

Losoncz Alpár

A RADIKÁLIS FILOZÓFIA LEHETŐSÉGEIRŐL

A radikális filozófia¹ mindenkori kísértése az volt, hogy amikor a Van-t tette értelmezéseinek tárgyává, akkor minden létezőt az egyetemes, az abszolút jó ellenképéhez kell hogy soroljon. Ha csak a Jó és a Rossz létezik, akkor a fönnálló világgal szemben tanúsított radikális szembenállás, a teljes polarizáció folytán mindennemű kompromisszum vagy a fönnálló racionalizációja elkerülendő. Azt mondjuk tehát, hogy a világállapot: a gonosz világ ontológiája. Lukács és Bloch a század eleji forradalmi légkörben Fichte módjára a kiteljesedett bűnösség (vollhandete Sündhaftigkeit) korának nevezték ezt a világállapotot. Mint Marx XI. Feuerbach-téziseinek titkos értelmezői² mindketten szembetalálták magukat az etika levezethetőségének kérdésével. A forradalmi reflexió az univerzális értékítéletek s az egyetemesség szándékolásával, az emberiség egységének transzcendens követelményével immanenssé teheti a transzcendens vonatkozásokat. A tökéletes bűnösség kategóriája ugyanazt a *módszertani helyet* foglalja el Blochnál és Lukácsnál, mint amit az abszolút elidegenedés fogalma a fiatal Marxnál, akinél az elidegenedést túlhaladó alany nem az immanens társadalmi szerkezet dinamizmusának alanya (szemben azzal a későbbi gondolattal, mely szerint a munkásosztály státusa a munkaerőből mint áruból vezetendő le), hanem olyan létező, amely egyszerre „kívül és belül van”, s éppígy-létében, s önmeghatározó mivoltában rombolhatja szét az elidegenedést újratermelő feltételeket.

De hadd térjek vissza a tökéletes bűnösség gondolatához. Vagy kiszabadulok a Gonosz szorításából és a totális, abszolút jó tartományába lépek, vagy a Gonosz markában maradok. Vagy-vagy. Az abszolútum iránti elkötelezettség radikális cselekvésre készítet, az utópia tartalmának megvalósítására, az embert tárgyiságára lefokozó, szubjektivitását letaroló világállapot fölrobbantására. A Legyen szempontjából az eszkatológikus reflexió közegében a létező abszolút módon a nem-létező pozíciójáról taglalódik, vagyis a létező annyiban nyilvánulhat meg, amenny-

nyiben beállítható a nem-létező transzcendenciájába. E filozófia következetesen visszautasítja a „valóságot” a Jó és a Rossz egzisztenciális párharcára fölosztó manicheista ontologizációt. Hiszen a manicheista világracionalizáció nemcsak a Jó a priori képviselőjét, hanem a bűnös ellenség gyökeres kiirtásának szükségességét is igazolnia kell. Tapasztható, hogy a lét manicheista meghódításával kivesznek az erkölcsi reflexió aggályai, s egyáltalán kiiktatódik a demokratikus diskurzus — ezek helyett marad s szükségszerűen beláthatatlan partikularitás terrorja a partikularitás fölött, méghozzá az egyetemesség nevében.

Kétségtelen, hogy a *moralista* forradalmár radikális utópiája mellett más radikális utópiák is léteznek — noha minden utópia-képviselőnek az egyetemes Jó-ra kell vonatkoznia. Kétségtelen, hogy a *moralista* forradalmár értékérvényesítő tevékenységének össze kell ütköznie a fönnálló értékpluralizmus keretén belül kibomló — mondjuk a hagyomány által diktált normáktól vezérelt — értékorientációkkal. A radikális cselekvésben megtestesülő elkötelezettség révén, az abszolútum elméleti választásával az értékcollízió megszüntét föltételező *moralista* forradalmár az értékhomogenitás utópiájának kitűzésével együtt az egyediségnek, az individualizációnak (a levezethetetlenül személyes mivoltnak) megvalósulását előlegezi. Hogyan lehet a *moralista* forradalmár számára immanenssé tenni ezt a transzcendens értékviszonyt? Hogyan lehetséges, hogy a *moralista* forradalmár fölmutassa utópiáját, ha mindenképpen ellen akar állni annak a következménynek, hogy a moralitás és a forradalmiság egyugyanazon szubjektumban kettéhasadjon?

A kiteljesedett bűnösség korában a radikális cselekvőnek ennél fogva mindenképpen bünt kell elkövetnie. A morális reflexiót gyakorló forradalmárt az értékpluralizmus meggátolja abban, hogy utópiáját felebarátja kompetenciájának leszűkítése nélkül hozza létre, s nem biztos abban, hogy utópiájának realizálása felebarátja megigazulását is jelenti. Ha erőszakos módon egyetértést eszközöl ki, ha azt állítja, hogy jobban ismeri embertársai érdekeit, mint ők maguk (a liberalizmus tétele, miszerint minden ember ismeri önnön érdekeit, valóban a racionalizmus utópiája — de a *moralista* forradalmárt ez a fölismerés nem igazítja el), akkor fölfüggeszti embertársainak egyéni praxisát, s a radikális cselekvés kontextuális függőségét. Ahhoz viszont, hogy a hit letéteményese legyen az utópiára vonatkozólag, arra lenne szüksége, hogy megpillantsa a túlvilágot, s éppen ezért kell fogalmaznia paradoxon formájában: a hit feltétlenül bűn, a hit feltétlenül kötelesség. Ahogy Jaspers mondja: ezt a hitet csak a hit tudja életre hívni. A *moralista* forradalmár érték szemléletéhez híven elutasítja azt a gondolatot, amely az emberiség egyetemes fölszabadulását az elitárius politikai cselekvés eredményeitől várja, minden embernek virtuális joga van arra, hogy önnön szubjektivitásának letéteményese legyen. A szubjektum és a szubjektum közötti demokratikus viszony utópiájának tételezése nem föltételezheti, hogy a hatalmi és a tekintélyelvű politikai akciókat eszközként kiterjesszék. Am a szabadság és az egyenlőség maximáit, a minden ember szuverenitását

szorgalmazó etikai reflexió nem szabadulhat egyéb aggályaitól sem: ki-re és milyen módon lehet ráérni a szabad alanyiség terhére, amely egyúttal állandó döntéskényszert, a kompetencia készenlétét s a konfliktusok sokaságát föltételezi? Nem tévesztendő szem elől Marx bírálata a kapitalizmusról, amely fogalmi szintre emelve az előtörténet ismérveit a „megfordított világ” uralmát jeleníti meg: Madam la Terre és Monsieur le Capital diadalával a voltaképpen szubjektumok elveszítik szubjektivitásukat: a tőke válik (szubsztancia)szubjektummá.

