mert ő legalább kimondja azt, amit más romantikus antikapitalista szerzők elfelejtenek közölni, hogy mindennek ára van.

A romantikus antikapitalisták manapság inkább romantikus antidemokraták, mikor panaszkodva hivatkoznak a múlt nagyságára az átkos tömegkultúrával szemben. Minden rossz, ami ma történik, a zene, a képzőművészet, a színház, az irodalom. Minden jobb volt tegnap és tegnapelőtt. A romantikus antikapitalizmus illúziókat nem a jövőről, hanem a múlttól táplál, miközben nemcsak igaztalanul, hanem gyakorta jogosan is szapulja az éppen uralkodó kulturális divatot. Ma már az előkelőség és az arisztokratikus ízlés glóriája sem veszi körül ezt a fajta kultúrakritikát, mint ahogy ezt még egy fél évszázaddal korábban is tette.

A harmadik lukácsi kategória, mely ennek a könyvnek gyakori szereplője, az úgynevezett „vallásos ateizmus”. Lukács szemében nincsen autentikus vallás Isten transzcendens létezésének feltétlen feltételezése nélkül. Minden másfajta vallásosság, különösen annak a szubjektív hitre való korlátozása; pusztán játék a vallással és így nem más, mint őszintétlen ateizmus. Nem agnoszticizmus, hanem ateizmus, mert nemcsak megismerésünk korlátainak elismerése, hanem az istenfogalom más, „modernebb” fogalmakkal való helyettesítése. Hozzátenném, hogy a modernista vallásosságról már a fiatal Lukácsnak is lesújtó volt a véleménye. Többször emlegetett egy filozófust, aki annak idején könyvet írt Isten kereséséről. A fiatal Lukács állítólag azt mondta volna neki: akkor írjon könyvet Istenről, mikor már megtalálta.

*Az ész trónfosztása* gondolatmenetébe igen jól illeszkedik ez a szellemes, találó, de problematikus kategória. Ugyanis újra arról van szó, hogy Lukács gyanúval szemlél minden posztmetafizikus gondolkodást. Kierkegaard vallásfilozófiája valóban nem metafizikai megalapozottságú. Az is bizonyos, hogy a vallásfilozófia vagy jobban mondva a vallást megalapozó filozófia, Hegel után nem járhatott többé a kitaposott ösvényeken, s így olyan dilemmákkal szembesült, melyek mélységével Kierkegaard nagyon is tisztában volt. Kérdés, hogy lehet-e Kierkegaard-t, Nietzschét és Heideggert egyaránt vallásos ateistának nevezni? Bizonyos értelemben igen, csak hogy akkor elveszítjük azt, ami ebből a szempontból döntő. Akkor nem fogjuk megérteni, miért lett Kierkegaard útmutató gondokodó a huszadik század legjelentősebb protestáns teológusai szemében, amit persze sem Nietzschéről sem Heideggerről nem lehet elmondani. A recepció bár nem döntő, de nem is elhanyagolható. Erre éppen ez a könyv mutatott példát.

Így aztán, ötven év elmúltával, más szemmel olvastam *Az ész trónfosztását*. Problematikus, de érdekes könyvként, nem kritikus, hanem filozófiai könyvként. Lehet így is olvasni. És csak így érdemes olvasni.

Kelemen János

## ***Az ész trónfosztása védelmében***

Húsz évvel ezelőtt, az 1985-ös Lukács-centenárium alkalmából írtam már egy cikket *Az ész trónfosztása védelmében*.<sup>1</sup> A cikk címének és a címben jelzett szándéknak az előfeltevése eléggé nyilvánvaló volt: Lukács e művének már akkor is annyira rossz volt a híre, hogy aki pozitív mondanivalót fedezett fel benne, óhatatlanul defenzívába szorult.

Az idén van az ötvenedik évfordulója annak, hogy a könyv megjelent. A nyolcvanas évek óta újra megváltoztak, mégpedig radikálisan, az annak idején oly nagyhatású mű olvasásának, sőt hozzátenném: olvashatóságának a feltételei. A kérdés látszólag már nem is úgy merül fel, hogy védhető-e *Az ész trónfosztása*, vagy vannak-e benne védhető pontok, hanem sokkal inkább úgy, hogy egyáltalán olvasható-e.

Ennek okaira szinte fölösleges kitérni. Elég arra gondolnunk, hogy véget ért az a korszak, felbomlott az a társadalmi-politikai rend, melynek megteremtésében, kifejezésében és legitimálásában Lukács, minden eredetisége és távolságtartása mellett, oly nagy szerepet játszott. Míg a nyolcvanas évek közepén világszerte konferenciák során emlékeztek meg születésének századik évfordulójáról, ma nemhogy *Az ész trónfosztásának*, de életműve egészének is megfogyatkoztak az olvasói. Úgy vélem, ez nagy veszteség. Lukács öröksége a maga korszakának tükörképeként, a belőle levonható pozitív vagy negatív tanulságoknál fogva, és nem utolsósorban önmagáért, érdemes arra, hogy megőrizzük kultúránk élő részeként. Talán eljött az ideje annak, hogy

---

<sup>1</sup> Kelemen J., „*Az ész trónfosztása védelmében*”, *Világosság*, 1986/3. 137–143.



– Benedetto Croce híres Hegel-könyvének címét parafrázálva – számba vegyük, mi az, ami „holt”, és mi az, ami „élő” Lukács gondolkodásában.

Az alábbiakban természetesen még arra sem vállalkozhatom, hogy akár ötleteket vagy szempontokat adjak egy ilyen leltár elkészítéséhez. Csak arról lehet szó, hogy újra lapozva *Az ész trónfosztását*, emlékeztünkbe idézzek néhányat azok közül az oldalak közül, melyek arról tanúskodnak, hogy Lukács elemzései összetettebbek és néha sokkal mélyebbek annál, mint amilyenek sokszor valóban „pártos” és nagyon is sommás ítéletei fényében gondolnánk.

Régi cikkemben különbséget tettem *Az ész trónfosztásának* „külső” és „belső” védelme között. A „külső” védelem annyit jelentett, mint számításba venni a megírás körülményeit, vagyis a fasizmus és a második világháború még közeli emlékét, illetve a korai ötvenes évek politikai feltételeit. A „belső védelmen” a mű tartalmi elemeinek pozitív értékelését értettem: kísérletet annak bizonyítására, hogy Lukács bizonyos elemzései és állításai – számos tarthatatlan és vitathatatlanul elfogult fejtegetése mellett – a maga korán túlmutató érvényességgel bírnak.

Ma már nem hiszek ebben a különbségtevésben, s bizonyára Lukács sem értene vele egyet. Ugyanakkor azt sem akarom mondani, hogy míg a mű „bizonyos elemzései és állításai”, vagyis egyes részletei érvényesnek tekinthetők, addig általános gondolatmenete tökéletesen elhibázott lenne.

Kétségtelen persze, hogy jobbára a részletekben, a konkrét elemzések szintjén kell Lukács munkásságának azokat az összetevőit keresnünk, melyeket készek lennénk „élőnek” elfogadni, a filozófia történetéről alkotott általános képét, az elemzéseinek alapjául szolgáló elméleti keretet pedig inkább örökségének „holt” részéhez kell sorolnunk. Nagyrészt ide kell sorolnunk azt a történetet, melyet a Schelling utáni „polgári” filozófiáról mond el. Elbeszélésében egy kérlelhetetlen logikának engedelmességek hanyatlástörténet bontakozik ki, mely úgyszólván fordítottan teleologikus, hiszen minden mozzanata eleve egyetlen irányba, a fasizmus irányába mutat: a nemzedékről nemzedékre elhatalmasodó irracionális kizorítja az ész és a racionalitás



értékeit,<sup>2</sup> a fasiszta ideológia pedig úgy jelenik meg, mint a polgári filozófia egész megelőző fejlődésének (illetve hanyatlásának) közvetlen következménye.

Mindez nemcsak elvileg problematikus, hanem empirikusan is tartahatatlán, hiszen a tények semmiképpen sem igazolják, hogy a modern filozófia egészében véve irracionalista lenne. Lukács figyelmen kívül hagyja a XX. századnak azokat a jelentős filozófusait, akik az övéhez hasonlítható elkötelezettséggel bírálják az irracionalizmust, s nem vesz tudomást arról, hogy a század elejétől fogva olyan nagy iskolák és tradíciók alakultak ki, melyeknek – mint például a Bécsi körnek és az analitikus mozgalomnak – éppen az a céljuk, hogy a modern tudomány, technológia és demokrácia racionalitási követelményeit érvényesítsék a filozófiában. S ezen a ponton persze azt sem feledhetjük el, hogy Lukács, a „vagy–vagy” logikájának szellemében, az ész és az ésszerűség értékeinek egyetlen igaz letéteményeseként a nem éppen racionalizmusáról ismert szovjet ideológiát állítja szembe a polgári filozófia irracionalizmusával.

Mindennek ellenére elsietett lenne egyértelműen kimondani, hogy ami Lukács munkáiból maradandó, azt egyes rész-elemzésesei őrzik, általános filozófiai koncepciója pedig teljes egészében elavult volna. Hiszen, *Az ész trónfosztásánál* maradván, senki sem vitathatja, hogy – mint ezt sok más, igen különböző beállítottságú író és gondolkodó szintén leírta –, a faszizmus ideológiai előzményei között fontos szerepet játszanak az irracionalista filozófiai áramlatok, s így elsőrendű filozófiai feladat volt (és az is marad) ennek a szerepnek minél pontosabb feltárása. Ha nincs egyenes vonalú kauzális kapcsolat a faszizmus és a Schellingig és Schopenhauerig visszavezetett irracionalista vonulat között, s ha nyilvánvalóan képtelenség a legvadabb náci eszmékért Nietzsche nyakába varrni a felelősséget, attól még igaz marad, hogy a faszizmus azon a kulturális talajon jött létre, melyet áthatott az irracionaliz-

---

<sup>2</sup> Egyesek szerint Lukács az idealizmus minden válfaját irracionalistának tekinti, s ha ez túlzás is, nem véletlen, hogy vannak ilyen olvasatok. Ld. például H. A. Hodges, „Lukács on Irrationalists”, G. H. R. Parkinson (Ed.), G. Lukács – *The man, his Work and his Ideas*, London, Cox, Wyman, Fakenbalm, 1970. 87.

mus. Ez az összefüggés – mint minden magyarázó összefüggés a történelemben – retrospektíve állapítható meg, s a valóságban is utólag teremődik meg. Ahogyan Susan Sontag fogalmaz: „a tizenkilencedik századi kultúra nagy része, visszamenőleg, megfertőződött Hitlerrel”.<sup>3</sup> Egyébként sokszor Lukács is a fasizmus előtörténetének egyik elemeként, vagy inkább lehetőségfeltételeként ábrázolja az irracionalizmust, nem pedig kizárólagos okaként. Így azt kell fő tételként elfogadnunk tőle, hogy a fasizmus térhódítását és hatalomra jutását nagymértékben elősegítette, hogy a német kultúrában az irracionalizmus már korábban döntő befolyásra tett szert. Ez úgy általánosítható, hogy amikor a magas- és tömegkultúrában irracionalista eszmék terjednek el, akkor a fasiszta típusú mozgalmaknak is bővül a játéktere, s nő az esély valamilyen fasiszta típusú uralmi rendszer bevezetésére. A tétel ebben az általános formában is tartható, hozzátéve persze, hogy a történeti általánosítás ilyen átfogó szintjén helyesebb totalitarizmusról, vagy inkább totalitarizmusokról, mintsem specifikusan fasizmusról beszélni.

A vázolt összefüggésekből közvetlenül adódik a következtetés, hogy az ész elleni minden jó- vagy rosszhiszemű támadás veszélyes, s mint Lukács patetikusan fogalmaz, a filozófusoknak kötelességük, hogy „örködjenek az ész egzisztenciája és fejlődése felett”.<sup>4</sup> Ha leszámítjuk a leszámítandókat (mert mit is értsünk pontosan „az ész egzisztenciáján és fejlődésén”?), akkor valóban így van. Sőt, szinte banális igazságról van szó.

Éppen ezért a racionalizmus és irracionalizmus ellentéte a huszadik században, legalábbis annak első felében, az egyes filozófiai áramlatok között a legfőbb vízválasztót jelentette. Vagy ahogyan a maga idején Popper is leszögezte, „a racionalizmus és irracionalizmus közti konfliktus korunk legfontosabb intellektuális és talán morális kérdésévé vált”.<sup>5</sup> De a racionalizmus és irracionalizmus, a racionalitás és irracio-

---

<sup>3</sup> S. Sontag, „A Szaturnusz jegyében”, Susan Sontag, *A Szaturnusz jegyében*, Budapest, Cartaphilus, 2002. 162. (Sontag ehhez hozzáteszi: „A tizenkilencedik századi orosz kultúra nem fertőződött meg Sztálinnal”. Annak taglalása, hogy ez mit jelenthet és mit nem, messzire vezetne.)

<sup>4</sup> Lukács Gy., *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai, 1965. 69.

<sup>5</sup> K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, New York, Harper Torchbooks, Harper and Row, Evanston 1962. II. 224.

nalitás közti határvonal meghúzása, a határ meghatározásának módja és lehetősége *Az ész trónfosztásának* megjelenése óta eltelt fél évszázadban is központi témája maradt a tudományfilozófiában, az etikában, a filozófiai pszichológiában, a cselekvés- és döntéselméletben, a politikai filozófiában és más filozófiai diszciplínákban folyó vitáknak. Tudjuk, korántsem könnyű kérdés, talán nincs is kielégítő megoldása. S a nehézség nem is az ész és az ésszerűség, hanem sokkal inkább az irracionális oldalán jelentkezik. Miután könnyű kimutatni, hogy minden intencionális cselekvésben megvan a racionalitás valamely eleme, paradox módon az igényel magyarázatot, hogy egyáltalán irracionálisak is lehetünk. Donald Davidson szavait kölcsön véve az tehát az igazi probléma, hogy „hogyan magyarázhatunk meg, sőt hogyan tűrhetünk el lehetségesként, irracionális gondolatokat, cselekedeteket vagy érzelmeket”.<sup>6</sup> Ebben az értelemben az irracionális paradoxonáról kell beszélnünk.<sup>7</sup>

Ha az irracionális cselekedetek és gondolatok léte paradox, akkor még inkább paradox az a filozófia, amely az emberi cselekvés és gondolkodás alapvető jellemzőjét tagadva azt állítja, hogy az emberi élet uralkodó erői irracionálisak. Vagyis: az irracionalizmus paradox tanítás. Ez – minden politikai és ideológiai motívumon túl – önmagában igazolja Lukács támadását az irracionalizmus ellen.

De mit is támad pontosan Lukács? Miben látja ő az irracionalizmus fő jegyeit? Sajnos nem ad sem a racionalizmusról, sem az irracionalizmusról olyan átfogó és tömör meghatározást, mint Popper, akinek az irracionalizmus történetéről és politikai hatásairól alkotott képe önként kínálkozik az összehasonlításra, még akkor is, ha különben a két gondolkodó politikailag és ideológiailag ellentétes térfélen játszik.

Rövid összehasonlítás céljából érdemes arra emlékeztetnünk, hogy az irracionalizmus Popper jellemzésében az emberi természetről szóló tanítás, amely szerint „az érzelmek és a szenvedélyek az emberi cselekedetek fő mozgatórugói”.<sup>8</sup> Emellett a tradicionalizmus, a tribalizmus,

---

<sup>6</sup> D. Davidson, „Paradoxes of Irrationality”, D. Davidson, *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford 2004. 170.

<sup>7</sup> i.m. 174.

<sup>8</sup> Popper, i.m. II. k. 233.

s főleg a historicizmus tartoznak főbb ismérvei közé. Popper nem tesz kísérletet e nézetrendszer oksági magyarázatára, mert úgy véli, ez az irracionális malmára hajtaná a vizet (mivel irracionálizmushoz vezet az a feltevés, hogy a gondolatok nemcsak gondolatoktól, hanem olyan tényezőktől is függnének, melyek az érvek logikai struktúrájához képest külsők, mint amilyenek a szenvedélyek, a történelem és a társadalmi struktúrák).

Lukács az irracionalizmust, célkitűzéséből fakadóan, a társadalmi problémákkal, konkrétan pedig a történelmi változások irányával kapcsolatos állásfoglalásként vizsgálja. Hangsúlyozottan modern jelenséget lát benne, mivel olyan problémákra reagál, melyek a már berendezkedett kapitalizmus horizontján belül merülnek fel. Arra a lehetséges ellenvetésre, hogy a filozófia történetének korábbi korszakaiban is jelentkeztek „irracionalistának” mondható áramlatok, Lukács szellemében úgy lehet válaszolni, hogy ezek csak előképei az irracionalizmusnak. A különbség itt kifejezetten a társadalmi okság terminusaiban adható meg, vagyis azon az alapon, hogy milyen típusú társadalmi problémákra vezethetők vissza a korábbi irracionalista gondolkodási formák és milyen típusúakra a szó teljes értelmében vett, modern irracionalizmus. Az utóbbi egy új válságperiódusnak, illetve a társadalmi válságok egy új fajtájának a terméke, mely abban különbözik a történelem korábbi korszakainak a válságaitól, hogy nem jár együtt a társadalom civilizációs alapjainak a felbomlásával, a technológia és a tudomány hanyatlásával (ellentétben azzal, ami például a korai középkorban történt). De nem is pontos azt mondanunk, hogy új válságperiódusról van szó, hiszen magának a társadalmi fejlődésnek a jellege változott meg, s öltött lényege szerint válságos és ellentmondásokkal terhelt formát. Im már a technika, a tudomány és a társadalmi szervezés terén tett minden előrelépés értékpusztulást, növekvő kizsákmányolást és embertelenséget hoz magával, miközben a részrendszerek racionalizálódása fokozódó áttekinthetlenséget és irracionálitást jelent az egésznek a szintjén. Ilyen formán a kapitalizmus kibontakozása a kapitalizmus végét, a burzsoázia létalapját megteremtő haladás a burzsáziának mint osztálynak a megsemmisülését vetíti előre.

Mindebben persze könnyű felismernünk Marx és Engels tanítását a kapitalizmus természetéről és a történelmi folyamatban elfoglalt helyéről.

Lukács a kapitalizmus e marxi ihletésű víziójából különböző „áttételek” segítségével vezeti le az irracionalizmust. Az egyik ilyen áttétel a pesszimizmus: a fejlődés válságos volta és az általa kiváltott válságérzet pesszimizmushoz vezet, melyet csak elmélyít a burzsoáziának a saját történelmi sorsa fölötti, kétségbeesésbe torkolló aggodalma. Az irracionalista filozófia ebben a megközelítésben azt fejezi ki, hogy megrendült a burzsoázia érdekeit megfogalmazó értelmiség körében a fejlődés értelmébe és a jövőbe vetett hit.

A másik áttételt a társadalmi egész áttekinthetlensége és „objektív irracionálisitása” kínálja, mely ellentétben van a termelés és a társadalmi szervezés elkülönült részrendszereinek, nem különben az immár nélkülözhetetlen tudományos kutatásnak a racionalitásával. A társadalom globális rendszerének és az azt alakító történelmi folyamatnak ez az áttekinthetlensége azt látszik alátámasztani, hogy életünket és a történelmet megismerhetetlen, az ész számára hozzáférhetetlen vak erők irányítják. Ebben a gondolatmenetben önmagában véve a részrendszerek racionalitása is az irracionalizmust táplálja, hiszen ékes bizonyítéka annak, hogy az élet racionalizálása új, korábban nem ismert problémákhoz vezet, melyekkel szemben az ész tehetetlen.

Egy további áttétel adódik a burzsoázia érdekeinek veszélyeztetettségéből: mivel a kapitalizmus logikája a burzsoázia jövőjét fenyegeti, a burzsoáziának érdeke is, hogy ezt a történelmi perspektívát elkendőzze, s az átfogó történelmi folyamatot irracionálisnak állítsa be.

E levezetések kauzálisak. Természetesen nem abban a szokásos értelemben, amely szerint a kauzalitás események közötti reláció, hanem abban a tágabb értelemben, hogy bizonyos struktúrákat más komplex struktúrák hoznak létre és magyaráznak. Esetünkben a kapitalizmus mint globális rendszer és az irracionalizmus mint a burzsoázia világnézetét megfogalmazó filozófia között állapítható meg a kauzális kapcsolat. Lukács korábbi korszakának nyelvén ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az irracionalizmus létrejöttének és elterjedésének az a magyarázata, hogy kifejezi a burzsoázia „lehetséges” vagy

„hozzárendelt tudatát”. Ez a nyelv természetesen a Történelem és osztálytudat nyelve, s hogy itt is használhatónak bizonyul, arra utal, hogy folytonosság van *Az ész trónfosztása* és a *Történelem és osztálytudat* magyarázó sémái között.

Az irracionális elöbbieken rekonstruált magyarázatát arra a korszakra nézve, melyre Lukács elemzései vonatkoznak, történelmi és tartalmi szempontból elfogadhatónak tartom, legalábbis addig a pontig, hogy az irracionális valóban az első világháborúba, a bolsevik forradalomba és a fasizmusba torkolló válságperiódus oksági következménye. A lukácsi elemzés ebből a szempontból tekintve minimum egyenrangú riválisa az irracionális bármilyen más magyarázatának.

Formai szempontból az elemzés pontosan azt a sémát követi, melyet irracionális hiteink magyarázatakor szoktunk alkalmazni. Az irracionális hitek, gondolatok és cselekvések magyarázata ugyanis tipikusan kauzális, és ki is merül ebben. Azt a különbségtevést kell itt szem előtt tartanunk, hogy hihetünk valamiben indokok alapján – vagyis azért, mert hitünk koherens más, igaznak bizonyult ismereteinkkel, s megfelelő evidenciák támasztják alá –, vagy hihetünk valamiben okok következtében, vagyis egyszerűen azért, mert a gondolkodás, a megfontolás és a mérlegelés határain kívül eső tényezők (például az érzelmek és a szenvedélyek) meghatározzák hitünket. A különbség pontosabban az okok különbségében van, vagyis abban, hogy adott hitünknek az oka lehet egy indok, s lehet egy, a hit tartalmához képest külső ok. Az utóbbi eshetőségre nyújtanak közismert példát az önbecsapás, a „wishful thinking” vagy az akaratgyengeség jól ismert, a pszichológia, a pszichoanalízis és a döntéelmélet keretében elemzett esetei. Ez a különbségtevés oldja meg az irracionális paradoxonát, vagyis ez ad választ arra a kérdésre, hogy hogyan lehetséges egyáltalán, hogy létezik irracionális.

A fentieket úgy is megfogalmazhatjuk, hogy egy racionális hitet kétféleképpen lehet vizsgálni: létezik egy kérdés a megalapozására, vagyis indoklására vonatkozóan és egy kérdés az eredetére (kauzális magyarázatára) vonatkozóan. Bárhonnan is fakadjon egy racionális nézet (például maga a ratióban való hit), lehet mellette érvelni, vagyis hozhatók fel mellette indokok. Akkor vagyunk racionálisak, ha az indokok



és érvek alapján, vagyis a racionális belátás fényében fogadunk el egy racionális hitet. Irracionális hitek esetében nem létezik ez a két külön vizsgálati szempont.

Lukács hivatkozása az érdekekre, jelesül a burzsoázia osztályérdekére, ugyanazt a kauzális struktúrát mutatja, mint az önbecsapás és a wishful thinking magyarázatai. Az érdekek (legyen szó általában az érdekekről vagy a marxista értelemben vett osztályérdekről) az előző esetekhez hasonlóan magyarázhatják az irracionális hiteket, legyenek azok egyéniek vagy kollektívek.

Ha az irracionális okságilag (az osztályadalmi struktúra, az osztályérdekek és más, gondolkodáson kívüli tényezők által) meghatározott, akkor az irracionálisban hinni önmagában véve is irracionális. Banális, de fontos megállapítás, mely megóv egy tévkövetkeztetéstől. Abból ugyanis, hogy a tudati jelenségeket magyarázni nem más, mint racionalizálni őket, tévesen azt vonhatjuk le, hogy (miként a pszichoanalitikus magyarázatok gyakran sugallják) a magyarázat tárgyául szolgáló mentális történések pusztán azért racionálisak, mert van magyarázatuk (mert racionalizálva vannak). Holott adott esetben nem racionális, hogy higgyünk az irracionálisban. Ezt a hitet nem teszi racionálissá sem az, hogy érdekünk lehet magunkévá tenni az irracionalista eszméket, sem pedig az, hogy hitünk tárgya (vagyis ebben az esetben az irracionális) okságilag levezethető a világ adott állapotából.

