

LUKÁCS GYÖRGY – A VÁLASZOLVA KÉRDEZŐ FILOZÓFUS

a. A KÉRDEZŐ ÉS A VÁLASZOLÓ FILOZÓFIÁRÓL

1. *Hova tartozik Lukács György?*

Két egymástól eltérő beállítottságú magyar filozófus egybehangzó megállapítása szerint Lukács György „válaszoló filozófus”. Ezt mondja Hanák Tibor, aki Nyugaton él, *A filozófus Lukács* című könyvében (Magyar Műhely. Párizs, 1972) és ezt mondja Hermann István, aki Budapesten dolgozik, legújabb Lukács-monográfiájában (Lukács György gondolatvilága. Tanulmány a XX. század emberi lehetőségeiről. Magvető, Budapest, 1974). A megállapításhoz talán maga Lukács adta meg az útmutatást még a *Regény elmélete* egyik megállapításával arról, hogy az ógörögök nem ismerték a kérdéseket, hanem csak a feleleteket. S ha – amint mondta – „minden kornak új görögök kellene” (akikben, akár Marx, az emberiség normális gyermekkorát vélte felfedezni, s neki valamiképpen mindig követendő példa maradtak), akkor valószínűnek tűnik, hogy ő is a régi görögök „normális”, felelő nyomdokain kívánt haladni.

Valóban egy filozófus értékelésénél igen fontos tudni, hogy mire és hogyan válaszol, hisz tulajdonképpen igazuk volt a régi görögöknek; az ember mindig válaszol. Csak válaszolni – válaszolni az élet nagy problémáira – alapjában véve kétféleképpen lehet. Sok filozófus *kérdezve válaszol*. Ennek az eljárásnak talán egyik legjobb példáját a híres egzisztencialista filozófus, Martin Heidegger adja; a kérdésekkel nyitva tartandó filozófia egyik apostola. Lukács György vele szemben úgy véli, hogy a „lehetőségek felé való nyitottság” akkor is lehetséges, ha válaszolva kérdezzünk. Még 1967-ben kijelentette, hogy – az ember válaszoló lény –. Azokra az alternatívákra reagál – kérdésekre elvonatkoztatott módon –, melyeket a való-

ság tár elébe, és ezekre keres és talál válaszokat. (Beszélgetések Lukács Györggyel. Hamburg, 1967, 106. oldal németül. Az idézett munkára egyaránt hivatkozik Hanák Tibor és Hermann István is.) De nem zárja-e le a válaszoló filozófia az emberi lehetőségek nyitott kapuját? Vajon nem szükséges-e visszakérdezni az életet, amely kérdéseket talál elénk s feleleteket vár el tőlünk? Vajon a válaszoló filozófia nem hasonlít-e a sokszor vitatott és elmarasztalt klasszikus iskolai oktatásra, amelyben mindig az kérdez, aki már tud valamit (a tanító), és annak kell felelnie, aki még nem tud (a diáknak)? Vajon nem kellene-e megkérdezni és kikérdezni egyszer a kérdezőt, ahogy ezt Heidegger javasolja? Igaz ugyan, hogy minden felelet egyszersmind új kérdést is jelent, de ily módon kérdéseink eleve megszabottak. Csak arra felelhetünk, amit valaki már kérdez tőlünk, s feleletünkkel életrekeltett új kérdéseink a már eleve megszabott mederben mozognak csupán. Nem hiába figyelmeztet bennünket Martin Heidegger, hogy az eddigi, a válaszolva kérdező filozófia csupán „lételfejtés”. Az emberek saját értékeiket hiposztazálják, ezek kérdéseire felelnek, és kérdeznek a már megadott feleletek alapján, hogy végül a büvkör bezáruljon; ne az igazi léthez, hanem csupán a hiposztazált értékekhez jussanak vissza. Így az emberek arról akarnak adni valamit, ami a humánusabb élet követelménye, ami kell („Sollen”), de válaszolva kérdező filozófiájuk végül is nem más, mint annak jóváhagyása, megállapítása, szentesítése, ami adott, ami van, amit létnek (Sein) képzelnek, de ami csupán a létező (Seiend). A válaszolva kérdező bölcsélet tehát csupán az adott, a fennálló rend apológiája, védelmezése. Ekkor pedig a nyílt lehetőségeknek befellegzett, s vele a filozófiának mint lényegéből eredendően a humánus lehetőségek alkotó keresésének is. Hanák Tibor könyve Lukácsról ítélkezve hasonló hangvételű. Túl szigorú Lukáccsal szemben, elitélően szigorú; apologétának tekinti. (Egyébként a könyvet röviden, de tartalmasan Dési Ábel ismertette a „7 Nap” hasábjain.) Ám az állandó kérdésekkel válaszoló – ahogy Heidegger mondaná – „nyitvatartott” filozófia, amely nem a „van”, hanem a „kell” jegyében él, megoldásaival könnyen az utópia világítótorony és útmutató sarkcsillag nélküli végtelen tengerére tévedhet. Gondolatainak vakító fényében fürdetve önmagát könnyen saját ragyogásától vakulhat el. Heidegger ennek is jó példája. Így a büvkörbök nem jutunk ki; ismét a hiposztazált értékek útvesztőjében tévelyeghetünk, s tévelygésünk dacos nemet-mondása annak ami van, tulajdonképpen annak igazolásává erőtlenedik, Hermann István arra törekszik, hogy Lukács Györgyöt az ilyen filozófia, a kell filozófiájának legnagyobb ellenségeként mutassa be. Lukács *Ontológia* című könyvéről írva (amelyre „...lassan úgy várunk, mint Godot-ra; ezeket a sorokat 1975 februárjának első napjaiban írom, a könyvet már 1974-re ígérte a budapesti kiadó, de még mindig se híre, se hamva...”, azt állítja, hogy a munkát Lukács a Frankfurti Filozófiai Iskola

(Horkheimer, Adorno, Marcuse stb.) ellen, mint a neomarxista antropológiai revizionizmus fő, az utopisztikus „kell” jegyében fogant gondolatvára ellen írta. (Ugyanekkor Bogdan Sesić például Lukácsot a „neomarxista filozófia fő kútforrásaként” mutatja be, s azt is mondja, hogy többek között az ő hatása érezhető a jugoszláv „antropológista neomarxizmus filozófusainak” munkáján is. *A marxizmus filozófiájának fejlődése és korszerű problémái*. Belgrád, 1974, 140. illetve 149. oldal, szerbhorvátul.) Hermann István tehát megegyezik Hanákkal, csak mások az indítékai. Ő is túl szigorú Lukácssal szemben, de nem elítélően, hanem „szalonképes” módon. (Nem hiába adta Eörsi István a Hermann-könyvről írt ismertetőjének „A kellemes Lukács” címet az Élet és Irodalom lapjain, Budapesten, még 1974. szeptember 14-én, 110.)

Hova tarozik tehát Lukács György?

2. A „harmadik lehetőség” filozófusa

Hermann István megállapítását – hogy Lukács György egész életműve nem más, mint a humánus lehetőségek kutatása a „van” és a „kell” viszonyának (a „Sein – Sollen” problémájának) tematizálásával, hogy az egész életmű a „tertium datur” bizonyítéka – teljes egészében elfogadhatjuk. Csupán úgy véljük, hogy a Hermann által „harmadik és egyedüli humánus lehetőségnek” nevezett megoldás csupán az „adott” egyik itt és most fennálló változatára vonatkozik, másrészt pedig, hogy Lukács nem erre a „harmadik lehetőségre” gondolt. (Hermann könyvének rövid ismertetőjét lásd „Üzenet”, Szabadka, 1974. 12. sz.)