Azt mondjuk tehát, hogy a transzcendens értékekhez képest világállapotunkat az előtörténet jegyei jellemzik. Szubjektumnak tekinthetünk-e tehát minden egyes embert és ezáltal felelősnek a közös igazságkeresés folyamatában? Az evilági szabadságfilozófia kínzó parancsaival való küszködés kiütheti a fegyvert a moralista forradalmár kezéből. Fegyver nélkül marad, mert az igazságot maga találta meg, mint Kierkegaard, s ez állandóan keresztezi és megöli benne a praxisban való részvétel lehetőségét. A moralista forradalmár tudja, hogy az Istentől elhagyott világban bizonyágtétel csak úgy lenne lehetséges, ha a hit lovagjának cselekedeteit Isten vezérelné. A reményt csak az ígéret teheti biztossá abban, hogy az utópikus gondolkodást képviselő alanyok a Jó és Igaz mércéjével mérik a létezőt (lásd: Bloch) — az ígéret bizonyágtétel lehet arról, hogy az „utópia tótuma” minden ember teljesülését magában foglalja, s ennyiben a föltétlenség utópiája. De ha a remény megvalósítását nem tudjuk evilági folyamatként legitimálni, akkor az utópia nem itt-létével, hanem egyáltalán csak számunkra-való létével válik fontossá. Fegyver-e így az utópia? Vagy csak a moralista védőpajzsa, amely által (arisztokratikus módon!) filozófiai nyugvópontot talál és becsületességét biztosítja? Ez a filozófia, akármennyire képes átgondolni saját sorsát, nem tántorítható el önmagától. Az utópiára törő radikális cselekvés abban az esetben aktualizálható, ha a „tapasztalatilag átélt valóságot” virtuális pillanattá transzformáljuk (ami a filozófia és a kritikai elméletek közvetítését is megköveteli). Ám, ha csak a bűnös világ ontológiája létezik, akkor nincs lehetőség potenciális aktusokra, mert azok egybefoglalódnak az egyetemes Jó fogalmában. A Jó és a Rossz között csupán megváltó ugrást tételezhetek, amelyet a várakozás vallásos tudata kivételes pillanatként tart számon. A moralista forradalmár alapvető értékeivel ellenkezik az egyéni bűnnek például a történetfilozófiai igazolása, hiszen számára a Rossz sohasem lehet az az „önálló erő”, amelynek rendeltetése a Jó előmozdítása a történelemben. A moralista forradalmár a „lemészárolandó ellenség” kategóriájával szemben, csupán az ideológia-kritika, a gyakorlati cselekvés és a mértékkel rendelkező megértés egymásba fonódását teheti kísérletének alapjává. Schelling írja az *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*-ban, hogy alanyi módon választhatunk „Jó” és „Rossz” között, alanyiségünk szabadsága egyenesen a „Jó” és a „Rossz” közötti választás lehetőségében (ennek folytán a bizonytalanságban) gyökerezik: a Rossz választása itt nem a szabadság hiányát jelenti. A moralista forradalmár következő antinómiája azon

alapul, hogy az egyedi bűnt nem dedukálhatja abból a körleírásból, amelyet e kiteljesedett bűnösségként írt le. Emiatt egyszerre kell valakit szabadnak és nemszabadnak tekintenie: szabadnak abban az értelemben, hogy alanyisága alapján választott „Jó” és „Rossz” között (s ezért felelősséggel tartozik); nem-szabadnak pedig azért, mert része a kiteljesedett bűnösség korának, amelyben a korlátlan hatalomakarás mindent megtesz azért, hogy embereket tárgyként kezeljen, s hogy szabadságukat, alanyiságukat szétzúzza.