A számos hely közül, ahol Lukács összefoglaló módon próbálja jellemezni az irracionálismust, megadva annak „döntő jegyét”, érdemes a következőt idézni: „Története tehát a tudománynak és a filozófiának attól a fejlődésétől függ, amelynek új kérdéseire épp olyképpen felel, hogy a pusztán problémát feleletté stilizálja, hogy az elvi megoldhatatlanságnak ez a feleletté stilizálása, az az igény, hogy ebben a felelet elől való kitérésben, meghátrálásban, megfutamodásban pozitív felelet, a valóságnak igazabb elérése foglaltatik: ez az irracionális döntő jegye.”<sup>9</sup> Lukács – többi meghatározási kísérletéhez hasonlóan – itt

---

<sup>9</sup> Lukács Gy., i.m. 78.

is inkább történeti, mintsem belső tartalmi jellemzést ad, de ezúttal nem a társadalmi alapok, hanem a gondolkodás története felől közelít a kérdéshez. Két mozzanatot emelek ki. Elsőként azt, hogy az irracionális a tudomány és a filozófia fejlődésétől „függ”, ami azt jelenti, hogy reakció a tudomány és a filozófia által felvetett új és megoldatlan kérdésekre. (Egy másik helyen olvasható meghatározás szerint az irracionális „az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakció egyik formája”).<sup>10</sup> Másodszer azt emelem ki, hogy az irracionális „kitérés”.

A két mozzanat közül a „kitérés” jellemzi tartalmilag az irracionálisizmust, vagyis az a megállapítás, hogy az irracionalista filozófusok elutasítják a problémák tényleges megválaszolását, s a problémák pusztán létéből arra következtetnek, hogy nincs és nem is lehet ésszerű megoldásuk. Ebből a „döntő jegyként” említett gesztusból vezeti le Lukács azokat a további tartalmi elemeket, melyeket általában mások is az irracionálisizmus összetevőinek tekintenek, vagy ő maga annak tekint: az intuicionizmust, az arisztokratizmust, az agnoszticizmust, vagy éppen a historicizmust. Az utóbbiról azt írja, hogy „a történetit eleve mint pusztán 'egyszerit', 'páratlant', a törvény fogalmának ellentmondót, tehát bizonyos tekintetben természettől fogva irracionálist fogja föl”.<sup>11</sup> Így Popperrel ellentétben nem tesz különbséget a historizmus naturalista és antinaturalista változata között. Ez arra utal, hogy az ő szemében elsősorban azok az irracionalisták, akik szembeállítják a természetet és a történelmet, következésképpen tagadják, hogy a történelemben akár természeti akár specifikusan történeti törvények érvényesülnének.

Sem Poppernek, sem Lukácsnak nem volt igaza abban, hogy a historizmus bármely válfaja veleszületetten irracionalista volna. De Lukácsnak filozófiatörténeti szempontból igaza volt abban, hogy a tizenkilencedik században, majd a huszadik század elején inkább az „antinaturalista” historicizmus tekinthető irracionalistának, s az irracionálisizmus általában azokhoz az elméletekhez kapcsolódik, melyek el-

---

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> I.m. 94.



vetik a történelmi tények kauzális magyarázatát, s a történelmi megismerés módszerül az empátiát, a történelmi cselekvőkkel való megértő azonosulást ajánlják.

Míg a fentebb idézett meghatározásban a „kitérés” az irracionális tartalmi jegyeit sűríti, addig a „reakció” mozzanata visszavisz minket a kauzális magyarázatok körébe, s azt az érdekes következményt vonja maga után, hogy az irracionálisnak nincs is önálló története. S valóban, Lukács következetesen ezen az állásponton van. Sőt, a tétel erős változatát képviseli, mely nemcsak az önálló történetet tagadja el az irracionálisról, hanem annak lehetőségét is: „lehetetlen” – mondja –, hogy az irracionálisnak „olyan egységes, összefüggő története legyen, mint ahogyan a materializmus vagy a dialektika történetéről lehet beszélni”.<sup>12</sup> Ez teljes egészében összecseng azzal, hogy az irracionális modern jelenségként értelmezi, s történetét Schellingtől eredezteti.

Pusztán történelmi és periodizációs szempontból ez a legnagyobb különbség az irracionális problémájának Popper- és Lukács-féle megközelítése között. *A nyílt társadalom és ellenségeiben* rajzolt kép szerint az irracionálisnak igenis van önálló, „egységes és összefüggő” története, mely Platónról Marxig és Freudig ível, s „örökös támadás a szabadság és az ész ellen”.<sup>13</sup> Ennél fogva az irracionális az emberi cselekvés és gondolkodás egyik eredendő választási lehetősége. Lukács – épp ellenkezőleg – „hamis látszatnak” nevezi, „hogy a filozófia történetén egységes irracionális vonal húzódik végig”,<sup>14</sup> s kijelenti: „az ilyen egységes műszo igen könnyen eltörölné a specifikus különbségeket, s régi gondolkodási tendenciákat, amelyeknek kevés közösségük van a XX. század gondolkodási tendenciáival, megengedhetetlen módon modernizálna”.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> I.m. 77.

<sup>13</sup> Ez Popper kedvenc kifejezésének látszik. Ld. pl. *The Open Society and Its Enemies*, I. kötet, VII. oldal. (Előszó az első kiadáshoz, 1943); II. 30.

<sup>14</sup> Lukács Gy., i.m. 78.

<sup>15</sup> Uo.

A „modernizálásról”, vagyis az aktualizálásról mint a történeti-etlenség nyilvánvaló jeléről szóló utóbbi megjegyzés mintha egyenesen Poppernek szólna, elképzelhetünk tehát egy vitát Popper és Lukács között. Bár az aktualizálás hibájában Lukács (és általában a marxista történetírás) sok esetben nem kevésbé elmarasztható, mint Popper, azt hiszem, ebben a képzeletbeli vitában, mely az irracionális történetéről, koroktól független vagy modern voltáról szól, Lukácsnak van igaza. A Popper által megkonstruált, helytől és kortól független irracionális dolog természeténél fogva csak néhány elvont jeggyel lehet jellemezni, ami megnehezíti a konkrét történeti különbségek megragadását, s főleg annak a tisztázását, hogy miben áll az ész elleni modern támadás. Márpedig, mint tudjuk, *A nyílt társadalom és ellenségei* megírását ugyanaz az aktuális történelmi helyzet motiválta, mint *Az ész trónfosztásáét*.

A filozófia történetében mindig jelen volt az a törekvés, hogy a nyilvánosan ellenőrizhető ismeretek fölé rendeljenek egy olyan fajta tudást, mely elérhetetlen az érvelő gondolkodás számára, s valamilyen titokzatos, csak kevesek számára hozzáférhető forrásból táplálkozik, legyen ez felsőbb kinyilatkoztatás, misztikus élmény, beavatás, intuíció, stb. Olyan törekvés ez, melynek állandó visszatérése kétségtelenül érvet szolgáltat az irracionális történetnek Popper-féle változata mellett. A miszticizmus azonban még nem irracionális, bár az irracionálisnak természetesen van misztikus komponense. Másképp fogalmazva, a modern világban továbbélő miszticizmus már joggal nevezhető irracionálisnak. Azt mondhatnánk, hogy miután kialakultak a megismerés tudományos módszerei, irracionálissá vált a tudás misztikus értelmezéseihez ragaszkodni. A miszticizmus továbbélését és a hozzá való irracionális ragaszkodást az a sokakat frusztráló tapasztalat és felismerés motiválja, hogy a modern társadalomban és persze evidens módon a tudományban, inherens okoknál fogva, minden megoldott probléma új problémát vet fel. A motívum és a bizonyíték itt egybeeshet: hogy problémák problémákra halmozódnak, nemcsak oka lehet a miszticizmusnak, de látszólag bizonyíték is annak, hogy a misztikus tudás magasabb rendű, mint a megismerés és a társadalmi be-

rendezkedés ésszerű, tudományos elvei, vagy legalábbis annak, hogy az ész segítségével nem oldhatók meg az élet és a megismerés problémái.

Ez visszavezet Lukácsnak ahhoz a gondolatához, hogy az irracionális „általános alapformája” a „kitérés”: kitérés a tudományos fejlődés által felvezetett problémák, vagy ahogy egy helyen mondja, „egy döntő filozófiai, módszertani-világnézeti problémafeltevés elől”.<sup>16</sup> Előbbi fejtegetésemmel tagadhatatlanul azt próbáltam megmutatni, hogy az irracionalista beállítottság jól leírható a „kitérés” fogalmával.

Lukács már Pascalt is, akit az irracionális legtovább előfutárának tart, a kitérés gesztusával jellemzi: „Látja a problémákat – mondja róla –, de épp ott fordul meg, ahol nagy kortársai a dialektika irányában haladnak tovább, vagy legalábbis igyekeznek továbbhaladni.”<sup>17</sup> Ebben a jellemzésben Pascal elfordul ugyan egy mások által követett megoldási iránytól, de „látja a problémákat”, sőt nagy éleslátással felismeri és előrejelzi őket: „látja [...] mind emberellenes hatásait az akkor még feudál-abszolutista formákban felnövekvő kapitalizmusnak, mind a szükségszerű és haladó dezantropologizáló módszertani következményeit az új természettudományoknak és a talajukon növekvő új filozófiának”.<sup>18</sup> A „kitérés” ezek szerint nem feltétlenül áll szemben a problémaérzékenységgel, sőt feltételezi azt, hiszen a Lukács által festett portrék tanúsága szerint a nagy irracionalista gondolkodók nem a problémák elől térnek ki, hanem a sokszor általuk is megsejtett megoldások elől, melyeket érdekeiknél, társadalmi helyzetüknél és más hasonló okoknál fogva nem tudnak elfogadni. Ugyanezt a problémaérzékenységet és előrelátó képességet ismeri el Nietzscheben: „Különös fogékonyság, különös problémaérzékenység van benne az iránt, mire van szüksége a parazita értelmiségnek az imperialista korszakban, mi az, ami belsőleg mozgatja és nyugtalanítja, milyenféle felelet elégítené ki legalább [...]”.<sup>19</sup> Egyébként épp a „kitérés” struktúrájában benne

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> I.m. 86.

<sup>18</sup> Uo. (Vegyük észre, dezantropologizálás és emberellenesség viszonyának e jelzése a lukácsi *Esztétika* egyik nagy témáját előlegezi.)

<sup>19</sup> I.m. 243.

rejlt problémaérzékenység teszi néha Lukács szemében is vonzóvá az irracionalista gondolkodókat, mint például éppen Nietzsche-t, akitől kemény bírálatai közepette az elismerő szavakat, sőt egyszer–egyszer a csodálatát sem tagadja meg.

Ezek szerint némileg módosítanunk kell azt az általános benyomást, hogy Lukács teljes egészében sötét színekkel festené az irracionalizmust. S ennek a fordítottját is elmondhatjuk: a racionalizmust nem tekinti problémátlanul. Számos esetben úgy elemzi a racionalizmus és az irracionalizmus viszonyát, hogy az irracionalizmus a racionalizmus gyengeségeiből táplálkozik. Más szóval: az irracionalizmus lehetsége abból adódik, hogy a racionalitás minden formája korlátozott, s így a racionalizmus minden olyan változata is korlátozott, mely az egyes rész-területekre érvényes racionalitási kritériumokból a racionalitás általános modelljét alkotja meg. Arra, hogy a racionalitás, korlátozottságánál fogva, irracionálisba torkollhat, tápot adva az irracionalista világnézetnek, már láttunk is példát, amikor szóba került a részrendszerek racionalitása és a totális társadalmi rendszer irracionálisága közti ellentmondás.

Nem szabad persze elfelejtenünk, hogy a racionalitás és irracionális itt vázolt paradox viszonyát Lukács kifejezetten a polgári világ antinómiájának tartja, mely lelepleződik a proletár világnézet álláspontjáról. Az a racionalitás, mely a polgári filozófia számára modellként kínálkozik, tisztán technikai és instrumentális jellegű, hiszen a gazdasági és uralmi viszonyok kapitalista racionalizálásából, illetve az egyoldalú természettudományos modellt követő tudományfejlődésből születik. A polgári filozófia racionalisztikus irányzatai így módon megmaradnak az analitikus értelem keretei között. Lukács elemzésében ez is „kitérés”: elutasítása annak, hogy az „értelemszerű gondolkodás” korlátokba ütköző racionalitását egy gazdagabb, sokoldalúbb, átfogóbb racionalitás, a dialektikus ész álláspontjáról haladják meg. A maga hegeli nyelvén Lukács ezt így írja le: „Azok a kérdések [...], amelyekhez filozófiailag mindig kapcsolódott az irracionalizmus [...], a pusztán értelemszerű gondolkodásnak korlátai és ellentmondásai. Az ilyen korlátokba való ütközés az emberi gondolkodás számára, ha a megoldásra váró problémát, ha, mint Hegel találóan

mondja, 'az ésszerűnek', egy magasabb rendű ismeretnek 'kezdetét és nyomát' pillantja meg benne, a gondolkodás továbbfejlődésének, a dialektikának lehet kiindulópontja. Az irracionális ellenben (...) épp itt megáll, a problémát abszolútnak nyilvánítja, az értelemszerű megismerés korlátait a megismerésnek általában korlátaivá merevíti, sőt az ekként mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát „ész felettivé” misztifikálja.<sup>20</sup>

Ma már nem állíthatjuk komolyan, hogy a racionalizmus gyengesége, a megrekedés „a pusztán értelemszerű gondolkodás” szintjén, pusztán a polgári gondolkodás szerkezetéből következik, s ezt a korlátozottságot kizárólag a proletár világnézet talaján lehet meghaladni. Ám a Lukács által leírt összefüggés létezik, sőt különböző területeken, így magában a tudományfilozófiában is, állandóan reprodukálódik. Jól mutatják ezt a tudományos racionalitás mibenlétéről, lehetőségeiről és védhetőségéről folyó viták a pozitivista és posztpozitivist tudományfilozófiában. Ezeknek a menete tipikusan az volt, s ma is az, hogy egy-egy újabb javaslat a tudományos módszer rekonstrukciójára előbb-utóbb elégtelennek bizonyul, s ez ismételten felveti a racionalista és irracionalista alternatíva közti választás szükségességét. Hogy az ilyen helyzeteket Lukács hegeli nyelvén írjuk-e le, vagy valamilyen posztmodern idiómát választunk, az már inkább ízlés kérdése.

Azt az állítást, hogy a racionalizmus az irracionális gyengeségéből vagy korlátozottságából táplálkozik, leegyszerűsíthetjük arra az állításra, hogy az irracionális végül is a racionalizmus hozza létre. S ez nem esik messze Popper tételétől, amely szerint a racionalizmus és irracionális közti viszony aszimmetrikus, mivel az irracionális mellett lehetséges, a racionalizmus mellett viszont nem lehetséges racionálisan érvelni. Popper gondolatmenete, mint emlékszünk, abból a meghatározásból indul ki, hogy a racionalizmus készség a kritikai érvek elfogadására. Ahhoz tehát, hogy konfliktushelyzetben érvekhez folyamodhassunk, már eleve el kellett fogadnunk az érvelő attitűdöt, ami a

---

<sup>20</sup> I.m. 72.

dolog természetéből kifolyólag nem lehet más, mint egy eredendő választás, vagyis egy előzetesen meg nem indokolható, tehát irracionális döntés. Ebből egyenesen következik az a paradox tétel, hogy a racionalizmus hit, még pedig egész pontosan „az észben való irracionális hit”.<sup>21</sup>

Lukács és Popper között ezen a ponton sem akkora a távolság, mint amekkorának látszik. A racionalizmust Lukács szerint sem racionális mérlegelés eredményeként választjuk, vagyis szerinte sem érvek szólnak mellette. Arra a kérdésre, hogy akkor egyesek milyen alapon választják a racionalizmust (vagy az irracionalizmust), várákoszának megfelelően úgy válaszol, hogy „a választás ratio és irratio között sohasem immanens filozófiai kérdés”, mivel „egy gondolkodónak választását az új és a régi között elsődlegesen nem gondolati, nem filozófiai megfontolások döntenek el, hanem az osztályhelyzet és osztálykötöttség.”<sup>22</sup>

Odáig jutottunk, hogy Popper szerint a racionalizmus elfogadásában az önkényes választás, Lukács szerint pedig az oksági meghatározottság játszik döntő szerepet. A racionalizmus alapja mindkettőjük szerint irracionális, még ha Lukács ezt nem mondja is ki, és semmiképpen sem ismerné el.

Gondolatmenetem egyik korábbi pontján azt mondtam, hogy az irracionalizmusban hinni önmagában véve is irracionális. Most hozzáteszem, hogy ennek az inverze is igaz: a racionalizmust elfogadni racionális. Így Popperrel és Lukáccsal is ellentétbe kerülök, mert állításom Popper nézetével szemben azt implikálja, hogy a racionalizmus mellett igenis szólnak racionális érvek, Lukács nézetével szemben pedig azt, hogy a racionalizmus elfogadására nemcsak oksági tényezők készíthetnek, hanem indokok is, vagyis evidenciák és a logikai konzisztencia követelményei.

---

<sup>21</sup> Popper, i.m. II. 231.

<sup>22</sup> Lukács Gy., i.m. 74.

<sup>23</sup> Kelemen J., „Historicism and Rationalism.” Előadás az *International Society for Metaphysics* 1982-es budapesti konferenciáján. Magyarul: *Doxa* I. sz. 1984. 7–27. és *Valóság*, 1985/7.



Évekkel ez előtt felhoztam egy érvet, mellyel megpróbáltam demonstrálni, hogy vannak ilyen indokok.<sup>23</sup> Akkoriban ezt a racionalizmus „megalapozásának” neveztem. A szó manapság nem cseng túl jól, hiszen fundamentalizmust sugall, holott egy hitet „megalapozni” nem más, mint racionálisan megindokolni, vagyis érvekkel bizonyítani elfogadható voltát. Az alábbiakban rövidített és módosított formában ezt az érvet foglalom össze.

A következőt kell tehát bizonyítani: vannak olyan indokok (evidenciák és igaz ismeretek), hogy amennyiben ténylegesen ezek motiválják a racionalizmus melletti elkötelezettségünket, akkor a racionalizmus választása nem irracionális (sem az önkényesség, sem a puszta kauzális meghatározottság értelmében).

Ilyen motívum az a belátás, hogy maga a racionalitás meg van alapozva a történelemben (sőt az evolúcióban), abban az értelemben, hogy a racionalitás a történelem (és az evolúció) terméke. Ha erre a belátásra hivatkozunk, akkor a racionalizmus választásának az a jelentése, hogy azt választjuk, amivé az embert a történelem és az evolúció tette, vagyis az embert választjuk mint racionális lényt. Természetesen sohasem lehet kizárni az irracionális választását. Ennek pedig az a jelentése, hogy tagadjuk a történelmet és az evolúciót, vagyis az embert mint racionális lényt.

A történelemre való hivatkozás sokakban ellenkezést válthat ki, hiszen nincs nagyobb közhely, mint a történelem irracionálisát és értelmetlenségét emlegetni. Két független állítás azonban, hogy a történelem irracionális (vagy inkább csak aracionális mint a természet), s hogy a racionalitás a történelem terméke.

Az előbbi érv nem érinti a történelem racionális vagy irracionális voltának a kérdését, vagyis nem a történelem feltételezett vagy sugallt racionalitását aknázza ki. Ugyanakkor más oldalról könnyű lenne hozzátennünk, hogy a politikai uralmi rendszerekben testet öltő irracionálisizmus mindig annak bizonyult, aminek az irracionális választását

---

<sup>23</sup> Kelemen J., „Historicism and Rationalism.” Előadás az *International Society for Metaphysics* 1982-es budapesti konferenciáján. Magyarul: *Doxa* I. sz. 1984. 7–27. és *Valóság*, 1985/7.

az előbb értelmeztük: a történelem és az ember mint racionális lény tagadásának. Éppen erről szól – bár egyoldalúan, s a szovjet totalitarizmus irracionalista voltát teljesen elhallgatva – *Az ész trónfosztása*. De a fönti érv azt sem aknázza ki, hogy a történelem fényében minek bizonyul az irracionális, hiszen a tények és a jelentés-tulajdonítások szintén nem keverendők össze.

A történelem mellett más indoka is van a racionalizmus választásának. Elég arra a tényre hivatkozni, melyet már korábban kiemeltünk: minden intencionális cselekvésnek van racionális összetevője, s az irracionális cselekvések és gondolatok lehetséges volta szorul külön magyarázatra. Az irracionális paradoxonjának felismerése önmagában indokolja, hogy a racionalizmust válasszuk.

A biztonság kedvéért szögezzük le még egyszer: nem a racionalizmusnak, hanem a racionalizmus választásának van indoka. A racionalizmus mint filozófiai álláspont természetesen választás kérdése, de a racionalitás nem az. Hogy még egyszer idézzem Davidson, „a racionalitás feltétele annak, hogy egyáltalán vannak gondolataink”, s így „a cselekvők nem dönthetnek arról, hogy elfogadják-e vagy sem a racionalitás alapvető attribútumait”.<sup>24</sup> Ennek a ténynek a fényében ugyanazt a konklúziót vonhatjuk le, mint amelyhez az előbbi gondolatmenet vezetett: az irracionális tagadja az embert mint racionális lényt, s ezzel egy elemi tényt tagad. Az irracionális választani ezért irracionális. Ebben a tekintetben nemcsak az irracionális, hanem az irracionális paradoxonáról is beszélhetünk.

Az a történet, melyet *Az ész trónfosztásában* Lukács elbeszél, lényegében ugyanezt mondja. Az irracionális választását irracionális és paradox választásként mutatja be. Egy ilyen választás kauzálisan magyarázandó, mint Lukács teszi, s nem indokokkal, melyekkel a racionalista választások magyarázhatók.

---

<sup>24</sup> D. Davidson, „Incoherence and Irrationality”, *Problems of Rationality*, 196.



Sziklai László

## Lukács György trónfosztása

*Az ész trónfosztása* az a könyv, amely vitathatatlanul élen áll a terhelő bizonyítékok között abban az eljárásban, melynek célja, hogy szerzőjét megfossa előkelő helyétől a nagy szellemek birodalmában. A trónfosztás szinte szükségszerűen része azon gondolkodók sorsának, akik trónra emelkedtek, vagy akiket trónra emeltek. A sírok feldülésének évadján az egykori hívők a hitetlennel együtt a panteont sem kerülik el.

Szélsőséges ítéletek napjainkban is jelen vannak. Bálint István János a *Magyar Fórum* 2004. júniusi számában megjelent gyűlöletszövege Lukácsot a „vörös betyárok” arcképcsarnokában helyezi el. „Szegedi Lukács Györgyöt a budapesti pénzarisztokrácia egyik, degeneráltság minden ismertetőjelét magán hordozó sarjadékát, a sokat mellőzött, de végül is szóhoz és hatalomhoz jutott esztéta reformdühre tüzelte. Ez a fanatikus műkedvelő tisztában volt vele, hogy mi mindent le kell rombolnia a magyar irodalomban – ő körülbelül halálra szánhatott mindent, amire ráillett a magyar jelző....”<sup>1</sup>

Semmi kedvem beállni a mai trónfosztók sorába!

A legnagyobb érdem egyébként méltán Theodor W. Adornót illeti. A nemzetközi köztudatban a hatvanas évek végétől Adorno ítélete vált „közkinccsé”, amely szerint Lukács „tanulmányaiban és könyveiben évtizedekig azon fáradozott, hogy nyilvánvalóan elpusztíthatatlan szellemi erejét a szovjet gondolkodásmód sivár színvonalára süllyessze.”<sup>2</sup> Adorno ekkor korántsem mentő körülménynek tudja be

---

<sup>1</sup> Bálint István János, „Vörös betyárok arcképcsarnoka: Lukács György”, *Havi Magyar Fórum*, 2004. június. 71.

<sup>2</sup> Th.W. Adorno, *Erpresste Versöhnung. Zu Georg Lukács: „Wieder den missverstandenen Realismus.” Begriffsbestimmung des literarischen Realismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. 193.