Lukács „harmadik lehetősége” tulajdonképpen olyan válaszolva kérdező filozófia, amelynél a válaszok – tehát egyúttal kérdések is – az egész praxisal történnek. Az emberi történelem dialektikája, a praxis egésze adja neki azt a csendes optimizmust, mellyel a „van” avagy a „kell” elkülönített bűvkörében mozgó emberi gondolatot és tevékenységet kivezeti; kitörésének lehetőségét bizonyítja. Egyik – az utóbbi időben sokat vitatott – tanítványa, Heller Ágnes gyönyörűen írja le Lukács filozófiájának lényegét a *Filozófus morális küldetése* című értekezésében megjelent az *Érték és történelem* c. kötetben, Budapest, 1969). A filozófus nem játszhatja sem a „filozófuskirály” szerepét (amelynek Platontól Sztálinig terjedő megvalósítási kísérletei mindig tragikusak voltak), de Zweig Erasmus-portréjával példázva rámutat, hogy nem „csücsülhet a világon kívül sem”, ahonnan arisztokratikus hozzáférhetetlenséggel osztogatja „bölc” tanácsait. A filozófus harmonikusan egyesítve magában a „vita activa” és a „vita contemplativa” elemeit, az objektív és szubjektív tényezők konkrét egymásbajátzásától függően mindig az emberiség lelkiismeretének képviselője; szabad

és szabadságban felelősségteljes; a haladás, a humánus elkötelezettség (s lukácsi értelmezésben a humánus és a szocializmus fogalmi egybevetés). Ez a kis írás nem kíván egyebet, csupán azt, hogy Lukács munkásságának körvonalazásával, a bemutatás egészével járjon hozzá az olvasó állásfoglalásának kialakításához. Ezért nem tesz deklaratív kijelentéseket a továbbiak során, hisz a maga egészével kíván deklaratív lenni.

Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy minden körvonalazás minden elnagyolás – ami többek között a folyóirat terjedelméből eredő követelményeknek is betudható, de ugyanakkor az „aki sokat markol, az keveset fog”-elvé objektív veszélyének is, amire egyszerűen rákényszerül az ember, ha Lukács hatalmas életművének egészéről akar valamit – elkerülhetetlen felületességhez is vezet. Hisszük azonban, hogy az elemzések hiánya és a bemutatás felületessége ellenére a mondanivaló egésze mégsem nélkülözi az indokoltság elengedhetetlen minimumát. Ezért tehát bírálható marad, s nem kerül azoknak az írásoknak sorsára, melyeket még bírálni sem érdemes, annyira felületesek.

b A HUMÁNUS KERESÉSE

1. *Hogyan beszélni Lukácsról?*

Rendkívül vonzónak tűnik Martin Heidegger eljárása, aki csak így foglalta össze Arisztotelész életrajzát „Született, dolgozott és meghalt.” Azután pedig az arisztotelészi életműből merített problémák fejtegetésével többet mondott el a nagy filozófusról, mint kötetnyi ismertetések. Sajnos ezt az utat nem választhatjuk sem szellemi erőink minősége, sem pedig más objektív követelmények miatt. Végig kell mégis lépegetnünk Lukács életútján, habár hétmérföldes csizmákkal is, habár oly módon, mint ahogy a tovarobogó gyorsvonatból tekintünk ki a tájra, s ezért csak egyoldalúan tökéletlenül ismerhetjük meg azt.

Másodszor, nem oszthatjuk Lukácsot egy fiatal és egy öreg Lukácsra. Nem idézhetünk annak megvitatásánál, hogy melyik Lukács volt „értékesebb”; hogy csak a *Történelem és osztálytudatig* volt értékes, ahogy Theodor W. Adorno mondja, vagy éppen a fiatal Lukács nem volt eredeti ahogy George Lichtheim gondolja, vagy hogy az „igazi” Lukács akkor kezdődik, amikor „ifjúkori tévelygéseit” megszagatta köntösét és (több ízben is) hamut hintett kopaszodó fejére. (Erről egyébként Hanák Tibor érdekesítően és röviden ír.) Inkább igazat adunk Hermann Istvánnak, hogy Lukács életútján nem volt soha csupán egy, egyetlen egy nagy vízválasztó, törés,

ceruza és pálfordulás. Igaza van: az egész fejlődés ellentmondásosnak mutatkozik, olyannak, mint maga az emberi élet, mint a történelmi praxis egésze. Kacsaringói, látszólagos visszaesései és nekifutásai a szubjektív és objektív hatások bonyolult szövevényében törtek utat, de ez az út az értől az óceánig vezet. Alapjellegzetességét mégis meghatározzák a korai élmények; ezért örülök Bloch messianizmusának és Marx Weber tiszta tudományosságának malomkövei között, olyan szellemi klimából fakasztva önmagát, amelyben a kor – Hanák nyomdokain járva mondjuk –, a tragikusan és korán elhunyt Emil Lask szavaival – „több Hegelt”, több igazi valóságot követelt a futó benyomások felszínén kavargó színes kaleidoszkopéletének zűrzavaros „ott- és akkorjában”, a század elején, amikor sokan nem tudtak még válaszolni Ady sebettépő kérdésére: „Mért fáj neked az égő élet, nincs benne részed soha /Ne félj, grófnak lesz azért/ leánya, pénze, bora.”

Ez a klíma szülte a *Lélek és formák* lázadását, s ugyanaz a szellem szólal meg higgadtsággal az *ontológia* számunkra eddig hozzáférhetővé vált sorai-ban.

2. *A messianizmus megdicsőülése*

A fiatal Lukács egyszer azt írta Kierkegaardról, a tragikus sorsú dán egzisztencialista filozófusról, hogy az a tragédiája, hogy élni akarta azt, amit élni nem lehet. Ezt akarta és tette ő is egész haláláig, csupán azzal a különbséggel, hogy tagadta a mondás örökérvényűségét. Számára az „amit élni nem lehet” nem más, mint egy olyan történelmi pillanat, amely meglétének formáival akadályozza, de meglétének tartalmával magában hordja azt, amit „élni kell, de nem a meglévő viszonyai között”. Ezért Lukács beállítottága egyáltalán nem tragikus, de nem tragikus az a harc sem, amelyet az „amit most élni nem lehet, de holnap kell és lehet” érdekében folytatott. Nem tragikus még akkor sem, ha személyes bántalmi tragikusnak is tűnnek számunkra. „A filozófus sohasem eshet kétségbe” – mondta rá gondolva, de vezéreszmének is értelmezve Heller Ágnes. Nos, Lukács sohasem esett kétségbe. Képes volt felülvizsgálni álláspontjait; önbírálatra akkor volt igazi, valódi, amikor *tovább tudta vinni* alap gondolatát. Önbírálatának (pedig formailag sok volt) eredménye nem a kényszerítő helyzet formálta szavakban, nem művének egészében mutatkozik meg.

