

Szrogh István

NÉMET IDEALIZMUS, ROMANTIKA, ELIDEGENEDÉS... LUKÁCS

Romantikus jelleg, titanizmus

„A modern kritikai filozófia a tudat eldologiasodott struktúrájából született meg.”¹ Rögvest kettős teher nehezedik mind az olvasóra, mind a szerzőre. Előbbinek tisztán kellene látnia úgy a cím, mint az írásindító mondat vonatkozásában, míg utóbbinak a felmerült igények kielégítésében kellene élen járnia. Kezdjük hát!

Először tekintsünk a címre. Német idealizmus és romantika egymásmelletti-sége senkiben nem kelt(het) megütközést. A harmadik tag, az elidegenedés úgyszintén belesimul az első kettő által megnyitott térbe. A bonyodalom Lukács Györgynél jelentkezik, igaz, nem szükségszerűen. Attól függ, hogy melyik művén, művein keresztül kívánjuk hozzákötni a viszonylag homogén komplexumhoz. Amennyiben a korai *A romantikus életfilozófiáról* címet viselő esszéjét, vagy bármelyik a művészetfilozófia, illetve az esztétika tárgykörében született művét társítottuk volna a neve által a címben szereplő egységhez, s így teremtettünk volna kapcsolatot mindközött, nos, ebben az esetben legalább elmondhatnánk: magyarázkodásnak helye nincs. Azonban a mi Lukácsunk, tehát jelen írás Lukácsa – amiként az első sorból már kiviláglik – a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa. S ennek fényében revideálásra szorul a magyarázkodásnak helye nincs kitétel annyiban, hogy magyarázkodásra továbbra sincs szükség, annál inkább magyarázatra.

A nem hétköznapi feltevés a következőképpen hangozhatna: a német idealizmus, illetve a romantika (bár helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy német romantika) megérthető Lukács felől is. Pontosabban, s alighanem ez a megfelelő nézőpont, Lukács érthető meg a romantika oldaláról. Azért emeltük ki a romantikát, egyben hagytuk elhalványodni időlegesen az idealizmust, hogy előkészítsük a terepet a szálak összefűzésére.

Rüdiger Safranski monográfiájában olvashatjuk: „a romantika nagy korszaka a XIX. század húszas éveire véget ér. Ez persze mit sem változtat azon, hogy romantikus művek továbbra is születnek.”² Vagyis adott egy lezártága ellenére lezáratlan, sőt meglehetősen eleven, messzeható kultúrtörténeti epizód, amely – Safranski szerint legalábbis – újra és újra felszínre tör sokszerű alakban, páratlan élni akarásról téve tanúbizonyságot. Először a negyvenes években, főként Marx révén, aki kritikája pengéjét a „romantikus harci düh” üllőjén kovácsolja és álma megvalósításában a

¹ LUKÁCS György, *Történelem és osztálytudat*. Bp., Magvető, 1971, 359.

² SAFRANSKI, Rüdiger, *Romantika (Egy német affér)*. Bp., Európa, 2010, 317.

romantika első korszakát is felülmúlja.³ De szintén a romantika támad fel Wagner zenéjében, Nietzsche aforizmaiban, s bizonyos értelemben a XX. század eleji német irodalomban is. „Bizonyos értelemben”, ezen a mostantól már általánosabb értelemben használni kívánt kifejezésen van a hangsúly, egyébiránt fogalmazhatnánk úgy is, hogy nem a romantika tér vissza időről-időre, hanem a mélyen gyökerező, szinte kiirihthatatlan romantikus jelleg. „A romantika a német szellem ragyogó korszaka, amely kisugárzott más nemzeti kultúrákra is. A romantika mint korszak elmúlt, a romantikus jelleg mint szellemi magatartásforma azonban megmaradt. Szinte mindig felbukkan, amikor a valóság és a megszokás okozta rossz közérzet kiutat, változást és olyan lehetőségeket keres, amelyekkel felülkerekedhet rajta.”⁴ Ebben a vonatkozásban a romantikus jelleg örök, hovatovább konstruktív benső késztetésként is elkönnyelhető.

Ezen a ponton térünk vissza Lukácshoz, akit immár a fentebb írottakkal is szembesítenünk kell. Safranski Lukácsot egyszerre láttatja a romantika romboló természetét felismerő, s ellene fellépő filozófusként, valamint a tőle (t. i. a romantikus jellegtől) megrészegült, világformáló ambíciókat dédelgető gyakorló forradalmárként. „A romantika, írja *Az ész trónfosztása* című könyvében, a német szellemtörténet végzetes fordulópontja, az elszabadult, irracionalista élet diadalmaskodott a humanista ész fölött, és ezzel közvetlenül előkészítette a nemzetiszocialista irracionálizmust.”⁵ Safranski két további gondolkodót is csatasorba állít a romantikával szemben. Isaiah Berlin a féktelenséget köti össze a romantikával, míg Eric Voegelin a német egység, a német nemzet megteremtésében szerepet játszó romantikus alapokat jelöli meg veszélyforrásként. Mi magunk kiegészíthetjük mindezt a rajongás jelenségével, mely az előző két álláspontot összegezve esszenciálisan bukkan fel Heinrich Mann *Az alattvaló* című regényében. A főszereplő Diederich Hessling a negyvennyolcas német polgári liberalizmustól indulva végül aláveti magát, behódol a császári militarizmusnak: „Diederich megint tapasztalta, hogy egyenruha nélkül az ember, akármilyen elsőrendű polgár legyen különben, csak rossz lelkiismerettel vergődhet át az életem.”⁶ Hasonlóképpen a két hatalom egymás elleni, illetve egy ember lelkéért folytatott harcát örökíti meg plasztikus mementóként *A varázshegy*.

