

Lukács György trónfosztása?

(A szegedi Lukács-konferenciáról)

Az Ész trónfosztása címet viseli az egyetlen igazán nagyformátumú „keleti” marxista filozófusnak tartott Lukács György máig sokat vitatott könyve. A lukácsi örökség kisajátítására törekvő politikai rendszer lassú, de biztos bomlása már régóta sejtetni engedte, hogy a trónfosztás előbb-utóbb magát a mű szerzőjét is utóléri. Várható volt, hogy a filozófus értékelése fordulatot vesz, hiszen Lukács (potenciális) kritikusaiknak elhallgattatása a tudományos életből való kiszakítása egyben a *radikális kritika* illegalitásba kényszerítését is jelentette. Az ideológiai elfojtás megszűnésével azonban a filozófia iránt érdeklődő szélesebb közönség is szembesülhetett Lukács munkásságának bírálatával.

Figyelmet érdemlő alkalom volt erre a *Szegedi Lukács-Kör*, fennállásának tizedik évfordulóján Szegeden megrendezett Nemzetközi Lukács György-szimpozium. A tudományos tanácskozás kuriózuma az volt, hogy az életműnek elismeréssel adózó (baloldali) Lukács-kutatók nyilvános eszmecsere keretében találkozhattak a filozófust ért tiszteletteljes, de igen határozott bírálatával.

A konferencián – melyet *Szabó Tibor*, a Lukács-Kör elnöke nyitott meg – előadást tartott az Egyesült Államokból meghívott *Tar Zoltán* (Weber és Lukács) a Lukács-tanítvány *Vajda Mihály*. (A filozófus és a politika: Heidegger és Lukács), az NSZK-ból érkezett *Werner Jung* (A mindennapi élet ontológiájához),

Bayer József (Lukács és a sztálinizmus), az olasz *Antonio Infranca* (A lukácsi munkafogalom és kapcsolata az Ontológiában), a Lukács nézeteinek dél-amerikai fogadtatásáról érkező brazil *Tanja Tonezzer*, és a szegedi *Krémer Sándor*. (A Prolegomena szabadság-konceptiója.) Nem vállalkozhatom a szimpoziumon elhangzott szakfilozófiai – s esetleg ezoterikusnak tűnő – eszmefuttatások ismertetésére, hanem a Lukács *értékelésében* bekövetkezett, számomra trónfosztásnak tűnő „paradigmaváltás” köré rendezem mondandómat.

Az elsőként előadó, *Tar Zoltán* igazán „csemegének” számító tudomány- és eszmetörténeti kutatásait ismertetve. A német szociológusfejedelem *Max Weber* és Lukács gondolatvilágának összehasonlításán keresztül az utókor által egyértelműen marxistának elkönyvelt Lukács György nézeteinek weberianus és neokantiánus gyökereire igyekezett rávilágítani.

Napjaink ideológiai szituációjában sokan vannak, akikre meghökentően hat bármiféle párhuzam vonni Lukács és Weber között, érdemes ezért megjegyeznünk, hogy Weber és a fiatal Lukács – utóbbi 1912-től 1917-ig tartó heidelbergi tartózkodásából kifolyólag – személyesen is ismerték egymást, s Weber köre szinte átszociologizálta Lukács esztétikai irányultságát. Weber hatásának súlyát tükrözi, hogy a Lukács iránt tagadhatatlanul elfogult egykori tanítvány, a marxista *Herrman István* véleménye szerint is: „A párhuzam *Max*