A fiatal Lukács szenvedélyes harca az élet felszínén megmutatkozó káosz ellen a „szabadság szülte rend” (József Attila) akarásával nem jelentette már kezdetben sem az élet beskatulyázását, a külső formák kényszerítő erejének istenítését. A *Lélek és a formák* „impresszionista” káoszról mon-dott impresszionista kritikája (a forrásokra való hivatkozástól eltekintünk;

Hanák is, Hermann is, egyéb Lukács-ismerők is foglalkoznak ezzel, s ilyen értelemben értékelik) nem halott rendet, hanem a dinamikus, a burjánzó élet értelmességének harmonikus összhang rendjét, változóságában fejlődő állandóságát kívánja. Az egyén szabadságának és a kanti kötelesség-etikának összebékítési kísérlete egyetemes-összefolyó sodrásban vizsgálja az esztétikai, szociológiai történelemfilozófia problémákat. A korai franciskánista attitűd lehetővé teszi a blochi, simmeli és weberi hatások egybekovácsolását, de egyúttal olyan szenvedély tüzét szítja Lukácsban, amely előbb-utóbb a franciskánista hozzáállás kereteit, béklyóit is elégeti. Az ifjú Lukács franciskánizmusra olyan megújulást követel, amely a rendszeren, a fennállón belül menne végbe. S amikor az esztétikum síkján egyszerre elér a látóhatár széléig és ott döbenten felfedezi, hogy a látóhatár valójában az adott rend üvegbúrája, melyen az áll, hogy nincs tovább, akkor a „nem élhető élni akarása” nem válik tragikussá. A blochi messianizmus szenvedélye „új görögöket” keres, az antik kultúra ideális totalitásának példaképe a megváltozott világban a szellem erejével, „Apollo Triumphans” gyanánt hirdeti a jövő jegyében fakadó életet. Emlékezni nem „visszafelé”, hanem „előre” kell. A történelem az ő számára a lehető jövő példatára és energetikai elve. A Korszerűtlen elmélkedésekben Friedrich Nietzsche kiemeli, hogy a történelmet csak az erős emberek tudják elviselni. Az, aki minduntalan a történelmet kérdezi meg: „Mit és hogyan csinálják valamit itt?”, annak emlékezése – lukácsi értelemben – csupán a „memento mori”. Lukácsot a történelmi ideális totalitás keresése viszi a szocializmushoz mint etikai lehetőséghez. Az esztétikumot csak az etikum terén lehet meghaladni, s így élni azt, amit az előbbi korlátai nem engednek. Az esztétikai káosz „impreszionizmusát” az esszé formája nem tudja harmóniába fordítani, mert maga is a káosz formaeleme. A harmonikus és dinamikus totalitás öntörvényei így helyeződnek az etikumba és terjednek ki szociológiai-filozófiai méretekben is. És ez az etikai indíték vezet el – nolens-volens – a szocializmushoz mint lehetőséghez. Lukács szocialista ihletettsége azonban apokaliptikus színezetű. A laski „több Hegelt” emelkedett elmerültsége egy szupraindividuális valóságban (ismét Hanák Tibor nyomdokait követjük) most Ady Endre lázas szenvedélyének hangját követeli. Lukács a szocializmusnak „szívet akar”, messianista hitet, mely az életet emlékezteti bennünk.

Így lesz igaza Feleky Bélának (ahogy Hermann István is idézi): Lukács „mindenki számára kellemetlen jelenséggé” válik. Nekifutásai korszerűtlennek teszik. Az 1918–1919-es forradalmi lángolás az ő számára a kulturális forradalom, a megtisztulás ígérete. A gyakorlati forradalmi tevékenység neki nem jelent ellentétet az elméletben kialakított tételeivel. Ez csupán az igazolás és továbbfejlesztés új területe. A „több szívet” meg az „ész rendjét” követelése „túlbalossá” teszik; „partizán-elmélete” gyanússá vál-

tozthatja. Megszületik a *Történelem és osztálytudat*, a mindenki számára kellemtelen könyv; akár a „balosok”, akár a „jobbosok”, akár az „ortodox marxisták”, akár a „neomarxisták” számára.

A központivá tett *totalitás-fogalom* ebben a könyvben magában hordja a többféle értelmezés lehetőségét. Sok időnek kellett eltelnie, a hatvan-hetvenes évekhez kellett Lukácsnak elérkeznie, hogy a totalitás-fogalomban rejlő messianizmus jobboldali vagy baloldali értelmezését – amelyet követői így vagy úgy, de mindig előtérbe helyeztek – meghaladja, megőrizve-megszüntetve fejlessze tovább.

Lukácsot – lehet, hogy paradoxális módon – a „szív logikája”, az etikai megfontolások vitték a racionalizmushoz, s a racionalizmus vitte a marxizmushoz. Így rá is illik az a hegeli megállapítás, hogy szenvedélyek nélkül a világtörténelemben semmi nagy sem történt. De éppen a *Történelem és osztálytudat* jelentette azt a kísérletet, hogy a hegeli alap gondolatot, a racionalista dialektikát magán Hegelen is túlvigye, hogy ne álljon meg a *Jogfilozófia* híres kitételésénél: „Ami valóságos, az ésszerű”. Nála a gondolat így fogalmazódik meg: „Ami ésszerű, annak lennie kell”. A harmonikus totalitás fogalma így nyeri el nála a racionális posztulátum szerepét, azé a tudatét, amelyben a valóság alkotó hajtóerőműként szerepel. Az osztálytudat olyan zárt eszmei totalitássá válik, hogy – szinte misztikusan dialektikus – hajtóerővé, amely magánvalóságában mindig szükségszerűen transzcendens marad, mindig szembehelyezkedik önmaga másletével. Ha ugyanis bármilyen módon objektíválódik, úgy egyszersmind az a tárgyiasulás-objektiváció eldologiasodást, elidegenülést is jelent; a „van” partikularitásába merevedik. A tárgyiasulás és elidegenülés azonosítása a világot a „Sein”-„Sollen” (létező és legyen) polarizált ellentmondására bontja. Ez az attitűd pedig ebben az időben egy a még kialakulatlan egzisztencializmus előtti egzisztencialista vonást kölcsönöz a lukácsi gondolatmenetnek. Másszóval a totalitás fogalmából ily módon kilugozódik, kimarad a *mérték*, ami pedig a totalitás-harmóniának lényeges eleme. A ketté bomlott világ összefogó kapcsa, a partikuláriság halmaza és az általánosság univerzuma közt elveszik a különőség mértékadó kategóriája, amely lehetővé tenné az egyedi egyetemlegesülését. A világról mondott ítéletben a szubjektum abszolúte „rossznak”, a predikátum pedig abszolúte „jónak” minősül; ily módon a szubjektumot és predikátumot összekötő kopula nem hordja magában a szubjektum predikátummá való átváltoztatásának lehetőségét; csak az állandó transzcendencia követelése marad meg. Lényegében a *Történelem és osztálytudatban* a lét határozza meg a tudatot, de oly módon, hogy ez a tudat az abszolút, az állandó tagadás lesz. Sőt továbbmenve, a lét és a tudat fogalmai azonosulnak, mert a lét úgy értelmeződik, mint a szellemi totalitás, az osztálytudat, melynek az anyagi létező csupán tárgyiasult-elidegenült-dologiasult máslete. Ebben a szellemi kli-

mában érthetővé válik a húszas évek „partizán-elmélete”, amely szerint a spontán forradalmi harc eredményeként a hatalomátvétel után megszűnik minden párt létjogosultsága is (a párté mint a dologiségben merevedett, partikularizálódott, totalitását elvesztett tárgyasult tudaté).