Lukács antifasizmusát. Ellenkezőleg. *Az ész trónfosztását* szapulva jó adag iróniával jegyzi meg, hogy Lukács a vilmosi idők leereszkedő provinciális iskolamesteri tónusában szólva Nietzsche és Freud „nem mindennapi tehetségéről”, minden további nélkül besorolja őket a fasiszták közé.<sup>3</sup>

1983-ban Fehér Ferenc beleütközik a nagy zene sorsát érintő súlyos világtörténelmi dilemmába. Ennek során merült fel az a kérdés, hogy mi volt a romantika örökösének és gyilkosának, annak a Wagnernek a szerepe századában, aki elindította és megtestesítette a modern zene hanyatlását. „Wagner című tanulmányában Adorno arról beszélt, hogy a zeneszerző életműve a fasizmus zenei előfutára (kiemelés Sz. L.), Bayreuth és a zenei fesztivál egész gondolata a későbbi náci *Volksgemeinschaft* megelőlegezője, zenedrámája pedig olyan elmeszülemény, melyre a fasiszta ünnepek megalomániája jellemző: a dagályosság és a propagandisztikus önreklámozás...”<sup>4</sup>

Adorno ezek szerint ugyanazt (ti. azt, hogy előfutár) állította Wagnerrel 1937-ben, amit Lukács 1934-ben Nietzschéről (akinek egyébként nem Wagner antiszemitizmusa miatt volt „ügye” vele) és amit Lukács állít majd ismételten Nietzschéről *Az ész trónfosztásában*. Azt is állította, hogy „Wagner antiszemitizmusában megtalálható a későbbi antiszemitizmus valamennyi összetevője.”<sup>5</sup> Fehér Ferenc így vet számot ezzel a helyzettel: „Sok vonatkozásban egyetértek ugyan Adorno kérlelhetetlen ítéletével, de nem kis örömmre szolgál a felismerés, hogy Adorno, aki olyan heves kritikával illette Lukács hanyatláselméletét, maga is rendelkezett ilyenekkel.”<sup>6</sup>

A teljesség kedvéért megjegyzem, hogy Fehér Ferenc amikor 1985-ben visszatért a problémára, újabb, kissé eltérő megoldást nyújtott: „Elfogult értelmezésnek tartom és elutasítom Adorno álláspontját, mely szerint Wagner zenéje „fasiszta” zene, mivel szerintem Wagner zenedrámái a német radikalizmus, a jobboldali és baloldali

<sup>3</sup> i.m. 194.

<sup>4</sup> Fehér Ferenc, *Adorno és a racionalizált zene viszonya*, Fehér Ferenc és Heller Ágnes tanulmányai, Budapest-Debrecen, Gond, 2002. 32. 38.

<sup>5</sup> Th. W. Adorno, *Wagner*, Budapest, Európa, 1985, 26.

<sup>6</sup> Fehér Ferenc, *Adorno és a racionalizált zene viszonya*. I. m. 39.

radikalizmus minden lehetséges válfaját tartalmazzák, nem csupán az egyiket jelenítik meg. Ezért vitathatatlan, hogy Goethe után Wagnert illeti meg a német nemzeti művész cím.<sup>7</sup> (Ezt az értékelést Nietzsche alighanem maró iróniával tépte volna darabokra.)

*Az ész trónfosztása* – a polgári filozófia évszázados hanyatlástörténete. Ideológiakritikai mű, az irracionalista filozófia kritikája. Abszolút pontos Fehér Ferenc definíciója: hanyatláselmélet. Az irracionálisizmus és a német fasizmus történeti problémája Lukács számára elválaszthatatlanul összetartozott. Kérdés, összetartoznak-e jelenünkben számunkra is. A kommunista Lukács, a marxista filozófus számára minden esetre magától értetődő volt összetartozásuk. Ám a huszadik század harmincas éveiben nem csak nála volt ez egyértelmű. Álláspontja (a radikális filozófiai eltérések ellenére) az „előfutár” (ez a pontos lukácsi besorolás) kérdésében azonos volt az ugyancsak emigrációban, igaz nem Moszkvában élő antifasiszta Adornóéval, akivel ádáz csatát vívtak, azonos volt a szintén nem moszkvai emigrációban élő ifjúkori barátjával, Ernst Blochéval. Akkoriban, 1935-ben jócskán kijutott *Az ész trónfosztása* egyik neves „áldozatának” a lukácsi típusú bírálatból. Bloch így szapulta Heideggert: „Az örökké egyforma és tudatlan áriák, melyeket Hitler énekel kispolgárainak (...) nem lesznek attól jobbak, ha az egyetem-ringyó, akire rátalált (miként II. Vilmos rátalált 1914-ben a magáéra) latinizálja a giccset, és a csalást különböző fortélyokkal, à la Schmitt, Freyer vagy Heidegger, följavítja.” A mai olvasó fejéhez kap annak láttán, hogyan zúzza szét Bloch a heideggeri filozófiát – kapaszkodjunk meg – többek között Adorno érveit felsorakoztatva<sup>9</sup> az ellen a Heidegger ellen, aki „egy fasisztává vált burzsoáziának ajánlotta magát”.

<sup>7</sup> Fehér Ferenc, „Lukács, Benjamin - színház” (1985) i.m. 52. j.

<sup>8</sup> Ernst Bloch, *Korunk öröksége* (1935), Budapest, Gondolat, 1989. 77.

<sup>9</sup> „Ahogyan Wiesengrund (Adorno) joggal megjegyzi, Heidegger a minden materiális eszme-fenomenológiát – a historizmus révén – fenyegető második nagy veszélyt is csak úgy tudja elkerülni, hogy magát az időt ontologizálta; s ezáltal paradox módon szétfoszlik a scheleri Örök az emberben: létrejön a múlandóság fundamentális ontológiája.” uo. 337.

Történeti megítélésre van szükség, ami önmagában véve nem egyszerű, mégis elengedhetetlen feladat. Igaz, a történetiség nem ad felmentést semmi alól, nem igazolás, „pusztán” a tudományos értékelés, az ideológiai ítélethozatal része. A tetemrehívásban benne volt lényegileg az egész Lukács által bírált és Lukácsot bíráló német antifasiszta polgári értelmiség. A harmincas években olyan közel állt egymáshoz a politika és a filozófia, hogy összeértek.

Sajnálatos módon a drasztikusan negatív értékelések során mindvégig figyelmen kívül maradt és nem vált vita tárgyává *Az ész trónfosztása* Lukács szerinti alaptétele, az, hogy „ártatlan világnézet nem létezik.”<sup>10</sup> Tanulságos ez, és tanulnunk lehetne-kellene belőle, mint ahogy az összes egykori antifasiszta kritikából. Mert az is mai örökségünk része és elválaszthatatlan például a Komintern politikája feletti ítélethozataltól is.

Ezek után talán nem okoz meglepetést, hogy *Az ész trónfosztása*, melynek befejezését Lukács 1952 novemberére datálta, amely tehát látszólag nem sokkal a Rákosi féle „rendszerváltás” (1948) után született monográfia, amikor a felszabadult és ugyanakkor megszállott Európa már túl volt a II. világháborún, és amikor a világban még épp-hogy megkezdődött a hidegháború, de már javában létezik a modern európai történelem abszurditása, hogy két Németország, két Berlin van, s amikor Hirosimát és Nagaszakit egy Szovjetunió elleni harmadik világháború fenyegető víziójaként lehet átértelmezni, akkor Lukács hallgat műve születéstörténetéről. Egy dologról, talán a leglé-

---

<sup>10</sup> „Es gibt keine unschuldige Weltanschauung: das ist eine fundamentale These dieses Buches.” G. Lukács, „Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit” (Vorwort) *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik*. Hermann Luchterhand Verlag. 1966. 8. – Könyvében, írja Lukács, azokról a világnézeti összefüggésekről esik szó, „amelyekből kiderül, hogy a 19. század Németországában a filozófiai irracionális volt a hitleri korszak objektív előfutára, és a politikai csúcspont – a dolog természetéből adódóan – az elméleti és emberi színvonal mélypontjával esik egybe, olyannyira, hogy az irracionális hegemoniája a német filozófiában, a valódi filozófia értelmében egymagában is feltétlenül színvonalasítást jelent. A problémafelvetés tehát a filozófiai világnézetre szorítkozik, ami persze nem azt jelenti, hogy megmarad a pusztá kontempláció szintjén. Ártatlan világnézet nem létezik: ez könyvem egyik alapvető tétele.” Lukács Gy., *Sorsforduló*, Sziklai L. (Szerk.), Budapest, Helikon, 1985. 122.

nyegesebből azonban nem hallgat – a szégyenről. A német szégyenről. Arról, hogy a szégyent megértve le kell győzni, továbbélését vagy visszatérését Münzer, Goethe és Karl Marx népének nagyságára építve meg lehet és meg kell akadályozni. Kíméletlenül le kell és le is lehet számolni a veszedelmes múlttal, a kártékony, vészjósló örökséggel. Ebben az értelemben akar „ez a könyv figyelmeztetés lenni, tanulság minden becsületes intellektuel számára.”<sup>11</sup>

Mit tehetnék hozzá ehhez? Legfeljebb kérdezhetek: aktuális-e a figyelmeztetés? Aktuális-e itt Magyarországon, ahol számos ok van a büszkeségre és most, amikor sajnos számos akad a szégyenkezésre? Aktuális lehet minden olvasni tudó, nevezetesen a hazai antiszemita közbeszédet a XXI. században olvasó értelmiség számára.

*Az ész trónfosztása* születését közvetlenül a fasizmus hatalomra jutásának köszönheti. Pontosabban, első változatát Lukács azonnal Hitler hatalomátvétele utáni menekülése közben írta. 1933 augusztusában tesz pontot Moszkvában az előszó végére. A könyv címe: *Hogyan keletkezett a fasiszta filozófia Németországban?* Megszólítva az olvasót azonnal figyelmeztet arra, hogy „Ez a könyv harcoss mű (*Kampfschrift* – kiemelés – Sz. L.). A fasizmus ideológiája ellen írt harcoss mű.”<sup>12</sup> A közel háromszáz oldalas könyvvel Lukács „néhány hét alatt” készül el, de „nagy túlzás nélkül” azt állítja róla, hogy „25 éve keletkezik”<sup>13</sup>. Véleményem szerint ez a mű egyben marxista válasz akar lenni Alfred Rosenberg 1930-ban megjelent *A 20. század mítosza* című vaskos kötetére. Rosenberg műve, amely mindvégig je-

<sup>11</sup> Lukács Gy., *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965. 26.

<sup>12</sup> G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Budapest, Akadémiai, 1982. 19.

<sup>13</sup> uo. Einleitung (L. Sziklai) 11.

len van a náciizmus uralmának idején (1943-ban a hetedik kiadás egymillió-egyszázezer példányt tüntet fel) *Kampfschrift*, melyet a szerző az első világháborúban a „német életért és birodalomért” elesett kétmillió német hős emlékének ajánl. Lukács 1934-ben azt írja róla, hogy „a legjelentősebb szellemi termék, amit a német fasizmus eddig produkált.”<sup>14</sup>

Németországban ekkor már működnek a munkatáborok, de a holokauszt még csak terv. Rosenberg műve az „új világtörténelem” tárgyalásával kezdődik és első témája a fajok és a faji lelkület, valamint a germánok mint a nyugat államalkotói. Lukács álláspontja szerint a fasizmus a polgári ideológia uralkodó tendenciája, ami különböző, direkt és indirekt formákban megjelenő apológia. Rosenberg az apologetika „csúcspontja”<sup>15</sup>

Nincs itt lehetőség, de nem is szükséges, sorra venni Lukács első fasizmus-könyvének sajátosságait<sup>16</sup>, rámutatni a „fasizmus vagy bolsevizmus” világtörténelmi alternatíva kijelöléséből következő tévedésekre, elegendő emlékeztetni a hanyatló kapitalizmus mindent meghatározó alaptételére. Beérhetjük egyetlen sokatmondó idézettel: „A hanyatló kapitalizmus problémáinak az a 'megoldása', amely Németországban a fasizmushoz kötődik, csupán ellentmondásainak éleződése, olyan éleződés, amelynek hatalmas áradata törvényszerűen a proletárforradalom további érlelődése felé sodor (...) És a hanyatló burzsoázia

<sup>14</sup> Lukács Gy., „Alfred Rosenberg, a nemzetiszocializmus esztétája.” – Lukács szerint „...a fasiszta mítosz lényege az, hogy a monopolkapitalizmust olyannak festi le, amiből valami más lett, mint annak védelme, uralmának biztosítása, a dolgozók könyörtelen elnyomásával valami újat eredményezne, ellentmondásainak leküzdéséhez vezetne. A 'harmadik birodalom', a 'német szocializmus', a 'germán demokrácia' mítoszának célja nem más, mint hogy elkábítsa a dolgozókat, hogy a monopolkapitalizmus fokozott helyreállítását forradalomnak tüntessék fel, hogy a dolgozók ösztönös felháborodását a monopolkapitalizmussal szemben a saját céljaikra használják fel.” *Lityerturnaja Gazeta*, 1934 március 4. – *Esztétikai írások 1930–1945*. Budapest, Kossuth, 1982, 136. és 138.

<sup>15</sup> Rosenberg als „Gipfelpunkt” der Apologetik. – G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, 98.

<sup>16</sup> Ld. Sziklai L., *Proletárforradalom után. Lukács György marxista fejlődése. 1930–1945*, Budapest, Kossuth, 1986, 234–252.



apologetikus filozófiájában ezzel egy időben és ugyanilyen szükség-szerűen jelentkező ellentendencia, az ellentmondások eklektikus elke-nése, objektíve nem képes feltartóztatni ezt a folyamatot. Ebből a szempontból Rosenberg valóban a fasizmus filozófusa, a monopolka-pitalizmus filozófiája benne éri el csúcspontját.<sup>17</sup>

Lukács harcos műve az irracionális kritika során a 19. szá-zad néhány valóban meghatározó filozófiai tendenciáját állította elő-térbe, mindenekelőtt az életfilozófia és az újromantika sajátosságait, valamint a mítoszteremtést (Rosenberg), mely álláspontja szerint a pol-gári világnézet, illetve a jelenkori filozófia központi problémája.

Megérteni szeretném, s nem ráolvasni Lukácsra, hogy könyve címkérdésére – hogyan jött létre? – válaszolva miért nem tudott felel-ni a miért? kérdésére. Az ok ma egyszerűnek tűnik. Lukács teljesen osztotta a Komintern (Dimitrov) fasizmus értelmezését, mely szerint a haldokló imperializmus megdöntése, a proletárforradalom a feltéte-le a náciizmus legyőzésének, hiszen „a fasizmus a finánc-tőke legreak-ciósabb, legsovinisztább, legimperialistább elemeinek nyílt terrorista diktatúrája”<sup>18</sup>. A kapitalizmus történetében egyenes út vezet a fasiz-mushoz, egyenes út visz az irracionális-mushoz.

A fasizmus-könyv nem jelent meg. Más okai voltak azonban an-nak, hogy Lukács újra feltette a hogyan kérdését, revideálva politikai koncepcióját. Az egyik az, hogy a Komintern VII. Kongresszusa 1935-ben új politikát hirdet, a népfrentpolitikát, mely szerint minde-nütt arra kell törekedni, hogy széles össznépi front jöjjön létre a fasiz-mussal szemben. A részleteket mellőzve is teljesen világos az új ha-tárvonal, amelyet ugyancsak Dimitrov előadói beszédében kijelöl: „Noha mi a szovjet demokrácia hívei vagyunk, védelmezni fogunk minden, akár legcsekélyebb demokratikus vívmányt”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Wie ist die faschistische Philosophie...*, 272.

<sup>18</sup> Georgi Dimitrov, *Az antifaszista harc stratégiájáról*, Budapest, Kossuth, 1985. 43.

<sup>19</sup> uo. 144.



A másik ok a Szovjetunió megtámadása. 1941–1942 fordulóján Lukács megírja második fasizmus-könyvét: *Hogyan vált Németország a reakciós filozófia központjává?*<sup>20</sup> Ezzel gyakorlatilag elkészül *Az ész trónfosztásának* alapszövege, amely persze kibővül majd a 40-es évek második felében született írásokkal.<sup>21</sup>

Egyetlen példa: az első fejezet címe Németország történeti fejlődésének néhány sajátosságáról. Ennek a meglehetősen terjedelmes fejezetnek az előzménye a második fasizmus-könyv *Der historische Weg Deutschlands* című, ugyancsak első fejezete. *Az ész trónfosztásában* álló szöveg ez: „Általánosságban szólva a német nép sorsa, tragédiája abban áll, hogy a modern polgári fejlődésben elkésett.”<sup>22</sup> És az 1941-ben írt német szöveg ennek a teljesen szóhű forrása: „Allgemein gesprochen besteht das Schicksal, die Tragödie des deutschen Volkes darin, dass es in der modern-bürgerlichen Entwicklung zu spät gekommen ist.”<sup>23</sup> A következő mondatok is ugyanígy szó szerint azonosak!

Természetesen szó sincs arról, hogy a két könyv teljes szövege teljesen azonos lenne. Arról viszont szó van, hogy egymáshoz tartoznak. Lukács megőrizte, megőrizhette a második fasizmus-könyv csaknem teljes szövegét<sup>24</sup>, azt dolgozta fel, egészítette ki, s ha kellett a megváltozott politikai viszonyokat figyelembe véve javította. (Lukács 1935 után, majd 1945 és 1948 után sem adta fel a népfrentpolitika alapel-

<sup>20</sup> G. Lukács, *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* Akadémiai, 1982 – A második fasizmus-könyvhöz kapcsolódó néhány töredék, amely szintén *Az ész trónfosztásához* tartozik és a Lukács Archívum kézitattárában található, publikálására most került sor. G. Lukács, [Gehörnt Nietzsche dem Faschismus?]; Die philosophie des faschistischen Militarismus; Antifaschistischer Kampf. Der faschistische Mythos des deutschen Literatur. Werner Jung, Editorische Vorbemerkung. Lukács 2004. *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Aisthetis Verlag. 10–34.

<sup>21</sup> A két fasizmus-könyv eddig nem jelent meg magyarul. Német kiadása: G. Lukács, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Nachwort L. Sziklai. Lektor J. Jahn. Berlin, Weimar, Aufbau Verlag, 1989.

<sup>22</sup> i.m. 27.

<sup>23</sup> i.m. 39.

<sup>24</sup> A második fasizmus-könyvet Lukács a felszabadulás után szeretne volna megjeleníteni a párizsi Edition Sociales kiadónál. Ld. erről: Sziklai L., Zu dieser Ausgabe. *Wie ist Deutschland...* 14.

veit.) Az ész trónfosztása tehát a folytonossággal együtt új könyv, ahogy azt gyakran feltüntetik, mondhatjuk átdolgozott és jelentősen bővített, de nem második, hanem másik kiadás.

A legnagyobb kiegészítést Lukács könyve második felében hajtja végre. Az életfilozófiát tárgyalva részletesen kitér Heidegger és Jaspers „prefasiszta” elméletére és egyáltalában az egzisztencializmus bírálatának középpontjába kerül: „Semmi kétség: rövidesen az egzisztencializmus lesz a mai polgári értelmiség uralkodó szellemi áramlata. A dolog maga már régen készül. Amióta Heidegger *Sein und Zeit* című műve megjelent, azóta a szellemi avantgárdisták itt látták a filozófia új fölvirágzásának útját, a korszak adekvát világnézetét.”<sup>25</sup> Lukácsnak közvetlenül az 1946. szeptember 9-én, Genfben az *Új Európa* című konferencián tartott előadásában nyílik alkalma szembeállítani az arisztokratikus és demokratikus világnézetet. Ez az előadás még nem reagálhat Heidegger levelére, melyet 1947-ben írt Párizsba Jean Beaufret-hoz, de a Heidegger redivivus már válasz a humanizmusról szóló levélre, amely 1947-ben könyv alakban Bernben napvilágot látott.<sup>26</sup> Heidegger és Jaspers mellett Lukács kitér Sartre koncepciójára is, az egzisztencializmus és a humanizmus viszonyának sartre-i koncepciójára, szabadságfelfogására, az állítva, hogy Sartre tulajdonképpen Heidegger létfelfogását, a „Geworfenheit” fogalmát alkalmazza a szabadságra. A genfi előadás legfőbb állítása, hogy a fasizmus soha nem győzhetett volna, ha a demokrácia nem kerül válságba. Ennél jelenleg még fontosabb, hogy Lukács szükségesnek érezte azt hangsúlyozni, hogy hamis lenne a polgári kultúra és a szocializmus, vagy a keleti és nyugati demokrácia szétválásáról beszélni. „A háború alatt a haladó erők ideológiai meggyengítéséhez rendkívüli módon hozzájárult a 'fasizmus vagy bolsevizmus' hamis dilemmája.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Lukács Gy., *Az egzisztencializmus. A polgári filozófia válsága*, Budapest, Hungária. II. kiadás. 1949. 129.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”*. Bern, A. G., Francke, 1947.

<sup>27</sup> Lukács Gy., „Arisztokratikus és demokratikus világnézet”, *A polgári filozófia válsága*. II. bővített kiadás, Budapest, Hungária, 1949. 125.

Heidegger újjáéledt! – jelenti Lukács. Helyesebben nem múlt ki eredeti álláspontja, vagyis nem vizsgálta felül sem korábbi fasiszta cselekedeteit, sem prefasiszta filozófiáját. (Ha ez lenne Lukács szov-jet mintákra emlékeztető rágalma, akkor a bűnösök sorába felveendő sokak mellett pl. Derrida is!) Lukács ugyanakkor differenciál. A „prefasiszta” kifejezés „nem jelenti Heideggernek százszázalékos azonosítását a fasizmussal”, noha síkraszállása a Hitler-uralom mellett feltehetően világnézetével összefüggésben állt. Ám ez a kifejezés nem közvetlen összefüggést jelent Heidegger filozófiája és mondjuk Hitler vagy Rosenberg között, „nem is előfutárságot olyan közvetlen értelemben, mint pl. Chamberlain esetében. De igenis jelenti azt, hogy Heidegger – akárcsak a tőle egyébként nagyon különböző Klages vagy Jünger vagy a korábbi filozófusok közül Nietzsche – jelentősen hozzájárult, éppen kérdésfeltevési és válaszai lényeges pontjaival ahhoz, hogy létrejöjjön az a szellemi légkör, amelyben a német értelmiség egy része lelkesen csatlakozott Hitlerhez, másik része pedig a hitlerizmus elleni szellemi ellenállásban szinte teljesen védtelen maradt.”<sup>28</sup>

Itt kellene folytatni, most lehetne számbavenni azt a kérdést, vajon van-e összefüggés a *Lét és idő* és aközött, hogy Heidegger szavazni vitte Hitler mellett freiburgi tanítványait. Habermas, Bourdieu és mások, olyan populista szerzők mondjuk mint Ettinger bőségesen foglalkoztak Heidegger náci tévelygéseivel, sokat tettek a Heidegger hívek bosszantása érdekében.

Most beérem annak kimondásával, hogy *Az ész trónfosztása* nem tankönyv. Egy korszak szellemének dokumentuma, melyet tanulmányozni lehet, és amelyből lehet tanulni. Megismerhető belőle, hogy milyen volt a Lukács által képviselt antifasiszta kommunista szellem. Vajon hatékony volt egyáltalán? Hozzájárult Németország, Magyarország demokratikus, intellektuális fejlődéséhez abban a korszakban,

---

<sup>28</sup> Lukács Gy., Heidegger redivivus, *A polgári filozófia válsága*. II. 205.

---

amikor úgy tanultak a budapesti Pártfőiskolán filozófiát, hogy a tananyagban Sztálin volt az első és az utolsó kötelező olvasmány? Az, hogy hol tart, min jutott túl ez az ország, napjainkban derül ki. A mai fiatalok a múlt és a jelen kritikusai és egyben a jövő történészei!

Lukács könyvének nemcsak hosszú előélete volt, de hosszú utóélete van. A jelennek továbbra is azt mondja, hogy nincs ártatlan világnézet!

A nem jónak ítélt könyvek olykor aktuálisak lehetnek.

A balsors különösen aktuálissá teheti őket.



Weiss János

## Zárójelet nyitni (Az ész trónfosztásáról – ötven év távlatából)

Már régóta terveztem, hogy Lukács Györgyről kellene írni valamit, mintegy megtörve a hosszú csendet. Azután a kezembe került Esterházy Péter egyik írása, melyben – miután a kultúra (az irodalom) szelektív megítélésének lehetőségeit latolgatta – zárójelben a következő megjegyzést tette: „Szegény Lukács ...”<sup>1</sup> Ez a zárójel számomra némileg bizarrnak tűnt: a megnyitása, a benne lévő nem teljesen érthető utalás, a három pont és végül a gyors bezárása. Az alábbiakban ezt a zárójelet szeretném újranyitni, még hozzá azzal a pontosítással, hogy benne nem Lukácsról általában, hanem *Az ész trónfosztásáról* lesz szó.

