

## 10. Egy vajdasági magyar praxisfilozófus: Bodrogvári Ferenc<sup>1</sup>

LOSONCZ MÁRK

Bodrogvári Ferenc munkássága csak részben írható le a vajdasági magyar eszmetörténet részeként. A vajdasági magyarság ugyanis a története során nem tudott szisztematikus filozófiai kultúrát kialakítani, és Bodrogvári tekinthető az első vajdasági magyarnak – s az 1980-as évekig voltaképpen az egyedülinek –, aki számottevő filozófiai életművel állt elő. Mindenekelőtt a filozófiának a vajdasági magyar kultúrában való marginalizáltságával magyarázható, hogy Bodrogvárinak egyetlen magyar nyelvű tudományos könyve sem jelent meg élete során. Nem sokkal halálát követően adták ki csupán magyarul *Pedagógia és elidegenedés* című könyvét (BODROGVÁRI 1980), illetve három évvel később a Budapesten megvédett doktori disszertációja rövidített változatának tekinthető *Érték és utópiát* (BODROGVÁRI 1983b). Mint özvegye, Varga Gyöngyi nyilatkozta: „[f]urcsa, hogy magyarul csak egy könyvet írt. [...] Miért? Nem volt rá igény. A szerbhorvát kiadók viszont mindig találtak pénzt könyveinek a megjelentetésére. Ez az egyetlen magyar nyelvű könyve is halála után látott napvilágot” (FARKAS 2005: 77; szintén erre a kérdésre utal KALAPIS 2002: 135). Művei vajdasági magyar recepciójának viszontagságairól, nehézségeiről árulkodik Bálint István *Filozófus, aki mozgalmat csinált* című kritikája, amely Bodrogvári szerbhorvát nyelvű, Herbert Marcuse filozófiájáról szóló, a *Negacija i humanitet (Tagadás és humanitás)* címet viselő könyvéről (BODROGVÁRI 1977) íródott. Noha Bálint hangsúlyozza a mű bizonyos erőit, például hogy olyan témákhoz nyúl, amelyekhez a vajdasági szellemi életben nem szokás, felrója neki „a filozófia gondolatvilágába való bezárkózást”, azt, hogy „filozofálás a filozófiáról, vagyis már nem is a világ, hanem pusztán a filozófia magyarázása”, továbbá „a könyv túlzottan elvont ábrázolásmódját és hozzáállását”, és hogy „az olvasó túlzottan érzi a foglalkozásszerű filozofálás nyomait” (BÁLINT 1978: 1086–1087). Vagyis mintha Bálint a kifejezetten a filozófiával való foglalkozást nem is tekintené legitim tevékenységnek – ezzel voltaképpen megerősítve a filozófiának a vajdasági magyar kultúrában való elszigeteltségét. Ilyen körülmények között szállt szembe Bodrogvári a vajdasági magyar közéletre (is) jellemző, „minél kevesebbet filozofáljunk” követeléssel (BODROGVÁRI 1980: 60), hangsúlyozva, hogy a filozófiának az egész ember

1 A szerző e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa, illetve az MTA Domus Alapítványának ösztöndíjasa volt.

öntudataként kellene megvalósulnia, vagyis az embernek *homo philosophicus*szá kellene válnia (BODROGVÁRI 1983b: 36).

Mindazonáltal Bodrogvári Ferenc életműve több okból is fontos lehet a (vajdasági) magyar eszmetörténet számára. Élete során ugyan nem jelent meg magyar nyelvű tudományos könyve, de rendszeresen publikált vajdasági magyar folyóiratokban (*Üzenet, Híd, Létiünk, Oktatás és nevelés*) és újságokban (*Magyar Szó, 7 Nap*). Publikációinak egy része szorosan kapcsolódik a kornak a vajdasági magyar közegekben zajló mérvadó vitáihoz, a benne folyó kulturális párbeszédhez (ezt részben rekonstruálja: VAJDA 2006: 425–426, VAJDA 2007: 73–74, 88, 274). Annak ellenére, hogy filozófiai irányultsága némiképp marginalizálttá tette a vajdasági magyar kultúrában, Bodrogvári életútja jól mintázza, hogy egy vajdasági magyar értelmiségi milyen mozgásteret járhatott be, ha szakmája magyar(országi) és szerbiai/jugoszláviai vonatkozásait is szem előtt igyekezett tartani. E tekintetben nem csupán az releváns, hogy – mint az életrajzában látni fogjuk – Budapesten és Belgrádban is doktori fokozatot szerzett, hanem az is, hogy filozófiai látásmódja jelentős részben a Budapesti Iskola és a jugoszláviai praxisfilozófia ötvözésének tekinthető. Bodrogvári munkásságában tehát nagy jelentősége van a kulturális közvetítés gyakorlatának, ugyanakkor rá fogunk mutatni, hogy a két ország filozófiai és politikai kultúrája szempontjainak kombinálása nem lehetett mentes a súlyos ellentmondásoktól, különös tekintettel 1968 és az újbóloldal értékelésére.