Ha ezt a felfogást ultrabaloldalnak nevezzük (az elnevezés relatív), nevezhetnénk ultrajobboldalnak is; minden attól függ, hogy milyen korban mondjuk; s a mai helyzetben célszerűbbnek tartjuk az ultrabaloldali kifejezést), akkor azt is hozzá kell tennünk, hogy Lukács messianizmusa abban nyilvánul meg, miszerint szenvedélyesen hisz az osztálytudat végső, a világ romlottságából kimenekítő, megváltó erejében. Olyan erőnek hiszi, amely etikai tisztulással hozza létre az életforma forradalmát, az új életmódot: a szocializmust. Végeredményben tehát továbbra is hegeli modellen belül maradtunk. A hegeli világszellem szerepét az osztálytudat kapja, amely mindig létezett, de nem mindig ésszerű formában (Marx), s amelynek dialektikája, önfejlődése az elidegenülésen keresztül önmegvalósulásához vezet; a megváltó végcélhoz.

Kétségtelen, hogy ebben a gondolatmenetben ott él a szabadság filozófiája, a bürokratikus dogmatizmus elleni lázadás, a partikularitás elleni lázadás, a „minden létező kritikájának” lehumánusabb magva. A korai marxi alkotások még ismeretlenek voltak a Lukács-könyv robbantólag hatott, a szocialista gondolat humánummal telítődött, szívet és vért kapott. Az *Osztálytudat* választ adott arra a kérdésre hogyan lehetnek szabadok az emberek, ha absolute rabságban élnek. A szabadság feltétele a szabadság; Lukács osztálytudata a szabadságot jelenti, amely a felszíni formák irracionális, de magát racionálisnak kiadó kavargása mögött lényegként húzódik meg és megvalósulásra tör. A szubjektum-objektum történelmi szétválasztottsága mögött a szubjektum-objektum ontológiai azonossága tételeződik, melyet a dialektika – a történelem dialektikája – a tudat, az ész erejével hoz felszínre. A marxista gondolat determinizmusba merevedettsége megszűnik; a „bázis-felépítmény” egyoldalú, kozmológiailag determinált viszonya cáfolódik meg. Így nyer méltó szerepet az alkotó ember Lukács filozófiájában. Rousseau és Kant megbékélnek.

3. *A messianizmus zsákutcája*

A messianisztikus gondolat dagadó vitorlájú hajója, melyet a távoli célra szegezett szemű kormányos irányít, azonban előbb vagy utóbb hajótörést szenved a totalitarizmus szirtjein. Nem lehet élni azt, amit élni nem lehet. S nem lehet élni mindazt, amit „sub specie aeternitatis” tételezünk. A forradalmi szubjektum áthelyezése az osztálytudatba olyan absztrakció, melynek kézzelfogható, megjelenített változata a fogalom természetéből eredő-

en az eszme másléte, elidegenültsége, dologiasultsága. A lukácsi osztálytudat ilyen „realizálódása” kétféle úton vezet a totalitarizmus szirtjeihez. Az egyik utat a „kell” abszolút, negatív, utópikus totalitása jelenti. Ennek talán legkézzelfoghatóbb példája Jean Paul Sartre „állandó egzisztenciális angazsálódása”, a „lehetőségeink felé való rohanás, permanen transzcendenció” lenne. A forradalmi szubjektum viszont ily módon annyira pluralizálódik, annyira áttevődik az egyes, az egyedi emberekre, azok létezmódjába, hogy az így felaprózott totalitás megszűnik totalitásnak lenni. Ekkor pedig más választásnak csupán a kanti dualizmusra való visszacsúszás ígérkezik, illetve az irracionális totalitás tételezése marad meg egy lehető mentsvár gyanánt.

A másik utat a „van” abszolút, „pozitív”, apologetikus totalitása jelenti. Az osztálytudat hordozójából így lesz egy egyedüli és csalhatatlan absztrakt „Párt”, amelyben elveszik az ember, kivéve a személyi kultusz emberfeletti emberidolját.

Nos, Lukács megérte, hogy mindkét oldalról megtámadják; hogy mindenkinek „kellemetlen jelenség” legyen, de ugyanakkor mindenki megkísérelje, hogy segítségével saját malmára hajtja a vizet. Úgy tűnik tehát, hogy a világ ismét fehér-feketére bomlott; akár elérhetetlen szivárványnak minősítettük a megváltó „véget”, akár már meglevőnek, csupán funkcionális módosításokra szorulónak, csupán kvantifikálhatóságában változónak kiáltottuk ki. Mindenesetre, úgy tűnt, hogy Marx mögé, Hegel szintjére utaltuk a filozófiát.

4. *A messianizmus visszavétele*

A messianizmus visszavétele Lukácsnak hosszú ideig érlelődött, de teljes-tökéletesen még eddig sohasem mondhatta ki. Ennek okai objektívek voltak, s ezek az objektív okok idézték elő a hosszú, szubjektívnek minősíthető vajúdás időszakát.

Hermann István megállapításával vitázva – aki szerint Lukács számára a *Történelem és osztálytudat* után az esztétikum területe vált a lehetőségkeresés békés azilumává, a „Sein-Sollen” probléma egyedüli marxista megoldásának területévé – Eörsi István azt állítja, hogy Lukács erre a lépésre nem tudatosan, hanem a körülmények által kényszerítve vállalkozott. Mindenesetre elgondolkoztató Eörsinek az a rövid megállapítása, hogy Lukács, aki mindig döntő fontosságot tulajdonított a gazdasági szféra elemzésének, a Hermann által „morálisan jó időszaknak” nevezett korban meg sem kísérelte a kapitalista, illetve a szocialista „itt és most” gazdasági analízisét, hanem a megoldást, a gazdasági ütközések történelmi ellentéteinek feloldását az esztétikum szférájában végzett és a különösség kategóriájára

összpontosító kutatásokkal „akarta” megtalálni. Nos, akárhogy is történt, Lukács képes volt arra, hogy a totalitásfogalom olyan átértékeléséhez jusson el, amely megtartotta mindazt, ami a *Történelem és osztálytudatban* az alkotó emberi humánium szellemét jelentette, méghozzá igen nagy vargabetűk leírása által.

A marxi gondolat történelmi folyamatosságának kimutatása a Hegel-könyvben az ifjú Hegel oly módon következett be, hogy az ógörög ihletésű totalitásfogalom helyébe a hegeli totalitásfogalom erőteljes kiemelése kerül, de az alkotó negáció gazdasági alapozásának jegyében.

