



Böcskei Balázs

Világnézet-keresőben.

Marxizmus és a
szubjektum

feltámadása

A kelet-európai rendszerváltozásokkal a filozófia szerepe is alapvetően változott meg. Egyrészt a magyar filozófiai diskurzusokban végérvényesen kimondásra került a Nagy Elmélet halála, másrészt megkérdőjeleződött az is, hogy lehetséges-e egyáltalán még a filozófiai iskolák. Talán összefüggésben azzal is, hogy az ész uralmába vetett hit diszkreditálódott, a filozófia mindinkább *személyes üggyé* vált, s a figyelem az egyedi tettekre, személyiségekre és történésekre összpontosul. Természetesen már ezt megelőzően megkezdődött a filozófiai gondolkodás pluralizálódása, de a posztmodern beköszöntével az értelmiség világnézete és otthonossága alapjaiban változott meg.

Ez a filozófiai fordulat azonban nem az 1990-es évek elejére datálható. Nyugat-Európában ez a változás több szakaszban történt meg. Mivel írásom témája a marxizmus leolvadása az értelmiség világnézeti horizontjáról, melynek következtében az egyéniség válik azzá, melyet „a történelemnek meg kell őrizni”, nem vállalkozom az elmúlt évtizedek filozófiai gondolkodásának bemutatására. A marxizmus reneszánsza két síkon folyt: az egyik a nyugat-európai, mely leginkább a 60-as évek végére tehető, és a másik a kelet-európai, amely ezzel párhuzamosan és ettől nem függetlenül a 70-es évek elejéig tartott. Mindkét reneszánsznak végkövetkeztetése: „a nagy elbeszélések kora lejárt”, és hinni sem kell/lehet bennük már. Igaza van Babarczy Eszternek, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a nem-hit nem a technokratáé, a tudósé vagy a közösségé, hanem a kritikus értelmiségé (Babarczy 1998: 56). E helyütt engedjék meg, hogy Vajda Mihályt idézzem: „Mi az első pillanattól fogva kezdtük úgy átfogalmazni a „nagy narratívát”, hogy kérdéssé tettük annak filozófiai-etikai alapjait. Amit a budapesti iskola filozófiai humanizmusának neveztek, [...] az a nagyon tudatos törekvés [volt] mindannyiunkban, hogy tagadjuk az univerzális történelem előjogát az egyes történetek fölött” (Vajda 2001: 27). A filozófusok, akik tevékenyen részt vettek a marxista reneszánsz filozófiai arculatának formálásában, bár még jó ideig használták

egy-egy diskurzusban az emancipatorikus retorikát és a marxista eszkatológiát, de már visszafordíthatatlanul magukévá tették a gondolatot, mely szerint egyrészt a történelmet személyessé kell tenni, másrészt az esetlegességet újra fel kell fedezni.

A kelet-európai filozófus-értelmiség otthonosságának megszűnése a marxizmus 70-es évekbeli filozófiai revíziójával vette kezdetét, hogy aztán a 90-es évekbe fordulva a posztmodernben vélje azon kapaszkodók megtalálását, amelyek a Nagy Elmélet (és a világnézet) széttörésének folyamatait komfortossá tehetik. E kapaszkodókat megfogni azonban nem lehet, mert feloldódnak és elolvadnak. E hiábavaló, ám – ami a filozófiai teljesítményeket illeti – termékeny kapaszkodás válik egy Sollen nélküli korszak szimbólumává, „amely a róla való beszédben, az új sejtelmének megfelelő identitás megfogalmazásának vágyában létezik”. A posztmodern állapot tartósan beállni látszik, nem függetlenül attól, hogy a valahai Nagy Elmélet alapját adó marxizmus filozófiailag kiüresedett.