*Az ész trónfosztása* a kultúra szelektív értelmezésének, és e szelekció politikai-ideológiai alátámasztásának grandiózus kísérlete. Aligha vitatható François Furet megállapításának igazsága: „Ebben az időszakban [az ötvenes évek első felében] adja ki [Lukács] a legrosszabb könyvét, *Az ész trónfosztását*.”<sup>2</sup> Kezdjük egy történeti utalással: Talán kevésbé ismert, hogy Lukács csaknem két évtizeden keresztül

---

<sup>1</sup> Esterházy P., *A halacska csodálatos élete*, Budapest, Magvető 2004. 38.

<sup>2</sup> F. Furet, *Egy illúzió múltja*, Budapest, Európa 2000. 220. – Kolakowski ezt az állítást a következőképpen indokolja: „Ha *Az ész trónfosztása* tartalmát és szándékait tekintve kifogástalan sztálinista mű, akkor ez természetesen nem azért van, mert Lukács a német filozófiában keresi a náciizmus ideológiájának forrásait (...); ezzel a témával számos történész és író foglalkozott (...). Tipikusan sztálinistává ezt a könyvet az az alapvető feltevése teszi, hogy attól a pillanattól kezdve, amikor a marxizmus fellépett, minden, ami a filozófiában a marxizmuson kívül történik, reakciós és irracionális.” (L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 3. köt., München, Piper Verlag 1989. 311.) Egész tanulmányom Kolakowskinak ezzel a megállapításával száll vitába.

dolgozott ezen a művön; a mű hallatlan tapasztalatok, a világtörténelem menetére vonatkozó meggyőződések és a kultúra elméleti megközelítésére vonatkozó elképzelések ötvözete. Az alábbiakban nem annyira e könyv kétségtelenül gazdagnak mondható gondolati anyagával szeretnék foglalkozni, hanem inkább csak a programját szeretném rekonstruálni. Lukács két hónappal Hitler hatalomra jutása után 1933. április közepén „utazott” (talán inkább menekült vagy emigrált) Moszkvába.<sup>3</sup> És már ez év augusztusában el is készült a *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* című kéziratával, amely majd csak 1982-ben fog megjelenni, mindenféle feltűnés nélkül.<sup>4</sup> (Legalábbis én magam egyetlen recenzióról vagy méltatásról sem tudok.) Ez a kézirat a következő súlyos sorokkal kezdődik: „Ez a könyv egy harci irat [*Kampfschrift*]. Harci irat a faszizmus ideológiájával szemben. Tehát eleve nem az a célja, hogy teljes és szisztematikus áttekintést nyújtson az imperialista korszak német filozófiájáról. Sokkal inkább csak azokra a szerzőkre hivatkozom, és azokat a műveket idézem, amelyek a német filozófiának ezt az alapvető tendenciáját (...) a fasiszta ideológia felé való fejlődést, a maga legfontosabb korszakaiban a legvilágosabban mutatják.”<sup>5</sup> E sorok után az embernek meg kell szakítania az olvasást, és a könyvet néhány pillanatra félre kell tennie: egy filozófus (vagy volt filozófus?) *Kampfschriftja*.<sup>6</sup> Ha e sokk után sikerül összeszednünk magunkat, akkor azt javaslom, hogy próbáljuk rekonstruálni e nyitósortok háttérét. (Van egy fontos szempont, amelytől – ebben a kontextusban – szeretnék eltekinteni: *Az ész trónfosztására* és annak előmunkálataira alapvetően rányomja bélyegét az emigrációs lét. Pontosabban annak igazolása: ezért mutat a német filozófia alapvető tendenciája a faszizmus felé. Lukács az emigrációban új emberré válik: leszámol azokkal a filozófiai impulzusokkal, ame-

<sup>3</sup> Az „utazás” szót maga Lukács használja; ld. *Megélt gondolkodás / Életrajz magánóralagon*, Budapest, Magvető 1989. 225.

<sup>4</sup> G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Sziklai L. (Szerk.), Budapest, Akadémiai 1982.

<sup>5</sup> I.m. 19.

<sup>6</sup> Kolakowskival ellentétben a mű legszörnyűbb és legelborzasztóbb vonását nem abban a feltételezésben látom, hogy a marxizmus megjelenése után minden más filozófia irracionális és reakciós, hanem inkább abban, hogy maga is a „fegyverek nyelvén” beszél.



lyekre támaszkodva korábban filozófussá és jelentékeny gondolkodóvá vált. Mondom, ezzel nem szeretnék foglalkozni, habár jól látom, hogy Lukácsnak ezt az egész korszakát az emigrációs lét sajátos artikulációjaként is be lehetne mutatni. Majd, ha kellően eltávolodtunk ettől a korszaktól, valaki talán ilyen szempontból is szemügyre veszi Lukács moszkvai pályaszakaszát.) Lukács koncepciója két alapvető premisszára épül. – Az első premissza: Feltűnik, hogy a fenti szövegben már van egy bizonyos csúsztatás a fasiszmus és a fasiszta ideológia között. „Anyagunk ily módon: Németország útja Hitlerig a filozófia területén. Azaz meg akarjuk mutatni, hogyan tükröződik ez a reális út a filozófiában, hogyan segítették elő filozófiai formulázások, Németország Hitlerig való reális fejlődésének gondolati visszfényei, ennek az útnak a meggyorsítását.”<sup>7</sup> Lukács úgy tesz, mintha a fasiszmus elleni küzdelem azonos lenne a fasiszta ideológiával szembeni küzdelemmel. Az *ész trónfosztásában* egy Schellingtől Hitlerig tartó folyamatról olvashatunk, ezzel azonban nemcsak Hitlert tesszük filozófussá, hanem számos jelentős filozófust is diktátorrá. „Látjuk: úgynevezett filozófia formájában, dekadens-reakciós intellektuelek számára, megvadult sovíniszta nyárspolgároknak szánt háborús propagandában úgyszólván készen vannak a 'nemzetiszocialista világnézet' körvonalai.”<sup>8</sup> A világnézet van kész, vagy maga a fasiszmus?<sup>9</sup> Lukács csak a világnézeti kontinuitást mutatja fel, de ugyanakkor a könyv íve valóságos átmenetet sugall. E sugallat egy nagyon fontos marxi gondolatra támaszkodhat: „A kritika fegyvere (...) nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja. Az elmélet akkor képes a tömegek megragadására, ha ad

<sup>7</sup> Lukács Gy., *Az ész trónfosztása*, Budapest, Magvető 1954. 10.

<sup>8</sup> I.m. 639.

<sup>9</sup> Ezt a csúsztatást nem veszi észre Eörsi István sem, aki utolsóként próbálkozott e mű rehabilitálásával. „Lukács György *Az ész trónfosztása* című monográfiájának részlemezéseiben gyakran leegyszerűsítő elemzéseket, sőt szovjet mintákra emlékeztető rágalmaikat is megengedett magának jelentékeny gondolkodókról, összkoncepciójában mégis meggyőzően bizonyította be, hogy a nemzetiszocializmus az európai irracionálisizmus terméke volt – csak ki kellett ezt az utcára hozni a szalonokból, a kávéházakból és a tudósok dolgozószobáiból.” *Élet és Irodalom* 2004. július 9. 4.

hominem demonstrál, és akkor demonstrál ad hominem, ha radikális lesz. Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni.<sup>10</sup> Tekintsünk el e szövegrész számos illuzórikus mozzanatától: az elmélet radikalitásából, még akkor is, ha ad hominem szól, nem következik, hogy képes megragadni a tömeget, és ha meg is ragadja, abból még nem következik semmiféle anyagi hatalom megdöntése. Az mindenesetre egyértelmű, hogy Marx a forradalmi cselekvés feltételeit próbálja megragadni, és ennek lényegét az elmélet és a gyakorlat összhangjában látja. Lukács viszont (egy forradalom utáni szituációban) azt állítja, hogy az elmélet mindig is anyagi hatalomként lép fel. A forradalom mindennapivá válik, olyannyira, hogy tulajdonképpen el is tűnik. Ugyanakkor *Az ész trónfosztása* abból a szempontból is tipikusan forradalom utáni mű, hogy rámutat, az elmélet gyakorlatba való átcsapása nem vezet feltétlenül az emberiség felszabadulásához. Az elmélet úgy is átmehet a gyakorlatba, hogy az emberiség a pusztulás felé rohan. A marxi elképzelés mögött még egyértelműen egyfajta naivitás állt; arra épült ugyanis, hogy a tudományban emancipációs potenciálok működnek. Lukács ezt már nem hiszi. A fasiszta ideológia és a fasizmus között Lukács eszerint próbál kapcsolatot teremteni. De mégis az átmenetben mintha lenne egy szemernyi bizonytalanság: a fenti idézetben Lukács sokkal óvatosabb, a Hitlerig vezető út „meggyorsításá”-ról beszél stb. Ugyanakkor azt is kiolvashatjuk a fenti idézetekből, hogy az elmélet és a gyakorlat ilyen negatív összefüggésének megkonstruálásához szükség van a „dekadens-reakciós intellektuelek” és a „megvadult sovinizta nyárspolgárok” közreműködésére. Lehet, hogy a nemzetiszocializmus magyarázatához e társadalmi habitus kidolgozásán keresztül lehetne közeledni, de Lukács ezt a lehetőséget kihagyja. Mindenesetre azt mondhatjuk, hogy Lukács csak elméleti bizonytalanságok árán tudja elkerülni az elmélet és a gyakorlat közötti negatív-totalizáló viszony tételezését.<sup>11</sup> – Második

<sup>10</sup> K. Marx, *A hegeli jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés. *Marx – Engels, Művei*, 1. köt., Budapest, Kossuth 1957. 384–385.

<sup>11</sup> A rekonstrukcióból érezhető, hogy *Az ész trónfosztásának* ez a premisszája a művet *A felvilágosodás dialektikájának* közelébe sodorja. Lukács azonban (ha kell elméleti hiátusokkal) ellenáll a végzetességre vonatkozó feltételnek.

premissza: Lukács koncepciója szempontjából természetesen alapvető jelentősége van annak a meggyőződésnek, hogy a történelmet alapvető dualitás jellemzi. Hitler hatalomra jutását követően a Komintern egyre erőteljesebben hangsúlyozta a két világrendszer radikális szembenállását. „A két tábor kölcsönösen segíti egymást azzal, hogy elutasít mindent, ami köztük helyezkedik el. Egymás önkéntes hadsegédeként nagy hangon bizonygatják, hogy ők a porondon az egyedüli küzdőfelek, hogy csak ők tudnak megoldást a válságra.”<sup>12</sup> Furet finom elemzései szerint 1935 után megjelennek bizonyos közbülső erők és tendenciák, de csak azért, hogy az elnyomásuk totálissá duzzadjon. A politikai világra minden korábbinál erősebben nehezedik a dualitás (és a dualizálás) súlya. A kapitalizmus fasizmusba ment át, vele szemben pedig a szovjet-kommunizmus áll. (Egyetlen ország az egész világgal, vagy a fejlett nyugattal szemben. Nem nehéz látni, hogy ebbe a konstellációba az apokaliptikusság hallatlan heroizmust préselt bele.) „Ebből következően a Szovjetunió új státuszhoz jut: nemcsak a proletariátus hazája immár, hanem az antifasizmus bástyája is. A munkás-internacionalizmusnak tehát a demokrácia internacionáléjává kell kiszélesednie.”<sup>13</sup> Csak ebben a kontextusban válhat világossá, hogy a fasiszta ideológia bírálata azonos jelentésű a szovjet-kommunizmus közvetlen apológiájával. Sőt, azt is mondhatjuk, hogy a fasiszta ideológia bírálata egybeesik a szovjet-kommunizmus ideológiájának megalapozásával.<sup>14</sup> Az ebből adódó számos következmény közül a legfontosabb az, hogy kialakul egyfajta vakság: nagyon nehéz észrevenni a két rendszer strukturális hasonlóságait. Visszatekintve ezek a hasonlóságok majd szembeszökővé válnak: „Így a két rendszer csaknem egyidejűleg mutat fel két olyan vonást, amely kívül helyezi őket a civilizált emberiségen: az állam fölött gyakorolt egypárti uralmat és az adott párt osztatlan hatalmának egyszemélyi megtestesülé-

<sup>12</sup> F. Furet, *Egy illúzió múltja*, 344.

<sup>13</sup> I.m. 476.

<sup>14</sup> Nem hiszem, hogy Kolakowskinak igaza lenne abban, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat* után a rendszer megalapozásáról áttért annak egyszerű elfogadásához. A filozófia akkor is eltűnhet, ha ragaszkodunk e megalapozó funkcióhoz, ehhez csak a *Kampfschripte* kell áttérni. L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 2. köt. 310.

sét. Ezekben a rendszerekben nincsenek rögzített törvények, senkit nem véd semmi, a politikai rendőrség bárkit letartóztathat vagy eltűntethet – egyetlen személy kivételével.<sup>15</sup> (Furet-től csak egy valamit kellene megkérdeznünk: mit jelentett a „civilizált emberiség” ebben az időben? Ő valószínűleg azt válaszolná, hogy mindkét rendszer alapvetően megsérti a [modern] civilizációs értékeket.) És végül most már azt is jobban érthetjük, hogy miért beszél Lukács *Kampf*ról, illetve *Kampfschrift*ről. „Ezért minden kommunista számára a fasiszmus elleni sikeres harc elkerülhetetlen gyakorlati követelménye, hogy felülvizsgálja a maga fegyverzetét, és fegyverzetének tisztaságáért és bevethetőségéért a lehető legnagyobb gondot viselje.”<sup>16</sup> Lukács az összes kommunistáról beszél, de igazából és elsősorban a kommunista filozófusokra gondol; ők katonák, fegyverzetük van, amelyet olyan állapotban kell tartaniuk, hogy állandóan készek legyen a bevetésre. Így legitimálódik ez a hátborzongató militáris zsargon.<sup>17</sup>

*Az ész trónfosztása* – mint láttuk – a fasiszta ideológia bírálatához kapcsolódva próbálja legitimálni a szovjet-kommunizmust, de ez nem teszi fölöslegessé a szovjet-kommunizmus pozitív jellemzését. Az elemzett könyv beállítottságának megfelelően ez is egy kultúraelméleti perspektívában történik. (Lukács *Az épülő szocializmus kultúrája* című írása 1934-ben, Magyarországon, a *Szabad Írás* című lapban jelent meg, mégpedig név nélkül. Ez az írás egyfajta tudósítás a szovjet-kommunizmus kulturális vívmányairól, nyilvánvalóan elsősorban a magyar kommunistáknak címezve. Az írás érdekessége, hogy Lukács kimondottan sugallja, hogy a szovjet-kommunizmus magyarországi importja messzemenően kívánatos lenne.) Lukács elemzéseiben most is teljesen egybefolyik a kultúra felvirágzása és az (új) társadalom építése. *Az ész trónfosztásában* ezt a gondolatot a filozófia kapcsán fogalmazza meg: „A filozófia problémáit és megoldásuk irányait a termelőerők fejlődése, a társadalmi fejlődés, az osztályharcok kibontakozása szolgáltatja.

<sup>15</sup> F. Furet, *Egy illúzió múltja*, 355.

<sup>16</sup> G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, 54.

<sup>17</sup> Nagyjából Lukács írásával egyidejűleg (sőt, még némileg később) Heidegger a rektori beszédben *Wehrdienst*-ről szónokol.

Minden filozófia döntő fővonalait csakis ezeknek az elsődleges mozgató erőknek ismerete alapján lehet feltárni.<sup>18</sup> Visszatekintve már jól láthatók a logikai összefüggések: abból, hogy A alapvetőbb mint B, Lukács arra következtet, hogy B nem elemezhető A nélkül, ebből azonban nem arra következtet, hogy csak A létezik, hanem arra, hogy ha B-t elemezzük, tulajdonképpen mindig A-ról (vagy elsősorban A-ról) beszélünk. Ehhez képest most Lukács egy jóval komplexebb kultúra-fogalom kidolgozására tesz kísérletet. Ha most megpróbáljuk klasszifikálni a tanulmányban előforduló kultúra-terminus jelentés-aspektusait, akkor a következő mozzanatokhoz jutunk: (a) A kultúra mindenekelőtt a létrejövő társadalmi nyilvánosságot jelenti. „Az első szembeötlő jelenség a tanuló, olvasó, vitatkozó emberek hatalmas tömege. A forradalom milliós tömegeket mozgató meg, felkeltette a kíváncsiságukat, hogy megtudják, mi történik a világon, miért harcolnak az emberek. A forradalom felvetette a legegyszerűbb és legmélyrehatóbb kérdéseket.”<sup>19</sup> (Jobb, ha talán nem is figyelünk oda pontosan: Lukács ugyanis kifecsegi, hogy a tömegek csak követnek, és csak loholnak a forradalom által felvetett kérdések után. A forradalomról magáról pedig ezt olvashatjuk: „Jelenleg Sztálin vezetése alatt folyik a szovjet forradalom.”<sup>20</sup>) (b) A tömegkultúra, mint népi kultúra bemutatása: „Ha milliók teremtik a kultúrát, nem kell kényszeríteni őket, hogy saját maguk számára teremtsék. Az emberek olvasnak és figyelnek: de csak azok a művek ragadják meg őket, amelyek saját érzéseiket, saját álmaikat, saját küzdelmeiket ábrázolják.”<sup>21</sup> Kétségtelen, hogy ez volt Lukács legfontosabb élménye a Szovjetunióban: a tömeg és a tömegek problémáinak megjelenése az irodalomban.<sup>22</sup> Lukács ugyan hangsú-

<sup>18</sup> Lukács Gy., *Az ész trónfosztása*, 9.

<sup>19</sup> Lukács Gy., „Az épülő szocializmus kultúrája”, Lukács Gy., *Esztétkai írások 1930–1945*, Budapest, Kossuth 1982, 127.

<sup>20</sup> I.m. 130.

<sup>21</sup> I.m. 129.

<sup>22</sup> Hasonló okok váltották ki Walter Benjamin lelkesedését és várakozásait is. Csakhogy Benjamin jóval reflektáltabban tárta fel az így létrejövő művészet strukturális sajátosságait. Ld. W. Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit”. W. Benjamin, *Allegorien kultureller Erfahrung*, Stuttgart, Reclam, 1984. 407–434.

lyozza, hogy egy hosszabb folyamatról van szó, de nem hajlandó mérlegre tenni a színvonalbeli következményeket. (c) Lukács megfogalmazza a marxizmus továbbfejlesztésének programját. (Érdekes módon itt jelenik meg a többes szám első személy: ezen a ponton azonosul Lukács a szovjet-kommunizmus kultúrájával. „Kultúránk marxista kultúra” – írja.)<sup>23</sup> És itt érezhető a legjobban, hogy Lukács tulajdonképpen csapda-szituációban van. Egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a Marx halála óta eltelt ötven év arra kötelez „minket”, hogy szembenézzünk a kapitalizmus új korszakának kialakulásával, és az időközben lejátszódott „világforradalommal”. (Amely persze – ne feledjük – egyetlen országra koncentrálódott.) Ugyanakkor a továbbfejlesztésről csak múlt időben lehet beszélni, mintha azt Lenin és Sztálin már végrehajtott volna. (Ezen a ponton alapvetően meginog *Az ész trónfosztásának* programja, miközben a mű maga még el sem készült.) (d) A modern tudományok is megújításra szorulnak. „A modern technikai és természettudományi ismeretek birtokában tisztán látjuk, hogy ezek a tudományok elvéhédhempirikus módszerekre támaszkodnak. A kapitalista gondolkodás mély belső szakadása nem engedi meg, hogy olyan módszert teremtsen, amely technikai tudásának színvonalán áll.”<sup>24</sup> Lukács (rendkívül óvatosan) a *Történelem és osztálytudat* egyik központi gondolatát eleveníti fel: a modern tudományos világkép centrális mozzanata a tények és a tényszerűség rögzítése.<sup>25</sup> Ez viszont az eldologiasodás sajátos alakzataként értelmezhető, amivel szemben a valóság elemzésekor a „materialista dialektika” szabályait kellene követnünk. (Már abban is van egy csodálatra méltó mozzanat, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat* ért heves támadások ellenére ragaszkodik a mű egyik középponti gondolatához.) A materialista dialektika azonban most nem a tudományok átlépéséhez, hanem azok megújításához fog vezetni. „A világ (...) még nem tudja, hogy tíz év múlva

<sup>23</sup> Lukács Gy., *Az épülő szocializmus kultúrája*, 129.

<sup>24</sup> I.m. 130.

<sup>25</sup> Lásd Lukács Gy., *Mi az ortodox marxizmus?*. Lukács, *Történelem és osztálytudat*, Budapest, Magvető 1971, 216–223.



olyan tudományos virágzás indul meg a Szovjetunióban, amely lehetővé teszi, hogy technikai téren az egész világot felülmúljunk.<sup>26</sup> (És újra a többes szám első személy.) Közelebbről tekintve látnunk kell, hogy ez a kis írás (mint ahogy futólag már említettem) teljesen megingatja *Az ész trónfosztásának* koncepcióját. Ezek az elemzések a militáris-ideológiai apológia helyébe, a csendes leírást állítják, mintegy sugallva egy bizonyos társadalmi-kulturális berendezkedés kívánatosságát. Lukács feltétlenül azonosul ugyan mindazzal, ami a Szovjetunióban történik, de – úgy tűnik – már nem gondolja azt, hogy a szovjet-kommunizmus felépítésének programját neki magának kell megalapoznia. Ez egy megfigyelő leírása, akinek a kezében szétesik *Az ész trónfosztásának* elméleti konstrukciója.

Az előzőekben azt az érzést próbáltam felépíteni, hogy volt némi remény arra, hogy Lukács tisztán elméleti okok következtében feladja *Az ész trónfosztásának* koncepcióját. Az épülő szocializmus kultúrája című tanulmány ugyanis azt sugallja, hogy a szovjet-kommunista berendezkedés csak azért szorul rá a filozófiai-ideológiai igazolásra, mert egyetlen országban létezik. Miután a háborút követően sor került a szovjet-kommunizmus közép-kelet-európai exportjára, ez a koncepció tulajdonképpen talajtalanná vált. Volt azonban még egy másik történelmi fejlemény, amely még a háború előtt kihúzta a koncepció alól a talajt. 1939 közepétől 1941 közepéig, a Hitler-Sztálin paktum megkötésétől, a Szovjetunióknak a nácik által való megtámadásáig a szovjet ideológiából teljesen eltűnik a fasizmus és az antifasizmus dichotómiája. 1939 nyara és 1941 nyara között Sztálin éppen hogy Hitlerrel azonos utat járt, és semmi sem utal rá világosan, hogy nem azt a politikát szerette volna inkább folytatni, amely lehetővé tette számára, hogy sorban bekebelezze Kelet-Lengyelországot, a balti államokat, a romániai Besszarábiát.<sup>27</sup> A Szovjetunió megtámadása ebben alapvető fordulatot hozott, a háború után pedig a paktum emléke szép lassan semmivé foszlik. „A német-szovjet paktum em-

<sup>26</sup> Lukács Gy., *Az épülő szocializmus kultúrája*, 130.

<sup>27</sup> F. Furet: *Egy illúzió múltja*, 602.



léke egyre halványul az évek múlásával (...). Sztálingrád elfeledtette Ribbentrop és Molotov nyájas viszonyát. A háború kikényszerítette a maga manicheus logikáját, amely lassanként kötelező véleménnyé válik.<sup>28</sup> Lukács valószínűleg a fasizmus-antifasizmus logikájának helyreállítása miatt érzi úgy, hogy a könyv visszakapta aktualitását. Ennek oltárán pedig feláldozta a több országban való létezésből adódó kételyeit. Azt gondolom, a könyv érthetetlen marad, ha nem látjuk ezt a mögötte álló vajúdási folyamatot. (Ez pedig általában le van fedve; még Eörsi István is ezt kérdezi az *Életrajz magnószalagon* egyik helyén: „Az ész trónfosztása a háború alatt íródott? Azt hittem, az ötvenes évek elején.”)<sup>29</sup> Ezzel azonban még messze sem állíthatjuk, hogy a könyv körül valamennyi rejtélyt sikerült feloldanunk. Kétszen van-e a könyv, amikor Lukács 1945-ben visszatér Magyarországra? Ez nem tűnik valószínűnek, hiszen az előszó végén álló dátum 1951. január. De az sem tűnik valószínűnek, hogy Lukács ebben a hat évben intenzíven dolgozott volna a könyvön. Jó lenne tudni, hogy voltak-e belső fenntartásai és kételyei. Ha igen, hogyan válaszolt rájuk. És a nagy kérdés: Miért jelenik meg a könyv csak 1954-ben, Sztálin halála után, miközben azt a szovjet-kommunizmust próbálta legitimálni, amelynek működtetésében Sztálinnak „felmérhetetlen” érdemei voltak. Ki fordította a könyvet? Mit jelentett Szigeti elvtárs lektoráló szerepe? stb. stb.