A régi laski óhaj, az akarat és a létezés szintézisének óhaja itt ismét uralkodó tendenciává lesz, de materialista ihletéssel. A hegeli filozófia köntöséből – burkából Lukács kihámozza a gazdasági magot, lehet, hogy valóban extrapolálva (ennek elemzésébe nem bocsátkozhatunk), ám mindenesetre annak a marxi követelménynek a szellemében, hogy a teológia problémáját világi problémaként értelmezzük. A tudat fogalma – a hegeli példán keresztül – így nyer Lukácsnál materialista alapozást, s ezzel indirekt módon megtisztulást a messianisztikus vonásoktól. A Hegel-könyvben a „szellem munkája” a „munka szellemének” bizonyul. Ezzel pedig – ismét indirekt, burkolt módon – a könyv mondanivalójának egésze a sztalinizmus totalitarizmusa, rejtett eszkatologizmusa ellen irányul (ahogy azt Iring Fetscher is állítja). S ha az itt vázolt beállítás szellemében akarunk következtetéseket maradni, akkor a „felülről”, a „munka szellemét a szellem munkája gyanánt értelmező” kiindulás következő lépcsőfokának *Az ész trónfosztását* nevezhetnénk. Ez a könyv, éppen azzal, hogy a mechanisztikusan és dogmatikusan leegyszerűsített idealizmus-materializmus ellentét taglalása helyett az irracionális-izmus-racionalizmus ellentétének vizsgálatára összpontosított, nem olyan, amelyet „el kell felejteni” (Th. W. Adorno, Miladin Životić). A könyvben sokszor extrapolált ellentétek nem „kifelé mutatóak”; nem a marxizmus nevében viszonyulnak az eddigi kultúrához, hanem inkább az a céljuk, hogy a marxista filozófián belül nyissanak frontot a megmerevedett tabuk ellen. S ezt a célt el is érte a könyv, és éppen ilyen szempontból ítélve nem nevezhető anakronisztikusnak, hiszen a monolitnak, zárt egységnek erőnek erejével feltűntetett marxista gondolatvilágon belül az adott korban éppen időben hatott serkentőleg. S ezt a megállapítást egy másik késői nagy munka, *Az esztétikum sajátosságának* esete példázhatja igenlőleg. Német nyelvű publikációja a hivatalos fórumok felhördülését idézi elő, hogy két évvel később, 1965-ben ugyanezek a fórumok dícsérően nyilatkozzanak róla.

Nevezzük a könyvet „felemásnak”, „megkésettnek”, ahogy Hanák írja és Adornót idézi, de ha benne nem a realizmus és a visszatükrözés problémáját tartjuk legfontosabbnak, hanem azt ami „mögötte” rejlik, a szubjektum és objektum egyenjogúságának tételezését, dialektikus kölcsön-

hatásukra való figyelmeztetést, egy örökérvényűnek tartott kozmológiai teleológia megtagadását, illetve a teleológia messianizmustól megtisztított, a munkához kötött, a praxis lényegének tartott materialista, társadalomontológiai központúvá tételét, akkor a könyvvel a dialektikus, a visszatérés nélküli visszatérés záróakkordjához érkeztünk. Visszaérkeztünk ahhoz az etikai kiindulóponthoz, amely az életút elején az esztétikum meghaladását jelentette s a humánus totalitás ihletője volt. Ezért tűnik tehát elfogadhatónak, hogy az *Esztetikának* csupán az első része jelent meg a tervezett három közül. S az életút fényében azt is természetesnek érezzük, hogy az egyre jobban siető öregember, aki versenyt futott a halállal (amelyet sohasem misztifikált), az *Ontológiát* kezdte írni az etika elé.

Az ontológiai fundáció az életút végén az *Oszálytudat* totalitásfogalmának letisztulása; minden szükségszerűség-ontológia kíméletlen kritikája. A heideggeri „lételfelejtés” fő okozóját Lukács a kritikátlan gnoszteológiai beállítottságban látja, abban az újkori attitűdben, amely a felvilágosodás racionalizmusának kíméletlen dominációjában jelentkezik elméleti alakban, s amely a modern technika, technológia, ideológia segítségével a kiszákmányolás égisze alatt realizálódik gyakorlattá mind a kapitalista, mind a szocialista tömbmegosztott huszadik századi világunkban.

Az *Ontológia* totalitás-fogalma olyan metodológiai kategória, amely biztosítja a különböző, heterogén ellentmondásosságukban egységes létszférák komplexumának anyagi összefüggését (Hermann István, i. m. 397. o.) és így maga az ontológia a mai ember történelmi öntudatosulásának metodológiájaként jelenik meg. Az ontológiai totalitás fogalma Lukácsnál a praxissal azonosul, s tudatos, eszmei volta a munka kategóriája révén kötődik az anyagi valósághoz, melyet állandóan felülmúlni, meghaladni képes. Más szóval, a szubjektum és az objektum már régen posztulált egysége itt az azonosság és nemazonosság azonossága gyanánt tárul elénk, melynek objektív oldala azt jelenti, hogy történelmileg kialakult tendenciaként tör a „valóság az eszme felé”, szubjektív oldala pedig, hogy „az eszme is megvalósulásra tör” (Marx). A lét és a legyen (Sein és Sollen) történelmi megosztottsága az ontológiában oly módon megőrizve-megszüntetve jut kifejezésre, hogy lehámlik róla a kozmológiai szükségszerűség „sub specie aeternitatis” burka, mégpedig a munka teológiájának materialista elemzése segítségével.

„... Marx számára a munka... az az egyetlen pont, ahol ontológiailag igazolható a teleológiai tételezés mint az anyagi valóság reális mozzanata.” (A munka. Magyar Filozófiai Szemle, 1972/1. sz. 8. o.; hasonlóképpen: Magyar Filozófiai Szemle. 1972/2. sz. 159. o.) A „kell” által átformálható „van” világot éppen a teológia teszi emberileg átformálhatóvá, ám ez a teológia magánvalósága szerint nem más, mint az objektív világ eredménye, abból fakadó tudati tevékenység, így nem rendelkezik szubsztanciális

önállósággal. A természetben az okozati láncolat „magától” pereg le, saját belső természeti szükségszerűsége: a „ha... akkor” törvénye szerint. „A munkában viszont, mint láttuk – írja Lukács –, nemcsak a célt tételezik teleologikusan, hanem tételezett kauzalitássá kell átalakulnia az okozati láncolatnak is, mely a célt megvalósítja”. (A munka. Magyar Filozófiai Szemle, 1972/1, 21. o.) Mindez pedig azért lehetséges, mert „az emberi tudat a munkával ontológiai értelemben, megszűnik epifenomenon lenni”. (uo. 15. o.) A fejlődés mozzanata tehát, mégpedig döntő mozzanata, az anyagi lét tudata, az anyagi léttel meghatározott, de azt átalakítani képes és hivatott tudat lesz. Így a tudat bizonyul a valóság másletének és nem megfordítva, a valóság a tudat másletének. Elemézve a tudatos tevékenység történelmi egészét, Lukács praxisfilozófiája az embert a reális alternatívák közt tudatos választó lénynek mutatja be, aki saját tevékenységének egészével nemcsak válaszol, hanem új alternatívák létrehozójaként válasszaival eddig ismeretlen, új kérdéseket tesz fel. A kérdések forrása pedig nem a tárgyalkotó tiszta tudat, mely tárgyalkotási tevékenységében egyszerűen tragikusan elidegenülő s ezért örökké önmagát transzcendáló tárgytalanításban megnyilatkozó negáció, hanem fordítva. A „munkát a gyakorlat ősfelméjének írtuk le” – mondja Lukács György. (i. m. 16. o.) A negáció – a munka ontológiai természetéből eredően (azaz „az ember és a természet közti anyagcsere – ahogyan a klasszikusok mondták – természetéből eredően) – tárgytalanítási folyamata mindig új típusú tárgyiasságot, de *emberi* tárgyiasságot hoz létre. Ez a negáció mint a praxis totalitásának döntő mozzanata, az emberi tevékenységet a „van” területére korlátozza ugyan, de mindig a „kell” alternatíva alkotó és azokra rákérdező jegyében. Lukács ezt ki is mondja. „Ha most abból indulunk ki, hogy a szubjektum döntő cselekedete a teleológiai tételezés és ennek megvalósítása, akkor rögtön szembeötlik, hogy e műveletek kategoriálisan döntő mozzanata már tartalmazza a legyen által meghatározott gyakorlat jelentkezését”. (i. m. 39. o.) Továbbmenve, a lukácsi elemzésekből az következik, hogy a legyen jegyében fogant praxis – éppen a mindenkori kumulatív történelem mint az emberi lét szubsztanciája objektív, tárgyasult megnyilatkozásai következtében nem pusztán gnoszeológiai avagy etikai, hanem ontológiai szükségszerűségből válik osztály meghatározottságú haladóvá, avagy reakcióssá. A messianisztikus elv feloldódik egy teleológiára alapuló tudományos világkép lehetőségére. Ezzel a lukácsi totalitás-fogalom megszünteti a hegeli teleologikus-tudományos totalitás fogalmának hiányosságát; kiszabadítja azt a kozmológiai teleológia pusztulásának dogmatizmusba vezető karmaiból. Ugyanakkor kétfelé is energikus nemet mond. Tagadja, hogy tudományos válaszok és kérdések csupán a kauzalitás területén lehetségesek, ahol „folyvást a múlt határoz meg bennünket”; tagadja