Safranski „romantikus jelleg” terminus technikusához hasonló kategóriát állít fel Weizsäcker, amikor a titanizmusról beszél, ami alatt egyszerre ért kultúrforradalmat és válságot. „A titanizmus élménye kiváltképp a 18. század közepe óta lett német jelenség”⁷ – mondja, s ha még ehhez hozzászámítjuk, hogy valójában Kant nyitja meg a titanikus gondolkodás éráját, akkor láthatjuk, hogy Safranski romantikus kor-

³ Vö. SAFRANSKI 337–339.

⁴ Uo. 543–544.

⁵ Uo. 482–483.

⁶ MANN, Heinrich: *Az alattvaló*. Bp., Európa, 1974, 608.

⁷ VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich, *A német titanizmus*. Bp., Európa, 1989, 7.

szakhatára nagyjából egybevág a Weizsäcker által titanikusként aposztrofált periódus kezdetével. Safranski nem győzi hangsúlyozni az idealista filozófia elévülhetetlen érdemeit a koraromantikusok vonatkozásában, nem beszélve arról a tényről, miszerint maguk is jelentékeny mértékben hozzájárultak a Kant utáni gondolkodás alakulásához, Weizsäcker pedig a titáni tevékenységet magát azonosítja a filozofálásal,⁸ a filozófiát pedig a német idealizmussal.⁹ Amennyiben egy oldalpillantást vetünk a felsorolt szerzőkre – a teljesség igénye nélkül: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Goethe, Hölderlin, Heine stb. –, úgy szemernyi kétségünk sem maradhat afelől: ugyanarról a fenoménről beszélnek, igaz más-más aspektust hangsúlyozva. A rossz közérzet és a válság egyaránt a nehézség koncentrátságára utal, ráadásul eme gond önhatványozás révén válik még súlyosabbá, hiszen meg kell birkóznunk a teória és a praxis közötti leküzdhetetlen feszültséggel is. A nyugati félteke megújulásának számos jelentékeny epizódja csöndes dolgozószobákban ment végbe anélkül, hogy remény mutatkozott volna eredményeik gyors felhasználására, értsd: társadalmasítására. Akár romantikus jellegről beszélünk tehát, akár titanizmusról, hozzá kell gondolnunk mindkettő legjellegzetesebb ismérvét, az elkésettséget.

Másodjára is visszatérünk Lukácshoz, hogy ezúttal az eddigieknél is egyértelműbbé tegyük célunkat. Lukács művének nem pusztán az kölcsönöz relevanciát, miszerint összekötő kapocsként szolgál az öt megelőző baloldali, marxista kánon és az öt követő hullám között. *A történelem és osztálytudat* önmagában is a XX. század egyik jelentékeny filozófiai alkotása, egyik részlete pedig méltán tarthat igényt bárki figyelmére. Az ominózus rész *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, azon belül is a második és harmadik fejezet. Maga a kiragadott részlet egy precízen felépített kritikai közelítés a klasszikus filozófiához, azon belül is főként Kanthoz. Unikális jelleget a támadás tartalmi oldala hordoz, ugyanis Lukács úgy mutatja be a kanti filozófiát, mint amely eleve manifesztuma az elidegenedett állapotnak (tegyük hozzá, hogy Kant ennek ellenére marginális szerepet játszik Hegel mellett, ami a mű egészét illeti). Ez önmagában is különös, hiszen Kant kapcsán viszonylag ritkán esik szó az elidegenedésről, s ha mégis, akkor sem az életmű gerincét képező kritikák vonatkozásában. Úgy tűnik fel, hogy Lukács az elidegenedés (a modern elidegenedés) történeti kezdőpontjául egy olyan szerzőt, illetve egy olyan korszakot választott, amely megelőzi magának az elidegenedésnek, mint filozófiai, avagy egzisztenciális problémának a megfogalmazását is. Ez önmagában még nem különös, hiszen kései követők gyakorta újraértelmezik – akár az újraértelmezett szöveg szerzőjének vélt szándéka ellenére is – elődeik teljesítményét, ám mindez mégis elgondolkodtatóvá válik, ha az előd az áthuzalozás vezérmotívuma iránt életében kevésbé, vagy egyáltalán nem érdeklődött. Jelen helyzetben majdnem bizonyosan erről van szó. Feladatunkat tehát a következőképpen lehet összefoglalni: Lukács írásának rekapitulálása,

⁸ Vö. uo. 13.

⁹ Vö. uo. 15.

legfontosabb érveinek számbavétele, majd az eredmény összevetése Kant primer műveivel.

Am mindezek előtt még egy kérdésre meg kell felelnünk: miért csupán Kantra összpontosítunk és hagyjuk figyelmen kívül Fichtét, Schellinget, Hegelt, vagy amennyiben valóban csupán egyetlen alkotóra kívánunk koncentrálni, úgy választásunk miért nem Hegelre esett? Arra a Hegelre, akinek Marxhoz, illetve Lukácshoz való viszonyának megértése nyilvánvalóan a *Történelem és osztálytudat* kulcsa. Ezen az úton indult el például Fehér M. István, s tanulmányában elsősorban Lukács – Hegellel szembeni – ellentmondásos érvelésére fektet hangsúlyt: „ha a történelem Lukács számára (...) épp a formák története, a minőség új szüntelen keletkezése, és ha a hegeli dialektika jelenti számára az első lépést a valóság történelemtént való megragadásának irányában, akkor e valóságfelfogás kidolgozása – épp az általa Hegelnél kimutatott dualizmusok és ellentmondások fényében – a dialektika alapokig hatoló reformját követelné meg, egészen annak végső szerkezeti elemeiig; olyan reformot, amire Lukács nem pusztán nem vállalkozik, hanem épp ellenkezőleg, a dialektikához épp annak hegeli formájában látszik kapcsolódni (...).”¹⁰ A válasz tekintetében természetesen kapcsolódunk a jelen írás elején megfogalmazott programhoz. Célunk elsősorban Lukácsnak a romantikus hagyományba való betagozása, mely hagyomány a kortárs (18. század végi, 19. század eleji) német filozófiát is áthatotta, ám emiatt nem szükséges a német idealizmus valamennyi szerzőjének vonatkozásában kitérőket tennünk, elegendő, ha a Kanthoz kapcsolható utalásoknak járunk utána. Ugyanis a Kant elleni támadásban kellene felfedeznünk a radikális újrakezdés igényének jeleit, tudniillik abban a gesztusban, hogy az alapok tartósságát kérdőjelezi meg, és nem a Hegellel szembeni viszonyulásában, mivel Hegel mégiscsak a sor utolsó tagja, bármily jelentékeny is egyébiránt. Hozzá kell még tegyük: komolyan vesszük Lukács hipotéziseit, merthogy legfőképp arra vagyunk kíváncsiak, miként lehetséges Lukács „fogalmi számonkérését”, azaz a Kant számára még nem, vagy másként létező alakzatokat filozófiájába implementálni.