Bloch az utópia szellemének nagy írója, az Istentől elhagyott világ ürességének, a hiányintenciók közvetlenségének és intenzitásának, a vallásos ateizmusnak a gondolkodója a húszas években kéri számon a „teljes pompában föltáruló utópikus irányulások szubsztanciájának” nevében a marxista forradalmi reflexiótól a „tisztá ész kritikája” mellett a gyakorlati ész felségterületén működő reflexió radikális tematizálását.³ A fiatal Lukács, aki a legmélyebben gondolta végig a baloldali etika tragikus antinómiáit, ebben a gondolatkörben választotta szét a „marxi történetfilozófia utópikus posztulátumát (egy eljövendő világrend fönnállását illető erkölcsi célkitűzést) és a lélektelen empirikus valóságot, valamint a marxi szociológia ténymegállapításait és az emberi, utópikus etikai akaratot. Tudjuk: az új világrend megvalósítására a *Történelem és osztálytudat* Lukácsánál a hegeli ontoleológikus történetfilozófiából átvett szubjektum-objektum azonossága hivatott, s ez: a proletariátus, a szó legszorosabb értelmében, a klasszikus német filozófia örököse, amely a hozzárendelt osztálytudat segítségével képes fölszabadítani az emberiség potenciáljait, abban az értelemben, hogy az magáértvaló emberiséggé váljon. A messianisztikus filozófiában levezetett alany az ész cselének fölbukkanását jelzi: a kiváltképpen történelmi locus (mint objektivitással telített mozzanat) meghatározása a hegeli világszellem konkrét politikai képviselőjére utal. Az elmélet immanens gyakorlati-ságát a kettő (ti. az elmélet és a gyakorlat) közötti közvetítés, méghozzá a politikai szervezet által végrehajtott közvetítés határozza meg. Bloch világmagyarázata vállalta a kato to dynaton és a dynamei on valamint az átélt pillanat sötétjéből kibontakozó, meghatározhatatlan hiány-intenciók és az ugyancsak általa képviselt „aktív metafizika” közötti feszültséget, Lukács György viszont, ha ellentmondásosan is, de túllépett az előtörténetbe rögzült emberi helyzet antinómiáinak bénító hatású értelmezésén. Ellentmondásosan, mondom, mert 1919-es eszkatológiájának Hegel-recepciója nem csupán az abszolút idealizmus működés módjának materialista átfordítása.⁴ Az előző korszak etikai idealizmusával szemben a helyes döntésért, az értékítéletek érvényességvonatkozásaiért a történetfilozófia kezekedik, s Lukács mégsem hajlandó lemondani az értékérvényesítő etikai reflexióról. Lukács filozófiája a húszas években tehát már eleve ellentmondásos: igazolhatatlan az a filozófiai törekvés, amely a „magáért-való emberiség” létét illető univerzális értékítéletek afirmációját egyszerre óhajtja történetfilozófiai diskurzusként és gyakorlati-erkölcsi (s mint ilyen: egyéni világlátás alapján történő) válasz-

tásként leírni. Az erkölcsi kockázat, az alanyiség szabad választása így erkölcsi áldozattá válik: a történetfilozófiai előlegezés igazolta döntésben az individuum kompetenciája úgy valósul meg, hogy lemond individualitásáról a kollektív szubjektum javára.

A kérdésem mindezek után a következő: nyújtott-e, nyújt-e a radikális (praxis) filozófia egy következetes, alternatív konceptuális keretet — a kiteljesedett bűnösség filozófiájával szemben — egy filozófiai etika kidolgozásához? A radikális (praxis) filozófia először is része annak a jellegzetes filozófiai irányulásnak a hatvanas években, amelyet antropológiai-ontológiai fordulatnak neveznék a marxista kánonon belül, a fiatal Marx antropológiai-ontológiai ihletésű reflexiói s egyáltalán a marxizmus filozófiai dimenzióinak közvetítésével. (Meg kell mondanom, hogy Habermassal szemben⁵ autochtonnak vélem ezt a gondolkodásmódot. Marcuse Marxot és Heideggert összehétközítő kísérlete, a forradalom antropológiájának sartre-i elemzése, s főleg a fenomenológiai reflexió nem magyarázza a praxis-filozófia lényegi összetevőit. A filozófiai antropológiával való számvetés jellegzetes módon a huszadik századi gondolkodás egyik csomópontja (noha nyilvánvaló, hogy e „diszciplínára vonatkozó reflexiók egyidősek a filozófiával”). A filozófiai antropológiára vonatkozó bírálatot illetően például olyan homlokegyenest ellenkező pozíciókon levő gondolkodók érintkeznek, mint Martin Heidegger⁶ és Niklas Luhmann. Az antropológiai reflexió, „a hegeli szubjektív szellem”⁷ értelmezését illetően viszont olyan gondolkodók találkoznak, mint Arnold Gehlen és — Erich Rothacker tanítványa — Karl-Otto Apel.⁸ A marxista filozófia keretén belül föléledő antropológia mögött nem nehéz a pragmatikus-teleológikus közvetítést végző politikai technológia érdekeit szentesítő sztálini vulgáris ontologizációval való szembenállást fölfedni. A „fordulat” egyúttal nyilvánvalóvá teszi, hogy a történelmi transzformációt végrehajtó alany helyzetére vonatkozó gondolkodás is változásokon esik keresztül: a radikális elemzés a „munkásosztály objektív érdekeit” állítólagosan képviselő politikai alany tevékenységét bírálván áthelyezi tárgyát az „emberiség objektív érdekeire” (a kései Lukácsnál ezt a változást jelzik a „néma nembeliség”, a „magánvaló emberiség”, s a „magáértvaló emberiség” kategóriái), a „társadalmi lét reális ontológiájára”, az emberi lényeg szempontjából kibontakoztatott történelemre. Szembeötlő, hogy a radikális (praxis) filozófia bírálóinak újra és újra visszatérő tézise, hogy az antropológiai optimumra és az emberi lényeg-lét föltételezésére, az ens qua ens — bölcséletére alapozó értékakarás „osztályszempontból meghatározatlan”. Ebből következik, hogy az antropológiai fordulat diskurzusa csak ideiglenesen volt képes kritikai mércéket megjeleníteni (a hatalmi ideológia ezt a diskurzust igen gyorsan fölszippantotta), és nem teremtett analitikus keretet immanens társadalmi kérdések taglalására, így az elmélet gyakorlati mivoltának hangsúlyozása csupán elvont követelés maradt. Úgy vélem, hogy az antropológiai-ontológiai fordulat filozófiai programjának egyik legproblematisusabb eleme — a létfilozófiába való hit-

tel, a hiány ontologizációjával együtt — a quidditás alapján történő gyakorlati értékválasztáshoz, az intentio rectához való ragaszkodáshoz, s nem utolsósorban a transzcendens értékvonatkozásoknak egy lételméleti szerkezetben való levezetéshez kapcsolódnak.