tehát a dogmatizált „szabadság-szükségyszerűség visszatükrözése” tételét, amely a „van” örökös apológiájának alapja s az ember eszközzé degradálásának eredője. Tagadja ugyanakkor, hogy a teleológia területe, ahol „folyvást a jövő határoz meg bennünket” összeegyeztethetetlen a tudományossággal, s szabadsága a kauzalitás negációját jelenti: az ember abszolút öntörvényű önalkotását képezi. „Mert éppolyan hamis azt gondolni, hogy van az emberi individualitásnak olyan tér- és időnélküli szubsztanciája, amelyet az élet körülményei csak felszínesen módosíthatnak, mint ahogy valótlanságra vezet az is, ha az egyént környezete egyszerű termékének fogjuk fel. (...) De már egy enyhébb megfogalmazás is elegendő ahhoz, hogy eltorzítsa az itt lappangó ontológiai problémát, és hogy az emberi szubsztanciát a világtól, az ember saját tevékenységétől mechanikusan elválasztott, elvont-merev entitássá fetiszizálják (amire sok példát találunk az egzisztencializmusban), vagy pedig tetszés szerinti manipulációk ellenállásra nagy mértékben képtelen tárgyává változtassák (ami a neopozitivizmus végső konzekvenciája).” (A reprodukció. II., Magyar Filozófiai Szemle. 1974/2—3. sz. 181. o.)

Az *Ontológia* totális-fogalma tehát ismét megadja az alkotó embernek az őt megillető helyet, aki nem olyan „Nagy Lény”, aki előtt hódolnunk kellene (ahogy ezt Sartre helyesen kiemeli), de nem is pusztán „a társadalmi viszonyok összessége”, ahogy a Feuerbach-tézisek marxi megállapítását gyakran vulgarizálják. Az osztálytudat új értelmezése – a szubjektum-objektum azonossága és nem-azonossága azonosságának dialektikája értelmében – nem a gazdasági mechanizmus epifenoménje, sem pedig a gazdaság a tárgyalkotó tudta tárgyiasult-elidegenült másolata. A tudat olyan értékelő és értékalkotó erő, amely a gazdaságból fakad, de képes túlhaladni azt. Hosszabb idézet közlésére merészkedünk, de hisszük, hogy nem feleslegesen. Lukács a következőket írja:

„Itt csak azt kell belátnunk, hogy a szabadság birodalma, amelyben Marx a társadalmi fejlődés legfőbb értékét, értékcsúcsonosodását látja, nem gazdasági jellegű, sőt kilép a gazdaság területéről, amely, mint Marx éppen itt határozottan állítja, szükségképpen mindig a szükségyszerűség birodalma marad. Ezen az ontológiai lényegén még a gazdasági gyakorlat legvégtetesebb és legjobb humanizálása – „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között” – sem változtathat. A szabadság birodalmát Marx úgy jellemzi, hogy ezen túl kezdődik meg, hogy benne az emberi erő kifejtés öncél, ami a gazdasági gyakorlat keretei között ellentmondás volna, mivel az erő kifejtés mint öncél ellentétben áll e gyakorlat struktúrájával. (...) Az erő kifejtés mint öncél feltételezi az emberi személyiség teljes kibontakozásának társadalmi értékét, tehát értéket képvisel. (...) De ezzel valósággá válik, hogy a legfőbb emberi értékeket Marx ontológiailag a valódi ember ontológiailag elsődleges gazdasági gyakorlatából,

valódi reprodukciójából vezeti le.” (26—27. o.) Továbbá: „...az új létforma csak akkor jut új magáértvalóságához, ha tudatosságra emelkedik. (...)

A tudat a kontinuitás ilyen szerveként mindig a lét meghatározott fejlődési fokát képviseli, és ezért ennek korlátait a saját korlátaiként kell magába fogadnia, sőt végső soron – lényegileg – önmagát is csak ennek a foknak megfelelően konkretizálhatja. Miközben a tudatnak ez a jelenvalósága, jelenhez való kötöttsége összekapcsolja a múltat és a jelent, korlátai, tökéletlenségei, korlátozottságai stb. is a társadalmi létben kialakuló új kontinuitás kérdő, nélkülözhetetlen mozzanatai.” (Marx ontológiai alapelvei. A reprodukció. I. Magyar Filozófiai Szemle. 1974/1. sz. 33. o.)

c. A BEFEJEZETLEN FORRADALOM

A válaszolva kérdező Lukács osztálytudata tehát a reális forradalmi transzcendencia mozgatóereje marad. Ez a tudat kiszélesedik az egész emberiség forradalmi tudatává, éppen ezért, mert „az emberek tevékenysége nemcsak a természeti környezetre adott válaszokból áll, hanem minthogy valami újat teremt, a maga részéről is szükségképpen új kérdéseket kell felvetnie, amelyek már nem a közvetlen környezetből, a természetből fakadnak közvetlenül, hanem egy önállóan megalakított környezetnek, a társadalmi létnek az építőkövén. Ezzel azonban nem szűnik meg a kérdés és a válasz struktúrája, hanem csak bonyolultabb, mind társadalmibbá való formát vesz fel.” (A reprodukció. II. Magyar Filozófiai Szemle. 1974/2-3, 194. o.) Ha pedig így van, akkor a társadalmi totalitásnak mint az „új környezet” dinamikájának kérdéseket provokáló léte csupán a konkrét egyedi embereknek mint „mozgó és fejlődő komplexusoknak” tudatos projekcióival változhat meg. Ha ugyanis a társadalmi környezet saját maga kívánja eljátszani az „objektív természet” szerepét, melyben a kauzális sorok maguktól peregnek le egy mindenkori „ha... akkor” törvénye szerint, melyben az egyedek tudata csupán epifenomén, úgy „Talleyrand-nak az a cinikusok mondása, amely szerint szuronyokkal minden lehetséges dolgot meg lehet tenni, csak éppen rájuk ülni nem lehet, epigrammatikus telitalálattal világítja meg ezt a helyzetet, nevezetesen azt, hogy egy már némiképpen is fejlett társadalom nem működhet és nem reprodukálódhat normálisan, ha a teleológiai döntések többségét direkt vagy indirekt módon pusztán erőszakkal kényszerítik rá tagjaia.” (A reprodukció I. i. m. 1974/1. 49. o.) Ezért a lukácsi tudat, az osztálytudat-lényegéből objektív fakadásából eredően; – az új életforma forradalmának legyen-je a messianisztikus megváltó tudattól független önkritikus-kritikus energetikai elv, amely saját lehetőségét az adott társadalom konkrét feltételei között kutatja,