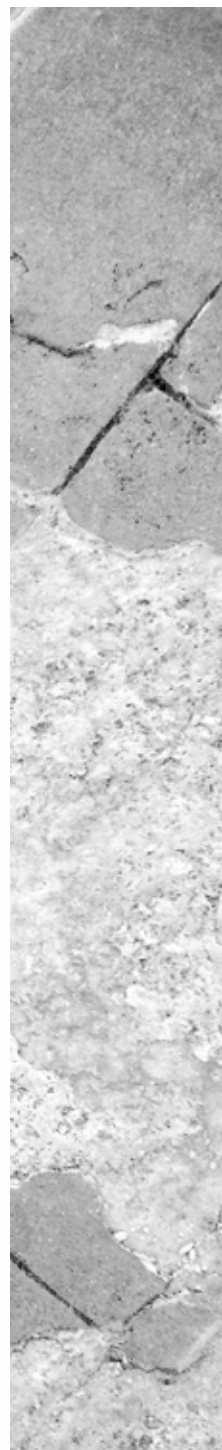
Marxizmuson tül, Marxon innen

Heller Ágnes írja a következőket a marxizmus kapcsán: „ha egy elmélet nem cáfolható, vagyis nem lehet bebizonyítani, hogy hamis, hanem csak igazolható (ha igaz volta bizonyítható), akkor az vagy vallási, vagy metafizikai elmélet. A marxista elmélet igazságkövetelése kétségkívül metafizikai: csakhogy éppen ebben állt vonzereje. A marxizmust át lehetett alakítani egyfajta zárt világmagyarázattá (Heller 2003: 233). Fredric Jamesont idézve ehhez azt is hozzátehetjük, hogy „a történelmi materializmus struktúrájának a sajátossága épp abban áll, hogy a gondolat autonómiáját tagadja; hogy gondolat létére azt hangsúlyozza, hogy a tiszta gondolkodás a társadalmi viselkedésnek egy álcázott módja” (Jameson 2005: 16). Michel Foucault szerint a Marx utáni marxizmus voltaképpen olyan szemiológia, amely hermeneutikának hiszi és hirdeti magát, s ezért válhatott az index mindenhatóvá a konkrét



szocializmusban. Hermann István a 70-es évek általa irracionálisnak tartott gondolkodását bírálva, Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx” címmel írott könyvéből idéz: „Úgy látszik, igen jól meg kell érteni azt, amit kortársaink közül oly sokan elfelejtenek, hogy a hermeneutika és a szemiológia egymás ádáz ellenségei. Az olyan, hogy amely ténylegesen szemiológiára épül, hisz a jelek az abszolút egzisztenciájában: vagyis föladja az interpretációk bevégezhetetlenségét, kiteljesíthetetlenségét, hogy uralkodóvá tegye az index terrorját és gyanússá tegye a nyelvet. Itt a Marx utáni marxizmusra gondolunk. Viszont az a hermeneutika, amely önmagába burkolódik, a nyelvek területére lép, szüntelenül önmagát implikálja, s az örület és a tiszta nyelvezet mitikus régiójába kerül. Ez az, amit Nietzsche-nek köszönhetünk” (Hermann 1982: 212). A Marx utáni marxizmusban – már ami a dogmatizmust illeti – a szavak szinte bevégezté váltak. A szintén francia Jean-Paul Sartre a marxizmust „pozitivizmusba bújtatott metafizikának” tartja. Hozzáteszi: a marxizmus embertelen antropológiává fog fajulni, ha saját alapjaként nem integrálja magát az embert. A marxista praxisfilozófus Lukács – esetében ez az 1919 és 1930 közé tehető időszak – ezzel bizony nem értene egyet, hisz „a marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólag a módszerre vonatkozik. Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus marxizmusban rátalálunk a helyes kutatási módszerre, hogy e módszer csak megalapítóinak intenciói alapján építhető ki, fejleszthető tovább és mélyíthető el” (Lukács 1971: 97). A *Történelem és osztálytudat* Lukácsa szerint „nem az ökonomiai motívum elsődlegessége a történelem-magyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg a marxizmust a polgári tudománytól” (Lukács 1971a: 246). Ugyanakkor, ha már a praxis szóba került, hozzá kell tennem, hogy a praxisfilozófia tekintetében a praxis szubjektuma osztályszempontból meghatározhatatlan. Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban még következetesen munkásosztályról beszél. Ehhez képest a lukácsi *Ontológia* végkövetkeztetése más: az osztályok az individualizáció felé mutatnak, és az „ügy” iránti odaadás és elköteleződés – amely nem más jelent, mint a partikularitás meghaladását – semmiképpen sem köthető egyetlen társadalmi csoporthoz. Sőt Lukács „emberekről”, „egyénekről” és „szubjektumról” beszél.