A polgári gondolkodás antinómiái

Lukács meglehetősen messziről indít: állítja, hogy az egymástól elkülönült, autonóm, racionalizált résztörvények hatálya alatt álló egyes tudományok pusztá léte tanúskodik az elidegenedésről, méghozzá a társadalom minden frontján. Tudományosnak immár nem az számít, ha egészében, tehát a maga totalitásában akarunk valamit megragadni, éppen ellenkezőleg. S a filozófia igazi bűne ennek a folyamatnak a legitimálása. Voltaképpen egy kettős tendenciáról van szó: az aleggységek szaporodásával, szaporításával párhuzamosan növekszik a hatékonyság, illetve ezzel

¹⁰ FEHÉR M. István, *A klasszikus német filozófia a „Történelem és osztálytudat”-ban*. Világosság, 1996/2, 53.

összefüggésben az uralom illúziója, miközben, ahogyan arra fentebb már utaltunk, elvész az egész megragadásának mind a lehetősége, mind az igénye.

„Az a nagyszabású koncepció, hogy a gondolkodás csak a saját maga által létrehozottat tudja felfogni, mint már rámutattunk, abbéli törekvése során, hogy a világ totalitását mint önmaga által létrehozottat értse meg, az adottság, a magánvaló dolog áthághatatlan korlátjába ütközött. Ha nem akart az egész megragadásáról lemondani, befelé kellett elindulnia. Meg kellett próbálnia, hogy megtalálja a gondolkodásnak azt a szubjektumát, amelynek produktumaként a létezés – hiatus irracionális nélkül, túlvilági magánvaló dolog nélkül – gondolható.”¹¹ Lukács nyilvánvalóan a kanti nekigyürkőzésre utal, rögvest célozva az elmélet – szerinte – gyenge pontjára. A szubjektum és objektum problematika, másképpen az én és a világ viszonya, ennek a kapcsolatnak kielégítő tisztázása egyben rövid összefoglalását is nyújtja a német idealizmus fő célkitűzésének. Kant meghaladása a Ding an sich elutasításával veszi kezdetét: „egy szubjektumtól idegen, csupán adott valóság dogmatikus elfogadásával szemben az a követelés lép előtérbe, hogy a szubjektum-objektum azonosságából kiindulva kell minden adottságot, mint ennek az azonos szubjektum-objektumnak a produktumát, minden kettősséget, mint ebből az ős-egységből származtatott sajátos esetet megérteni.”¹²

Mindezzel Lukács az észkritika és az etika éneji közötti feszültség felszámolásának szükségességét emeli ki. Merthogy szükségszerűség és szabadság látszólag megbékélt szembenállása a háttérben a gyakorlati ész nyugvópontra jutott szubjektumának felmorzsolásával fenyeget. A veszély mibenléte abban áll, hogy a szükségszerűség megkétszereződik, s behatol az én legbensőbb intelligibilis szférájába, konkurenciát támasztva a szabadságnak; végeredményében a szubjektum, akárcsak a valóság, maga is fenomenonra és noumenonra hullik szét. Az episztemológiai vakfolt nemcsak a lét átláthatóságát akadályozza, hanem az öntudatos létező önállóságát, sőt, önmegismerését, önfelmérésének lehetőségességét is. „A szabadság nem képes a megismerés rendszerének érzéki szükségszerűségét, a fatalisztikus természet-törvények lélektelenségét sem áttörni, sem azoknak értelmet adni, és a megismerő ész által szállított tartalmak, az általa megismert világ éppoly kevésbé képesek arra, hogy a szabadság csupán formális meghatározásait eleven étellel töltsék meg. Annak lehetetlensége, hogy forma és tartalom összefonódását konkrét összefonódásként, nem pedig csupán valami merőben formális kalkulus alapzataként értsük meg, vagy hozzuk létre, szabadság és szükségszerűség, voluntarizmus és fatalizmus megoldhatatlan dilemmájához vezet. A természeti történések (...) törvényszerűsége és az individuális, erkölcsi gyakorlat pusztán belső szabadsága (...) egyesíthetetlenül elválasztott, de ugyanakkor elválasztottságukban az emberi létezés megszüntethetetlen jelleggel adott alapjaiként jelennek meg.”¹³

¹¹ Lukács 376–377.

¹² Uo. 379.

¹³ Uo. 396.