Az ontológia és a filozófiai antropológia (a radikális filozófia esetében ez a társadalmi lét ontológiájára és a szükségletelméletre vonatkozó) összebékítésének igénye bizonyítja, hogy a radikális (praxis) filozófia nem vette igazán figyelembe a modern ontológia kudarcaiból adódó tanulságokat: látni fogjuk, hogy az „ontológia létrehozására irányuló szükségletek”-nek (Adorno) a létezőket a szubsztancialitás alapján elrendező koncepciója — marxista köntösben is — a hagyományos terepre hullik vissza. A létértelmezés tudománya (az előfeltételek nélküli kezdet bölcselete) szétválasztja a létet és a létezőket: a létbe ágyazott gondolkodási szerkezet kötelessége abban rejlik, hogy elhagyja a létezőket és eljusson a létezők végső alapjához, amely létszerűséget adományoz minden dolognak. A lét, mint egyetemleges fényforrás átvilágítja a létezőket, a létértelmezést célzó „első bölcselet (prima philosophiae) a létezőket átható objektív értelmet kutatja, a közvetítetlen és változatlan lényegiséget, amelyben a Jó és Igaz eszméje összpontosul — egyszóval a létszféra a közvetítetlen objektivitás, az előfeltételezett észrend, a tudat előtt igazolásra nem szoruló feltétlenséget jelenti, amelyből levezethető/levezetendő a létezők hierarchiájának, a létszerűség fokozatainak, s egyáltalán az alanyiságot körülíró alá- és fölérendeltségnek a viszonylatrendszerre. Heidegger bírálata helytálló: a metafizika-ontológia föltételez egy kiváltképpen létezőt, amely létérvényességet gyakorol a többi létezővel szemben. A hagyományos ontológiai tapasztalat, a lét „keresésének” tudománya, a létezők azonosságának hirdetése tehát egy olyan létezőnek a metafizikai rangra való fölemelésén alapul, amely létszerűségénél, önazonosságánál fogva leigázhatja a többi létezőt. A léttan igazi kérdése azonban (s ezt, note bene, az a Nicolai Hartmann állítja, aki a huszadik századi bölcselet legmetafizikusabb metafizikusa) az ontológiai célirányosság, az arisztotelészi-hegeli teleológia. Az emberi gyakorlatnak létfogalmakban való leírása fogalom-realizmust eredményez, mint ahogy azt Adorno ontológia-bírálata bizonyítja.⁹ A „ti to on” alapkérdésének filozófiai tolmácsolása a lét és a létezők közötti legitim közvetítések története: a frankfurti kör szigorú ítélete szerint e közvetítés a nyugati metafizika talaján a létben részesedők elitárius afirmációját taglalja. A létben részesedők korporatív közössége nem kényszerül arra, hogy igazolja gyakorlati cselekedeteit; az abszolútumot hajhászó rekurzív ontológiában a létszerű létező már azonosságánál, önléténél fogva az objektivitást dobja felszínre. Itt aztán nincsen közös igazságkeresés, a szubjektivitások kockázatos találkozása, a gondolatok dialogikus áramlása; ellenben vannak megszabott szerepek, amelyek a létben való részesedés társadalmilag hitelesített lehetőségeihez fűződnek. Éppen ezért az az ontológiai tapasztalat, amely azt a gon-

dolatot szorgalmazza, hogy a „lét fontos a reflektáló szubjektumok nélkül” (Adorno), üres objektivitás marad.

A gyakorlati-erkölcsi választás történeti mivoltának ontologikus megerősítése kérdésessé teszi Marx radikális történelemfölfogását. Marcuse Hegel-bírálatában olvashatjuk,¹⁰ hogy a hegeli filozófiában a történelem ontológiává alakul át, s ezzel a lét parancsára hallgató, onto-teleologikus alapon szerveződő bölcsélet megszünteti az emberi bölcsélet nyitott jellegét. Lukács György kései ontológiája mintaszerűen megismétli a történelemértelmezésből az ontológiai filozófia biztonságába átforduló gondolat útját, aminek szükségszerűen onto-teleologikus történetfilozófiába kell torkollnia. Így lesz Lukács művében a tudat „nem-lét”, „nem-valóság”, a „természetontológia” az egyetemes természeti fejlődés teleologikus tételezése, s ezért esik szó a társadalmi történések természeti szükségszerűségéről, a nyelvről mint pusztá visszatükröződésről stb.¹¹ S ezzel magyarázható Lukács ingadozása az értékpreferenciák ontologikus értelmezését illetően (*A társadalmi lét ontológiájáról* című műben két egyoldalú meghatározás van jelen. Az egyik szerint az érték mint ideális objektívizáció az ökonómiai szférába, a másik szerint pedig egyértelműen az erkölcs szférájába sorolható. A radikális (praxis) filozófia természetszerűleg egyik megoldást sem fogadta el, hiszen számára az érték magához a társadalmi lét objektivitásához tartozik. Ha egyetértünk azzal, hogy az érték csupán ökonómiai kategória, s hogy csupán a hasznosságra vezethető vissza, akkor kénytelenek leszünk elfogadni a gyakorlat reduktív értelmezését, a naturális növekedéskoncepció törvényszerűségeinek uralmával egyetemben. Ebben az esetben filozófiai etikáról — aligha Lukács szándékával összhangban — szó sem lehet. Ha elfogadjuk, hogy az értékpluralizmus csupán etikai kategória, akkor le kell mondanunk egy evilági forradalomfilozófia lehetőségeiről. Az érték elemzéséről még később is szólni fogok.¹²