Amennyiben a marxizmust politikai filozófiának tekintjük, úgy kell lenni válaszának a „mit tudok?” és a „mit kell tennem?” etikai kérdésére. Ugyanakkor éppen a posztmarxista kritikusok világítottak rá arra, hogy a marxizmus nem a Weltanschauung



fajtaból való politikai filozófia. Beszélhetünk marxista politikai gyakorlatról, de a marxizmusban fellelhető politikai gondolkodásnak szinte kizárólag a társadalom gazdasági szerkezetéhez van köze, illetve ahhoz, hogy miként működnek együtt az emberek a termelés megszervezése érdekében (Jameson 1998: 73). Részben már ebből is kitűnik, hogy a marxizmus filozófiai kiegészítése indokolt. Kezdve a frankfurti iskolával, a freudomarxistákon vagy a Sartre-féle egzisztencialistákon át az 1960-as évek marxista reneszánszát is beleértve, többen is ennek programja mellett foglaltak állást. A nyugati marxizmus egyik meghatározó vonása, hogy középpontjában a felépítményi viszonyok, objektivációk állnak, ezen belül is a kultúra az, amelyre érdeklődése elsősorban irányul. Miloš Nikolić szerint a nyugati marxizmus sajátossága abban érhető tetten, hogy a gyakorlat marxi fogalmának sajátos újraértelmezése köthető hozzá. Ennek értelmében a „tárgyat, a valóságot, az érzékiséget” nem csupán az „objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel”, hanem „mint érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot”. Ezzel összefüggésben kerül sor a szubjektív oldal hangsúlyozására és vizsgálatára annak érdekében, hogy megtörténhessen a szubjektum és objektum antidiialektikus szembeállításának meghaladása (Balogh 1987: 26).

Lukács késői művében, az *Ontológiában* az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező fontosságát is hangsúlyozza. Ez egy új eleme a magyarországi marxista filozófiai önreflexiónak. Az eszmei mozzanat felértékelődésével a szabadság kérdésköre

is más megvilágításba kerülhet. Az egyes ember szerepe megnő, előtérbe kerül alternatív döntései és konkrét választásainak kérdése. Ugyanakkor az *Ontológia* Lukácsa e szubjektív tényezőt a történelmi változások elemzésekor használja. E helyütt idézzük magát a szerzőt: „A nagy történelmi változások sohasem egyszerűen a termelőerők fejlődésének, a termelési viszonyok és ezek közvetítésével az egész társadalomra gyakorolt robbantó hatásának mechanikusan szükségszerű következményei” (Lukács 1976: 509). Lukács oldalakkal később így folytatja: „a történelem szubjektív tényezője tehát végső soron, de csak végső soron, a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell, mégis lényeges értelemben e folyamattól viszonylag függetlenül cselekszik, mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá. Ezen alapul a szubjektív tényezőnek (...) történelmileg aktív, nagy szerepe” (Lukács 1976: 516–517). A marxizmus, mint zárt rendszer felbomlásával párhuzamosan kerül sor az individualitás jogának elismerésére. Utaltunk már Sartre gondolatára, mely szerint a marxizmus embertelen antropológiává lesz, ha alapjaként nem integrálja az embert. Hisz a marxizmus egyik alapvető fogyatékosága, hogy hiányzik belőle az emberi valóság megértése (Szabó 2001: 201). Ugyanakkor, s ezt látjuk a marxista reneszánszból revízióba átmenő életutakban, az individualitás elemeinek integrálása szintúgy felbomlasztja a marxizmust, esetleg „megszüntette megőrizi” azt.