Weberrel szükségszerű”.¹ Ezért Tar vállalkozását mindenképp megalapozottnak tekinthetjük. Tar Zoltán Az Ész trónfosztását helyezte előtérbe, hiszen a könyv Weber-fejezete szinte magától kínálkozik egy elemzés kiindulópontjául. Tar rámutatott: Az Ész trónfosztásának – melyben Lukács azt boncolgatja, hogy a német gondolkodás, hogyan jutott el a fasizmus támogatásához és dicsőítéséhez – általános fogadtatása nagyon negatív volt.² A Weber-fejezet lesújtó kritikája ugyanis akarva-akaratlanul elősegítette a dogmatikus marxizmus támadását a szociológia, mint tudomány ellen, s ezért közvetve komolyan lefelvette Weber kelet-európai recepcióját. Míg Sartre dicsérte a könyvet, addig Adorno felháborodott,³ s mások sem fogadhatták el, hogy Lukács felelőssé tette Webert a náciizmusért. Ennek ellenére, Tar szerint, mégis kimutathatók Weber hatására utaló jegyek Lukács munkáiban.³ Mindketten elvetették, a II. Internacionálé vulgármarxizmusát. Közös volt bennük a neokantiánus ismeretelmélethez való kötődés, valamint a művészet- és irodalomszociológiai érdeklődés. Egyaránt hatott rájuk az „orosz élmény”, Dosztojevszkij és Tolsztoj világa. No és persze az etika: az erőszak használatának és jogosultságának problematikája.

Lukács esetében etikai fordulatán, Dosztojevszkij-recepcióján keresztül érthetjük meg az orosz terrorizmusához való megértő viszonyulását és az „új embertípus” kérdésének megjelenését. Lukács etikai orientációja annál is inkább érhető, mert számára a szocializmus egy *jobb és igazságosabb* társadalmat jelentett, melyhez így logikusan kapcsolódott a cél: egy *új kultúra* megteremtése. Ezért Lukács kora-

beli jövőképe, melyben a kultúra elsődleges szerepet kapott, nagyban hasonlított az ifjú Marxnak az elidegenedéséhez kapcsolódó – Tar szerint – *romantikus* képéhez.

Mivel Tar úgy véli, hogy a Lukács osztálytudat-elemzéseiből oly jól ismert „hozzárendelt tudat” tulajdonképpen weberi kategória (!), érdemes néhány sort szentelnünk a szocializmus weberi felfogására.⁴ Kortársaink szocializmusra vonatkozó elképzeléseit Max Weber a *mindennapok* valóságával szembekerülő *emocionális forradalmiságon* keresztül értelmezte, s arra a megállapításra (felismerésre) jutott, hogy a szocializmus egyre inkább a politikusok szólamaivá válik. Ezáltal nyert új funkciók nyomán a szocialista eszmék a mindennapok és a hatalom (avagy a hatalom birtoklásának legitimálása) közötti ellentmondás áthidalásában kaptak szerepet. Bár Weber elismerte az erőszak (fontos) szerepét a politikai folyamatokban, a (szocialista) forradalmat mint *megváltást*, mint *politikai erőszakon alapuló* megváltást, nem tudta elfogadni. Weber averziói azzal magyarázhatók, derült ki Tar előadásából, hogy szociológusként észlelte az *értelmiség(iek)nek* a szocialista mozgalmakban betöltött egyre növekvő szerepét, s felismerte annak (lehetséges) történelmi súlyát és következményeit. A szocialista forradalom „megváltó”, tisztító erejében reménykedő értelmiségre a forradalom egy olyan „romantikus csoda” erejével hatott, amely természetszerűleg termelte ki a hatalomért való „sóvárgásukat”. Az értelmiség mozgalmi jelenléte pedig magától értetődően vetette fel az értelmiség által gyártott osztálytudatnak a proletariátus mozgalmaiba való bevitelének, te-

hát a „hozzárendelt tudat”-nak problematikáját.

Lukács Weberhez való kötődése abban is megragadható, hogy a „totalitás” ismert elvéből kifolyólag nagyon is foglalkoztatta a mindennapi életként értelmezett „rész”-nek az „egész” nélküli vagy azzal együtt történő *demokratizálásának* kérdése.