legyőzve őnmaga termékeit. Végso soron ez azt jelentené, hogy a tudat által kezdeményezett forradalmi akciónak csupán olyan konkrét társadalmi körülmények felelnek meg – és fordítva –, melyekben az önrendelkezés-önigazgatás „felsőbb erők” által történt közvetítettsége megszűnt ugyan, de nem szűnt meg a tudatos önformálás osztályszervezettségé és tudatos irányítottsága. Ez pedig befejezetlen forradalmat jelenti, az önegyőzésen keresztül vezető önfelszabadítás küzdelmes útját, a X. Feuerbach-tézis gondolatainak szellemében értelmezett ógörög mondás igazzá tételét: „Az ember a mértéke mindennek.”

Rezime

Đerd Lukač postavlja pitanja putem davanja odgovora

Ovaj napis se sastoji od tri dela. Uvodni deo, „O filozofiji koja pita i koja daje odgovore” ima dve podteme. U prvoj podtemi, „Kuda pripada Đerd Lukač” tematizuje se problem načina filozofiranja, zavisno od toga da li pojedini mislioci daju odgovore na filozofsku problematiku odnosa „datog” („Sein”) i „treba” („Sollen”) putem stalnog postavljanja novih pitanja (kao Martin Hajdeger) ili kao Đerd Lukač, kod koga odgovaranje na filozofska pitanja svojom celinom predstavljaju otvaranje novih pitanja. Ukazujući na opasnost utopističke usmerenosti u prvom slučaju, odnosno apologetike u drugom slučaju, autor navodi stavove dvojice filozofa koji pripadaju različitim orijentacijama. Tibora Hanaka i Ištvana Hermana, po kojima je Lukač filozof koji uvek odgovara na pitanja, ali od kojih prvi, Hanak, daje o Lukaču negativnu vrednosnu procenu i smatra ga apologetom, dok drugi, Herman, pozitivno vrednuje ovu kvalifikaciju Lukača. Na osnovu toga autor postavlja sebi zadatak da putem sažetog pregleda Lukačevog filozofskog razvitka sam zauzima određeni vrednosni stav o Lukačevoj filozofiji. Drugi deo uvodnog dela, „Filozof treće mogućnosti” detaljizuje zadatke napisa i polazi od pretpostavke da u analizi situacije realne razdvojenosti „Sein”-a od „Sollen”-a Lukač ne smatra da je ta razdvojenost bitno-ontološka i da njegova rešenja predstavljaju naprednu, revolucionarnu, „treću” mogućnost prevazilaženja ove egzistentne suprotnosti.

Glavni deo napisa nosi naslov „Traženje humaniteta”. Prvo se razmatra pitanje „Kako treba govoriti o Lukaču?”, smatrajući da u misaonom razvitku filozofa ne postoje oštre cezure (prelomi) i da treba polaziti od specifičnosti one misaone klime u kojoj Lukač počinje svoju filozofsku delatnost pod uticajem Ernsta Bloha i Maksa Vebera. Deo „Uzvišenje mesijanizma” razmatra misaono formiranje mladog Lukača, njegovu estetičku orijentaciju i tzv. „franciskanizam” njegove opredeljenosti koju karakteriše pokušaj sinteze uticaja Bloha, Zimela i Vebera, a koja opredeljenost, na kraju ga odvodi do etičke fundacije problema revolucionarne izmene postojećeg, do racionalizma Hegela i preko njega do Marksa. Skicira se apokaliptička obojenost njegovog marksističkog-mesijanističkog stanovišta koje nalazi svoje ispunjenje u pojavi „Istorije i klasne svesti”. Analizujući značenje pojma totaliteta kao Lukačeve centralne kategorije u ovoj knjizi autor ukazuje da na osnovu ovog pojma moguće je izvođenje dijametralno suprotnih, „levih” ili „desnih” filozofema, tvrdeći da u ovim slučajevima iz pojma totaliteta uvek izostaje mera, usled čega sam pojam totaliteta više ne može da egzistira. Rezultat je regradiranje na kritikovano stanovište dualizma. Tema „Čorsokak mesijanizma” sumira prethodne konsta-

tacije i navodi da mesijanizam nužno vodi to totalitarizma na nivou objektivacije u društvu. „Opozivanje mesijanizma” skicira razvojni put Lukača pomoću interpretacije značaja knjige „Mladi Hegel”, „Razaranje uma”, „Estetike” i još u potpunosti neobjavljene „Ontologije”.

Knjigu o Hegelu autor vrednuje kao uspostavljanje kontinuiteta između Hegela i Marksa, kao napad na totalitarizam i skrivenu eshatologičnost staljinističke varijante. Smatra da „Razaranje uma” u odnosu na mađarsku (i uopšte istočnu) filozofsku javnost u svoje vreme je značio podsticaj u borbi protiv staljinističkog dogmatizma, te da Adornova kritika te knjige nije u potpunosti opravdana.

Prikazom uslova i intencije radanja „Estetike” i „Ontologije”, autor iznosi svoj stav da u ovom poznom delu je Lukač ponovo stavlja pojam totaliteta u centar filozofskog kategorijalnog aparata, sada bez onih nedorečenosti koje su bile vidljive u „Istoriji i klasnoj svesti”. Pomoću ovog pojma Lukač daje bezobzirnu kritiku svake ontologije nužnosti, svake teorije o kozmološkoj teleogogiji. Pojam totaliteta identifikuje se sa pojmom prakse. Na taj način ontologija je za Lukača metodologija istorijskog procesa razvitka ljudske samosvesti, područje identiteta i neidentiteta „Sein”-a i „Sollen”-a. U centru ontologije je kategorija rada kao model istorijske prakse – totaliteta. Pomoću analize rada Lukača pokušava da opravda mogućnost zasnivanja teleološki fundirane naučne slike sveta. Na taj način Lukač razmatra ulogu čoveka-stvaraoca u istorijskom procesu razvitka prakse, ukazujući na uslove i mogućnosti pomirenja teorije slobode i nužnosti u protivrečnoj praksi.

Završni deo napisa, „Nezavršena revolucija” sumira izložene stavove i određuje značaj Lukačevog shvatanja uloge klasne svesti, značaj osnovne intencije „Ontologije društvenog bivstvovanja”, ističući potrebu čovekovog angažovanja u traženju i ostvarivanju realnih alternativa u revolucionarnoj izmeni sveta radi stvaranja slobodnog, humanog društva.