A szubsztancialitás képlete szerint megfogalmazott nembeliség történetét (a magánvalóságtól a magáértvalóságig tartó folyamatot) a munka által közvetített önteremtés, az ontologikusan tételezett célirányosság teheti teljessé, amit a lét-jellegzetességekkel rendelkező alanyok hajthatnak végre. Lukács György, aki előtt az a feladat lebegett, hogy az etikai reflexió révén közvetítse a létszerűséget, ontológiájában megkísérelte összeegyeztetni az összeegyeztethetlent, Marx kritikai gazdaságtanát az ens realissimum bölcséletével. A Lukács-féle ontologikum a hagyományos létfilozófia területén maradvá céloz annak materializációjára. Nem véletlen, hogy a „munka itt nem modern kategória” (Marx), hanem a tárgyasulásokban megvalósuló nembeli cselekvés, amely a mindenkori létezők változásával szemben lét-parousiaként állandó marad. A nyugati metafizika talaján működő gondolkodás gyakran helyezi előtérbe a munka ontológiai funkcióit,¹³ s ebben a tekintetben Lukács az emberi gyakorlat, a nembeli cselekvés célirányos ontológiai szavatozásával „csupán megismétli” a metafizikai gondolati szerkezet által kiszabott utat. A munka mint a léttani dramaturgia, a ténylegesen létező

szférája, lehetővé teszi a lét és a létezők közötti közvetítés folyamatának leírását, az objektivitásba irányuló ugrást, s éppen ezért lehet metaforája mindannak, ami az objektivitást szolgálja, tehát a nembeli tárgyasulások folytonos felhalmozását segíti elő. Az így értelmezett filozófia a nembeliség kérlelhetetlen és kegyetlen diadalát készíti elő a történelmileg-természetileg meghatározott szubjektivitás fölött: a munkafolyamat létszerűségének teleologikus folyamatossága az emberi végsőség abszolút diszkontinuitását a lényegtelenesség területére utalja át. A létfilozófia, amely előre kijelöli a számításba jövő létezők szerepeit (lásd Lukácsnál a másodfokú teleológia fogalmát: bizonyos teleológiai tételezések úgy érvényesülnek, hogy más embereket teleológiai tételezésekre bírnak rá), s egyáltalán a folyamatosság objektivitására célzó elvet fogalmazza meg — a célirányosan tételezett lét folytonosságának tekintélyelvűségét a szubjektivitás végsőségének kiiktathatatlan diszkontinuitásával szemben. A marxista ontologizáció ezen válfaja éppúgy célirányos történetfilozófiát talál elénk, mint a *Történelem és osztálytudat* hegelianus töltetű filozófiája. Ám a különbségek is szembeötlők: a *Történelem és osztálytudat* messianizmusa az alany és tárgy kívánt egysége révén a történelmi gyakorlatban gyökerezik, a léttani objektivitás mitizálása nélkül. A marxistának nevezett filozófia másik nagy alakja, Ernst Bloch is éppen a hatvanas években tett kísérletet egy előlegezendő lét utópikumának föltárására, s ezzel egyetemben az emberi fölszabadulás ontologikus igazolására.¹⁴ Lukács azonban (Blochkal szemben is) olyan fogalmi teleológiát feltételez, amely az eljövendő, utópiusan föltételezett lét fölismerésének fényében túllép az antinómiákon, sőt létrendi szempontból egyszerűen semmissé nyilvánítja ki azokat. Mondom, ha az előfeltételezett (a „szubsztanciális lét”) megsemmisíti a szubjektivitást, akkor az „utópia” megszűnik utópia lenni — ami maradt az legfőlőbb a kényszer gyakorlása, a lét törvényszerűségeit hivatászerűen tolmácsoló ál-közösség gyakorlata, a korporatív elit uralma.

Vajon megvalósítható (volt)-e a radikális filozófia szándéka, miszerint a társadalmi lét ontológiájának álláspontja megszabadítja a marxizmust a történelmi fejlődés teleologikus értelmezésétől? Vajon érvényesíthető-e a magáértvaló emberiség kategóriája mint kritikai mérce az előtörténet tapasztalati folytonosságával szemben, ha a nembeli-általánost a munkához fűződő ontologikum ésszerűsíti? Lehetséges-e a lukácsi ontológia módszertani föltételeinek keretén belül maradvá átszakítani az onto-teleologikus történetbölcselet által teremtett gátakat az emberi gyakorlat előtt? Hogyan tematizálni az interszubjektívan létrejövő nembeli lényeg átmentését (megmaradását a történelem folytonosságának és a folytonosság megszakításának) áttörésének szemszögéből?

A radikális filozófia, tudjuk, a hagyományos marxizmus—mechanikus szükségszerűség modelljével szembeállította a társadalmi alternatívák választásának történelmi-szelektív folyamatát. A társadalmi alternatívák, a történelmi dinamizmus immanens-konstitutív elemei, hiszen a „készen talált föltételekbe beleszülető emberek számára mindig egy ezek

által körülhatárolt objektív mozgástér, a fejlődési lehetőségek, alternatívák egy szűkebb köre adott, amelynek megvalósulása felől csak a tudatosan vagy nemtudatosan integrálódó emberi tevékenységek összessége dönt”.¹⁵ Az értékválasztás gyakorlata nem irracionális, mert az értékek mint ideális tárgyiasulások (melyek funkciói a cselekvés motíválásában és irányításában öltenek testet), a nembeli tárgyiasulásokhoz és a társadalmiság létrejöttéhez hozzátartozó kategóriák. A jövő utópikus modelljét (mint egy alternatívát a jelenlegi világgállapottal szemben) megillető pozitív értékorientáció alapján rekonstruálhatjuk a történelmi dinamikát mint haladást, azaz a nembeliség szempontjából történő értékek akarását és felhalmozását. Ez a konceptuális keret történetilógikai módon reflexív szintre emeli a társadalmi gyakorlatban kibomló emberi intenciókat. A filozófiának — amelyhez hozzátartozik a történelmi haladás eszméje — e kötelessége abban rejlik, hogy a társadalmi alternatívák átgondolása és értelmezése révén részt vegyen az értékválasztás és az értékakarás képviselőinek tudatosításában. Tudniillik, a társadalmi alanyok önmegismerése és önnön radikális potenciáljainak kibontása a tanulás folyamán jön létre — talán ahogy ez Rosa Luxemburg Június brosrájában értelmeződik.