A továbbiakban Werner Jung is kiemelte a Történelem és osztálytudat „romantikus” jellegét, levonva azt a következtetést, hogy Lukácsnak a mindennapi élettel foglalkozó kései művei, az „igazi” marxista művek. Jung azért tulajdonít nagyobb jelentőséget ezeknek a munkáknak, mert Lukács itt tárgyalja szisztemikusan azt, hogy a társadalmi objektívációk elsajátításához szükséges képességek a mindennapi életben: az így-lét és közvetlenség világában termelődnek ki. A mindennapi élet szubjektuma, azaz a gondolkodó, érző, cselekvő, babonás és ideológikus vonásokkal bíró mindennapi ember reakciói „spontán realista” reakciók.⁵

Jung úgy véli, hogy az Esztétikum sajátossága és az Ontológia az a két mű, amely a kiindulást és a túllépést jelenti Lukácsnál, a mindennapi élet tárgyalása során. Lukács azért igyekszik túllépni a mindennapi élet fenomenológiáján, hogy megragadhassa a létet, mint valódi önmagáért valót, hiszen a marxizmusban a dolgok léte jelenti a kategorikus létet. (Ez esetben a kategória fogalmán létformát kell értenünk.) Lukács megértéséhez Jung szükségesnek tartotta kiemelni, hogy mivel nem lehetséges logikailag alátámasztott történetfilozófia, nem létezik a szocializmus „logikailag létrehozott, teleológikus szükségszerűsége” sem.

A Lukács-tanítvány, Vajda Mihály – legnagyobb érdeklődéssel kísért – előadása a filozófus és politikum kapcsolatát, konkrétan pedig Heidegger és Lukács „ijesztő példáját” elemezte. Eme újabb párhuzam alapjául az szolgál, hogy a két gondolkodó egyaránt *elkötelezte* magát a *totalitárius* ideológia (a nemzeti szocializmus és a kommunizmus) mellett. Ám kettőjük közül Lukács az, aki – túl ezen – még *alázatosan alá is rendelte magát* egy politikai ideológiának.⁶

Vajda értetlenül fogadta azt, hogy a tizenkét évi Szovjetunióbeli tartózkodás után, miként volt képes Lukács a második világháborút követően újat akaró fiatal magyar értelmiségnek „eladni” az általa is „átélt és megértett” rendszert. „Honnan van a filozófiának ez a hajlama a türannizmusra?” – tette fel a kérdést. Nos, Vajda detronizáló válasza az, hogy Lukács és Heidegger – Európa nagy gondolkodóiként – „hajlottak a türannizmusra”!

Vajda Mihály szerint a két filozófus nem volt képes ellenállni a „totalitarizmus kísértésének”. Soruk a társadalmi problémák iránt érdeklődő és cselekvő tudósok sorsa volt, mert abból a feltevésből indultak ki, hogy a tudományos kérdések érintik-e „életproblémáinkat”.

Heidegger számára is a politikum azért válhatott alternatívává, mert úgy gondolta, hogy az *egzisztenciális* problémák (lét, érzések, fájdalom) társadalmi mozgalmak segítségével *megszüntethetők*. Heidegger kereste azt a társadalmi-politikai (mozgalmi) szubjektumot, amely *megvalósítója* lenne az ő *saját filozófiai igazságának*. Bár gondolkodása nem volt náci, nem volt azonos azzal, nézeteiben mégis olyan aktivista mozzanatok hú-

zódtak meg a 30-as évek folyamán, melyek mégis a náci mozgalomhoz vezéreltek. Annak ellenére, hogy sem a rasszizmust, sem a nácik *átpolitizált ideológiáját* nem fogadta el. Gondolkodásában jelen volt ugyan a Führer-elv (a semmi által nem korlátozott, éppen ezért *Új Világot* teremteni képes ember tisztelete), de végül feladta – a nácizmus elfogadására ösztönző – heroikus aktivizmusát, mert nem békélt meg azzal, hogy a mozgalom *ideológiája* nem felel meg a mozgalom nagyságának.

Ahogy Heidegger, úgy Lukács is tudta, hogy a totalitárius mozgalmak „metafizikai bűnök” forrásai, mégis vállalták azokat, mert oly erőt láttak bennük, mely megszabadíthatja a világot önnön bűnösségétől. Tehát Lukács nagyon is tudta, miféle mozgalomhoz kapcsolódik, ám – Heideggerrel ellentétben – a világ megváltása érdekében képes volt a *bűnt tudatosan vállalni!* Ebben a helyzetben Lukácsnak meg kellett találnia azt az Istent, mely kivezet az önző és partikuláris csoportérdekek gerjesztette tökéletes bűnösség nyugati (!) világának poklából. Mivel Lukács *kultúraellenesnek* látta a modern (nyugati) világot és szembe előtt a kultúrát öncélként kezelő új világ felépítése lebegett, az általa romlatlannak tartott Kelet „marxista” mozgalmában rálelt az eljövendő megváltás ígéretére. Éppen ezért Lukács csatlakozott egy *kultúrán kívüli* totalitárius mozgalomhoz és eme választása mellett élete végéig kitartott. Utóbb azért vette védelmébe a sztalinizmust is, ami '56 után bátor tett volt, mert minden partizánharca ellenére *hajlandó volt nézeteit alávetni egy politikai doktrinának.* Azért *hitt* abban, amit végső soron *nem fogadott el,* mert *hinnie*