Mindaz, ami az egyes emberrel, másfelől természetesen az emberrel, mint általános alannyal megesett, nem a véletlen műve. A társadalmi lét változása – mondja Lukács – nem csak a tudományt darabolta fel, hanem az embert magát is. A szétaprózódott, emiatt önmagától elidegenült szubjektum kezelésére tett kísérletként könyvelhető el már Kant végül kudarcba fulladt próbálkozása is. Ugyanakkor a nehézségekből való kilábalás meglepő fordulatot tartogat, hiszen „a totalitást a maga legmagasabb fokú elevenségében, csupán a legnagyobb fokú szétválasztottságból lehet helyreállítani”¹⁴ – ilyenformán Lukács Hegel szellemét idézi meg. S ugyancsak Hegelre támaszkodva írja: „csak ebben az esetben, amikor az igazat nem csupán szubsztanciának, hanem éppen annyira szubjektumnak is tekintik; amikor a szubjektum (a tudat, a gondolkodás) a dialektikus folyamatnak egyidejűleg teremtője is, produktuma is; ha ennek következtében egyidejűleg egy önmaga teremtette világban mozog, melynek tudatos alakja ő maga, és ez a világ mégis a legteljesebb objektivitással érvényes a számára, csak ebben az esetben lehet megoldottnak tekinteni a dialektika és vele együtt a szubjektum és objektum, gondolkodás és lét, szabadság és szükség-szerűség stb. ellentétei feloldásának problémáját.”¹⁵

Tehát a szubsztancia dialektikus mozgásában, illetve dialektikus egységében ölt testet a megoldás, s a szubsztancia neve: történelem. A történelmen belüli szüntelen keletkezésben kellene felismernünk a történelem valóságos szubjektumát/szubjektumait, a cselekvőt/cselekvőket, azaz a tettekből messzire kellene sugározni a nyilvánvalónak: a tettek maguk alkotják a történelmet, a történelem a „mi” kreációja. Így eshet egybe a valóság, a valóságot konstruáló tett, valamint a valóságot konstruáló tettekből összeálló történelem. A német idealizmus erőfeszítéseinek szépséghibája Lukács szerint, hogy nem voltak képesek fellelni a szubjektumot, vagy ha mégis, akkor rendszeridegen elemként ábrázolták. Ekképpen járt el Hegel is, akinek világszellemé még saját filozófiai konstrukcióján belül is idegenül tevékenykedett, olyannyira, hogy önmagába való visszatéréséhez meg kellett állítani a történelem kerekét, azonban még így is csak post festum volt képes útját áttekinteni, vagyis tényleges cselekvőnek aligha tarthatnánk.¹⁶ A Hegel utáni filozófia legsürgetőbb feladata a történelem igaz szubjektuma iránti hajsza abszolválása.

Pontosan ismerjük a marxi-lukácsi álláspontot: a proletariátus az az entitás, amely egyszerre szubjektuma és objektuma a történelemnek. Ahogyan korábban már utaltunk rá, a széttartó erők konvergenciája a szélső érték elérésekor veheti kezdetét, vagyis kitétel, hogy „az eldologiasodásnak bennük kell a legpregnansabbban és legkiáltóbban megmutatkoznia, az ember legmélyebb elembertelenedését létrehozni”,

¹⁴ Uo. 408.

¹⁵ Uo. 410.

¹⁶ Nem beszélve arról, hogy a világszellem ágenseiként valójában az egyes népszellemek jártak el.

s csak ekkortól tölthetik be a rájuk osztott történelmi szerepet. Tehát amikor a társadalmi lét objektív valósága ezt az állapotot tükrözi, akkor beszélhetünk az eddigi világregend felbomlásáról.

A kézzelfogható empiria szükségszerűségével szembe forduló akarat taglalásánál Lukács ismételten Kant felé fordul. Amennyiben a szabadság bűvös igéi nem képesek hatást gyakorolni a jelenségekre, vagyis az akarat zátonyra fut önnön parancsteljesítése során, felmerül a kérdés: miképpen tekintünk a Legyen imperatívuszára. „Mert a közkedvelt, már Kant által kezdeményezett megoldás, valamely végtelen haladás jegyében, elkendőzi csupán e probléma megoldhatatlanságát. Hiszen – filozófiailag – nem arról van szó, hogy azt az időtartamot meghatározzák, amire a Legyennek szüksége van ahhoz, hogy a létet átalakítsa, hanem azokat az elveket kellene kimutatni, melyek közvetítésével a Legyen egyáltalán képes arra, hogy hasson a létre.”¹⁷ Ezen a repedésen keresztül hatol tehát be a bizonytalanság, ezért mondhatja azt Lukács, hogy a szubjektumon belül is megtalálható a magánvaló dolog.

Ennek a nehézségnek kiküszöböléséhez az első lépcsőfok a munkás „öntudatra ébredése”, vagyis létének az emberi minimum alá süllyedése, mely másfelől számára a felszabadulás lehetőségét hordozza – „a munkásnak a termelési folyamat pusztá objektumává való átalakulását ugyan a termelés tőkés jellege (...) hozza objektíve létre, az a hasadás azonban, amely éppen itt, az áruvá objektívizálódó emberben objektívitas és szubjektívitas között keletkezik, lehetővé teszi, hogy ez a helyzet tudatosulhasson.”¹⁸ Az én öntudata egybeesik az én áru-tudatával, s ez minőségi módosulást generál: „a munkás áruként való önismerete (...) objektumának tárgyi, strukturális változását idézi elő.”¹⁹ A mozzanat minőségi jellege abban ragadható meg, hogy a munkás saját léttudatából, önmaga áru voltából – hála a dialektikus módszernek – képes a társadalmi lét egészére következtetni, tisztán látva a társadalmi viszonyokat. Így lepleződik le előtte példának okáért az a tény is, miszerint az emberek közötti relációkat elhomályosítják, elfedik az őket körülvevő dolgok, s hogy az emberek közötti viszonyok dolgok közötti viszonyok módjára tétéleződnek. Bár a megismerés folyamata valóban az imént felvázolt ösvényt követi, mégis egy újabb kiegészítéssel kell élnünk: „az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen, mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály (...) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítólag viszonyulni.”²⁰ Nem az egyén, nem az emberi nem, csupán az osztály, s az osztály is csupán akkor, ha létének közvetlenségét közvetettségre képes cserélni, illetve: „csak ha a proletariátus tudata képes megtenni azt a lépést, amelyet a fejlődés dialektikája objektívan megkövetel, anélkül hogy azt ez

¹⁷ Lukács 437.