A könyv végül is megjelent; a mű nemcsak Lukács elméletileg legrosszabb alkotása, hanem (ezzel szoros összefüggésben) az a műve is, amely legközvetlenebbül kapcsolódik a XX. század (egyik) legvéresebb diktatúrájához. A fentiekben azt is megpróbáltam igazolni, hogy Lukács sorra kihagyja a lehetőségeket, hogy észrevegye e korszak végét. Ezen a ponton teljesen egyet kell értenem Kolakowski megállapításával: „Semmiféle okunk sincs rá, hogy azt feltételezzük, hogy Lukács valamikor megszabadult volna [ettől a könyvétől]. Az ész trónfosztását a sztálinizmus utáni időben is változatlanul megje-

---

<sup>28</sup> I.m. 599.

<sup>29</sup> Lukács Gy.: *Megélt Gondolkodás / Életrajz magnószalagon*, Budapest, Magvető, 1989, 235.

lentette.<sup>30</sup> Most próbáljunk néhány évtizedre eltávolodni a könyvtől, és visszatekintve próbáljuk meg rátekinteni a koncepciójára és az általános beállítottságára.

(1) Képzeljük el, hogy a hatvanas évek második felében vagyunk. Lukács még él, a program azonban már nem a fasiszta ideológia bírálata, hanem a marxizmus reneszánsza. Ez volt az az utolsó időszak, amikor nyíltan bírálat alá vonhatta volna a szovjet-bolsevizmus ideológiai megalapozásának programját. Erre azonban több ok miatt sem került sor; mégpedig azért, mert tisztázatlan maradt a marxizmus reneszánszának viszonya a korábbi pozícióhoz. Néhány változást azonban így is rögzíthetünk: napfényre kerültek a sztálini korszak szörnyűségei, az 1956-os magyarországi forradalom után már lehetetlen volt az a vakság, amely eltakarta a történelem egyik legvéresebb kalandjának tömegpusztító jellegét. És Lukács már nem a Szovjetunióban, hanem Magyarországon él. A marxizmus reneszánszának (formálisan tekintve) az a sajátossága, hogy nyitott perspektívával számol, nem kell állandóan egy olyan programot felvázolnia, amelynek már a megvalósításáról is be kell számolnia. Így a marxizmus reneszánsza nem legitimálni akar egy bizonyos történelmi berendezkedést, hanem előrevetít egy humánusnak hitt társadalmat. Lukácsot a kommunista mozgalom számtalanszor kényszerítette önkritikára, ezen a ponton azonban neki magának kellett volna önkritikát gyakorolnia. Ezt azonban elmulasztotta. Ezért az élete végén adott interjújában kényes (bár rendkívül kíméletesen feltett) kérdésekkel kellett szembenéznie. „Hadd kérdezzem meg: Lukács elvtárs nem érzi e ma a mű hiányosságának, hogy nem bírálja azt a fajta irracionalizmust, ami a sztálinizmusban alakult ki.“<sup>31</sup> Lukács érzi a kérdésben rejlő csapdát: ha most azt válaszolná, hogy a sztálinizmust is ugyanaz az irracionális jellemzi, mint a faszizmust, akkor a korábban posztulált dualizmus végleg meginogna. „Soha nem vontam kétségbe, és mindig állítottam is, hogy a sztálinizmus a *Zerstörung der Vernunft* egy fajtája.“<sup>32</sup> Sajnos ez egyáltalán nem igaz: Az ész trónfosztása kizárólag a faszizmus ide-

<sup>30</sup> L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 2. köt., 313.

<sup>31</sup> Lukács Gy., *Megélt Gondolkodás / Életrajz magnószalagon*, 240.

<sup>32</sup> Uo.

ológiájára vonatkozik. A különbséget most az irracionális és a hiperracionális elkülönítésével próbálja megragadni. „A sztálinizmusban filozófiailag hiperracionális uralkodik. Amit maga irracionálisnak nevez, az a hiperracionális egy formája.”<sup>33</sup> Sajnos ez a megoldás nem tűnik többnek ad hoc ötletnél. *Az ész trónfosztásában* nincs helye annak, hogy a racionalitásnak lenne egy olyan eltúlzott mértéke, amely irracionálisba csapna át. Egyáltalán a racionalitásnak nincs a könyvben semmiféle dialektikája: a racionalitás és az irracionális merev dualitást alkot. Egy másik helyen aztán Lukács mintha azt állítaná, hogy a sztálinizmus a fasizmussal ellentétben nem közelíthető meg kizárólag kultúraelméleti megfontolásokkal. „Én csak nem tartanám helyesnek Sztálint ott kritizálni, ahol valami hasonlóságot lehetne mondjuk Nietzschevel fölfedezni, mert ezzel sohasem jutunk el a sztálinizmus igazi lényegéhez.”<sup>34</sup> (Gondoljunk csak vissza *Az épülő szocializmus kultúrája* című tanulmányra.) Mi lenne hát akkor a sztálinizmus igazi lényege? „A sztálinizmus igazi lényege szerintem az, hogy a munkásmozgalom, a marxizmus praktikus jellegét elméletileg fenntartva a praxisban nem a dolgok mélyebb belátása szabályozza cselekvést, hanem a cselekvés taktikájához konstruáljuk hozzá a mélyebb belátást.”<sup>35</sup> Ez a gondolat jól ismert, mégis meglepetéseket tartogat: Lukács újra többes szám első személyben fogalmaz, és ugyanakkor a megállapítás mögött ott lappang a saját maga negligálása miatti sértődöttség. Lukács a sztálinizmus legnagyobb hibájának (és alapvető sajátosságának) azt tekintette, hogy nem tartott igényt az elméleti-filozófiai megalapozásra, amit pedig Lukács oly szívesen szolgáltatott volna. Sőt, tulajdonképpen úgy érezte, hogy ezt *Az ész trónfosztásában* meg is tette. De valóban ez lenne a sztálinizmus lényege? Idézzük fel még egyszer Furet válaszát, amely szerint a sztálinizmus jellemzésének alapvető feltétele, hogy bevalljuk a sztálinizmus és a fasizmus közeli rokonságát. „A két rendszer csaknem egyidejűleg mutat fel két olyan vonást, amely kívül helyezi őket a ci-

---

<sup>33</sup> u.o.

<sup>34</sup> i.m. 240–241.

<sup>35</sup> i.m. 241.

vilizált emberiségen: az állam fölött gyakorolt egypárti uralmat és az adott párt osztatlan hatalmának egyszemélyi megtestesülését. Ezekben a rendszerekben nincsenek rögzített törvények, senkit nem véd semmi, a politikai rendőrség bárkit letartóztathat vagy eltüntethet – egyetlen személy kivételével.<sup>36</sup> Erre az egy szintre állításra azonban Lukács nem volt hajlandó, mert Sztálin minden lépését elfogadhatónak tartotta ama nagy cél fényében, hogy „Hitlert el kell pusztítani”.<sup>37</sup>

(2) Képzeljük el, hogy a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején vagyunk. Néhány évvel túl a filozófus-peren, amely a magyarországi filozófiai élet mindmáig fel-nem-mért töréspontját képviseli. Erre vonatkozik a nyolcvanas évek végén megszületett, következő visszatekintés: „Abban az országban, mely a kelet-európai térségben egyedül mutatott fel, nemzeti kultúrájának részeként, autentikus és saját gyökerű marxista tradíciót, hozzájárult a marxista kultúra felbomlásához. (...) Ezáltal általában is előidézte az elemző és kritikai társadalomtudomány hanyatlását. Véget vetett a hatvanas évek szabadabb szellemű, termékeny vitáinak, s a társadalomtudósokat (...) elefántcsonttoronyba szorította. Ennek beszédes bizonyítéka, hogy filozófusok nemzedékei fordultak tisztán történeti (...), illetve formális témák és problémák felé (...).”<sup>38</sup> A diagnózis – még visszatekintve is – meglepően pontos: a filozófus per után a magyar filozófiai élet historizálásnak indult. Megindult a legkülönbözőbb gondolkodók nézeteinek immanens rekonstrukciója. És a vonatkoztatási pont, amelyre azonban ritkán történt hivatkozás, maga *Az ész trónfosztása* volt. E mű által felépített dualizmus ugyanis még a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején is érvényben volt. A fasiszta ideológia helyett általában polgári filozófiáról beszéltek; ez számos filozófiatörténeti mű címében fel is bukkant. A történeti érdeklődésnek azonban volt két fontos hozadéka: egyrészt megteremtette az immanens szövegelemzések stratégiáját. *Az ész trónfosztásában* Lukács ezt még élesen elutasította: „Ha megkísérlik, hogy a filozófia probléma-összefüggéseit a filozófiának úgynevezett immanens fejlődéséből vessék fel és

<sup>36</sup> I.m. 355.

<sup>37</sup> I.m. 245.

<sup>38</sup> Kelemen János és mások: „Tizenhat év után”, a *Világosság* melléklete 1989. 24–25.

oldják meg, akkor szükségképp a legfontosabb összefüggések idealista eltorzulása jön létre, még akkor is, ha a történetíróban megvan a kellő tudás, az objektivitásra törekvő szubjektív akarat.<sup>39</sup> A történeti érdeklődés úgy próbált a filozófia története felé fordulni, hogy lemondott a szocializmus legitimálásáról. (A hatalom ezért nem is nézte túlzottan jó szemmel az öncélúvá vált történeti vizsgálatokat.) Másrészt a dichotomizáló szemlélet is problematikussá vált. Lukács a racionalizmus-irracionalizmus szembeállításával próbálta helyettesíteni a marxizmus oktatását uraló materializmus-idealizmus dualitását. Az immanens rekonstrukciók ezzel szakítottak, mégpedig úgy, hogy lebontották az előzetesen adott fogalmi hálókat. Azt állítanám tehát, hogy a tisztán történeti vizsgálatoknak volt egyfajta kritikai hozadéuk. De számunkra most az a fontos, hogy ebben a történeti perspektívában *Az ész trónfosztása* vált a reálisan létező szocializmus paradigmatis filozófiatörténeti művévé. Ha Lukács azt mondta, hogy az immanens elemzések szükségképpen idealista torzulásokhoz vezetnek, akkor a történeti érdeklődés *Az ész trónfosztása* által megalapozott tradíciót egyszerűen ideologikusnak minősítette. (E beállítottság legfontosabb szöcsöve a *Filozófiai Figyelő* volt, amely belső terjesztésre, kézirat gyanánt készült. Neki köszönhetően számos addig nagyrészt ismeretlen gondolkodó jelent meg a horizonton.) Vagy lépünk egy kicsit hátrébb: a történeti érdeklődés bázisáról azt lehetne mondani, hogy *Az ész trónfosztásának* típusát követő filozófiatörténet megengedhetetlenül és önkényes ideológiai bázison szelektálta a lefordításra kerülő művek körét.<sup>40</sup> (Még a nyolcvanas évek elején is évente maximum tíz filozófiai mű fordítása jelent meg. A könyvtárak ellátottsága katasztrofális volt. A filozófia szakos képzésben is állandósult a hatvan-nyolcvan éves lemaradás.)

<sup>39</sup> Lukács Gy., *Az ész trónfosztása*, 9–10.

<sup>40</sup> Nem volt alaptalan az a vád, hogy Lukácsot bizonyos felelősség terheli azért, hogy a *Filozófiai írók tára*, amely a legfontosabb filozófiatörténeti sorozat volt, kimondottan a Marx felé mutató szerzőket részesítette előnyben, másrészt pedig nem közölt Marx utáni filozófusokat. Lukács (talán haláláig) e sorozat szerkesztői közé tartozott.

(3) Képzeld el, hogy a kilencvenes évek elején vagyunk; közvetlenül a reálisan létezett szocializmus bukása után. „Mintha háború után volna. Romokban minden, és próbálunk emlékezni, milyen is az, ha normális valami. De nincsenek emlékeink, újra ki kéne mindent találni. És olyan pontosan azért emlékezni sincs kedvünk. Szívesebben mondjuk, hogy hősie ellenállásunk morzsolta föl a rendszert, ami nem hazugság, de azért olyan nagyon hősie nem volt; az elmúlt negyven év nem hősie volt, hanem (...) szahar.”<sup>41</sup> *Az ész trónfosztása* most a XX. század egyik gyilkos rendszerének legitimációs kísérleteként jelenik meg. Némileg ironikus módon azt lehetne mondani, hogy Lukácsnak igaza volt, amikor a fasizmust és a szovjet-kommunizmust összefüggésbe hozta egymással, de nem választani kell közöttük, hanem mindkettő barbárságnak tekintendő (ezt már Adorno és Horkheimer is így gondolta), és velük szemben – Furet kifejezését használva – a civilizációs normákat kellene választani. De Lukács nem egyszerűen rosszul választott, hanem az emberi történelem egyik legvéresebb kezű diktatúráját próbálta igazolni. Most tűnik csak fel, hogy azért mert Lukács elmulasztotta *Az ész trónfosztásának* kritikáját, tulajdonképpen nem volt felkészülve arra, hogy szembenézzen a koncepciók perekkkel. Igazából csak most tűnik fel, hogy a kései interjúban mennyire zavarosak a perekkel kapcsolatos gondolatai. Az alábbiakban – szabad interpretációban – a perek háromféle „igazolását” szeretném felvillantani: (a) A legfontosabb Hitler elpusztítása volt, mivel ezt a nyugattól nem lehetett várni, ezért „Sztálin volt az egyetlen létező Hitler-ellenes hatalom”, akivel szemben Lukács szerint mindenféle kritika méltatlan.<sup>42</sup> Erről a meglehetősen széleskörűen elterjedt előítéletről François Furet a következőket írja: „A háború szörnyű logikája (...) ideologikus formájában, ám ezúttal a bolsevizmus javára és békeidőben ismét működésbe lép. Aki Sztálint kritizálja, az Hitler mellett van. A grúz rendkívül sok józan embert zseniálisan belecsalt ebbe a primitív és félelmetes csapdába.”<sup>43</sup> (b) Sztálinnak

<sup>41</sup> Esterházy Péter, *A halacska csodálatos élete*, 174.

<sup>42</sup> Lukács Gy., *Megélt Gondolkodás / Életrajz magnószalagon*, 245.

<sup>43</sup> F. Furet, *Egy illúzió múltja*, 488.



tulajdonképpen nem is lett volna szüksége a perekre, „mert a Buharin-perrel teljesen elintézte az ellenzékét”.<sup>44</sup> Félve kérdezem: Ezek szerint legalább a Buharin és társai elleni per jogosult volt, vagy elvileg is igazolhatóak azok a perek, amelyek valóságos ellenzék ellen irányulnak? (c) Az utolsó érv, amelyet szó szerint szeretnék idézni, egy történelmi analógiát emleget fel: „Danton természetesen sohasem volt áruló, és sohasem adta fel a köztársaságot, ahogy azt Robespierre állította róla. Ez a perekben szereplő emberek vonatkozásában nem állt fenn ilyen kétségtelenül.”<sup>45</sup> No comment! (Érdekes lenne szemügyre venni ezeknek az igazolásoknak a belső struktúráját. Alapvető különbség nincs köztük, csak a keménység tekintetében térnek el egymástól, a második pl. élesen ellentmond a harmadiknak. Őszintén szólva azonban nincs sok kedvem egy ilyen vizsgálathoz.) A Lukács-csal szembeni legélesebb kritikát – ebben a tekintetben – Vajda Mihály fogalmazta meg, egy nagy feltűnést keltett tanulmányának zárósoraiban. „Magamnak egyet nem tudok megbocsátani. Nem tudom megbocsátani magamnak, hogy nem tettem fel [Lukácsnak] egy kérdést, amelyre (...) ő nem tudhatott volna válaszolni. Nekem mégis fel kellett volna tennem: 'Mondja Lukács elvtárs (...) mindazok után, amit tizenkét éven át a Szovjetunióban átélt (...) hogyan volt képes rá, hogy eladja ezt a rendszert a magyar értelmiségnek?’”<sup>46</sup> (A fentiek alapján a kérdésre természetesen adhatunk egy bizonyos választ: Lukács *Az ész trónfosztásában* meghirdetett program következtében nem volt képes a szovjet-kommunista valóság kritikai tematizálására, még akkor sem, ha annak brutalitását már közvetlenül a bőrén érezte. A kérdés persze nem egészen erre vonatkozik. Talán inkább úgy kellene megfogalmaznunk, hogy miért gondolta Lukács, hogy a szovjet-kommunista rendszerre szabott, annak legitimálására törekvő koncepció egy-

---

<sup>44</sup> Lukács Gy., *Megélt Gondolkodás / Életrajz magnószalagon*, 245.

<sup>45</sup> i.m. 247. A francia forradalommal való kontinuitás hozzátartozik a sztálinizmus önmagáról kialakított képéhez: „A Szovjetunió immár az a hatalmas ország, ahol egy felvilágosult vezető irányítása alatt olyan rendszer van hatalmon, amely a francia forradalom fátylóját lobbantotta fel újra: vagyis amely az ember újjáteremtésére vállalkozik.” F. Furet, *Egy illúzió múltja*, 483–484.

<sup>46</sup> Vajda M., *Syrakusa, A posztmodern Heidegger*, Budapest, T-Twins, 1993, 181–182.



szerűen átemelhető Magyarországra? Ez természetesen csak egyik esete annak a kérdésnek, hogy miért nem tudott Lukács időben átlépni az ideológiai-militáris filozófián? Ha a kérdést ilyen általánosságban vetjük fel, akkor igazat kell adnunk Vajdának: erre Lukácsnak valóban nem lett volna válasza. Ebből természetesen adódik néhány alkérdés is: Miért mulasztotta el Lukács kidolgozni e koncepció önkritikáját? Miért nem tisztázta a marxizmus reneszánszának viszonyát a szovjet-kommunizmus elméleti igazolásához? És végül: Miért gondolta, hogy e viszony tisztázása nélkül a reformszocializmus programja képes lesz megszabadulni a dogmatista-sztálinista háttértől?<sup>47</sup>

Vannak olyan jelentős filozófiai művek, amelyeket nem a filozófiai tartalom tesz figyelemre méltóvá. Azt hiszem, hogy *Az ész trónfosztását* is ilyen alkotásnak kell tekintenünk. E mű elfelejtéséhez az emlékezés hosszú munkájára lesz szükség. Azon kell dolgoznunk, hogy a zárójel végre bezárható legyen, a hosszan kitartott három pont után.

---

<sup>47</sup> Vajdának jó oka van feltenni ezt a kérdést, mivel a nyolcvanas években több olyan tanulmányt is írt, amelyek alapvetően hozzájárultak a szovjet-kommunizmus és a közép-kelet-európai szocializmus különbségeinek feltárásához. „Az évek során egyre határozottabban fogalmazódott meg bennem az a gondolat, hogy a kelet-közép-európai régióban 'létező szocializmusokat', a lengyel, a csehszlovák, a magyar szocializmust az összes többitől elkülönítve kell tárgyalni, mert a térség hagyományai is mások, mint Kelet-Európáé.” Vajdának tehát az a kiinduló feltétele, hogy a szocializmus mindenütt egy meghatározott tradícióra épül, és ez a tradíció mindenkor meghatározza a szocializmus arculatát. És mivel a kelet-európai tradíció alapvetően különbözik a közép-kelet-európaiktól, ezért ez a két szocializmus sem lehet kompatibilis egymással. Hogyan gondolhatta volna tehát Lukács, hogy a szovjet-kommunizmus tapasztalatai Magyarországon is érvényesíthetők? Lukács erre a kérdésre feltehetően azt válaszolta volna, hogy a szocializmus egységes társadalmi-történelmi rendszer. És ez a gondolat *Az épülő szocializmus kultúrája* című tanulmányban már benne is van. Ezért ez alapján a dolgozat alapján sem lehetne válaszolni Vajda kérdésére. (Ettől kezdve a „szovjet típusú társadalmak” Kis János és Bence György által a nemzetközi diskurzusba bevezetett fogalma is némileg relativizálódik.)



## **Hozzászólások**



Danka István

## **Irracionalizmus: esztelenség vagy „Ész“-telenség?**

A racionalizmus bírálata Lukács György

*Az ész trónfosztása* művében<sup>1</sup>

Munkám célja feltárni *Az ész trónfosztása* nagy ívű gondolatmenetének egy Lukács által kevésbé hangsúlyozott, ám nem mellékes következményét, nevezetesen, hogy mi az általa „racionalizmus“-nak nevezett dialektikus materializmusnak a felelőssége a nemzetiszocializmus ideológiájának térnyerésében. Lukács persze nem véletlenül nem hangsúlyozza ezen következményeket; azonban szándékaitól függetlenül – vagy éppen egyenesen szemben azokkal – rámutat arra, hogy a „racionalizmus” éppúgy, sőt: inkább felelős a náciizmusért, mint a Lukács által irracionalizmusnak nevezett – egységes vagy nem egységes – eszmetörténeti vonulat. Célkitűzésem tehát Lukácséval azonos: „a 'nemzeti szocialista világnézet' minden gondolati előmunkálatának leleplezése, bármily messze esnek is – látszólag – a hitlerizmustól, bármily kevésbé vannak is – szubjektív tekintetben – efféle intencióik”. (4.) A lukácsi koncepció ugyanis a legmesszebbmenőkig meggyőző, hogy „nincs ártatlan világnézet. [...] [A]z ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának a lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét” (uo.), noha – mint erre lezárásképp visszatérek majd – nem egészen abban az értelemben, amint Lukács véli.

---

<sup>1</sup> Írásomban – egyetlen helyet leszámítva – csakis e műre hivatkozom, zárójelben jelölve az oldalszámokat az Akadémiai Kiadó 1974-es kiadása alapján. A jegyzetében hivatkozás: ÉT.

Nem engedvén a csábításnak, hogy Lukács gondolatmenetével pusztán szembeállítva egy másikat, gyenge pontjaikon egymás ellen kijátsszam őket – noha erre igencsak alkalmasnak tűnne több vitapartnerének, különösen Adornónak a náciizmus-kritikája –, a dolgozatban egyedül Lukács megjegyzéseire hivatkozom; nem titkolva persze, hogy számos ponton más prekonceptiók függvényében értem az idézett szöveghelyeket, mint a szerző maga. Annak ellenére, hogy az általam kiragadott pontokat Lukács egyértelműen az irracionális, és nem a racionalizmus ellen fordítja, azok összessége mégis – úgy vélem – már-már deduktív erővel kényszeríti ki a konklúziómat; az általam mellékelt összekötések-kiegészítések inkább az olvasmányoságot, semmint magát a lényeginek ítélt mondanivalót kívánják támogatni. S ha persze tézisem – már csak a terjedelmi-kifejtésbeli különbségek okán is – nem tekinthető Lukácséval azonos súlyúnak, avval is beérem, ha sikerül rámutatnom: Lukács konklúzióját legalábbis árnyalni kell.

Ha Lukács Györgyéhez mérhető ambícióm lenne, bizonyosan összegyűlhetne egy hasonlóan súlyos könyv a „racionalista” filozófiának a 20. századi totalitáriánus rendszerekkel kapcsolatos felelősségéről. Ám olcsó babérokra törnék, ha a hitlerizmust hirtelenjében totalitarizmussá tágítanám, s kevésbé is vagyok illetékes annak megítélésében, vajon a sztálinizmus mennyiben rokon és mennyiben nem rokon a hitlerizmussal. Azonban a lukácsi tárgyalás könnyen lehetővé teszi, hogy – racionalizmus és irracionális dialektikus szembenállására hivatkozva – a racionalista filozófiát a hitlerizmussal való viszonyában tárgyaljuk. Ehhez viszont nem kellene lukácsi ambíciók: a munka nehezét éppen Lukács György elvégezte már *Az ész trónfosztásában*.

A marxizmus szociotörténeti megközelítéséből adódik, hogy az irracionális – mint minden eszmetörténeti jelenséget – társadalmi-történeti folyamatok által létrehívott szükségletnek kell tekintenünk. „[A]z irracionális fejlődése egyetlen szakaszon sem mutat 'immanens' sajátosságot [...] Ellenkezőleg [...] az irracionális különböző szakaszai az osztályharc problémáira adott reakciós feleletekként jöttek létre” (8.).