A nembeli lényeg (amelyre a Legyen vonatkozik) ontológiai megalapozása vagy célirányos történetfilozófiához (Lukács) vagy eszkatologikus utópiához vezet (radikális filozófia) — ez pedig összeegyeztethetetlen a filozófia gyakorlati jellegének fentebbi körvonalazásával. A radikális filozófia — amely kétségkívül reprezentatív változata azoknak a reflektált törekvéseknek, amelyek a filozófiának mint kulturális paradigmának újjáélesztését tekintették normának a marxizmus hagyományán belül — fontossága talán éppen egyfajta kettősségben, a marxizmus esetében figyelemreméltó ellentmondáshoz fűződik. (*A társadalmi lét ontológiájának* gondolata sok vonatkozásban megismétli Marx gondolkodásának nehézségeit). Mindezzel kapcsolatban áll a radikális (praxis) filozófia másik nagy hiányossága, nevezetesen, az a tény, hogy elfogadta Lukács *Történelem és osztálytudatának* természet-értelmezését. A társadalmi lét ontológiájának gondolata felmelegíti Lukács azon bírálóinak (Siegfried Marck, később pl. Alfred Schmidt)¹⁶ érveit, akik azt nehezményezték, hogy a természet reduktív (társadalomontológiai) értelmezése a természeti léte maradóképpen társadalmi termékekre vezeti vissza. Az alany és a tárgy egységének, a természet gyakorlati elsa-játításának történetfilozófiai taglalása a hegeli azonosságfilozófiába hull vissza, holott az ember és a természet, avagy az ember és a társadalmi gyakorlat „transzcendentális horizontjának” viszonya csupán a nemazonosság történelmi formái révén írható le. Lukács kései létfilozófiája már büszkén hirdeti a szubsztanciális-szubjektív értelemben vett társadalmi lét diadalittas uralmát a természet fölött, s éppen ez erősíti gyanúmat, hogy a lukácsi szubjektivitás-fogalom teljes egészében az újkori szubjektivitás-metafizika modelljében gyökerezik, azzal, hogy itt a li-

néaris haladást előfeltételező — kollektív szintre transzformált — szubjektivitásról van szó (ti. az osztály v. az emberiség érdekeiről).

Mindez arra készítet, hogy újraértelmezzem a *Történelem* valamint az *Ontológia* viszonyát: szembeötlő, hogy mindkét esetben a kollektív alanyiség történetfilozófiai módon történő középpontba állítása meta-történelmi állásponthez, „történetmetafizikához”, metaszociális standardokhoz vezet. A *Történelem és osztálytudat* nem-lételeméleti, de történetmetafizikai filozófiája úgy szorgalmazza a kollektív alanyiség („osztály”, „politikai szervezet”) kitüntetett helyét, hogy megkísérli materialista alapokra helyezni a proletariátust mint a „hegeli abszolútum önfelföldésének” evilági képviselőjét, amely egy reflexív folyamatban, az önmagára vonatkozó tudat megszervezésével, a történetfilozófiai logosz hordozójaként a forradalmi aktusban történelmi alannyá alakul át. Az *Ontológiában* a nembeliség (a hegeli szubsztancia, amely alanyiságot jelenít meg) s egyáltalán a kollektív alanyiség, a „magánvaló objektivitás, a természet létfilozófiai taglalása egyszerre vezet naturalista növekedéskonceptióhoz” és „történelmi determinizmushoz” — s ezt az ellentmondást csak egy történetfilozófiai logosz válthatja fel. Lukács György, aki mindig a „végigemenés” gondolkodója volt, valóban levonta a lételeméleti objektivizmusból, az ontologikus gondolkodásból mint módszerből és mint „világnézetből” származó következtetéseket. Az *Ontológia* első kötetében egyenesen arról ír, hogy az „ezidáig történetet nélkülöző” tisztán filozófiai meghatározottságú ontológia „egyedüli ellenfelei a mindig változó s mindig átértelmezett viszonyok” (?)¹⁷

Mivel a radikális (praxis) filozófia nem nyújt alternatív konceptuális keretet a természet nem-reduktív filozófiai értelmezéséhez, meg kell kérdőjelezni a materialista társadalomontológia lehetőségét. Marx materialista alapállásából következik a természet egyfajta közvetetlen többsége az emberrel szemben (az így felfogott természetről Marx „határfogalomként”¹⁸ beszél, noha ő a társadalmi gyakorlat által közvetített, számunkra-való természetet tette elemzésének tárgyává. A véges emberi egyed egyszerre a természet része marad s túlhaladja azt: az emberi természet a *természet* objektivitásával szemben a „céltelezések” és a „szépség törvényei” szerint alkot. Az emberi helyzet kettősségét úgy írhatjuk le, mint egyrészt a természeti korlátok visszaszorításának *végtelen* folyamatát — tárgyi tevékenységünk révén állandóan transzformáljuk az elsődlegesen adott természet külső determinációit, valamint önnön természetünket —, másrészt a korlátok kiiktathatatlanok, ami azt jelenti, hogy *történelmi* formákban teremődnek újra. Ez lehet az értelme a tudatosan előlegeződő önteremtésnek mint az „ember természeti történetének”. Marx kapitalizmus-bírálatá bizonyítja az ember és a természet viszonyának változó konstellációit, történelmi meghatározottságát: a termelés célját, amely alapján a termelés történelmi dinamikáját határozza meg — mindig a társadalmi viszonyok függvényében. Az „arisztotelészi dűnamisz konkrét megvalósulása” ellenére is csupán

úgy transzcendentálhatjuk a természetet, hogy annak immanenciáját teremjük újra. Az ember szubjektív tárgyi tevékenysége révén csak az „anyag formáit változtatja” (Marx). Az a tény, hogy csupán akkor viszonyulhatunk alkotó módon a természet körforgásának vonatkozásában, ha „alárendeljük magunkat” a természet törvényeinek, bizonyítja, hogy a természet sohasem nyílik meg maradéktalanul az emberi gyakorlat előtt, s mindig a „társadalmi lét feltétlenségének/végtelenségének, „a humanizáció cselének” örökös „tárgya” marad. Az emberi helyzet ket-tőssége, az egzisztenciális antinómiák sem írhatók le az alany és a tárgy egységének révén, ha legalábbis komolyan vesszük Marx fejtegetéseit az „emberi természettudomány és az emberre vonatkozó természet-tudomány” azonosságáról. A radikális filozófia a naturalizmus és a diamat balga ontologizációjának jogos bírálata, s ennek fényében a klasszikus német filozófia reflexivitásához való visszatérését úgy hajtott végre, hogy szubsztancializálta a társadalmi létet; a történelem tapasztalati folytonosságát a nembeliség aktusainak diadalmenete képezi, amelyben a „humanizált természet” társadalmi kategóriává alakul át. A radikális (praxis) filozófia nem tud szabadulni a praxis onto-te-leologikus igazolásának veszélyeitől.