¹⁸ Uo. 447.

¹⁹ Uo. 449.

²⁰ Uo. 485.

a dialektika saját dinamikája által önmaga megtenné, csak akkor nő a proletariátus tudata magának a folyamatnak a tudatává, csak akkor jelenik meg a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum-objektuma, gyakorlata csak akkor lesz a valóság megváltoztatása.”²¹ A fenti követelmények teljesülése esetén lesz kézzelfogható lét és gondolkodás összhangja, nem feledve, hogy „gondolkodás és lét tehát nem abban az értelemben azonos, hogy egymásnak megfelelnek, egymást leképezik, hogy egymással párhuzamosan futnak vagy egybeesnek (...), hanem abban áll azonososságuk, hogy ugyanannak a reális, történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatai.”²²

Mielőtt Kant vonatkozásában vizsgálódásunkat megkezdénénk – a tisztánlátás érdekében – röviden vázoljuk fel a lukácsi álláspontot, ezúttal mellőzve a közvetlen citátumokat: az elidegenedés egyik legmarkánsabb szimptomája a tudomány szétdaraboltsága. Ahol tudományosan nem lehet megragadni az egészet, ott maga a kutató szubjektum is az elidegenedetségi állapotában van (megjegyzendő, hogy a tudomány többleklakúsága egyaránt érvényes a 18. század végére, s a 20. század elejére). A kiutat az én radikális újragondolása jelentheti, azaz le kell számolnunk a kanti „lélekzsák” elképzeléssel és a szubjektum-objektum kettős azonosságát kell kiindulópontul megtennünk. Ezáltal rögvest megszűnik a Ding an sich támasztotta probléma, hiszen egyfelől a valóság immár akadálytalanul feltérképezhető, másrészt a szubjektum, úgy is, mint a valóság megismerője, illetve, mint aktív alakítója tevékenységét szabadon folytathatja. Mindazonáltal Kant munkája sem idegen test a filozófiai hagyományban, sőt, idő-, és szükségszerű állomás, merthogy az elidegenedés történelmi kibontakozása akkori, kezdeti fokán még nem tette lehetővé számára mindennek felismerését. Tehát nem Kant megtagadása a cél, hanem felülmúlása, meghaladása, s ez nem csak személy szerint rá igaz, hanem valamennyi idealista követőjére is. Mindannyian hozzájárultak valamilyen felismeréssel a végeredményhez, a marxi dialektikához. Természetesen legtovább Hegel jutott az úton, ám konklúziója hibásnak bizonyult, tévedett a szubjektumot illetően. Lét és gondolkodás a szubsztancia dialektikus egységében, vagy ha úgy tetszik dialektikus mozgásában ragadható meg, azaz a történelemben. A történelemnek, más szóval magának a valóságnak a megértése a szubjektum feladata. De ez nem privát kötelezettség, avagy lehetőség, az egyén a totalitás átfogásával nem boldogulhat, kizárólag kollektív tevékenység révén érhetünk célt. S a csoportok közül is egyes-egyedül a proletariátus alkalmas a feladatra, hála az elidegenedett állapot csúcsa meghódításának, amennyiben cselekedtük tudatosságukkal korrelál.

²¹ Uo. 492.

²² Uo. 502–503.

Kant a maga közvetlenségében

Miképpen közelíthetünk a lukácsi kritikán keresztül magához a kanti korpuszhoz, avagy milyen módszert válasszunk eme megközelítéshez? Alighanem választ kellene adnunk a következő kérdésekre: szubjektum és objektum relációja hogyan befolyásolja a megismerőképességünket; a Ding an sich által felmerült problémák mennyiben megoldhatatlanok; a megismerő-én és a cselekvő-én csakugyan elkülönülnek; Kant történelemfelfogása támaszthat-e újabb nehézségeket; illetve: magát az elidegenedést vajon kapcsolatba hozhatjuk-e az imént kibontott kérdésekkel? Valószínűleg az első két felvetésre a legegyszerűbb válaszolni, tudniillik a kanti örökség felülvizsgálata, majd korrekciója (részben) ezek érintésével ment végbe.

A német idealizmus „kismesterei”- Reinhold, Schulze, Jacobi, Maimon - más-más formában mind támadták, bírálták Kant megoldásait.²³ A botlások sorában az első helyet nyilvánvalóan a magábanvaló dolog tételezése érdemelte ki. Olybá tűnik, hogy a Ding an sich egyaránt magán viseli egynémely empirista optimizmusát és Hume pesszimizmusát. Léte biztosítja a valóság realitását, hozzáférhetlensége pedig konzerválja Hume baljóslatú állásfoglalását ismereteinkről: csupán valószínűek, nem szükségszerűek.²⁴ A valószínűség természetesen a kanti ismeretelméletben annyit tesz, hogy a képzeletünk forrásaként megjelölt dolgok abszolút megismerhetősége lehetetlen. Meglehet az effajta episztemológiai kételyt még elbírná a transzcendentalfilozófia (most nem számolunk a korábban név szerint megjelölt „elégedetlenkedőkkel”), ám az átalakulást sürgető felbuzdulás alanya számára a rendszer nem képes érvényes tartalommal megtölteni a cselekvés terét. Nyilvánvalóan a tettek mezejére lépni óhajtók nem elégedhetnek meg a valóság hozzávetőleges ismeretével. Ezzel nem akarjuk azt állítani, hogy a Kant utáni filozófia semmi egyéb, mint reakció a francia lavínára, mindenesetre tagadhatatlanul közelinek tetszik elmélet és gyakorlat meghasonlása. Már a népszónoki álmokat dédelgető Fichte is az aktivitással, a tevékenységgel azonosítja a szubjektumot, a kanti alapálláshoz képest dinamizálja az ént, *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramjának szerzői* pedig éppen-séggel egy új világegyetem létrehozásán fáradoznak.