Krajnji zaključak je da Lukač ne može biti imenovan apologetom, ni utopistom, a da njegov način razmatranja odnosa „Sein” – „Sollen” problematike je marksistički zasnovan i plodonosan put koji treba slediti.

Resümee:

Georg Lukács stellt fragen indem er antworten gibt

Diese Schrift besteht aus drei Teilen. Die Einführung, „Über die Philosophie, die fragt und die antwortet”, hat zwei Unterthemen. In dem ersten Unterthema „Wohin gehört Georg Lukács” wird das Problem der Philosophierensweise bearbeitet in Abhängigkeit davon, wie manche Denker auf die philosophische Problematik betreffs des Verhältnisses zwischen dem Sein und Sollen Antwort geben, ob sie antworten, indem sie ständig neue Fragen stellen (wie Martin Heidegger), oder wie Georg Lukács, bei wem das Antworten, als ein Ganzes, auf die philosophische Fragen das Eröffnen neuer Fragen darstellt. Hinweisend auf die Gefahr der utopistischen Einstellung im ersten Fall, beziehungsweise auf die Gefahr der Apologetik im zweiten Fall, führt der Autor die Stellungnahmen zweier Philosophen an, die verschiedenen Richtungen angehören, es sind Tibor Hanák und István Herman, nach denen Lukács ein Philosoph ist, der auf die Fragen antwortet, aber der erste, Hanák, gibt über Lukács eine negative Wertung, bis der zweite, Herman, diese Qualifikation von Lukács positiv wertet. Auf diesem Grund stellt sich der Autor vor die

Aufgabe um selbst nach gründlicher Studie der philosophischen Entwicklung von Lukács eine Auswertung seiner Philosophie zu geben. Im zweiten Teil der Einführung, „Philosoph der dritten Möglichkeit“, detailliert der Autor die Aufgaben dieser Schrift und geht von der Voraussetzung aus, dass in der Situationsanalyse die reale Trennung des Seins vom Sollen Lukács nicht so betrachtet, dass diese Trennung im Grunde ontologisch sei und er meint, dass seine Lösungen fortschrittliche, revolutionäre, eine „dritte“ Möglichkeit des Überwindens dieser existenten Gegensätze darstelle.

Der Hauptteil der Schrift hat den Titel „Das Suchen der Humanität“. Zuerst wird die Frage „Wie man über Lukács sprechen soll?“ bearbeitet, während, dass in der Gedankenentwicklung des Philosophen keine scharfe Wendungen bestehen und dass man von der Eingenart dieses Gedankenklimas ausgehen soll, in dem Lukács sein philosophisches Wirken unter dem Einfluss von Ernst Bloch und Max Weber beginnt. Im Abschnitt „Das Lobpreisen des Messianismus“ wird das Gedankenbild des jungen Lukács, seine ästhetische Orientierung und seine Anordnung zu dem sogenannten „Franziskanismus“ betrachtet, durch diese Anordnung wird ein Synthesenversuch der Einflüsse von Bloch, von Simmel und von Weber charakterisiert und diese Anordnung führt ihn zu der ethischen Fundation des Problems über den revolutionären Austausch des Daseins, zu der Rationalisation Hegels und dadurch zu Marx. Es wird die apokalyptische Färbung seiner marxistischen-messianistischen Stellungnahme skizziert, die ihre Vollendung in dem Erscheinen der „Geschichte und Klassenbewusstsein“ findet. Analysierend die Bedeutung des Begriffs von Totalität, als die zentrale Kategorie in diesem Buch, deutet der Autor darauf hin, dass auf Grund dieses Begriffs eine Ableitung der diametrisch-gegensätzlich „linken“ oder „rechten“ Philosophemen möglich sei indem er behauptet, dass in diesen Fällen aus dem Begriff der Totalität immer das Mass ausbleibt, infolge dessen selbst der Begriff der Totalität nicht mehr existieren kann. Das Ergebnis dessen ist das Regradieren auf den kritisierten Standpunkt des Dualismus. Das Thema „Sackgasse des Messianismus“ summiert die vorherigen Konstatationen und führt an, dass der Messianismus notwendigerweise zu dem Totalitarismus auf dem Niveau der Objektivierung in der Gesellschaft führt. Es wird in dem „Wiederruf des Messianismus“ der Entwicklungsweg von Lukács skizziert, wobei die Interpretationen der Bedeutung von Werken „Der junge Hegel“, „Die Zerstörung der Vernunft“, „Ästhetik“ und der noch nicht in Vollständigkeit herausgegebenen „Ontologie“ helfen.

Das Buch über Hegel wertet der Autor als ein Kontinuitätaufstellen zwischen Hegel und Marx, als eine Angriff gegen den Totalitarismus und als eine verborgene Eschatologie stalinistischer Variante. Der Autor meint, dass „Die Zerstörung der Vernunft“ in Bezug auf die ungarische (und überhaupt auf die östliche) philosophische Öffentlichkeit, zu jener Zeit, als eine Anregung zum Kampf gegen den stalinistischen Dogmatismus bedeutete und so ist die Kritik Adorns über dieses Buch nicht vollkommen rechtfertigt.

Mit den Bedingungs- und Intentionenschilderungen über das Entstehen der „Ästhetik“ und der „Ontologie“ führt der Autor seine Stellungnahme aus, dass Lukács in diesem Spätwerk wieder den Begriff der Totalität ins Zentrum des philosophischen Kategorieapparates stellt, jetzt ohne jene Mängel, die noch in der „Geschichte und Klassenbewusstsein“ sichtbar waren. Mittels dieses Begriffes gibt Lukács eine rücksichtslose Kritik über jede Ontologie der Notwendigkeit und über jede Theorien von der kosmologischen Teleologie. Der Begriff der Totalität wird mit dem Begriff der Praxis identifiziert. Auf dieser Weise ist die Ontologie für Lukács die Methodologie des historischen Entwicklungsprozesses vom menschlichen Selbstbewusstsein, es ist das Gebiet der Identität, der Identität und Nichtidentität des Seins und des Sollens. Im Zentrum der Ontologie steht die Kategorie der Arbeit als ein Modell der historischen Praxis – der Totalität. Mit der Hilfe der Arbeitsanalyse versucht Lukács die Gründungsmöglichkeit

eines teleologisch fundierten, wissenschaftlichen Weltbildes zu rechtfertigen. Auf dieser Weise erwägt Lukács die Rolle des Menschen-Schöpfers in dem historischen Prozess der Praxisentwicklung, hinweisend auf die Bedingungen und auf die Versöhnungsmöglichkeiten der Freiheitstheorie und der Notwendigkeit in der widersprechenden Praxis.

Im letzten Teil der Schrift werden die ausgelegten Stellungnahmen summiert und die Bedeutung der Auffassung von Lukács wird über die Rolle des Klassenbewusstseins, die Bedeutung der grundlegenden Intentionen der „Ontologie des gesellschaftlichen Daseins“ bestimmt, es wird die Anstellungsnotwendigkeit des Menschen in der Suche und in der Verwirklichung realer Alternativen von dem revolutionären Austausch der Welt betont, wegen des Schaffens einer freien, humanen Gesellschaft.

Die Schlussbemerkung: Lukács kann weder ein Apologet noch ein Utopist genannt werden, seine Betrachtungsmethode des Verhältnisses von „Sein – Sollen“ Problematik ist marxistisch begründet, das ist ein fruchtbringender Weg, den man folgen soll.