Az irracionalizmus – amelynek egyik előfutára a francia forradalomra adott konzervatív-reakciós kritika megfogalmazója, Edmund Burke (pl. 13., 98.), reprezentáns képviselői közül pedig talán Schelling és Nietzsche (illetve a késői, nácizmusba hajló szakaszban Heidegger és Rosenberg) emelendő ki – számára előbb a polgári haladáseszme (tulajdonképpen a felvilágosodás szellemisége) a célpont, majd a párizsi kommüntől „fogva a proletariátus világnézete, a dialektikus és történelmi materializmus az ellenfél, amelynek sajátossága meghatározza az irracionalizmus továbbfejlődését” (6.). Ez a meghatározottság nyilván nem (kizárólag) kauzális, hanem teleologikus; a történelmi-dialektikus materializmus térnyerése nem csupán kiváltja a burzsoázia reakciós kritikáját, de a történelmi haladás szükségszerű folyamában egyúttal teleologikusan is meghatározza azt: mivel a dialektikus materializmus útja szükségképpen diadalmenet a Beteljesülésig, a polgári filozófia defenzívába szorul; a Történelmi Szükségszerűség által filozófiai legitimációját tekintve és egzisztenciálisan értve egyaránt halálra ítélt burzsoázia nem is tehet mást, mint osztályérdekeit egyre szűkebb teoretikus bázison megfogalmazva – megfogalmazóival egyetemben – szép lassan kihál.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Hadd tegyem hozzá: a magam részéről nem azzal az attitűddel nem tudok egyetérteni, amely társadalmi-történelmi problémák lecsapódásaként láttatja a filozófiatörténetet; e felfogást önmagában teoretikusan jövedelmező szemléletmódnak tartom, amely hasznos adalékokkal szolgálhat eszme- és társadalomtörténet viszonyát illetően – bár a korai Lukács kultúra-szociológiára vonatkozó megjegyzései a szociohistorikus megközelítés legtöbb, általam pozitívnak vélt jegyét már magukon viselték, s ehhez képest a marxista terminológia inkább egyszerűsítően hat; Lukács premarxista kultúra-szociológiára vonatkozó víziója többet ígért annál, mint ami végül megvalósult. A legfőbb problémát inkább az olyan fogalmak túlmisztifikálásában látom, mint „ráció”, „materializmus”, „tudományosság”, „történelmi szükségszerűség”, „objektivitás” és hasonlók – ez teszi a szememben igazán irracionálissá Lukács racionalizmusát. A szociohistorikus szemlélet ugyanis – vélem a korai Lukáccsal együtt – egyedül akkor legitim, ha nem pusztán kultúrtörténet, de nem is az egyedi-kontingens történelmi tényekre érzéketlen, túlabstrahált történelemfilozófia. A korai Lukács ide vonatkozó álláspontjához lásd különösen egy recenzióját Hans Staudinger *Individuum und Gemeinschaft in der Kulturorganisation des Vereins* c. könyvéről: „A kultúraszociológia lényegéről és módszeréről.” (Lukács Gy., *Ifjúkori művek*. Bp. Magvető, 1977), s ugyanott „Georg Simmel” méltatását.



Ezért aztán „[a] filozófiai színvonal süllyedése ... egyik lényeges jegye az irracionális fejlődésnek” (7.), s persze ez ellen az irracionális semmit sem tehet, elvégre „a filozófiai színvonal süllyedése társadalmilag meghatározott szükségszerű jelenség” (7.), és „a polémia szellemi mozgástere [...] társadalmi szükségszerűséggel szakadatlanul megszőkül” (8.). Hovatovább nem csupán az irracionális mint világnézet vagy ideológia, de – első megközelítésben – az egyes irracionalista filozófusok személy szerint sem tehetnek az ellen, hogy érdekeik meg- és újrafogalmazása a náciizmus előretörése felé mutat: ha netán az általuk fokozatosan megvalósított „sztratégiai visszavonulás [...] ismét filozófiai offenzívává erősödnék, előharcosa – történeti szükségszerűséggel – filozófiailag még alacsonyabb színvonalat képviselne [...] egészen függetlenül személyes képességeitől, ismereteitől stb.” (7.).

Úgy tűnhet mindez, hogy – noha objektíve az irracionális felelős a náciizmusért – az irracionalista filozófusok szubjektíve legalábbis nem szükségszerűen felelősek azért. Persze a világnézet nem ártatlan, de a „világnézőt” a Történelmi Szükségszerűség rendelte arra, hogy teleologikusan meghatározott érdekeit addig radikalizálja, amíg végül már elkerülhetetlen a dialektikus materializmus győzelme. „A filozófusok mindig bensőleg is – tudatosan vagy tudattalanul, akarva vagy nem akarva – össze vannak kötve társadalmukkal, egy bizonyos társadalmi osztállyal, ennek előre vagy hátrafelé irányuló törekvéseivel. Épp azt, ami filozófiájukban valóban személyes, valóban eredeti, ez a talaj (és ennek a talajnak történeti sorsa) táplálja, meghatározza, formálja és vezeti”.<sup>3</sup>

Az irracionális teleologikus meghatározottságát már csak az is mutatja, hogy szerteágazó gyökerei és úgy tematikus sokszínűsége, mint nyilvánvaló „belső” oppozíciói ellenére Lukács meglehetősen

---

<sup>3</sup> ÉT. 75–76. Érdekes, hogy ezzel szemben utóbb Heidegger filozófiáját egyes követői úgy mentetik a náciizmus vádja alól, hogy Heidegger személyének – szubjektív – náciizmusa nem vonja maga után, hogy nézetei – „objektíve”, ahogyan Lukács mondaná, s nyomban vitatná is – náciizmust eredményeznének. Persze e kérdés eldöntését itt éppúgy nem vállalhatom, mint a Lukács – akár objektív, akár szubjektív – felelősségét illetőket a sztálinizmus ideológiája kapcsán.

homogén vonulatként szemlélteti azt. Ezt a homogenitást Lukács szerint különös módon éppen az teszi lehetővé, hogy nem immanens rendezőelv irányítja a fejlődését. „Épp eme jellegéből következik, hogy az általa felvetett tartalmi és módszertani problémák erősen összefüggenek, feltűnő (és szoros) egységet mutatnak. Értelem és ész leikcsinylése, az intuíció kritikátlan dicsőítése, arisztokratikus ismeretelmélet, a társadalmi-történelmi haladás elutasítása, mítoszok alkotása stb. oly motívumok, amelyekkel úgyszólván minden irracionalistánál találkozunk.“<sup>4</sup>

Lukács azonban a teleologikus szükségszerűséget valamiképpen relativizálni látszik, elkerülendő, hogy az irracionalisták személyes felelősségét kisebbitse. „A német irracionalista filozófiának beletorkollása a hitlerizmusba tehát csak annyiban szükségszerű, amennyiben a konkrét osztályharcok – persze nem ennek az ideológiai fejlődésnek segítségével – ilyen eredményt hoznak létre. ... Ezzel természetesen semmiképp sem állítjuk, hogy – tárgyilag-történelmileg tekintve – végzetes szükségszerűségek lettek volna” (9.). Ezek szerint az osztályharc és az ideológiai fejlődés – emeli ki Lukács, meglátásom szerint a terminológia függvényében helyesen – kölcsönhatásban állnak egymással, s nem pusztán arról van szó, hogy az osztályharc egyoldalúan és egyirányúan meghatározná az ideológiai fejlődést.

---

<sup>4</sup> ÉT. 8. Ennek alapján az irracionalizmus paradigmikus alakja nyilván René Descartes kellene legyen, aki még saját eszében is módszeresen kételkedik – igaz, éppen az ésszerűsége hivatkozva –, hogy aztán intuíciójára alapozva visszahelyezze a Gondolkodót kitüntetett pozíciójába, megteremtve az Ész mítoszáét. Teszi pedig mindezt – s ha jól értem, valami hasonlót jelenthet az „arisztokratikus” – egy hierarchikus szerveződésű duális ismeretelméletben. Végül pedig a társadalmi-történelmi haladás fogalmát még hírből sem ismeri – ami nem is csoda, hiszen minden individualista ismeretelmélet – s így: a racionalista ismeretelmélet *per definitionem* – érzéketlen a szociális kontextusra, és minden állandóságot feltételező metafizika – s így: a racionalista metafizika *per definitionem* – érzéketlen a történetiségre. Szerencsése van Descartes-nak, hogy a francia forradalom előtt élt; így Lukács szerint azért valamiképp mégiscsak racionalista (ÉT. 22.), és vannak haladó tendenciák is a munkásságában (pl. ÉT. 7.).

Azonban igen nehéz értelmezési feladat megállapítani, hogy mit jelent a „végzetesen” szükségszerű, nyilván valamiféle „nem végzetesen szükségszerű“-vel (azaz: nem szükségszerűen szükségszerűvel) szembeállítva. Mindenesetre – fenntartva azt, hogy az irracionális nem immanens fejlődési elv mentén alakul – úgy tűnik, hogy a társadalmi-történelmi folyamatok mellett további külső tényezők is befolyással voltak/vannak az irracionális fejlődésére, amelyek a történelmi (nem-végzetes) szükségszerűséget erősítik/kiegészítik.<sup>5</sup>

E szerepre persze kézenfekvő, hogy elsősorban a racionalista filozófia pályázhat; mivel az irracionális eleve mint fejlődésellenes irányzat határozta meg, ha „ideológiai fejlődésről” beszélhetünk az irracionális esetében, azt – legkésőbb a párizsi kommün óta – egyértelműen csakis a dialektikus materializmushoz való viszonyában határozhatjuk meg.

Lukács számtalanszor hangsúlyozza, hogy az irracionális nem pusztán úgy és annyiban meghatározott történetileg, mint valamennyi egyéb eszme. „Az irracionális tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája (a reakciónak a másodlagos és visszafelé haladó kettős értelmében)” (78.). Nem csupán arról van szó, hogy az irracionális – mint minden eszmei áramlat – társadalmi-történelmi szükségletek által kel életre. Az irracionális másodlagos ideológia; előfeltételezi a racionalizmust, amelyhez – mint a fejlődés irányát kijelölő ideológiához – képest meghatározandó és amelyhez képest meghatározást egyedül nyerhet önnön visszafelé haladó-konzerváló funkciója. Mint tudni lehet, „az irracionális-

---

<sup>5</sup> Erre a mozzanatra nyilván nem lenne logikai értelemben szükség; Lukács megkülönböztetése nem szükségszerű, sőt, gondolatmenetem kifejtéséhez sem lenne szükséges. Elgondolható természetesen az is, hogy az irracionális esetleges körülményeknek köszönhetően torkolt a náciizmusba. Mindenesetre ez a megoldás Lukács irracionális-kritikája, ennek tagadása viszont a racionalizmus esetleges védelme számára végzetes: ha az irracionálisból nem folyik szükségképpen a fasizmus, akkor előbbi felelősségét legalábbis relativizálni kell; ha viszont szükségképpen folyik, de nem immanens, és nem is társadalmi-történelmi szükségszerűségből, akkor kénytelenek leszünk további felelősök után nézni. Akárhogyan is, a racionalista defenzívába-reakcióra szorul.

mus [...] a materializmussal, a dialektikus módszerrel vívott állandó harcban keletkezett és gyakorolt hatást. Ez a filozófiai vita e tekintetben is az osztályharcok visszatükröződése” (5.). A dialektikus módszerrel való dialektikus szembenállás azonban természetesen nem egyenrangú felek küzdelmét jelenti; e dialektika sajátossága az, hogy az egyik álláspont mindig reakciós. S a racionalizmus és irracionalizmus küzdelmében utóbbinak jutott ez a hálátlan szerep. „A társadalmi haladásra való reagálásának tartalmát, formáját, módszerét, hangját stb. ennél fogva nem [valamilyen] reá jellemző belső dialektika határozza meg, hanem az ellenfél, a harci feltételek, amelyeket rákényszerítenek a reakciós burzsoáziára” (8.). S persze ki vagy mi is lehetne az utolsó tagmondat alanya, ha nem maguk a racionalista filozófusok.

Szóltam fentebb a Lukácsétól meglehetősen eltérő prekonceptióimról. Nem árt valamelyest reflektálnom rájuk; ha másért nem, azért, hogy fogódzót adjak Lukács védelmezőinek (s így kritikusaiknak). „Az irracionalizmus” – véli Lukács – „mármost itt kezdi meg munkáját,” annál a „különbözőségnél, amely a gondolati képmás és az objektív eredeti között fennáll” (74.). Irracionalizmus és racionalizmus szembenállása legalább annyira az objektív valóság és szubjektív perspektíva (avagy világnézet) viszonyának megítélésében rejlik, mint abban, hogy hiszünk-e az Észben, s e hitünk alátámasztására igyekszünk észérveket gyártani (racionalizmus), vagy az észérvek meggyőztek minket arról, hogy ez a hit alaptalan (irracionalizmus). Ha tehát objektív valóság és szubjektív világnézet viszonyát kell meghatároznunk, a racionalizmus azt mondja: márpedig a valóság objektíve olyan, amilyenek én szubjektíve látom, míg az irracionalizmus azt: nem tudom, milyen a valóság (és hogy objektíve elgondolható-e egyáltalán), de én ilyenek és ilyenek látom (s persze nem is teszi hozzá, hogy „szubjektíve”, mert ennek csak az „objektív“-vel szemben lenne egyáltalán értelme).

Az irracionális filozófia egynémely vonulata mindenesetre a protestantizmus (majd a liberalizmus) individualisztikus tendenciáit lát-szik tovább erősíteni (ebből a szempontból például Burke vagy Spengler bizonyosan kilóg a sorból). S nyilván nem véletlen, hogy Lukács a protestantizmus térnyeréséről alig tesz említést Németország

történeti fejlődésének néhány sajátosságáról („visszakurziválás” D.I.) szólva; számára a reformáció kapcsán a kulcsfigura Münzer; Luther periférikus, Kálvin pedig szót sem érdemel.

A totalitarizmust eredményező elidegenítettség ellenben – gyanúm szerint – nem individualizációt, hanem végső soron eltömegesedést von maga után. Ha ez a meglátás helytálló, azt kell mondjuk, az individualisztikus irracionalista filozófusoknak vajmi kevés közül lehet a náciizmushoz. Lukács nyomán azt kellene feltételeznünk, hogy a végsőkig vitt individualizáció vezet a totalitarianizmushoz; jóllehet a kommunizmus és nemzetiszocializmus kommunitárius karaktere nyilván ellenkező tendenciát mutat. Az individualizáció a külső, interperszonális viszonyokat belső önművelésbe transzformálja; a bontakozó individuumot a világnézetek pluralitásával ismerteti meg, ez pedig egy bizonyos fokon a narratívákkal szembeni ironikus-kritikus attitűdöt erősíti. Ha valamiért, hát ezért kételkedik az irracionalista akár Hegel, akár Marx vagy Lukács Eszében – legalábbis mert nem tartja azokat kizárólagosnak (sem pedig a kizárólagos felé vezető lépcsőfokoknak). Minél több narratívát olvasunk, saját narratívánk annál több lábon áll, és így értelemszerűen annál kevésbé leszünk hajlamosak arra, hogy kritikátlanul átvegyünk más narratívákat. Az individualizáció – és így az irracionalizmus – sokkal inkább arra vezet, hogy immunisak leszünk a demagógiával szemben; ha kénytelenek is leszünk esetenként alkalmazkodni a tömegkultúra adottságaihoz, nem fogjuk azt gondolni, hogy ez jó. Lukács szerint az irracionalizmus „legfontosabb társadalmi feladatainak egyike ..., hogy bizonyos 'kényelmet' nyújtson az embereknek a világnézet területén” (18.), s mindeközben ő maga is előnyben részesíti a kényelmet saját racionalizmusával szemben, amikor a legfontosabb kérdéseket ideológiai alapon dönti el.

Dolgozatom első felében azt írtam: Lukács igen meggyőző azt illetőleg, hogy nincs ártatlan világnézet. Márcsak azért sem, mert könyve remekül példázza, hogy az övé sem az. S azt is hozzátettem: szintén megalapozottnak vélem, hogy „az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának a lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét”. Mindamellett

hangsúlyoztam, hogy nem egészen abban az értelemben tartom ezt a megjegyzést helytállóknak, amint Lukács véli. Az esztelenség vagy eszetlenség elleni támadáshoz nyilván nem kell észérvekhez fordulnunk; a nácizmussal magam nemigen tudok mást tenni, mint elutasítani azt. De az esztelenség nem azonos azzal, mint amikor mi, „irracionalisták” Descartes óta azt mondjuk: a saját eszünknek sem hihetünk feltétlenül. Attól tartok, Lukács oppozícióját meg kell fordítanom: sokkal veszélyesebb az, ha valaki az Észre hivatkozva hajszol minket az esztelenségbe, mintha csendben beismerné: bizonyos dolgokat nem képes felfogni ésszel. Nem az a baj, hogy vannak irracionalisták, hanem, hogy nem mindenki az; aki irracionalista, az sohasem fog abszolutisztikus filozófiában hinni, s így képtelen lesz bármiféle totalitarizmushoz – akár csak részlegesen is – pozitívan viszonyulni. Az „irracionalizmus” olyan individuumokat termel ki, amelyek képesek kritikusan viszonyulni az ideologikus gondolkodáshoz. Ha pedig Lukács az irracionalista filozófiák ezen erejét nem ismeri fel vagy el, annak vélhetően éppen az az oka, hogy ő maga képtelennek bizonyult arra, hogy minden ideológiától függetlenül magát.





Héder István

## Lukács vs. a 2x2 józansága

Lukács György, *Az ész trónfosztása* című könyve nem könnyű olvasmány. 1946-49 között íródott, de csak 1952-ben fejezte be. Németül 1954-ben *Zerstörung der Vernunft* címen jelent meg, angolul kicsit később *Destruction of Reason* címen. Megjelenése óta több mint egy tucat nyelvre lefordították, és Lukács egyik legjelentősebb munkájaként tartják számon. A könyv másfél évszázad német filozófiáját vizsgálja egy szélsőséges marxista és ezért természetesen nem kifejezetten tárgyilagosnak mondható módon.

Többek között Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, Heidegger, Jaspers, Mannheim gondolatvilágát ütközteti a sajátjával. Különösen érdekesek azok a megjegyzései, amelyek azokról a filozófusokról szólnak, akiket személyesen is ismert, mint Georg Simmel vagy Max Weber.

A mű ideologikussága ellenére fontos és időszerű, legalább három oknál fogva. Az első, hogy Lukács hatalmas olvasottsága és tudása révén a filozófiatörténet széles sávján vezeti végig az olvasót.

A második, hogy Lukács meggyőzően ír általában a fasiszmról mint veszélyről, különösen könyvének hatodik fejezete végén és a könyv hetedik fejezetében, annak ellenére, hogy uralomra jutásában sajátosan német történelmi és társadalmi okok játszottak szerepet. Hisz a hitleri német fasiszmus elpusztításával, a fasiszta ideológiák és tendenciák még nem semmisültek meg teljes mértékben és gondolatalkzatainak továbbélése magában rejti egy hasonló önkényuralmi rendszer uralomra jutását a világ bármelyik államában. A dán király, amikor a nemzeti szocialisták sárga csillagot parancsoltak a zsidóknak, maga is sárga csillaggal ment ki az utcára, és a végén sem a németek sem a dán nácik nem tudták megmondani, ki a zsidó a sokmillió sárga csillagot viselő dán között. Személyesen hallottam, amikor a

következőket mondta Németországban: „Minden országban talán a lakosságnak mindössze öt százaléka az, aki mindenre fogható, lelkiismeretlen és sokszor fanatikus. Ha ez a kisebbség valahogy hatalomra kerül, csak kis részében lelkesíteni, de döntően terrorizálni képes a tömegeket, és ez bárhol megtörténhet, ha nem vigyázunk.” A gondolkozóknak – Margaret Sommerville könyvcímével élve – „etikai kanári madaraknak” kell lenniük, akik először ismerik fel a halált hozó eszméket, mint ahogy a bányákban a madarak érzik meg először a halált hozó gázt. Lukács elfogadja, hogy az önkényuralom, mint olyan, nem egy német specialitás, és egy kicsit „etikai kanári madár” ebből a szempontból is.<sup>1</sup>

A harmadik ok, hogy Lukács, aki túlélte a fasizmust, Sztálin moszkvai pereit és a sztálinizmus alatt megírt könyvét, műve végén mégis enyhén optimista módon látja a jövőt. Reméli, hogy az ész, a gondolkodás talán fölváltja a tömeghisztériákat. Lukács észbe vett hite nem egészen egyértelmű –, amint arra később még hivatkozom, amikor megkísérlem Lukács ambivalens viszonyát a 19. századi német idealista gondolkodókkal és írókkal bemutatni -, de egy sokszor demagóg és fanatikus korban Lukács igyekszik logikusan gondolkodni.

Ha *Az ész trónfosztását* történelmi és társadalmi szempontokból vizsgáljuk, akkor legalább két feltevés kínálkozik. Az első, hogy Lukács filozófiája mélyen gyökerezik kora általános társadalmi viszonyaiban, tehát nemcsak a német filozófusok munkáiban. Lukács gondolatai származásában, társadalmi életében olyan mélyen gyökereznek, hogy ezek vizsgálata nélkül nehéz filozófiájáról megfelelő képet alkotni, konkrét filozófiai gondolatait, vagy akár *Az ész trónfosztásának* „vad haragját” megérteni.

Második feltevésem az, hogy Lukács életében többször állt olyan válaszúton, (például 1919-ben, 1933-ban vagy 1945-48-as években), amelyek egyúttal döntő befolyással bírtak filozófiai gondolataira is. Tanulmányomban tehát azokra az életrajzi aspektusokra koncentrálok, amelyek feltevéseimmel szorosabban összefüggnek.

---

<sup>1</sup> M. Somerville, *The Ethical Canary, Science, Society and the Human Spirit*, Toronto, Penguin Books, 2000.

Lukács György az Osztrák-Magyar Monarchia Magyarországon született és nőtt fel, egy jómódú zsidó család fiaként kifogástalan nevelésben részesült, egyaránt kiválóan beszélt magyarul és németül. Nemzedékének jelentősebb családjai már az előző generáció életében – gyakran még az előtt – elhagyták ortodox zsidó vallásosságukat, és Ferenc József liberális politikájának már korai, illetve középső szakaszában hittek az általános haladásban és asszimilációban. Közülük sokan nemességet, néhányan bárói címet szereztek, és anyagilag is előrehaladtak. Lukács maga is, mint egy jól ismert pesti bankár és egy bécsi anya fia, György Szegedy von Lukács nevet is használta gyermekkorában.

Amikor Lukács befejezte egyetemi tanulmányait, ebből a liberalizmusból Magyarországon vagy Ausztriában és Németországban már alig maradt valami, és Lukács nem zsidó származású kortársai közül sokan az ultranacionalizmusban vagy gyakran antiszemitizmusban kerestek választ a Monarchia sok megoldatlan kérdésére. Ez az út nemcsak hogy nem volt nyitva Lukács számára, de annak, aki Kierkegaard és Weber tanítványa volt, ez az út elfogadhatatlan volt. Ahogy különböző életű emberek is mint Ady Endre vagy Károlyi Mihály, Lukács is a baloldali eszmék győzelmében reménykedett. 1919-ben Kun Béla kommunista kormányában kulturális komisszár lesz, a „Tanácsköztársaság” bukása után külföldre kell távoznia. Ez 26 éves emigrációjának kezdete. Tíz év bécsi és négy év berlini tartózkodása és ott publikált német nyelvű írásaival az európai filozófiai áramlatok középpontjába kerül. Thomas Mann részben róla mintázta a Varázshegy egyik alakját, a zsidó származású jezsuitát. Közhely, hogy Lukács egészen más filozófus lett volna, ha itthon marad, vagy ha 1933-ban nem a Szovjetunióban, hanem Nyugat-Európában keres menedéket.

A második nagyjelentőségű választás éppen akkor volt életében, amikor moszkvai tartózkodása során 1930-31-ben a Marx-Engels Intézetben tevékenykedett. Míg legtöbb baloldali vagy zsidó származású értelmiségi kortársa Hitler és a nemzeti szocialisták uralomra jutása után Franciaországba, Angliába és idővel az Egyesült Államokba menekült, addig Lukács 1933 után a Moszkvai Filozófiai Intézetben dolgozik, és csak 1945-ben tér haza Magyarországra.