Ebből a nézőpontból Lukács kritikája nem tekinthető féktelennek, vagy túlzónak. Egy marxi alapállású gondolkodó nem fogadhatja el szubjektum és objektum asszimetriáját, pláne a szubsztancia sive történelem sive valóság deklarációt követően. Hiszen ettől kezdve a megismerőképességünkhöz ab ovo hozzátartozó objektív akadály elgondolása blaszfémiával ér fel. Az én mértékadó tudás híján nem értheti meg a történelmet, s enélkül természetesen nem is cselekedhet. Sőt, talán nem tűnik elbizakodottságnak, amennyiben Kantnál keresünk megelőlegezett „felmentést” Lukács számára. *Az erkölcsök metafizikája* előszavában olvashatjuk: „kihívónak,

²³ Vö. FELKAI Gábor: *Fichte*. Bp., Kossuth Kiadó, 1988, 55–63.

²⁴ Vö. HUME, David: *Értekezés az emberi természetről*. Bp., Akadémiai Kiadó, 2006, 3. és 4. rész

dölyfösnek, s azok számára, akik még nem mondtak le régi rendszerükről, lenézőnek tetszhet az az állítás, hogy a kritikai filozófia létrejötte előtt még egyáltalán nem volt filozófia (...) vajon lehetséges-e egynél több filozófia? Nemcsak voltak a filozofálásnak különböző fajtái, melyek egytől egyig az első észelvekhez akartak visszatérni, hogy több-kevesebb szerencsével rendszert építsenek rájuk, hanem kellett is lennie sok ilyen próbálkozásnak, s mindegyiknek megvan a maga érdeme e mostaninak a szempontjából is. Ámde, tárgyilagosan tekintve, mégis az a helyzet, hogy csak egyetlen emberi ész létezhet – így hát sokféle filozófia sem lehet (...) Ha tehát a kritikai filozófia azt hirdeti magáról, hogy előtte egyáltalán nem is létezett filozófia, akkor semmi más nem tesz, mint amit mindazok tettek, tenni fognak, sőt tenni kénytelenek, akik saját tervük szerint filozófiát alkotnak.”²⁵

Lukács álláspontja ebből a szemszögből nemcsak emészthetőbbnek tetszik, de maga a narratíva is, amelyet Kant bocsát rendelkezésünkre tökéletesen egyezni látszik a lukácsi koncepcióval. Kant végső soron semmi más nem állít, mint: a filozófia evolúciója magában hordozza, mintegy szükségszerűen a korábbi filozófiák, s így természetesen a korábbi filozófusok eredményeinek túlszárnyalását. Kijelentése észszerűségét nehéz cáfolni, a felhalmozódó ismerethalmaz előbb-utóbb bizonyos formákban kulminál, majd ez a forma maga is az áramlás részévé lesz. Ennyiben Kant bizonyosan számolt saját elévülésével. Lukács (Marx segédelmével természetesen) nem a metódus tekintetében, hanem epicentruma kiterjedésében múlta felül Kantot (is). Kant révén viszonylagos tisztaságában szemlélhetjük a filozófia történetét, míg Lukács – magától értetődően – visszamenőlegesen betagozza magát a filozófiát (Kant filozófiáját nemkülönben) a történelem menetébe. Mindez nem meglepő, gondolkodás és lét összetartoznak (Lukácsnál legalábbis), azonban míg Kantnál az előttség és utániség pusztán faktum volt, addig Lukácsnál a tények értékítélettel telítődnek. Példának okáért Hegelt többre becülhetjük a dialektika, illetve a történelem terén elért eredményei tükrében, mint Kantot. Tehát amikor Lukács állítja, a kanti filozófia az elidegenedés filozófiája, tulajdonképpen arra céloz, hogy az addigi filozófia mindenestül az elidegenülést hirdette (akkor is, ha korábban erre nem lehetett reflektálni), s ennek betetőzése a transzcendentálfilozófia, mint csúcspont. Ám a betetőző művek természetükből fakadóan két világ gyermekei, ezért lehet Kant egyszerre az elidegenülés manifeszt alakja és a kilábalás, a felemelkedés, az öntudatra ébredés megalapozója, aki keresi a gyógyírt, ellenben meg nem találhatja, mivel a történelmi szituáció ezt még nem tette lehetővé. Láthatjuk, közvetve Lukács, közvetlenül a történelem áll jót Kantért.

Vizsgáljuk meg a kérdést (ti. a történelem és az elidegenedés problémáját) más perspektívából, értve ez alatt: ne Lukácsot követve. Adja magát a lehetőség, hogy a történelemfilozófiai írások között kutakodjunk. *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című mű zárszavában olvashatjuk:

²⁵ KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája*. Bp., Gondolat, 1991, 299–300.