A nembeli aktusok folytonosságának olyan létfilozófiai megalapozása, amely egy utópikusan előfeltételezett, eljövendő lét szemszögéből történik, vámot vesz a radikális (praxis) filozófia azon törekvésén, hogy a történelmet tapasztalati folytonoságként és egyáltalán radikálisan értelmezze: a társadalmi alternatívák történetfilozófiai elrendezettsége a változó történelmi feltételek tényét nem emelheti reflexív szintre.

A radikális filozófia szerint az etikai reflexió legitimitása a társadalmi lét területén történő extatikus mozgás az antropológiai forradalom fényében nyerhető el. Ez az antropológiai extázis előfeltételezi a társadalmi létre vonatkozó emberi gyakorlat megváltoztatását, az általánossá vált elidegenedés túlhaladásának lehetőségét. Mindazonáltal az antropológiai forradalomban, amely egyúttal a történelem egy lehetőségének megjelenítése, az egyetemes emberi emancipáció aktualizálása, valamint a marxi értelemben vett radikalizmus megvalósításának kísérlete: az antropológiai extázisban az ember saját szabadságát tapasztalja, azt a lehetőséget, hogy a fejlődést válassza. Csakhogy, kétséges, hogy a történelmen szétterpeszkedő emberi lényeg pozitív-ontológiai megfogalmazása valamint a lételméleti optimum, az antropológia standardok taglalása kritikai mértékként funkcionálhat-e a radikális elvárásokat megtestesítő alanyok számára. Kétséges, hogy az etika létfilozófiai megszervezése („ontológiai etika”) immanens etikát eredményezhet. A filozófia itt elvontan előlegezi azt a helyzetet, amelyben a létezők („ontikus terep”) a nembeli télosz, a Legyen létté válásának fényében fölkerülnek a lét-hez („ontologikum”) s ennek eredményeként a heterogén értékrendszer keretei közé taszított egyének az egynemű értékrendszer paradicsomában találják magukat. A lételméleti bölcselet választott értékeit transzcendentáliákként írja körül. A transzcendentalitás s az empiria között

— az egymásra vonatkozódás logikája helyett — a kettészakítottság, a kettős értékszféra mechanizmusa működik. Ha a filozófia a normativitás alapján szabályozza a változó történelmi konstellációkban megte-remtett tényeket, ha az ígért radikalizmus a lét fölismerésének közve-títésével realizálódik, akkor a filozófia egykönnyen tudománnyá válhat, amely éppenséggel „általános feleleteket nyújt a tények és a normák problémáinak vonatkozásában” (Márkus György).¹⁹ A Legyent a „va-lóságot” hordozó szubsztanciális szubjektív létből levezető filozófia, igaz, fölállalja Hegel módjára a lét és a semmi azonosságát, de kiteszi magát az ismert, körbenforgó érvelés veszélyének: a praxis társadalom-ontológiai, létfilozófiai taglalása a gyakorlatot a lényeg-léthez köti, a létet pedig a praxisra mint dinamikus kategóriára alapozza.

*

Lukács György Marxhoz hasonlóan nem fogadta el az arisztotelészi különbséget a praxis és a poiesis között. Mindkettőjük kiindulópontja a modern világ tapasztalata, az ember önteremtése, a termelőerők robbanásszerű fejlődése, s ennek fényében a „modernitás perspektíváinak megítélése, a történelmi lehetőségek föltárása, az új ontológiai tapasztalat értelmezése. Marx az ismert módon viszonyult az áruterelési társa-dalom keretén belül kibomló modern termeléshez: egyrészt igen gyakran hangsúlyozta azokat a potenciálokat, amelyeket a „modernitás” szabá-dított fel: a tudomány és a technika mint termelőerők léteznek, az ipar és a különböző géprendszerek a természeti korlátok további visszaszorítást teszik lehetővé s ezáltal a szubjektív, emberi tevékenység új for-máit feltételezik stb.; másrészt nem győzte kiemelni a folyamatok negatív vonásait, nevezetesen azokat a tényeket, hogy a modern termelés formái „nem felelnek meg a termelési folyamat történelmi lehetőségei-nek”, hogy előlegezik az ember és a természet közötti elidegenedést, hogy a munka a tárgyasulás mellett elidegenedést is feltételez (G. A. Cohen egyértelműen bizonyítja, hogy Marx történelemértelmezése a ter-melőerők elsőbbségén alapul).²⁰ Marx valóban sokkal többet foglalko-zott az emberrel mint termelőerővel — a természet az ember nélkül „semmi” volt a számára. A termelőerők elemzését persze a technológiai determinizmus megannyi elemével terhelte. Ugyanakkor, ha nem feled-jük az emberi létezés kettősségét, ha nyomatékosan képviseljük a ter-mészet és az ember közötti viszonylat iménti értelmezését, akkor a ter-melőerők, valamint „az önmagáért való termelés” kategóriájára más fény vetül. Továbbá az eszközök reflektált, társadalmilag közvetített (tehát nem meta-szociális vagy meta-történelmi) mivoltát is előlegez-hetjük. A természet fogalmában Marx összpontosítja az ember (terme-lőerő)—eszköz társadalmi—történelmi viszonylatait). Nos, Lukács György úgy kísérli meg túlhaladni az életgyakorlatot két (több) „értelmi egységre” fölbontó görög bölcseleti gondolkodást,²¹ hogy a praxist és a poiesist is a munkára mint mintaszerű társadalmi modellre vezeti

vissza. Ezenkívül tárgyasulás-elmélete, a „szubjektum-objektum-marxizmus” sajátos változatának kidolgozása, a hegeli teleológia materialista transzformációja arra utal, hogy Lukács a történelmi logosz képviselőjét az egyeddel szemben tételezett társadalomnak adja át.