kellott. Ezért is írta meg a polgári filozófia bírálatát tartalmazó *Az ész trónfosztása* című művét. Az előadó szerint Lukács önmagát büntette meg a második világhétség után, mert csalódott választott istenében...

Végül Vajda azzal adott kegyelemdőfést volt mesterének, hogy Lukács 1968-as keltezésű *Demokratizálás ma és holnap* című munkáját – gyökeres ellentétben a filozófus mai híveivel – a „semminél is rosszabb” minősítéssel illette, hozzáfűzve, hogy az anyagot a párt tette naggyá – azzal, hogy betiltotta. Összegzésképpen Vajda életmű-értékelése: a harmincas évektől Lukácsnak nem volt már autentikus filozófiai gondolata, mivel választott mozgalmához igazodva *tudatosan batárt szabott* saját gondolatainak.

Vajda radikális bírálatát pluralista világnézete magyarázza s az, hogy értékrendjében már a „kell” és „nem kell” kifejezéseknek is totalitárius íze van. – Az én igazságom az *egy,* a másiké is *egy,* de *más,* ezért az igazság nem lehet abszolút, hanem az a dialógusban rejlik – vallja Vajda Mihály. Érthető hát, hogy bírálatának magja az a felfogás: filozófiát kell művelnie annak, aki filozófus akar maradni. Ezzel szemben Lukács „a kultúra nem áru” téziséből kiindulva egy „bármilyen áron” való piac-, és árutermelés-ellenséghez jutott el (mindegy, hogy mi, csak ne piac legyen), filozófushoz méltatlan módon „izmust” építgetett, s nem a dolgot magát gondolta végig.

Bármennyire is csábító azonban Vajda szemlélete, ezen a ponton – úgy tűnik – elfeledkezett egy fontos mozzanatról. Lukács „ortodox” marxizmusáról. Azzal, hogy a filozófus Vajda Lukácsban csak a filozófust látja és keresi, akaratla-

nul is felmenti őt, hiszen Lukács aktivista elkötelezettségének éppen az a Feuerbach-tézis a forrása, amely *leszámol* a Vajda által is képviselt *filozófiával*, és bármilyen furcsa is – megkérdőjelezi Lukács *filozófus* voltát. A 11. tézis szerint ugyanis „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk” (MEM. 3., 10.)

Aki értetlenül áll Vajda értelmezése előtt, annak fogódzót nyújthat Bayer Józsefnek előadása kezdetén felhangzó figyelmeztetése: Lukács megítélése, értékelése két véglet között mozog. Egyrészt elhangzik a vád, ami a jelen rendszerváltás ideológiai szituációjába is illeszkedik, hogy Lukács *a sztalinizmus egyetlen adekvát és színvonalas filozófusa* volt. Mások viszont, ezzel gyökeres ellentétben, az *antisztalinista szocializmus* teoretikusát (ideológusát) látják benne. Az utóbbi megközelítése szerint a hetvenes években a kádárizmus „hozzánőtt” a hatvanas évek Lukácsához, ezért is volt képes többé-kevésbé integrálni őt, kivéve a filozófus sztalinizmus-kritikáját, és a már említett művet, a „Demokratizálás...”-t. De mivel – a rendszer korlátai miatt – a „marxizmus reneszánszát” így nem tűr(het)ték el, az nem válhatott a rezsim legitimációs ideológiájává...