Dönt sem a te szabadságod, a mi szabadságunk

Oskar Negt helyesen állapítja meg, hogy a marxizmus válsága elsődlegesen *morális válság*. Az 1920-as évekkel kezdődően dominanciára tettek szert a strukturális összefüggések, amelyek egyfelől elméleti antihumanizmushoz, másrésztől a történelmi szubjektum problémájának negligálásához vezettek. Lukács György ugyanekkor úgy gondolta, hogy a szubjektum-objektum viszony helyreállításának egyik előfeltétele a szubjektum létrehozási aktsa. Később a marxista filozófia társadalomontológiai irányzata, félretéve a marxisták történelmi optimizmusát, visszatért a szubjektum-objektum, az okság-célszerűség vagy éppen a szükségszerűség-szabadság antinómiájának kérdéséhez.

A kísérlet sikeressége azonban a marxista irányzatokon belüli aktuális hegemonia függvénye volt. Márkus György 1968-ban írt tanulmányában mutatja be a marxista filozófia irányzatait. Az írás megszületésének egyik fő szempontja volt a Kolakoswki nyomán „terjedelmek” nevezett irányzattal való filozófiai polémia illusztrálása. Ez utóbbi irányzat a marxizmusra továbbra is mint a valóság, azaz a természet és társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tudományára tekintett. A marxizmus „terjedelmi” irányzata szerint a filozófia általánosítja, s ezáltal egy egységes világképbe és világnézetbe szintetizálja a szaktudományok eredményeit, s így egyben módszertani útmutatóul is szolgál ezek számára” (Márkus 1968: 1110). Ez a leginkább az Anti-Dühring és a Materializmus és empiriokritizmus lapjain „szocializálódó” filozófia ellentmondásba került a marxi történelem- és társadalomfelfogás alap gondolatával. Azzal a tézissel, amely szerint az ember maga alkotja történelmét, s ezért azt mindig e konkrét feltételek közt tevékenykedő emberek valóságos praxisának vizsgálatából lehet és kell megérteni. Szabó Tibor, tárgyalván a késői Lukács filozófiai antropológiáját, megállapítja,

hogy a Lukács-irodalom ezen elemei nem hangsúlyozódnak eléggé. Ennek oka egyrészt az a bizonyos tudományos szemérmesség, amely szerint a marxizmuson belül „nem illik” az emberről beszélni. Másrészt, hogy „egy marxista filozófus esetében nem volt szokás a szubjektív tényező, a filozófiai antropológia elemeinek a keresése, kutatása, mert magát a »szubjektív« terminust a polgári filozófia körébe utalták, az embert pedig automatikusan társadalmiságával azonosították. Ez Lukács esetében is így van, mert sohasem választja le az emberről társadalmiságát, de az embert, az egyént, a személyiséget önmagában is vizsgálendő entitásnak tartotta az 1960-as években” (Szabó 2001: 198).

A lukácsi Ontológiát olvasva, bár szerzője művét az etika ontológiai megalapozásának szándékával írja, mégis a következő kérdés fogalmazódik meg az olvasóban: vajon Lukács nem ifjúkori etika terveinek marxista alapokon történő realizálására tesz kísérletet? A válasz természetesen a „nem”, bár ezt nem lehet ilyen egyértelműen kijelenteni. Ha a kérdést végiggondoljuk, úgy a válasz arra már nem is marxista. Lehetséges-e a marxizmus egyáltalán? Így érthetjük meg, hogy a marxizmus reneszánsza egyben a marxizmus válságának „programja” is, mely nem a vissza Marxhoz, hanem az előre a (Marx nélküli) filozófiába választ adja.