A radikális (praxis) filozófia ezeken a pontokon már nem követhette Lukács György gondolkodását, hiszen a praxis és a poiesis közötti ontológiai különbség illetéknéppen eltörlése veszélybe taszítja magát a praxis fogalmát is. Habermas bírálata, miszerint Marx és a marxizmus nem veszi kellőképpen figyelembe a munka és az interakció közötti különbséget, s mellőzi a tanulás — az interszubjektív interakciókban felhalmozódó tanulás- és a morális tudat autonómiáját (Albrecht Wellmer, ezt pozitivistá maradványnak nevezi), illik a lukácsi filozófiára.

Jegyzetek

- ¹ Heller Ágnes: Lehetséges-e radikális filozófia? i. m. Új Symposion, 1977, 149. szám. 432—435. o. A radikális filozófia fogalmát generális értelemben a Lukács-tanítványok praxis-filozófiájára alkalmazom, noha jól tudom, ez a fogalom csak a hetvenes években jött létre.
- ² Agnes Heller: Philosophie des linken Radikalismus, VSA-Verlag, Hamburg, 1978.
- ³ E. Bloch: Duh utopije, BIGZ, Beograd, 1982. 292. o.
- ⁴ A történelem és osztálytudat Lukácsa a nembeliséget fogalmi mitológiaként jellemezte. Lásd: Fehér—Heller—Márkus—Vajda: Feljegyzések Lukács elvtársnak az ontológiáról. In: Magyar Filozófiai Szemle 1981/1 93.
- ⁵ Lásd pl. J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns Band 2 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981, 501. o. A tanulmány megírása után vettem kezembe: Slobodan Žunjić: Habermas i praxis-filozofija, in: Theoria 1985, 1—2, 79—97. o.
- ⁶ Lásd: M. Heidegger: Kant i problem metafizike, Velika edicija Ideja, Beograd, 1979. 135—138. o.
- ⁷ Karl Löwith: Zur Frage einer philosophischen Anthropologie in: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, Deutscher Taschenbuch Verlag Stuttgart, München, 1975. 332. o.
- ⁸ Arnold Gehlen: Az ember, Gondolat, Budapest, 1976. Továbbá: K. O. Apel: Transformacija filozofije, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980. Különösképpen: 285—305. o., 305—335. o. Lásd még: Ideja čovjeka u suvremenoj filozofiji, Filozofska istraživanja, Zagreb, 1984. 4. szám. 453—563. o. J. Habermas: Zu Fragen der philosophischen Anthropologie, in: Kultur und Kritik, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 87—235. o. Lásd még O. Marquard cikkét a Historis hes Vörterbuch der Philosophie, Herausgegeben von Joachim Ritter, Bad 1, Schwabe Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1974. 362. o.
- ⁹ Adorno: Negativna dijalektika, BIGZ, 1979., 69—97. o.
- ¹⁰ H. Marcuse: Um i revolucija, V. Masleša, Sarajevo, 1966. 65. o. Hegel

lét fogalmáról lásd még: ugyanő: Hegelova ontologija i teorija povijesnosti, V. Masleša, Sarajevo, 1984, 29—45. o.

^{11—12} Lásd Lukács „tanítványainak” Feljegyzéseit.

¹³ Slavoj Žižek ezt ad absurdum stilizálja: „... maga az onto-teleológiai gondolkodás is a munkamegosztás része... A nyugati metafizika minden fontosabb időszakában (amely az osztálytársadalmak speciális, nyugati ideológiája, lásd Arisztotelészt, Aquinói Tamást, Hegelt) a létezők teljessége a munka révén tárul fel: Arisztotelész entelehijától mint a hyle-ben megvalósuló, céltől egészen a fogalom munkájának hegeli leírásáig mint az abszolút cél önmegvalósításáig”. in: Znák-označitelj-pismo, Ideje, 1976, 15—16. o. Figyelembe kell venni, hogy itt nem ugyanarról a munkáról van szó. Hegel munkafogalmához lásd J. Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968. 9—48. o. Evvel kapcsolatban lásd még: H. Marcuse „Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1956, 37—40. o.

¹⁴ E. Bloch: Experimentum mundi, Nolit, Beograd, 1980. Ugyanő: Temeljna filozofska pitanja, Uz ontologiju još-ne-bitka; Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

¹⁵ V. ö. Feljegyzések... ibid 105. o.

¹⁶ Siegfried Marek: Die dialektische Soziologie des Marxismus, in: A történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban, Lukács Archivum, 1981, 153—174. o. Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, 1962. Lukács Engels-bírálatának gyengeségeiről. Mihailo Marković: Filozofske osnove nauke, Beograd, 1981, 308. o.

¹⁷ Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról, Magvető, Budapest, 1976.

¹⁸ M. Đurić: ibid 58.

¹⁹ György Márkus: Proizvodnja protiv komunikacije: izmena paradigme u radikalnoj teoriji, Gledišta, 1983, 3—6. 279. o.

²⁰ G. A. Cohen: Primat proizvodnih snaga, Marks u svetu, 1979. 9. szám 274—313. o.

²¹ Lásd ehhez: Damir Barbarić: Vježbe u filozofiji, Znaci, Zagreb, 1980, 69—117. o. Theodor Ebert: „Praxis und Poiesis: Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles, Zeitschrift für philosophische Forschung, 1976, 30/1, 12—30. o. M. Đurić: ibid 75—76. o.