„Szándékom félreértése lenne azt hinni, hogy a világtörténelemre vonatkozó eme elképzeléssel, amely bizonyos értelemben a priori vezérfonalat tartalmaz, ki akarom szorítani a tulajdonképpeni, pusztán empirikus történelmet; csupán arra vonatkozó gondolat ez, hogy egy filozofikus elme (amelynek különben nagyon is járatosnak kellene lennie a történelemben) hogyan próbálkozhatnék egy másik állásponttól elindulva.”²⁶ A mentegetőző, szerény epilógus dacára a kísérlet grandiózus: spekulatív módon kívánja felvázolni az emberiség vélt történetét, tétélezve egy természeti célt, amely egy meghatározott természeti terv beteljesedése felé mutat. „Az egyes emberek, sőt, akár az egész népek, nemigen gondolnak arra, hogy amikor mindenki a maga feje szerint, s az egyik gyakran a másik ellenére, a maga szándékait követi, akkor anélkül, hogy észrevennék, mint valamely vezérfonalon, a természet szándékai szerint járnak, s olyan célokért dolgoznak, amelyek, ha ismernék is őket, nemigen felelnének meg érdekeiknek.”²⁷ Íme Hegel ész cselének ősbemutatója. Egymás mellé helyezve Kant, Hegel és Marx történelemfelfogását – korántsem meglepő módon – a hasonlóságok dominálnak. Mindhárom esetében adott a teleologikus keret, az úton végigmenés szükségszerű követelménye, az ezt biztosító törvény, s a történelmi matéria, az emberiség. Ugyanakkor az is igaz, hogy Kanttól Marx irányába haladva az elmélet kíméletlensége növekszik, akárcsak a végkifejletbe vetett hit erőssége. Lényeges különbség a célba érés fokozatai között mutatkozik: Kantnál az emberiség szándéka ellenére érhet célt (amennyiben Kant nem téved), Hegelnél fajunk a Világ-szellem kezére játszik, s a végén a tudat áttekintő pillantása egy pontból sugárzik szét, Marxnál és Lukácsnál egy kiváltságos osztály hordozza a felelősséget, olyannyira, hogy tudatos magatartásuk nélkül a történelem fogaskerekei – egy ponton – megakadnak.

Térjünk vissza az elidegenedéshez. A negyedik tétel ekképpen kezdődik: „az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember társiatlan társiasságát értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással.”²⁸ Ha van a kanti életműnek néhány sora, amely kapcsolatba hozható az elidegenedéssel, alighanem ezek azok. Természetünkből fakadóan hajlunk mind az összetartozásra, mind az elkülönülésre, ezen széttartó erők megszabolásából sarjad ki a kultúra. Az már más kérdés, hogy izolációs affinitásunk levetkőzhetetlen, másfelől adottság, s nem állapot, ebből következően az elidegenedéshez, ahogyan azt Lukács is érti, viszonylag kevés köze van, Kant még nem fektet hangsúlyt a különböző objektívációk megkülönböztetésére. Az idegenség, s a különválás akarása inkább ahhoz az Erisz

²⁶ KANT, Immanuel: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Bp., Gondolat, 1980, 75.

²⁷ Uo. 58–59.

²⁸ Uo. 62.

portréhoz köthető, amelyet Nietzsche idéz meg *A homéroszi versengés* című rövid írásában: „nemcsak Arisztotelész, hanem az egész görög ókor máshogy gondolkodik féltékenységről és irigységről, mint mi; úgy vélekedik, mint Hésziodosz, aki az egyik Eriszt, azt, aki az embereket egymás elleni öldöklő harcra vezérli, gonosznak nevezi, egy másik Eriszt viszont, ki féltékenység, gyűlölet és irigység formájában tette, de nem a pusztító viadal tette, hanem versengésre ösztönzi az embereket, azt magasztalja. A görög ember irigy, és ezt a tulajdonságot nem hibának, hanem egy jótékony istenség hatásának érzi.”²⁹ Mindebből kiviláglik, hogy Kant – olybá tűnik – a görög hagyományra támaszkodott, illetve Nietzsche, legalábbis idézett írása révén, inkább állítható párhuzamba a köningsbergivel, mint Lukács – legalábbis ami az elidegenedést illeti.

Van még egy kérdéskör, mely a fejezet elején felvetett problémák majd mind-egyikét lefedi, nevezzük ezt a boldogság maximalizálásának. Tömören: hogyan ítéljük meg a gyakorlati ész Isten-posztulátumát? Kant a *Tiszta ész kritikájában* az antinómiákat tárgyalva félreérthetetlenül leszögezi, hogy Isten létezéséről érdemi tudás nem szerezhető.³⁰ Ezzel szemben a *Gyakorlati ész kritikája* engedélyezi Isten tételezését. Mindennek a kanti rendszeren belül nincs különösebb relevanciája, hiszen ugyanebben a műben tisztázza ezt az első pillantásra zavarónak tetsző kollíziót: „valóban bővíti-e mármint ilyen módon megismerésünket a tiszta gyakorlati ész, és valóban immanens-e benne az, ami a spekulatív ész számára transzcendens volt? Kétségkívül, de csakis gyakorlati célzattal. Mert sem a lélek természetét, sem az intelligibilis világot, sem a legfőbb lényt nem ismerjük meg aszerint, hogy magábanvalóan mi, ehelyett csupán a legfőbb jónak mint akaratunk objektumának gyakorlati fogalmában egyesítettük róluk való fogalmainkat (...) Ám amennyiben mégis kibővül itt az elméleti megismerés, nem ezeké az objektumoké ugyan, de az észé általában véve, amennyiben a gyakorlati posztulátumok révén mégis csak objektumok adatnak azokhoz az eszmékhez: így ugyanis – és csak így – objektív realitást nyer, ami korábban pusztán problematikus gondolat volt. Nincs tehát szó arról, hogy a megismerés adott érzékin-túli tárgyak irányában bővülne ki, kibővül viszont az elméleti ész és ennek megismerése az érzéki-túlinak a tekintetében általában véve, amennyiben az elméleti ész immár kénytelen elismerni, hogy vannak ilyen tárgyak, anélkül azonban, hogy közelebbről meg tudná határozni őket, azaz saját maga képes volna kibővíteni ezt az objektumokról való megismerést (...); e növekedés tehát a tiszta elméleti ész, melynek számára amaz eszmék mind transzcendensek és objektum nélkül valók, kizárólag az ész tiszta gyakorlati képességének köszönheti.”³¹

Számunkra mindez azért lényeges, mármint a moralitás által kijelölt irány, mivel általa szembetaláljuk magunkat egy újabb történelemképpel, mely átlépi az

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich: A homéroszi versengés In: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Bp., Európa, 2000, 35–36.