Bayer ismertette Lukács egyik legszigorúbb kritikusának, az ex-marxista *Leszek Kolakowsky*-nak a véleményét. Kolakowsky aki nem tesz különbséget a leninizmus és a sztalinizmus között, úgy látja, hogy leninizmusa Lukácsot cleve sztalinistává teszi. Ezért Lukács a sztalinista ortodoxia legjobb koponyája volt, aki – trójai faló gyanánt – képes volt Lenin doktrínáját a nyugati értel-

miség számára közvetíteni. Kolakowsky annyiban finomít álláspontján, amennyiben elismeri Lukács sztalinizmus-kritikáját. Ezt viszont bátortalannak és elégtelennek tartja, minthogy mindig csak szimptomákat érint, a mindenkori taktika és stratégia szorításában a felépítmény jelenségre korlátozódik. Lukács azért nem válhatott antisztalinistává, véli Kolakowsky, mert rendre csak taktikázott, s belső morális ellenállása foglya maradt a szituációnak.

Kolakowsky szerint Lukács szellemi biztonságra lelt a pártban mint „pótosztályban” és annak küldetésében. Ebben rejlik dogmatizmusának titka, hiszen számára a cél mindig az adott kánon helyes értelmezése volt, s nem kérdezett rá, hogy az, igaz-e. Mivel Kolakowsky véleménye szerint Lukács írásait a marxizmusnak az igazság monopolizálására való igénye jellemzi, felmerül annak kérdése, hogy a totalitás, objektum és szubjektum, az osztálytudat kategóriái mennyiben foglyai Lukács sztalinizmusának és mennyiben eszközei egy dialektikával űzött manipulatív játéknak.

Bayer ugyan nem tekinti Lukácsot a sztalinizmus „adekvát” ideológusának de elismeri a filozófus dogmatikus voltát. Ennek magyarázata pedig az, hogy Lukácsot a sztalinizmussal szemben védtelenné tette messianizmusa és totalitásfelfogása, ám ugyanakkor alárendelődését felvállalta, s következetlensége folytán az Ontológiában hiába valónak bizonyult a sztalinizmus áttörésére tett kísérlete. Az ok Lukácsnak *a politikával szembeni racionális előítélete*, illetve a párt

racionalitásáról vallott felfogása volt.

Lukács sztalinizmus-kritikájának gyengéje az, emelte ki Bayer, hogy hiányzott belőle a *politikai dimenzió*, s a *gazdasági-történelmi* valóság elemzését is a *filozófiai szintű* analízis nyomta el. Ebből kifolyólag demokráciaképzései is hiján voltak a *társadalmi spontaneitás* (párttól) független megszerveződése elvének, azaz végső soron a *pluralista* mozzanatoknak, mivel Lukács cleve nem foglalkozott a *nem racionális* emberek autonómiájával. Így szinte törvénytzerűen juttott el ahhoz a felfogáshoz, melyben a társadalmi konfliktusok kihordásához szükséges racionalitás és szabad viták letéteményesévé a párt vált.

Érdekes adalék volt Bayer előadásában az, hogy Lukács György és Werner Hoffmann vitája (kiadatlan levelezésükben) – meglepő módon a „süketek párbeszéde” volt. Lukács nem bírálta Hoffmann, sőt még állást sem foglalt annak koncepciójával kapcsolatban. Hoffmann sajátos modernizációs programként értelmezte, egy uralomelméleten belül a sztalinizmust, s a rendszer szociális lényegét, gazdasági és szociális alapjait kutatta.⁸ Lukács – eme elgondolással szembeni – érzéketlenségének oka minden bizonnyal abban keresendő, hogy Hoffmann szerint a *politikai pluralizmus* elengedhetetlen a szocialista fejlődés számára, ellenben – amint arra Bayer József utalt – a maga sajátos demokráciafelfogása folytán nem kérdőjelezte meg az antipluralista sztalin rendszer egészét.