És ezzel a marxista filozófusok identitása alapjában változott meg, ugyanis a belső (etikai) és külső (természeti, társadalmi) létezés közötti kapcsolat megszakadt. Hisz a világnézet a filozófiában gyökerezik. A politika túlságosan is kontextuális és változékony ahhoz, hogy berendezze az egyén hétköznapijait és gondolatait. A posztmodern konzervatív kritikusa szerint mindezt azonban nem válságként éli meg a posztmodern, hanem a szabadság kiteljesedéseként. Egy minden metafizikai elemtől megfosztott, minden korábbi gondolkodó által felállított korlától megszabadult posztmodern alanyiség esetében az ember magára van hagyatva, bele van dobva a világba. Ebből a filozófia felszámolására irányuló folyamatból, „ebből a szorongásból csak még

több szabadsággal kerülhet ki az ember” (Lánczi 2007: 13).

A Nagy Változással a talajt vesztett (filozófiájának elégtelenségére ráébredt) értelmiség kiüzte világnézeti igényét a művészetbe, leginkább az irodalomba, vagy ami az egyénre és identitására nézve mindennél rosszabb, a politikai ideológiákba. Babarczy Eszter korábban azt jósolta, hogy a posztmodern „kor” világképe abban fog állni, hogy tartalma a posztmodern kor akarása lesz (Babarczy 1998: 55). Az integrálódás megtagadása az esetlegesség diszkrét báját adja, az egyénre nézve pedig a megnyugtató iróniát a nagy elbeszélések jövőbeli sikerességére vonatkozólag. Nem lett egyszerűbb az egyén helyzete azzal, hogy megdőlt annak a tudásnak az értéke, amely valamiféle hittel fonódott össze. Az antinómiák továbbra is fennállnak, az egyén nem kapta vissza otthonát, viszont iróniájával az otthontalanságát nem-hittel rendezte be.

A posztmodern Janus-arcú, s ez hasonlatos ahhoz, amit a fiatal Lukács az impresszionizmus kapcsán írt: a „dolgok szilárdságával megszűnt az énnel a szilárdsága is; a tények elvesztésével elvesztek az értékek is. Nem maradt más, mint a hangulat. (...) Minden felfogás dolgává lett; minden csak nézet volt, csak egyéni vélemény. És minden egyéni véleménynek csak az adott jelentőséget, hogy egyéni volt, és nem lehetett különbség a nézetek jelentősége között. Megszűnt minden egyértelműség (...), megszűnt az, hogy jelentenek valamit az állítások, hogy kizárják az ellenkező állítás jelentőségét. Ebben a világban minden összefért mindennel, és nem volt semmi, ami bármit is kizárhatott volna” (Lukács 1977: 282). Hogy a posztmodern valóban csak ennyi lenne, természetesen nem igaz, de amennyiben az előbbiek benne rejlenek, úgy az végzetes lenne a politikára nézve, amelyhez végredményben a posztmodern megért.

És ebben a világállapotban született meg a marxizmusnak egy olyan újragondolása, amely azoknak az elméleti hézagoknak a kitöltésével veszi kezdetét, amelyeket a marxizmus klaszikusai és reneszánsza feladatul hátrahagytak.

Tekintettel arra a marxi kiindulópontonra, amely az ember társadalmi meghatározottságát hangsúlyozza, a szubjektum szerepére is nagy hangsúlyt kívánok fektetni.

A fiatal Lukács György szerint az individuális nem lehet más, mint az egyedi ember teleológiai kibontakozása és tökéletesedése. A lélek azonban a művészetben tud kibontakozni, a művészet azonban nem az élet. Egy rezignációra berendezkedett egzisztencia álláspontja ez. Reiner Ruffing helyesen írja, hogy Lukács korai álma egy egységes élet, amit Lukács az egyének expresszív és produktív hajlaimainak kibontakozásaként fogott fel egy szolidáris közösségben. Vajda Mihály több írásában is rámutatott arra, hogy Lukács nevezetes egzisztenciális döntésének hátterében az áll, hogy a tárgyi világ idegensége és a szubjektum egésze törő feltartóztathatatlan vágyát condition humaniből történelmi válságjelenséggé értelmezte át.