³⁰ Vö. KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Bp., Atlantisz, 2004, 386–393.

³¹ KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Bp., Osiris, 2004, 159–162.

általunk ismert (és elvileg megismerhető) valóság határait. Egyetlen ember sem képes földi pályafutása alatt maradéktalanul eleget tenni az erkölcsiség kívánalmainak, ezért, mint gyakorlati posztulátumhoz ragaszkodnunk kell a halhatatlanság eszméjéhez. A halhatatlanság maga után vonja Isten létét, hiszen nélküle konzisztensen aligha bízhatnánk előbbiben, s Isten immáron kellő alapot teremt magához a boldogsághoz is. Természetesen az iránymutatás nem a boldogság elérésének praktikáit tárja elénk, hanem a boldogság kiérdeklésének, a boldogságra méltónak válás feltételeit. Kant nevezetes három kérdése közül (Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?) mintha a második maga alá gyűrné társait. Bár azt mondtuk, hogy a kanti rendszerben Isten, mint posztulált gyakorlati objektum megfér a tiszta ész tiltásával – legalábbis Kant e mellett érvelt -, *Az ítélőerő kritikájának* egy passzusa némi bizonytalanságot tükröz. E helyütt Kant azt igyekszik újfent bizonyítani, hogy a morális végcélról egyedül az Istenben való hit által nyerhetünk fogalmat, de erre csak akkor lehet képes, ha eleve kizárja annak lehetőségét, miszerint valaki annak tudatában vállalná magára a szigorú, morózus erkölcsi szabályok követését, hogy attól semmi egyebet nem vár, nem remél, mint szándékának tiszta megvalósulását. Ami valószínűnek tűnik, de korántsem bizonyosnak. Itt semmit nem lehet logikailag levezetni, csupán szónoki szóvirágokhoz fordulva bízni a meggyőzés erejében.³² S végső soron mindezzel annulálja *Az erkölcsök metafizikájának* gondolatmenetét, elegendő ha a záró sorokat felidézzük: „a morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségességét nem értjük meg ugyan, felfogjuk viszont felfoghatatlanságát; s ez minden amit megkövetelnünk illik egy olyan filozófiától, amely elveiben az emberi ész határáig törekszik eljutni.”³³ Nos, itt éppen túlhaladtunk az emberi ész határán, méghozzá egy, a tiszta ésszel kibékíthetetlen kíváncsi miatt, mely kíváncsi nem a cselekedetsor kikezdehetlenségét hivatott biztosítani, csupán a céltételező aktus által leszúrt karót helyezi odább. Ettől fogva nem teljesen egyértelmű, hogy a boldogság kihívóként lép-e fel a kötelességtudattal szemben, avagy csak kellemesebbé teszi az egyébként kötelességalapú cselekedetet, bár ebben az utóbbi esetben is nehéz megmagyarázni, miképpen őrzi meg akaratunk érintetlenségét a döntési szituációban. Ebben az interpretációban a boldogság nemcsak megérdemelt jutalomként kerül bemutatásra, hanem olyan vehiculumként is, amely az egyén történetét és ezáltal a nem történetét úgyszintén éltünkön túl is megtoldja, vagyis az emberiség története, a lejegyezhető történelem kétosztatúvá válik. Ezáltal a mássá levésnek egy valóban speciális válfaja kerül a látómezőnkbe, s ezt akár az elidegenedés sajátos protostádiumának is nevezhetnénk.

Végkövetkeztetésként megállapíthatjuk, hogy valamennyi neuralgikus pont origója a szubjektum bensejében található, illetve a megismerő és morális én csörtéjéből utóbbi került ki győztesen, igaz, a közöttük megmaradó feloldhatatlan feszültség magának a szubjektumnak, s természetesen a szubjektum objektumaihoz való

³² Vö. KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Bp., Osiris, 2003, 375–377.

³³ KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Bp., Gondolat, 1991, 101.

viszonyának az újragondolására ösztönöz minket. Továbbá igazságot kell szolgáltatnunk Kantnak annyiban, hogy elismerjük az érdemeit a történelem relevanciájának felismerésében, valamint ennek a felismerésnek a rákövetkező nemzedékre való áthagyományozásában.

Összegzés

Lukácsot a klasszikus német filozófia megújítójaként, legalábbis olyasvalakiként próbáltuk meg ábrázolni, aki minderre kísérletet tett. Egyúttal bizonyítani igyekeztünk, hogy Lukács kísérlete nem egyedülálló eset annyiban, hogy elhelyezhető egy tágas, a romantikával kezdetét vevő narratívában, melyet Weizsäcker nyomán titanikusnak is nevezhetnénk, s mely máig lezáratlan.

Felhasznált irodalom:

- FEHÉR M. István: *A klasszikus német filozófia a „Történelem és osztálytudat”-ban*: Világosság, 1996/2, 46–58.
- FELKAI Gábor: *Fichte*. Bp., Kossuth Kiadó, 1988.
- HUME, David: *Értekezés az emberi természetről*. Bp., Akadémiai Kiadó, 2006.
- KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Bp., Osiris, 2004.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Bp., Atlantisz, 2004.
- KANT, Immanuel: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, Bp., Gondolat, 1980, 58–76.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája*. Bp., Gondolat, 1991.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Bp., Gondolat, 1991.
- KANT Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Bp., Osiris, 2003.
- LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat*. Bp., Magvető, 1971.
- MANN, Heinrich: *Az alattvaló*. Bp., Európa, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich: A homéroszi versengés. In: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Bp., Európa, 2000, 31–42.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Romantika (Egy német affér)*. Bp., Európa, 2010.
- VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich: *A német titanizmus*. Bp., Európa, 1989.