Lukácsnak nem volt teoretikus eszköze a szembeforduláshoz, ami nem utolsó sorban a „thermidori fordulat” (Trockiától is ismert)

értelmezési keretének tudható be. A „thermidori fordulat” ugyanis a sztalinista rendszer kiépülését a forradalom egy olyan *szükségszerű* szakaszaként igazolja, amely az eljövendő történelmi fordulat fényében egyfajta *kisebbik rossznak* – és hozzáteszem – feltétlenül átmeneti, ideiglenes jelenségnek tekintendő (lásd „torzulás”). Lukács ezért sok mindent elfogad a sztalinizmusból, de nem követője annak, nem ért egyet azal. Ám a jövőben bizakodó, „örizzük meg erőnket” alapállása a sztalinizmus *szükségszerűségével* való *kibéküléshez*, végső soron pedig – véleménye szerint – politikai csödhöz vezette Lukácsot.

Szabó Tibor hozzászólásában más megvilágításba helyezte a korábban keményen megbírált „Demokratizálás...”-t mondván, hogy az tulajdonképpen az Ontológia mellékterméke, ezért – vélte Szabó – azon keresztül (is) értelmezhető. Másrészt a tanulmány mindenkori (negatív) értékeléseit aszerint kell megítélnünk, hogy Lukácsnak az ún. létező szocializmusra vonatkozó reményei utóbb nem igazolódtak. Ha jól értettem Szabót, akkor a „Demokratizálás...” annyiban helyezhető az Ontológia gondolatrendszerébe, amennyiben – annak folytatásaként – újból felveti a személyiségnek a munkához, az elidegenedés leküzdéséhez és az „igazi” („tulajdonképpeni” „echte”) ember kialakulásához való viszonyát. Mivel az idős Lukács a demokratizálás lényegét az „echte Mensch” kifomálódásában látta, kései műveiben egyfajta egzisztencialista politikai filozófia körvonalazódott. Lukács Sartrehoz és Heideggerhez közelít abban (Figyelem! Egy újabb, de immáron más előjelű párhuzam!), hogy az egyén (egyed) személyiséggé

válását kutatva arra a megállapításra jut, hogy a személyiség kialakulása végül is alternatív döntések és a döntések következményeinek függvénye. Továbbá az elidegenedés oly módon történő leküzdése (azaz a nembeliség felé való felemelkedés) az egyén mindennapi életében hozott döntésekben és – főleg – az egyén tetteiben valósul meg. Az elidegenedés leküzdése ugyanis elhatározás (az elszakadás akarásának) kérdése, ezért az egyénnek cselekednie kell. A lukácsi „praxisfilozófia” tehát a történelmi „automatizmusok” és a szabadság „szükségyszerű” megvalósulásának elutasítását jelenti: a tett, a praxis eredménye nem más, mint a szabadság „megszerzése” lehet.

Ha helyesen interpretálok Szabó szavait, s ha Szabónak igaz van abban, hogy Lukács „kifejezetten antisztalinista”, mikor a sztalinista „brutális” manipulációt veszélyesebbnek tartja a kapitalizmus „finom” manipulációjánál, akkor végképp tanácstalanul állunk Lukács sztalinizmusa előtt. Gondoljunk csak arra, hogy Lukács mekkora jelentőséget tulajdonít az *alternatív döntéseknek*, az egyén személyiséggé válásában, mégis közömbös a – Vajda és Bayer által is hangsúlyozott – pluralizmus iránt. Márpedig szabadság és pluralizmus problematikája nem kerülhető meg.

Hogy a pluralizmussal és annak politikai konzekvenciáival szemben miért volt immunis Lukács, az, az elmondottak alapján – azt hiszem – érthető. Válaszunk azonban mindenképp torzóban maradna, ha figyelmen kívül hagynánk Lukács sajátos felfogását magáról a szabadságról. Ezzel éppen Krémer Sándor előadása foglalkozott.