Föltevésem tehát, hogy épp a náci és a sztálinista totalitárius államok élménye az egyik oka Lukács haragjának az *Ész trónfosztásában*. Ha valaki egy békés, demokratikus államban él, megengedheti magának, hogy életét az érzelmek és a hangulatok diktálják. Akik viszont zsarnokságban élnek, sokszor az észben, a logikában keresnek menedéket (a „2x2 józansága“<sup>2</sup>). A pártideológia iránya, a történelem értelmezése naponta változhat az ilyen államokban, de az ész, a logika, a matematika igazságai egyfajta kiegyensúlyozott stabilitást ígérnek. Lukács származásánál és tanulmányainál fogva is közelebb áll a Talmud vagy egy szekularizáltabb spinozai léletszemlélet által közvetített felfogáshoz, amelyben az ész, a logika, és a racionalizmus fegyvereivel veszi fel a harcot a hadseregek, a vér, a származás és féligazságok mitológiájával.

Lukács úgy látta, hogy Martin Heidegger – aki köztudomású, hogy szívesen olvasott romantikus költőket, különösképpen Hölderlint –, sok egzisztencialista kortársával együtt megalkudott a nemzeti szocialistákkal. Mivel Lukácsnak Moszkvában naponta együtt kellett élnie a sztálini terrorral, a megalkuvás szükségessége vagy elkerülhetősége, egyszóval a túlélés stratégiái Lukács számára sem voltak ismeretlenek. Heidegger, ahogy Lukács is, több mint nyolcvan évig élt önkényuralmi, bizonytalan és háborús időkben. Lukács túl intelligens volt ahhoz, hogy valaha is igazi sztálinista legyen, Heidegger túl intelligens volt ahhoz, hogy igazi náci legyen, annak ellenére, hogy mindketten párttagok voltak. Heidegger sajátos ellenállása a nemzeti szocializmussal szemben nem tartozik ide, ha említésre érdemes is.

Platónt megelőzően, már Szókratész kísérleteiben, a „bátorság” meghatározásakor, két ellenkező személetet találunk: A nemesi-arisztokrata bátorság (a német „Tapfer”) és a demokratikusabb, szellemi bátorság (német „Mut”) meghatározása és ellentéte az ókortól a középkoron át napjainkig megoldatlan. (Ennek egyik legjobb kifejtését

---

<sup>2</sup> Vö. Radnóti Miklós a koncentrációs táborból *Levél a hirtveshez* címen írt levelével. Radnóti Miklós, *Összes versei és műfordításai*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1956, 263 o.

Paul Tillich adja *Der Mut zu Sein* című könyvében.) Lukács talán a szellemi, míg a „Heidegger-féle egzisztencialisták” talán a fizikai, érzelmi meghatározás pártján voltak? Ez inkább persze kérdés, mintsem megállapítás.

Míg hasonló sorsú kortársai, mint például Arthur Koestler, Lukácsnál sokkal előbb szakítottak a sztálini kommunizmussal, Lukácsot erre véglegesen csak az 1956-os forradalom készíteti, amikor kultuszminiszterként Nagy Imre kormányának tagja lesz. 1919-ben Lukács Bécsbe menekül, az 56-os forradalom után Romániába kényszerítik. Nemzetközi hírének köszönhetően 1957-ben hazatérhet, majd 1965-ben rehabilitálják. Lukács még ekkor sem számol le végleg a marxizmussal, ahogy kortársai, mint például Déry Tibor megtették. Lukács György továbbra is megkísérli, némileg Jean Paul Sartre-hoz hasonlóan, hogy a strukturalizmus, a lélekelemzés és más, a marxizmussal látszólag össze nem egyeztethető áramlatokat illesszen be valamiképp immáron megváltoztathatatlan tűnő világnézetébe. Ennek persze semmi köze bárminemű politikai megalkuváshoz.

Mi a jelentősége tehát ezeknek az életrajzi és történeti adalékoknak *Az ész trónfosztását* illetően? Lukács, aki legalább három nyelven – magyarul, németül és oroszul – beszélt, írt és gondolkodott, nem tudott egy nép, egy nacionalizmus mindent megváltó erejében reménykedni vagy hinni, legyen az a nacionalizmus magyar, német, orosz vagy izraeli. 1945 és 1949 között kortársai közül sokan a cionizmust, az Izraelbe való kivándorlást választották. Lukács számára ez ugyancsak elfogadhatatlan volt. 1971-ben bekövetkezett haláláig Magyarországon élt, de ugyanakkor európai, nemzetközi filozófus maradt, aki élete végéig bízott az ész erejében, egy kompromisszumokra képes észben. Ez a szó az ész számára nem jelent megalkuvást, hanem kiegyezést, kibékülést, ami egyúttal a legfőbb remény Közép-Kelet-Európa kis népei számára is.

Vajon miért maradt meg marxistának még akkor is, amikor teljes leplezetlenségében átélte Sztálin terrorját, amikor jelentős szerepet vállalt az 1956-os forradalomban, amiért Romániába deportálták, vagy amikor a forradalom leverése után párton kívüli lett, és akkor például, amikor az egyetemi katedráról is kitiltották?

Azt hiszem a fő ok megint csak Lukács filozófiájának és életének összefüggéseiben rejlik. A fiatal Lukács szembefordult a neopozitivizmussal, a szcientizmussal, azzal a meggyőződéssel, hogy az egzaktság a célja és a logika a kizárólagos módszere a tudományos gondolkodásnak. Lukács szerint azonban, persze igen leegyszerűsítve a dolgot, a filozófia elsősorban ideológia, azaz világnézet. Másodszor Lukács nem a meglévő, jól-rosszul összetákolt kommunizmusban, hanem egy soha meg nem valósult, soha meg nem valósítható utópikus állapotban hitt. Ebben pedig nehezebb csalódnni, nehezebb kiábrándulni belőle. Eve Tavor Bannet idézi ezzel kapcsolatban Lukácsot, de nem jelöli meg az idézet forrását. Lukács, Tavor szerint a következőket írta: „add fel a politikai cselekvést és összpontosítsd munkád az ideológia hatásra” máshol, Lukács szerint minden írása „első lépés volt egy soha el nem érhető forradalom felé.”<sup>3</sup>

Heller Ágnes szerint Lukács ugyan írt a marxizmusról, ám sohasem tanította azt. Ez nem az ő feladata volt, hanem a Marxizmus-Leninizmus Intézeté. Heller szerint: „Marxizmust a filozófiai tanszéken tanítani a legveszélyesebb feladat volt, mert ezt a legutóbbi, Szovjetunióból küldött brosúra szerint kellett tanítani”<sup>4</sup>. Úgy hiszem, gondolkodóként Lukács azt remélte, hogy írásaiban az igazi marxista filozófiát tudja majd szembeállítani a moszkvai brosúrák, a politika szerint állandóan képlékeny áltudományával.

Bár Lukácsot természetesen marxista filozófusként tartjuk számon, aki többek között a történelmi materializmus elveit vallotta, Lukács bizonyos tekintetben épp a „megvádolt” 19. századi német romantikus filozófusok követője. Ez különösképpen idealizmusában szembetűnő, ahogy a marxi osztály nélküli társadalom eszményi állapotának eljövételéhez ragaszkodott, annak ellenére, hogy minden külső jel, minden külső bizonyíték ez ellen vallott.

---

<sup>3</sup> Bannet, Eve Tavor, „George Lukács”, *Guide to Literary Theory and Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press. Idézve [http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins\\_guide\\_to\\_literary\\_theory/georg\\_lukacs.html](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins_guide_to_literary_theory/georg_lukacs.html)

<sup>4</sup> Heller Ágnes, „Post-Marxism and The Ethics of Modernity”, *Radical Philosophy*, 1999. 3-4.



Ugyanakkor jelentőségét kell méltatnunk az észhez való ragaszkodását illetően is, ahogy az egyik legirracionalisabb korban, megint csak Radnótit idézve amikor „az ember úgy elaljasult, (hogy önként, kéjjel ölt és nem csak parancsra,) s míg balhitekben hitt és tajtékozott téveteg, (befonták éltét vad kényszerképzetek“<sup>5</sup>) sohasem mondott le az észbe vetett hitéről.

Úgy vélem, épp filozófiai meggyőződése miatt egyedülálló, kortársaihoz kevéssé hasonlítható Lukács életútja. Talán René Wellek foglalta össze legszomorúbban ezt a lukácsi ellentmondást: „Lukács egészen haláláig ragaszkodott egy olyan ideológiához, amely egyre inkább utópikussá vált. Egy társadalmi paradicsom, amely egyúttal az emberek egymástól való elidegenedésnek végét jelenti, amire persze semmiféle élő példa nincs, se a kommunista se bármilyen más társadalomban. Ahogy az Első kör egyik szereplője mondta. 'Ha állandóan a hátad mögé kell nézned, akkor hogy maradhatsz meg mégis embernek?' Lukács egész életében mondhatni a háta mögé nézett, vagy helyesebben, oda kellett néznie, és csak egy távoli, messiási reményben talált vigaszt.“<sup>6</sup> Talán, ha Nyugat felé emigrált volna, ma a huszadik századi demokrácia egyik legnagyobb gondolkodóját tisztelhetnénk benne.

---

<sup>5</sup> Radnóti Miklós „Töredék”, in *Összes versei és műfordításai*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1956. 259. o.

<sup>6</sup> Wellek, René, *History of Modern Criticism, 1950-1970*, vol 7, 1991. (<http://www.kirjasto.sci.fi/lukacs.htm> Az Internetről való idézeteknél, mint itt is, gyakran nincs meg a kiadó és az oldalszám.) „Lukács, until his death, clung to an ideology which seems more and more utopian: a vision of a social paradise, of the end of alienation of man, for which there is no evidence in any communist or other society. As a character in the First Circle remarks: 'if you always look over your shoulder, how can you still remain a human being?' Lukács looked or had to look over his shoulder all his adult life and found solace only in a distant messianic hope.“





Krajnik Szabolcs

## Lukács, Wittgenstein és Az ész trónfosztása

*Az ész trónfosztása* művében Lukács az irracionális fejlődését és a fasizmusba torkollását elemzi.<sup>1</sup> Schellingtől a nemzetiszocialista ideológiáig vezető „filozófiai”, „szociológiai” és történeti útvonalat vázolja, a könyv utószavában pedig a háború utáni évek irracionálisáról esik szó.

Annak ellenére, hogy ez utóbbi téma kívül esik az előre megjelölt területen, terjedelme mégis arra enged következtetni, hogy a szerző számára igen fontos volt. Írásomban ezzel a fejezettel foglalkozom. Maga a szerző is megállapítja az utószó bevezetőjében, a korábbi fejezetek a magyarországi megjelenéskor 1954-ben már lényegében, ha nem is egészében, lezárt történelemnek tekinthetők.

Az utószó egy átlagos fejezet hosszát teszi ki. Hozzászólásom ennek a fejezetnek egy részproblémájával foglalkozik. Ez a probléma Wittgenstein filozófiájának, illetve e filozófia Lukács által adott ér-

---

<sup>1</sup> Felhasznált, de nem idézett irodalom:

A Lukács-vita, János Ambrus (szerk.), Budapest, 1985.

Magyar életrajzi lexikon, Kenyeres Ágnes (szerk), Bp., Arcanum Adatbázis Kft., 2001.

J. Long, „Lakatos Imre Magyarországon”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1999/1–2–3.

R. Ruffing, „Heller Ágnes és Lukács György”, *Pro Philosophia Füzetek*, 2000/4.

Dr. Horváth J., „50 éve történt: a Lukács-vita 'Vigyázó szemetek Moszkvára vessétek’”, *Élet és Tudomány* 1999/43.

Nyíri K., *Ludwig Wittgenstein*, Budapest, Kossuth, 1983.

Nyíri K., „Wittgenstein videón, Kényszerű találkozás Jarman filmjével”, *Metropolis* 1. 1997. 3.

Neumer Katalin, Wittgenstein hagyatéka és a Wittgenstein kiadások <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00006/neumer.htm>

Bendl J., „Egy új Lukács-monográfia kapcsán”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/4–5–6

tékelése. Ezt a részletet azért emelem ki, mert egyszerre mutatkozik meg benne a wittgensteini filozófia jelentőségének felismerése és értékelésének az a módja, ahogy Lukács besorolja az irracionalista filozófiák és a kapitalizmus apológiái közé.

Gondolatmenetét egy hegeli fejtegetésre utalva kezdi, amelyben Hegel a matematika és geometria kapcsán megállapítja az *Enciklopédia* I. fejezet 231. §-ban, „Itt is, mint egyebütt gyakran az a terminológiai visszásság lép fel, hogy amit racionálisnak neveznek, az az értelemszerű, amit pedig irracionálisnak az az ésszerűnek kezdete és nyoma”<sup>2</sup>. Ennek alapján Lukács azt a megállapítást teszi, hogy a filozófiai irracionalizmus centrális problémája „... a pusztán értelemszerű gondolkodásnak korlátai és ellentmondásai”<sup>3</sup>. Ott, ahol a dialektika jelenthetné egy probléma megoldásának magasabb szintjét, az irracionalizmus megáll, és abszolútnak nyilvánítja a problémát – ésszel megoldhatatlanná misztifikálja.

Hegel rámutat, hogyan keltik dialektikus ellentmondások az irracionális látszatát, bár ezek az ellentmondások magasabb racionalitásban megszüntethetők. Lukács szerint Marx ezt a problémát „szélesebb és mélyebb társadalmi általánosítás fokán”<sup>4</sup> vizsgálja. Lukács kiemeli, a második világháború utáni új világhelyzetben megszűnik az irracionalizmus német hegemoniája is. „Egészen természetes – írja –, hogy a filozófiában sem az irracionalizmus német típusa uralkodik...”<sup>5</sup> Utal rá, hogy nem akar saját koráról teljes elemzést adni, hanem csak „... bizonyos döntő fejlődési tendenciák jelzésére”<sup>6</sup> szorítkozik. Ezt azért tartja fontosnak, hogy kiemelje „... az újat a háború utáni kor uralkodó filozófiájában”.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Lukács György, *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai, 1974. Idézési mód: ÉT. ÉT 72.

<sup>3</sup> ÉT 72.

<sup>4</sup> ÉT 603.

<sup>5</sup> ÉT 603.

<sup>6</sup> ÉT 604.

<sup>7</sup> ÉT 604.

Mit is tekint Lukács a háború után uralkodó filozófiának? Három „elméletet” említ:

- a pragmatizmus „magasabb fejlődési fázisát”, elsősorban Dewey filozófiáját,
- a szemantikát,
- az újmachizmust.

Azt állítja, hogy ezekben az irányzatokban „...sokkal erősebben előtérbe lép a nyílt, direkt apologetika, mint bármikor azelőtt”<sup>8</sup>. Ezeket röviden jellemezve megállapítja, hogy az első nem más, mint „az „amerikai életforma” felépítőinek és küzdőtársainak ideológiája”<sup>9</sup>. A második lényege Lukács szerint, hogy „A filozófia feladata most már nem az „érzetek elemzése”, hanem csupán a szójelentéseké és mondat szerkezeteké.<sup>10</sup>”, ami skolasztikus formalista üresség. Az általa harmadikként említett újmachizmust úgy jellemzi, hogy az „... megfelel a mai amerikai imperializmus ideológiai továbbfejlődésének.”<sup>11</sup> Lukács egyetértéssel idézi Maurice Cornforth angol marxista véleményét, aki szerint ez a filozófia, illetve módszer „... teljesíti az imperialista kapitalizmustól kapott megbízást”<sup>12</sup>.

### A Wittgenstein-értelmezés

Lukács előre bocsátja, hogy nem akar részletes elemzést adni, csak néhány „módszertanilag centrális” kijelentéssel foglalkozik. Sajnálatos módon Lukács nem jelöli meg az általa idézett Wittgenstein-szövegek forrását. Elemzése alapján arra következtethetünk, hogy főként a *Tractatus* alapján dolgozik. Elsőként azt a he-

---

<sup>8</sup> ÉT 604.

<sup>9</sup> ÉT 604.

<sup>10</sup> ÉT 604.

<sup>11</sup> ÉT 604.

<sup>12</sup> ÉT 605.

lyet idézi, ahol a valóság és a logikai forma egymáshoz való viszonyáról olvashatunk. Az idézet a *Tractatus* 4.12 pontjával kezdődik, (4.121–4.1212).

Meg kell itt jegyezni, hogy Lukács könyve és a Márkus György által fordított *Tractatus* (mely az 1956-os kétnyelvű angol kiadás alapján készült) között terminológiai eltérések vannak. Az *ész trónfosztása* eredetileg németül íródott, magyar fordítói nincsenek a kötetben feltüntetve. A Lukács által idézett helyek azonosíthatók, egyszerűen figyelembe kell venni, hogy a két fordításban a megfelelő terminusok:

<i>Lukács:</i>		<i>Márkus:</i>
tétel	–	kijelentés
bemutatás	–	ábrázolás
kimutatja	–	megnyilvánítja
kimondani	–	mondani

„A tételek bemutathatják az egész valóságot, de nem mutathatják be azt, aminek bennük közösnek kell lennie a valósággal, hogy ez a bemutatás lehetséges legyen – a logikai formát ... A tételek nem tudják bemutatni a logikai formát, ez tükröződik a tételekben. Ami tükröződik a nyelvben, azt a nyelv nem tudja bemutatni. Ami *kifejeződik* a nyelvben, azt *mi* nem tudjuk a nyelv által kifejezni. A tételek *mutatják* a valóság logikai formáját. Kimutatják ezt ... Amit mutatni lehet, azt *nem lehet* kimondani.“<sup>13</sup> Felmerül a kérdés, hogy Lukács miért pont ezt emeli ki. Az idézet után következő gondolatmenetből kiderül, hogy Lukács közös „társadalmi alapra” hivatkozva párhuzamot lát az egzisztencializmus módszertana és Wittgenstein állításai között. Úgy látja, hogy Wittgenstein ezen gondolatainak értelmezéséhez a fenomenológiai módszerrel kapcsolatos értékelése ad alapot. Utal Max Schelerre azt állítva, hogy Scheler követi Husserl „munkamódszerét”. Lukács illúzióknak nevezi azt, hogy a fenomenológia olyan módszer, mely a filozófiát „szigorú tudomány“-nyá teheti. Úgy

<sup>13</sup> ÉT 606.

értékeli, hogy a „formális logika”, melynek a módszertanban fontos szerepe van, nem zárja ki az irracionalizmust. „Ellenkezőleg. Formális logika és irracionalizmus filozófiailag tekintve bár antinomikus, de mindamellet polárisan koordinált módjai a valósághoz való viszonynak.”<sup>14</sup> A különbség Scheler és Wittgenstein között csupán annyi, hogy Wittgenstein kimondhatatlannak tartja azt, amit Scheler még kimondhatónak. Lukács általánosít a formális logika, az intuíció és az irracionalizmus összekapcsolását illetően. Az összekapcsolás minden filozófusra jellemző, akik a 'Husserl iskolából' kerültek ki. A kimondhatatlanság hangsúlyozása Lukács szerint az irracionalista filozófiai alap a wittgensteini felfogásban. Ez az alap viszont „csak a fenomenológia egzisztencialista fokán mutatkozik meg ... teljes világosságban”<sup>15</sup>.

Ezzel Lukács – mint felhívja rá a figyelmet – nem azt állítja, hogy az egzisztencializmusnak hatása lett volna Wittgensteinre. A létező párhuzam bemutatására felhasználja a *Tractatus* befejező sorait, melyben Wittgenstein az „életprobléma” megoldásáról mondja: „Érezzük, ha a tudomány valamennyi kérdésére adtunk is választ, az élet problémáit még csak nem is érintettük. Mert akkor persze egyetlen kérdés sem marad hátra, s épp ez a válasz. Az életprobléma megoldását a probléma eltűnésében látjuk. (Nem ez-e az alapja annak, hogy olyan emberek, akik előtt megvilágosodott az élet értelme, nem képesek kimondani, miben áll ez az értelem?) Ez valóban a kimondhatatlan. *Megnyilatkozik*; ez a misztikus.”<sup>16</sup> (*Tractatus* 6.52)

Wittgenstein álláspontja összevethető Heidegger azon álláspontjával, amelyben kifejti, a tudomány által sok mindent tudunk az emberről, de nem tudjuk meg, hogy mi az ember. Hasonlóan Jaspershez, aki szerint az ember mindig több annál, mint amit megtudhatunk róla. Azt hiszem – bár Jaspers nem mondja ki –, odagondolhatjuk e kijelentés végére a kiegészítést: „megtudhatunk róla a tudomány által”. Szerintem ez a kiegészítés logikusan következik abból a heideggeri-jaspersi közös álláspontból, hogy a tudomány alkalmatlan az emberi

---

<sup>14</sup> ÉT 374.

<sup>15</sup> ÉT 606.

<sup>16</sup> ÉT 607.

lét értelmezésére. Ha ezt összevetjük a fenti Wittgenstein idézet első mondatával, a párhuzam Lukács általi megállapítása megalapozottnak tűnik.

Lukács a századelőn a Monarchiában uralkodó, abban átélt bizonytalanságokat és a polgári lét hanyatlását, jövőtlenségét mintegy „magával vitte” Németországba (Heidelberg). Rüdiger Dannemann 1986-ban Frankfurtban megjelent Lukács monográfiájában rámutat azokra a kérdésekre, melyek Lukácsot egész munkássága során foglalkoztatták: az esztétika és a műalkotások mibenléte, az elidegenedés (a kapitalizmus szenvedélyes elutasítása), az irodalom- és a filozófiatörténet aktuális kérdései. Ebből a szempontból nem elhanyagolható tény, hogy Wittgenstein is fiatalkorában élte át az Osztrák-Magyar Monarchia utolsó évtizedeit.

További párhuzam lehet, hogy Wittgensteinhez legközelebb álló testvére Margaret, foglalkozott Ibsen társadalomkritikájával, Schopenhauer és Kierkegaard filozófiájával, és Wittgensteinre komoly hatással volt Tolsztoj és Dosztojevszkij életfelfogása, ami befolyást gyakorolhatott 1918-ban készült munkájára. Lukács az 1910-es évek közepén lefordította Ibsen *Vadkacsáját*, 1914-ben pedig belekezdett egy Dosztojevszkij-monográfiába, melyben történetfilozófiai és etikai tételeit is rögzíteni kívánta volna (ennek csak az előszava készült el).

Wittgenstein két testvérét is elvesztette öngyilkosságuk miatt (1902-ben és 1918-ban), míg Lukács esszéi ihletőjének Seidler Irmának 1911-ben bekövetkezett öngyilkossága, valamint ugyanebben az évben legjobb barátjának, Popper Leónak elvesztése minden bizonnyal közrejátszott Heidelbergbe költözésében.

Mivel 1920-tól 1929-ig kisebb megszakításokkal Bécsben élt és itt politikai munkássága mellett történetfilozófiai tanulmányokat is írt, elképzelhető, hogy már ekkor találkozott Wittgenstein 1922-ben (Londonban) megjelent munkájával.

Lukács 1917-től gyakrabban hazalátogatott Bécsből Budapestre, és a Vasárnapi Kör keretein belül elsősorban etikai kérdésekről tartott előadást. Wittgenstein 1919-ben azt írja egyik levelében Fickerhez, a *Logikai-filozófiai értekezés* etikai munkának, logikai



köntöst öltött etikának mondható. Ilyen módon joggal tarthatott számot Lukács érdeklődésére. Wittgenstein etikájának egyik alaptételét is Dosztojevszkijnek tulajdonítja, aki szerint a boldog élet a jó élet. Ugyanakkor második etikai alaptétele az etika kimondhatatlansága, mellyel misztifikálja is azt. A misztikum egy marxista filozófus számára természetesen elvetendő.

Lehetséges kapcsolódási pont a két filozófus közt, a Bécsi Kör tevékenysége. Ennek indulása a *Tractatus* megjelenésének évére tehető (1922–1923). Wittgenstein nézetei, ha némi félreértésnek köszönhetően is, alapvető hatást gyakoroltak a kör tagjaira. Bécsben, egy kávéházban, már 1907-ben összejárt tudományos kérdéseket megvitatni Hans Hahn, Otto Neurath, és Philipp Frank. Később csatlakozott a körhöz Rudolf Carnap és Moritz Schlick. A Kör tagjai a bécsi Ernst Mach Egyesületben is tevékenykedtek, amely előadásokat, szemináriumokat tartott. Mint már említettem, Lukács a machista irányzat továbbfejlődésének fontos szerepet tulajdonít az irracionalista irányzatok továbbélésében.

Lukács 1931–1933-ig Berlinben élt. 1930-tól sok éven át Wittgenstein a cambridge-i *Trinity College* tagja. 1930-as évek eleje Wittgenstein késői filozófiája kialakulásának ideje. E korszak művei azonban haláláig, 1953-ig, nem jelentek meg kiadásban. Valójában nem is öltöttek véglegesen kidolgozott formát. Lukács azonban a *Tractatus* megjelenésekor már megtalálta a kiutat világnézeti válságából, és csatlakozott a kommunizmushoz.