A Lukács-recepcióban is egyre többen utasítják el azt az elméleti kiindulópontot, amely választóvonalat kíván húzni a praxisfilozófus és a társadalomontológia Lukácsa közé. Rüdiger Dannemann szerint a forradalmi praxisból egyfajta etika maradt vissza, amely egy kategorikus imperatívusz formájában így hangzik: *„Cselekedj úgy, hogy a cselekedet létrehozza az autonóm, nem-eldologiasodott gyakorlati formák megteremtésének szükségszerű feltételeit”* (Weiss 2006: 143.) A 20-as évek és az Ontológia Lukácsa ugyanazt mondja: *tenni kell* azért, hogy a helyzet változzon. Miért is lehet aktuális az Ontológia és a belőle kibontakozó cselekvési forma? Lukács a szubjektum esetében az osztályról az emberre, a kommunizmus ideáljáról az elidegenedés konkrét viszonyaival szembeni gyakorlati fellépés lehetőségére tér át. Szemben a „klasszikus” marxizmus elméleti implikációival, ez a lukácsi szándék respekálható és követhető. Mindazon óvatosság ellenére, amelyet Lukács maga fogalmaz meg: *„Az egyénnek saját elidegenedtségétől való önfelszabadítása a mondott körülmények között feltételezi, hogy az ember fejlettebb kritikai bepillantást nyerjen a bonyolultan működő komplexusokba, mint*

ahogy erre korábbi korszakokban szükség volt. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ez a harc immár a személyiségen belüli ügygé vált, és főként nem jelenti, hogy az úgynevezett tiszta egyéniség felszabadulóban van az általánosságban vett társadalmiság elidegenedési tendenciáitól” (Lukács 1976: 817). De Lukács, amikor arról ír, hogy az elidegenedés elleni küzdelem az egyén számára nem csak lehetőség, hanem kötelesség, akkor *szerephez juttatja az egyént*, annak ellenére, hogy annak ténykedését alapvetően befolyásolja a társadalmi lét. Lukács tehát az ember lényegét a tudatosságban és a gyakorlati tevékenységben vélte felfedezni. A Goethe-díj átvételekor így fogalmazott: „Csak az az ember, aki cselekvéseiben – még saját partikularitása ellenére is – magát mint nembeli lényt törekszik megvalósítani, csak ő lelhet etikai indítást etikai énjének legbensőbb belsejében anélkül, hogy magát absztrakt-konvencionális normáknak kellene alávetnie, csak ő közeledhet ily módon saját nembelisége felé” (Lukács 1970: 1577). A fiatal Lukácsal élve az autentikusság kollektív megvalósításának igénye e sorokban háttérbe szorul, de fontos hangsúlyozni, hogy Lukács szerint ennek ellenére egyetlen személyes döntés sem jöhet létre, ha annak meghatározó vonásai társadalmilag nem meghatározottak. Ha már szóba került az etika, idézni kell a fiatal és idős Lukácsal egyaránt vitázó tanítványt. Heller Ágnes 1970-ben írott könyvében amellest foglal állást, hogy nincs közvetlen összefüggés az etikai és a történelmi konfliktusok között. Elhibázott is lenne etikai kérdéseket történelemfilozófiai perspektívában feloldani (Heller: 1970). Lukács mindvégig feltételezi a tudatosságot, hisz, mint írja, a történelmi fejlődés olyan szakaszhoz vezetett el, „amely – objektíve elvileg, noha gyakorlatilag még távolról sem valósítva – mindenki számára lehetővé teszi, hogy tudatában is reprodukálja az emberiség eddigi útját, és kritikailag, pozitívan vagy negatívan állást foglaljon e fejlődés szakaszaival, vívmányokkal és problematikus vonásokkal teljes jelenével kapcsolatban” (Lukács 1976: 202). Lukács az etikának ontológiai megalapozását kívánja adni akkor, amikor az etikai normativitás és kauzalitás érvényét veszítette.