Krémer Sándor szerint: „A valóságban csak a szabadság konkrét formáival, *különösségükben* eltérő alakjaival”, azaz „szabadságokkal” (!) találkozhatunk, melyek „számtalan meghatározás metszéspontjaiként foghatók fel”. Lukács ezzel szemben egyáltalán nem elemzi a szabadság *konkrét formáit*. *Tartalmilag* közelít ahhoz, az ember egyik *létmeghatározásaként* definiálva azt. Lukács a társadalmi lét összefolyamatába illeszti a szabadságot, és *általános* struktúrájára, fejlődésének okaira és tendenciáira kérdez rá. Ebben a megközelítésben a pusztán biológiailag determinált szerves szint meghaladása, avagy az emberi *társadalom* kialakulása a kiindulópont. A társadalmiság létrejöttében *egyén és nem* (emberi nem) kettőséget vonja maga után. A továbbiakban a természeti korlátok visszaszorításának, az ember reprodukciójához társadalmilag mindenkor szükséges munkaidő folyamatosan csökkenő tendenciájának, és a kisebb társadalmi csoportoknak egységes emberi nemmé való integrálódásának *alapjává* a nem és az egyed, az általános és az egyedi dualizmusa válik. A történelem során e dualizmusnak minőségileg új összefüggései alakulnak ki az egyén és a nem között közvetítő társadalmi mechanizmusok (kaszt, polisz, nemesség) változásával, mígnem a „szabadság birodalmában” egyén és nem közötti konvergencia érvényesül. Az emberi nem valamennyi példánya (egyéne) a saját reális életmódjában megvalósíthatja a nembeliséget. Mivel az egyén így tetteiben és magatartásában (döntéseiben és cselekedeteiben) a nembeliségre reflektál, *individuális nembeli lényvé* válik.

Lukács azért a történelmi perspektíván keresztül értelmezi a

szabadságot, mert a marxi történelem-konceptióban „az egységes világmagyarázat egyetlen lehetséges kulcsát” látja.

Az „egységes” világmagyarázat *monista* igénye többé-kevésbé érthetővé teszi, szerintem, Lukácsnak a „szabadságok” számtalan (plurális) meghatározásától és

konkrét formáinak elemzésétől való tartózkodását, de nem ad magyarázatot arra, hogy – tekintettel az egyes egyén *egyszeri* létére – egyén és nem között az ún. létező szocializmusban közvetítő mechanizmusok inadekvát *politikai* formáit miért nem bírálta.

Jegyzetek. 1. Hermann István: Lukács György élete. Corvina, 1985. 50. old. 2. Fel kell hívnom a figyelmet Kelemen Jánosnak, a Világosság 1986. márciusi számában közzétett „Az ész trónfosztása” védelmében című dolgozatára, melyben a szerző Lukácsművének *erényeit* taglalja. 3. Erről bővebben lásd Tar Zoltán: A frankfurti iskola. Gondolat, 1986. 54–66. old. 4. Max Weber szocializmussal kapcsolatos nézeteiről lásd Szabó Máté: Max Weber és a szocializmus. Magyar Filozófiai Szemle, 1983/5. 5. Érdekes adalék Molnár Gusztáv állítása: „Marx nem ismeri el a *szubjektív tudat empirikus* önelvűségét és ugyanakkor tételez egy olyan objektív érvényességű tudatot, ami a társadalmi objektívitás *feltárulkozása*.” (Molnár Gusztáv: Vázlat a marxizmusról. AETAS, 1988. 1. Szeged, JATE.) 6. Vajda Mihály úgy interpretálta a „hozzárendelt tudat” kategóriáját, hogy: „A dolog lényege az, hogy maga a proletár mint egyed, s az *empirikus* proletár empirikus tudata nem lát a burzsoá társadalom közvetlenségén, és ebben az értelemben *megmarad* a polgári társadalom viszonyai között”, vagyis „a proletáriátus empirikus tudata burzsoá tudat” (!), ami miatt szükség van a proletáriátus „*valóságos* osztályhelyzetének megfelelő” tudatot, az „igazi” tudatot termelő specifikus intézményére, a Pártra. (Lukács György, a politikai gondolkodó, és politikus, Vajda Mihály hozzászólása a Politikatudományi Társaság 1985. február 1-i ülésén. In: Lukács 1985–1971. A MKKE Társadalomelméleti Kollégium alkalmi kiadványa, é.n.) 7. Lukács tanulmánya „A demokráciázás jelene és jövője” címmel megjelent a Magvető Könyvkiadó gondozásában 1988-ban. 8. Erről bővebben lásd. Bayer József: „Sztálinizmus és antikommunizmus”. Werner Hoffmann koncepciójáról. Világtörténet, 1983/3. (A szerző kéziratának rövidített változata.)