E rövid írásban nem kívánok állást foglalni abban a kérdésben, hogy Lukács következtetései mennyire megalapozottak. Összevethetjük a *Tractatus* 6.44 pontját: „Nem az a misztikum, hogy *milyen* a világ, hanem *az, hogy van*.”<sup>17</sup> Heidegger: *Mi a metafizika?* című tanulmányának ismert mondatával: „Miért van egyáltalán létező; és, nem sokkal inkább, semmi?”<sup>18</sup>. E két idézet fényében tekinthetjük a

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein, *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989. 88.

<sup>18</sup> Lendvai L. F.,–Nyíri K., *A filozófia rövid története*, 2. jav. kiadás, Budapest, Kossuth, 1981. 220.

Lukács által levont következtetéseket. „Aki pl. a világnézetnek valóban döntő kérdéseit figyeli, az a mai filozófia egyéni árnyalatainak – első pillantásra – áttekinthetetlen káoszában ijesztően konformista egyhangúságot fog észrevenni. Megmutattuk, hogy innen nézve, mily közel sorakoznak egymás mellé pl. Wittgenstein és Heidegger. Éppilyen a helyzet az etikában, a történeti felfogásban, a társadalomhoz való állásfoglalásban, az esztétikában. És természetesen magában az irodalomban és művészetben is.“<sup>19</sup> Lukács György sorait olvasva helyenként túlzottnak tűnhet a „konformista egyhangúság” vádja. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a társadalmi konformizmus és a létet/létezőt tárgyaló metafizika, egymásra minden további nélkül „redukálhatók”.

A Wittgenstein-Lukács párhuzamok említésével arra kívántam rámutatni, hogy egyetlen korszak, egyetlen életérzés „gyermekai” voltak, akik kiutat kerestek egy hanyatló civilizációból. A később jövő generációknak a kiútkeresések elméleti összefüggései nem kevésbé tanulságosak lehetnek, mint e két eredeti gondolkodó „filozofikus” életrajzának vargabetűi.

---

<sup>19</sup> ÉT 641.

Rippl Dóra

## **Lukács rejtett Nietzsche-képéről Az ész trónfosztásában**

„Az ész trónfosztása” olvasása közben egyre világosabban érezhető, a késői Lukács stílusa fiatalkori írásaihoz képest alapvetően nem változott. Ezzel az állítással felmerülhet a kérdés: Miért volt szüksége Lukácsnak arra, hogy a szocialista pártba való belépése (1918) után a szocializmus ideológiájának túlzottan megfelelően folytassa filozófiai pályafutását? Miért volt szüksége arra, hogy a filozófiatörténet általa is nagyra becsült gondolkodóit teljes egészében megfeleltesse egy filozófiai vizsgálódásra teljes egészében alkalmatlan, a politikai ideológia által uralt kritikai szempontnak?

Az általam javasolt válasz inkább a kérdés kikerülésének nevezhető: Lukácsnál ez a változás nem jelentett valódi változást! Lukács nem változott; esztétikai írásait olvasva ugyanazzal a fennhéjázó stílussal találkozunk, amely ugyanúgy egy világos, tiszta intellektust rejt; korai esztétikai írásai e későbbi művéhez hasonlóan nem a fogalmi tisztázás igényével, sőt még csak nem is kritikai igénnyel íródtak. A szellemi elittudat motiválta ezeket az írásokat, a maradandót alkotás igénye, olyan nyomot kívánva hagyni, amelyet senki nem ért valójában, mert intellektuálisan képtelen annak befogadására.

Az olvasóközönség iránt érzett ilyen idegenkedés érezhető *Az ész trónfosztásában* is. Párttagként is az általa kiválasztott közönségnek írt, látszólag megfelelően az ideológiának.

Érdekes lenne nyomon követni az egyes „imperialista gondolkodók” irracionalista, reakciós filozófiájának taglalása során is folyamatosan jelenlévő filozófiai véleményt, és hogy hogyan mond ellent önmagának az ideológus Lukács; az egyetlen ezzel kapcsolatos nehézség az, hogy ez a maga teljességében lehetetlen, hiszen ez a két

lukácsi stílusjegy (ti. a fennkölt intellektus és a fennhéjázó felhang miatt talán okoskodónak tűnő hangnem) olyan szervesen kapcsolódik egybe, hogy különválasztásuk e sajátos stílus önkényes megtörése lenne.

Az *ész trónfosztása* olvasása során felmerülhet a kérdés, hogy e könyv esetében valójában filozófiai műről beszélhetünk-e? Akik ismerik Lukács filozófiai pályafutását, azok számára sem könnyű a válasz, egy dolog azonban határozottan állítható: e könyv szellemi csúcspontja – eltekintve mindenfajta politikai ideológiától, amely viszonylagossá teszi a mondanivaló filozófiai értékét – a Nietzsche-fejezet, amelyben nemcsak a megváltozott filozófiai tartalmat érdemes megvizsgálni, de stilisztikai változásra is találunk példát. Ez a fejezet, ez a tárgyalásmód határozottan emlékeztet a „rég” Lukácsra, a szerző korai írásainak hangvételt idézve.

Természetesen számos vizsgálati szempontot érdemes lenne figyelembe venni a könyv elemzése során; e szűk kereteken belül azonban csak három dologra szeretnék kitérni, melyek közül az első Lukács stílusát érinti, a második a könyv szerkezetére vonatkozik, a harmadik Lukácsnak a műben megjelent személyes érzelmeivel és saját magának Nietzschével való azonosítási szándékával kapcsolatos.

A könyv olvasása során az első számomra felmerült kérdés az volt, ki lehetett a célközönség, ki az, aki ezt a könyvet elolvassa? A filozófiában járatos, művelt emberek, a szakemberek számára soha nem írt volna ilyen művet Lukács, hiszen nekik bizonyára egész másfajta filozófiát tartogatott a kissé homályos, érthetetlen, néha következtelen, ám művelt, okos és ragyogó eredeti gondolkodó; egy laikus pedig igen nehezen tudná végigolvasni ezt a könyvet. Ha emellett figyelembe vesszük a tényt, miszerint a korai Lukács-műveknek sem volt célja a közérthetőség, akkor világossá válik, hogy a lukácsi stílus alapvetően ugyanaz maradt az idő és az író társadalmi beállítottságának változása ellenére.

Ezt támasztja alá egy Babits-kritika is, amelyben Babits Lukács esztétikai írásaira, azon belül is azok stílusára reagál, ám amely emellett tökéletesen illik az itt tárgyalt Lukács-műnek egyik, nevezetesen Nietzschével foglalkozó fejezetére is. „Neki nincs és nem is lehet kri-

tikája, mert mindenben önnön gondolatainak szimbólumát látja. S örömmel vallom, hogy e gondolatok érdekesek, mélységesek, szubtilisek, sokszor igazak és rendkívül egységesek, világnézetszerűek. Finom és előkelő lélek gondolatai finom és előkelő lelkek számára.”<sup>1</sup>

Képtelenség lenne egy, a politikai ideológia által ily mértékben irányított illetve meghatározott műről azt állítani, hogy finom és előkelő lélek inspirálta? A könyv legnagyobb részét illetően talán igen; nem ez a helyzet azonban a Nietzsche-tárgyalással, ahol határozott stilisztikai javulás figyelhető meg, és ahol világosan érezhető a szerző és a téma közti szoros kapcsolat, amely egyrészt az alábbiakban tárgyalandó szerkezeti felépítésből, másrészt egy személyes indítástól fakad, mely szintén a továbbiakban kerül kifejtésre.

A könyv szerkezetét, a tartalomjegyzéket megvizsgálva azt találtam – oly gyakori jelenség ez a filozófiai írók műveiben –, hogy a mű eleje illetve vége egészében véve másról szól, mint a középrész; mintha középen lenne a tartalmi lényeg, melyet csak az érthet meg, aki veszi a fáradságot és eljut odáig. Ez a számomra értékes középrész a Schopenhauerrel, Kierkegaard-ral és Nietzschevel foglalkozó fejezetek, tehát a második fejezet második fele és a harmadik fejezet. Ez nem azt jelenti, hogy a Schellinggel foglalkozó rész, vagy az életfilozófiát taglaló fejezet ne lenne tanulságos, hiszen itt is valódi filozófiai problémákról van szó, ellentétben pl. a bevezetéssel; számomra azonban e fentebb említett szakaszok voltak érdekesek. Észrevehető ugyanis, hogy Schopenhauer tárgyalásánál már valódi filozófiával van dolgunk, valódi filozófiai gondolatokkal, amelyek ideológiai beágyazottságuk ellenére is felszínre törnek. A szerző témához való viszonya alapvetően változik meg itt, mely a tiszteletteljes hangnem által válik érezhetővé. A schopenhaueri filozófia bemutatásánál érezhető, hogy ez inkább tekinthető a mű csúcspontja – amely a nietzschei filozófia – bevezetésének, mint a szocialista ideológia szolgálatának. A tárgyalásmód izgatottabbá, az írás pedig sokkal olvasmányosabbá, élvezhetőbbé válik.

---

<sup>1</sup> Babits M.: „A lélek és a formák”, Lukács Gy., *Esztétikai kultúra*, Tanulmányok, Budapest, Napvilág Kiadó-Lukács Archívum. 88–89.

A kierkegaard-i filozófia ismertetésénél már világossá válik a tisztelet és elismerés érzése, mintha egy kedvencről beszélne Lukács. Ez a stílusváltás hosszú és érdekes elemzést tesz lehetővé, én azonban csak azt szeretném ezzel hangsúlyozni, hogy a személyes érzelmeknek a lukácsi elemzésen való átszűrődése éppen Lukács személyiségének leginkább megfelelő filozófusok vizsgálata során válik világossá. Egy értékes, komoly háttértudással rendelkező gondolkodó értékes elemzése ez egy értékes filozófiáról.

Ez látszik fokozódni a Nietzsche tárgyaló fejezetben; ezzel elérkeztem a harmadik témához, mellyel arra igyekszem magyarázattal szolgálni, hogy véleményem szerint miért tekinthető ez a rész a mű legfontosabb részének; itt már nemcsak a tisztelet és a hódolat érezhető ugyanis, hanem valami sokkal fontosabb: Lukács itt azonosítja magát Nietzschével. Olyan állításokat tartalmaz ez a rész, amelyet csak az írhatott le, aki a vizsgált alany szemszögéből látja a világot. (Ez a triviálisnak tűnő kijelentés igen fontos egy hiteles Lukács-kép megalkotásához.) Az egész fejezeten végigvonul a tárgyalásnak egyfajta szubjektív eleme, nevezetesen, hogy a Nietzsche-jellemrajz minden részéről elmondható, Lukácsra is érvényes. Ezt látszik bizonyítani az is, hogy Lukács nemcsak magát a nietzschei filozófiát teszi vizsgálat tárgyává az elemzés során, hanem kitér Nietzsche jellemére és politikai, kulturális álláspontjára is. A filozófiai – a politikait nem tekintve – irányultság mellett egy erős személyiségképpel találkozunk az elemzés során.

Mindjárt a tárgyalás elején hangsúlyozza Lukács, hogy Nietzsche helyzete egyrészt korának társadalmi helyzetéből, másrészt tehetségének sajátos vonásaiból jött létre. Nem más ez, mint egy védőbeszéd, és Lukács elfelejteni látszik a tényt, hogy a támadó is ő maga. A tárgyalás összetettségét és személyes érzelmek jelenlétét támasztja alá Lukácsnak e fenti érve, amellyel az általa elemzett nietzschei filozófia alapját a filozófus személyiségében, illetve tehetségében látja. Mit is jelentenek ebben az esetben Nietzsche tehetségének sajátos vonásai?

Érezhető itt, a nietzschei filozófia tárgyalása során, hogy Lukács nem azonosítja magát azzal az ideológiával, amely egész művét meghatározza, mintha valami nem engedné a torz és hamis kép felállítá-

sát; csak a figyelmetlen, elvakult és részrehajló olvasó gondolhatja, hogy ez támadás Nietzsche ellen. Ennek ellenére nem állítom azt, hogy Lukács tudatosan építette volna fel így ezt az elemzést, hogy ti. a mindenki által támadónak vélt álláspont valójában tiszta, őszinte védőbeszédet alkotna; valószínűbbnek tartom inkább, hogy egy Nietzschét érintő, ösztönös igazságosságérzet fokozott megnyilvánulásáról van szó, amit nem a politikai irányultság hozott felszínre; noha úgy tűnik, ez az elemzés meghatározó eleme. Az igazságosság szoros összefüggésben áll itt az önvédelem ösztönével, erre utal a Nietzsche és Lukács közti személyes hasonlóság gondolatának megjelenése, és ezt hangsúlyozza önkéntelenül Lukács az egész elemzés során. Saját érzelmeit fejezi ki Lukács akkor is, amikor azt állítja, hogy különös problémaérzékenység van Nietzschében az iránt, hogy mire van szüksége a „parazita értelmiségnek az imperialista korszakban.“<sup>2</sup>

Érdekes (vagy talán éppen várható a párhuzam?), hogy pontosan negyvenöt évvel korábban – természetesen a könyv megjelenési ideje előtt – hasonló volt a helyzet Lukáccsal és Magyarországgal; ő testesítette meg a magyar szellemi életben mindazt, amilyenek ebben a fejezetben Nietzschét, mint a filozófia és a kultúra élharcosát lefesti.

Nietzsche túllép kora dekadenciáján, igénye van erre, mert a legnyíltabb eszű intellektusok igénylik ezt – írja Lukács<sup>3</sup>. Önjellemzés ez, és ennek igazolásához elég a korai Lukács-írásokra gondolni, amelyekben Lukács szintén a legfennköltebb és legtisztább intellektusok számára szándékozott irodalmi-filozófiai csemegével szolgálni.

Nietzschét mindenekelőtt a kultúra problémái foglalkoztatják<sup>4</sup> – Lukács, hozzá hasonlóan kétségbeesetten próbálta feltérképezni a kultúra mai lehetőségeit és helyzetét. Ez az egyik legvilágosabb párhuzam a két filozófus közt, amely nem személyiség-hasonlóságot jelent ugyan, hanem inkább szellemi beállítottságuk azonos voltát bizonyítja. Nietzsche védelmét szolgálja annak a ténynek Lukács által való

---

<sup>2</sup> Lukács Gy., *Az ész trónfosztása*, Budapest, Akadémiai, 1974. 243.

<sup>3</sup> u.o. 244.

<sup>4</sup> u.o. 245.



hangsúlyozása is, hogy a politika elvont és ismeretlen terület volt Nietzsche számára; mintha ezzel ki akarná vonni őt abból a gyűrűből, ahová a többieket belekényszerítette.

Nietzsche „bűneit”<sup>5</sup> kisebbíti az a tény is, hogy ő nem is élt igazán az imperializmusban, csupán gondolatilag megelőlegezte azt, és ez nem elmarasztaló rá nézve, hanem kiváló megfigyelő-tehetségének, problémaérzékenységének és absztrahálóképességének jele<sup>6</sup>.

Sajátos az is, hogy míg Lukács a többi gondolkodót Hegel fényében vizsgálta, addig Nietzsche-ről kijelenti: őt elválasztani Schopenhauer-től és Hegellel összefüggésbe hozni „gyerekesnek tartom, jobban mondva annak eddigelé legalacsonyabb színvonalú történelemhamisításnak kifejezését látom benne, amelyet az amerikai imperializmus érdekében elkövettek”<sup>7</sup>.

A Nietzsche szerinti magasabb kultúrafogalom egy az egyben megegyezik a fiatal Lukács kultúrafogalmával: magasabb kultúra, amelyet csak az arra kiválasztott zsenik képesek értékelni, és egyáltalán megérteni<sup>8</sup>. Természetesen ebből a fejezetből sem hiányozhat a szocialista ideológia által meglapozott bírálólat; ezzel azonban nem érdemes foglalkozni, hiszen itt a lényeg a Nietzschei intellektus iránti csodálat. E fejezet nyilvánvalóan védőbeszéd; a kérdés csupán a következő: Kit is véd a beszéd valójában, Nietzsche-t vagy magát Lukácsot?

A kérdés többféle aspektusból szemlélhető, ennél fogva több válasz adható rá; én most a két alapvető nézőpontot fejtem ki, melyek mindegyikének lehetnek alternatívái, ám ezek szélesebb körű vizsgálá-

---

<sup>5</sup> E mű szellemének megfelelően a szocializmus ellen elkövetett szellemi vétkeket értem.

<sup>6</sup> i.m. 246.

<sup>7</sup> u.o.

<sup>8</sup> Ehhez ld.: Lukács Gy.: *Eszztétikai kultúra -Tanulmányok*; Napvilág Kiadó-Lukács Archívum; „Arról a bizonyos homályosságról”, 9. Itt Lukács világos jelét adja annak, hogy nem kíván és nem hajlandó felnőttek oktatásával foglalkozni.

latot igényelnének. A két alapvető nézőpont a következő: vagy egy rejtett Nietzsche-képnek tekintjük az elemzést, vagy egy Nietzsche-elemzésen keresztül világosan kirajzolódó önarcképnek; én ez utóbbit tartom valószínűbbnek.

Nézzük tehát a két nézőpontot. Ha egy rejtett Nietzsche-képnek tekintjük ezt az elemzést, amely esetben az ezzel foglalkozó fejezetet teljes egészében a valódi Nietzsche-kép inverzének kell tekintenünk, akkor természetesen Nietzscht védő apológiáról van szó. Lukácsnak tehát komoly oka volt nemcsak arra, hogy ebben a művében helyet adjon a nietzschei filozófia taglalásának – ismét tekintünk el a kritikai szemponttól –, hanem arra is, hogy mindezt sokkal kevésbé elmarasztaló módon tegye, mint ahogy tette azt szinte az összes, e könyvben megjelenő filozófussal. (A 'szinte' szó természetesen Kierkegaard-ra vonatkozik, akinek filozófiája Nietzschéhez hasonlóan a többiekénél sokkal tisztább formában jelenik meg a műben, még ha ez első olvasatra nem is válik nyilvánvalóvá.) Lukács, a nietzschei filozófia helyes megítélésére nézve komoly érvekkel szolgál, mely érvek azt az érzést keltik bennünk, hogy a szerző politikai szempontból igyekszik menteni a nietzschei filozófia „kényes” elemeit. Ennek a mentegetésnek az adott körülmények közt tehát egyetlen oka lehetett, ez pedig a politikai indíték, amelynek súlyát érezve Lukács szükségesnek és indokoltnak vélt egy ilyen kétélű elemzést. Véleményem szerint erre sem Lukácsnak, sem a kor Nietzsche-képének nem volt szüksége, nem is beszélve a szakmáról, amelynek képviselői Nietzscht illetően igazán nem szorultak rá egy ilyen védőbeszédre. Sokkal valószínűbbnek tartom azt a lehetőséget, hogy az ebben a fejezetben felvázolt Nietzsche-kép rejtett gondolati rokonsággal magyarázható, amely rokonságot Lukács fiatalkori olvasmányélményei hatására igen erősnek érzett. Részletes személyiség- és jellemrajz során bizonyára fény derülne e gondolati rokonságra, amely nem magyarázható csupán Lukács korai és igen meghatározó Nietzsche-olvasmányaival, hanem mélyebb gondolati és érzelmi rokonságot jelent; e mély gondolati rokonságnak részletes kifejtése itt nem lehetséges és ez nem is céлом; azt kívántam csupán hangsúlyozni, hogy *Az ész trónfosztása*, ideológiai meghatározottsága ellenére ko-

moly filozófiai tartalommal bír, ám ez a tartalom teljes egészében annak számára válik világossá, aki teljes és hiteles Lukács-képpel rendelkezik

Végül fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy e fentebb röviden kifejtett vizsgálati szempont elég ahhoz, hogy bebizonyítsa: *Az ész trónfosztása* korántsem egyszerű, könnyen érthető, világos műve a filozófiatörténetnek. Elemzések és meglátások olyan tárháza, mely talán számos meglepetést tartogat kutatóinak.



## Lukács György élete és főbb művei

1885. április 13.	Lukács György születésnapja.
1908. október	Doktori vizsgát tesz a budapesti egyetemen.
1910. március	Megjelenik esszékötetete, <i>A lélek és a formák.</i>
1912. február	Megjelenik <i>A modern dráma fejlődésének története.</i>
1912-	Kisebb megszakításokkal öt évig Heidelbergben él, ekkor írja meg <i>A heidelbergi esztétika és művészet-filozófia</i> egyes fejezeteit.
1916. október	Megjelenik <i>A regény elmélete.</i>
1917. december	Belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába.
1919. március	A Közoktatási Népbiztosság helyettes vezetője.
1919. szeptember	Bécsbe emigrál.
1923 eleje	Megjelenik <i>A történelem és osztálytudat.</i>
1928. május	Vizsgálati fogságban tartják Bécsben.
1929. december	Megérkezik Moszkvába.
1931 nyara	Berlinbe utazik, és a német kommunista párt tagja lesz.
1933 tavasza	Visszatér a Szovjetunióba.

1938	Befejezi <i>A fiatal Hegel</i> című monográfiáját.
1941. április	Átigazolják a magyar pártba.
1941. június-augusztus	Letartóztatják Moszkvában.
1941-1942	Taskentbe evakuálják.
1945. augusztus	Hazatér Magyarországra.
1945. november	Kinevezik a budapesti tudományegyetem tanárává.
1949-1956	Országgyűlési képviselő.
1952 közepe	Befejezi <i>Az ész trónfosztása</i> című munkáját.
1956. október 25-31.	Népművelési miniszter Nagy Imre kormányában.
1957. április	Romániai internálásából visszatér Budapestre.
1957	Megjelenik <i>A különösség mint esztétikai kategória</i> című könyve.
1965	Megjelenik <i>Az esztétikum sajátossága</i> magyar kiadása.
1968 nyara	Elkészül az <i>Ontológia</i> első kézírata.
1968. ősz-tél	Megírja a <i>Demokratizálás tegnap és ma</i> című tanulmányát.
1971 eleje	Súlyos betegen önéletrajzi vázlatát írja.
1971. június 4.	Halála napja.

## A kötet szerzői

**Boros János** (1954, Pécs), okleveles vegyészmérnök (1978 Veszprém), PhD filozófia (1987, Fribourg), kandidátus (1991), habilitáció (1999, ELTE), MTA doktora (2000). A Pécsi Tudományegyetem tanára.

**Danka István** (1978, Székesfehérvár), filozófia diploma (PTE BTK, 2002), doktori hallgató (PTE Filozófia Doktori Iskola, 2002), tudományos segédmunkatárs (MTA Filozófiai Kutatóintézet).

**Gyenge Zoltán** (1962, Berettyóújfalu), jogi diploma (1986, JATE ÁJTK), filozófia diploma (1989, ELTE BTK), kandidátus (1995), habilitáció (2000), MTA doktori eljárás folyamatban. A Szegedi Tudományegyetem tanára.

**Heller Ágnes** (1929, Budapest), filozófia diploma (1952, ELTE), kandidátus (1955), a Magyar Tudományos Akadémia tagja, a New School University (New York) tanára.

**Héder István** (1937, Budapest). Filozófiai BA. (University of Toronto, 1962), történelmi M.A. (1965, Universität München), szociális munka (M.S.W., 1970 University of Toronto). A Parry Sound Family Service Canada, igazgatója. Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Kelemen János** (1943, Kassa), olasz-orsz szakos középiskolai tanár (1966, JATE BTK), filozófia diploma (1969, ELTE BTK), kandidátus (1975), filozófiai tudományok doktora (1983), MTA levelező tagja (2004). Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Intézet, intézetigazgató egyetemi tanára.

**Krajnik Szabolcs** (1974, Mosonmagyaróvár), Multimédia fejlesztő felsőfokú oklevél (1999, PRMFKK), vizuális nevelőtanár diploma (2003, PTE MK). A Pécsi Tudományegyetem Művészeti Kar oktatója, a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Rippl Dóra** (1977, Pécs) filozófia diploma (PTE-BTK 2003), a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskola hallgatója.

**Sziklai László** (1942, Budapest), filozófia-esztétika-etika diploma (1966, ELTE Bölcsészettudományi Kar és Leningrád Állami Egyetem), kandidátus (1967), a filozófiai tudomány doktora (1987). Az MTA Lukács Archívum igazgatója, az ELTE tanára.

**Weiss János** (1957, Szűr), okleveles közgazdász (Pécs, 1980), filozófia szakos előadó (Budapest, 1985), kandidátus (Budapest, 1991), habilitáció (Debrecen, 1997), MTA-doktora (2001). A Pécsi Tudományegyetem tanára.