Mennyiben marxi tehát az itt csak vázlatosan kifejtett lukácsi álláspont? Megállapításra kerül, hogy „az ember saját gyakorlatának eredménye”, amely pedig egy olyan kijelentés, amely természetesen merít „az emberek csinálják a történelmet” marxi formulából. Ugyanakkor, mint arra Szabó Tibor felhívja a figyelmet, Lukács minden tiltakozása ellenére is, emlékezteti az olvasót Sartre azon bizonyos megállapítására, amely szerint „Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.” (Szabó 1990: 140). A személyiség tettekben valósítja meg önmagát. Ugyanakkor ott marad az ellentmondás, amit Lukács a munka kapcsán fogalmaz meg. A munka kettős természetű: egyrészt létrehozza a társadalmat és benne magát az embert, másrészt viszont a konkrét viszonyok között az embert elidegeníti a nemtől. Ennek ellenére az egyéntől sok minden függ, gondoljunk a már használt Dannemann-idézetre. Lukácsnak tehát van egy vállaltan marxista determináltsága, bármiről is nyilatkozzék, de ennek tarthatatlanságáról maga a szerző is megbizonyosodik. Lukács egy marxista felelősségetikát „dolgoz ki”. A felelős tevékenykedés a szubjektív és objektív teleologikus és kauzális mozzanatok dialektikus együttlevését mutatja fel. Az etikai attitűd egy felelős választás formáját ölti fel. A történelmi materializmus a társadalom mozgástörvényeit, az objektív tereket adja hozzá, amelyeken belül az emberi tett a döntést meghozza. Cselekvésében az individuum természetesen a nembeliség jegyében jár el (Dannemann 1996: 425). Hogy marxista-e ezen etika, illetve individuumkép, arra részben már megadtam a választ. A Kant-kritikus Lukács sokat köszönhet Kantnak, s összefoglalásképpen ezt mi sem bizonyítja jobban, mint a Dannemann által konstruált lukácsi kategorikus imperatívusz: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed autonóm, nem-eldologiasult praxisformák eléréséhez szükséges föltételeket teremtsen, és az öncél-jellegű cselekvések történelmileg lehetséges sokféleségében személyes identitást fejlesszenek ki” (Dannemann 1995: 432). Lukács György etikájának célja hasonlít ahhoz, mint ami késői esztétikájának volt: a személyes és objektív

jelenlét együttes megragadása, azaz a szubjektum szerepe a mimézisben (etikai szemszögből a döntés), illetve objektívként a műalkotások saját világa (a törtélelmi materializmus értelmezte objektív valóság).

Tan tv nynak maradni

A posztmodern számos tanulssággal szembesítette azokat, akik a filozófiára mint megváltás-tanra tekintettek. Korántsem egyértelmű dolog meghatározni ma korunk világnézetét. Olyan filozófia, amely egyszerre oldhatja meg az egzisztenciális és szociális problémákat, nem lehetséges. A marxizmus filozófiai kiegészítésének számos programja bizonyítja ezt. Ha viszont egy világnézetet megalapozó filozófiát kiegészítünk, meddig tartható annak központi magva? Ez és az ehhez hasonló kérdések azok, melyekre válasz nem egy könnyen adható, melynek következtében szükségszerű volt a posztmodern beköszönte, a Nagy Elmélet felbomlása. Meglehet, hogy ennek következménye lesz Lukácssal élve az, hogy „a szubjektumnak az az intenciója, miszerint empirikusan adott létezését nem fogadja el minden további nélkül, a Legyen formáját ölti, az empíria

közvetlenül adott formája filozófiai igazolást és megszentelést kap; filozófiailag megörökítettik” (Lukács 1971a: 436–437). Az elfáradt modernisták nem tudtak mit kezdeni a nagy elbeszélések beteljesülhetlenségével, amelyre a posztmodern problémakomplexumának érkezete a szellem felfrissülésével járt.

Hogy miért mégis Lukács? A budapesti iskola tagjai a Történelem és osztálytudat szerzőjének tanítványai voltak. Ma aki a marxista filozófiai önreflexiót komolyan veszi, az inkább az Ontológia szerzőjének tanítványa kíván lenni. Meglehet, túlzott optimizmus, de aki ma az Ontológia szerzője tanítványának vallja magát, bátran beszállhat a filozófiai diszkurzív térbe. Azzal, hogy Lukács az Ontológiában az elidegenedést az egyedre is vonatkoztatja és az elidegenedés szubjektív vetületét is hangsúlyozza, lehetőséget nyújt arra, hogy az elidegenedés tudati felszámolása vegye kezdetét. Csak a tudati, hisz az elidegenedés általános megszüntetése más előfeltevéseket követel, mely gyengeségeire írásomban szórványosan utaltam is. Számolni kell tehát azzal, hogy az Ontológiában felvázolt cselekvési elvek kikezdi a történelmi materializmus és a proletariátus mítoszát. Csak akkor fogadhatjuk el az Ontológia ajánlatát, ha ezzel tisztában vagyunk. Csak és kizárólag akkor.

Hivatkozott irodalom

- Babarczy Eszter** (1998): *Síralmas posztmodern. Replika*, 6.
- Balogh István** (1987): *Szubjektum nélküli történelem*. MSZMP Társadalomtudományi Intézet, Budapest.
- Balogh István** (1990): *A forradalmi ész kritikája*. Társadalomtudományi Intézet, Budapest.
- Dannemann, Rüdiger** (1996): Lukács György „társadalmi ész”-kritikája. A marxizmus válsága és a marxista ontológia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4–6.
- Heller Ágnes** (1970): *A szándéktól a következményig. Előadások az általános etikáról*. Magvető, Budapest.
- Heller Ágnes** (2003): Marx és a marxizmus. *Holmi*, 2.
- Hermann István** (1982): *Ideológia és kultúra a 70-es években*. Kossuth, 1982, Budapest.
- Jameson, Fredric** (1998): *A posztmodern, avagy a késő kapitalizmus kulturális logikája*. Józsvöveg Könyvek, Budapest.
- Jameson, Fredric** (2005): Lukács György védelmében. In *Angolszász íráskor Lukács Györgyről*. Gond-Cura Alapítvány.
- Lánczi András** (2007): Válság és politikai filozófia. Politikai bölcselet vagy politikai tudás. *Kommentár*, 4.
- Lukács György** (1970): Goethe példája. *Kortárs*, 10.
- Lukács György** (1971): *Utam Marxhoz*. Magvető, Budapest.
- Lukács György** (1971a): *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest.
- Lukács György** (1976): *A társadalmi lét ontológiájáról. II. kötet*. Magvető, Budapest.
- Lukács György** (1977): *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest.
- Márkus György** (1968): Viták és irányzatok a marxista filozófiában. *Kortárs*, 7.
- Mezei György** (1985): Lukács György késői etikájához. *Világosság*, 11.
- Ruffing, Reiner** (2000): Heller Ágnes és Lukács György. *Pro philosophia füzetek*, 23.
- Szabó Tibor** (1990): Az igazi ember az idős Lukácsnál. In *Miért Lukács?* Szabó Tibor (szerk.). SOTE, Budapest.
- Szabó Tibor** (2000): „Embertelen antropológia”. In *Filozófia az ezredfordulón*. Nyíri Krisztof (szerk.). Áron, Budapest.
- Szabó Tibor** (2001): A filozófiai antropológia elemei a késői Lukácsnál. *Eszmélet*, 50.
- Sziklai László** (1995): *Egyszer volt – hol nem volt. Eszmetörténeti esszéek*. T-Twins, Budapest.
- Vajda Mihály** (2001): Darkness at Noon. In *Tűkörben*. Csokosnai Kiadó, Debrecen.
- Vajda Mihály** (2007): Lukács, Az esztétikum sajátossága. In *Visszatükrözés nélkül*. Boros János–Heller Ágnes (szerk.). Brambauer, Pécs.
- Weiss János** (2006): A Lukács-kutatás nehézségeiről. *Holmi*, 8.