### BODROGVÁRI FERENC (1935–1980)

Bodrogvári Ferenc 1935. június 22-én született Bezdánban, az egykori zombori járásban. Apja egyes források szerint lakatos volt (RÁCZ 2017: 113), más források szerint nagykereskedő (FARKAS 2005: 75), édesanyját pedig munkásként írják le. Id. Bodrogvári Ferencet 1944-ben partizánok gyilkolták meg, holttestére kilencéves fia talált rá az isterbáci (štrbaci) erdőben. Az elemi iskolát és a gimnázium alsó tagozatait Bezdánban végezte el, majd a Szabadkai Tanítóképzőbe iratkozott, ahol 1953-ban végzett. Eredetileg erdészet szakra szeretett volna járni, de mivel az nem tette volna lehetővé a távhallgatást, a Belgrádi Egyetem Bölcsészettudományi Karának filozófia szakán folytatta tanulmányait, ahol 1961-ben szerzett diplomát. Diplomamunkájának témája az ok-okozatiság elvének bírálata volt David Hume filozófiájában. Előbb Telecskán helyezkedett el tanítóként, majd Bezdánban, ahol helytörténeti kutatásokkal is foglalkozott. 1961-ben a Szabadkai Népegyetem, majd a Szabadkai Tanítóképző tanára lett, és utóbbiban tanított 1973-ig, elsősorban filozófiát, logikát, pszichológiát és pedagógiát. 1967 és 1971 között a Zrenjanini Tanárképző kihelyezett tagozatán is oktatott. A Tartományi Oktatási Tanács megbízásából kutatásokat végzett a kétnyelvű oktatás kérdéséről, és monográfiája is megjelent a témában. 1963-tól kezdve rendszeresen publikált filozófiai, pedagógiai és egyéb írásokat. Tagja lett a Szerb Filozófiai Társaságnak, amelynek olykor a vezetőségében is helyet kapott, és az egyesület által kiadott *Theoria* folyóirat

tanácsának is tagja lett. 1973-ban védte meg doktori értekezését a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen *A humanista értékek lehetőségei a modern társadalomban* címmel, *summa cum laude* minősítéssel, s ezzel doktori fokozatot szerzett dialektikus és történelmi materializmusból. A Belgrádi Egyetem egy évre rá nosztifikálta a diplomáját, és ezzel megkapta a filozófiai tudományok magiszteri fokozatát. Felelős szerkesztője volt az 1971-ben indult pedagógiai folyóiratnak, az *Oktatás és Nevelésnek*, illetve szerkesztőségi tagja volt az *Üzenet* kulturális és társadalomtudományi folyóiratnak. 1973-tól az immár Pedagógiai Főiskolaként működő Szabadkai Tanítóképző tanára volt, és részt vett a Tartományi Pedagógiai Intézet munkájában, javaslatai alapján állították össze a tartomány pedagógiai főiskolái számára a filozófiai és a logikai tantervet. 1974-től a Szabadkai Közgazdasági Karon is oktatott, 1975-től pedig egyúttal az újvidéki Marxista Kutatási Központ munkatársa volt. 1975-ben védte meg doktori értekezését a Belgrádi Egyetemen *Negativno prevrednovanje. Problem trebanja i negacije u filozofiji Herberta Marcusea (A negatív átértékelés. A kellés és a tagadás Herbert Marcuse filozófiájában)* címmel. 1976-ban az Újvidéki Egyetem Bölcsészettudományi Kara docenssé választotta, filozófiát oktatott a Marxizmus Tanszéken. Ezzel párhuzamosan a Szabadkai Munkásegyletben is előadásokat tartott. 1977-től tagja volt a *Socijalizam u svetu (Szocializmus a világban)* folyóirat szerkesztőségének. Számos tudományos könyvet, tankönyvet, folyóirat- és újságcikket publikált, amelyek többsége szerepel a Dési Ábel által összeállított bibliográfiában (DÉSI 1980). 1980. május 31-én hunyt el, szívgörcs végzett vele. Emlékére róla nevezték el Szabadka évi művelődési díját.

## FILOZÓFIAI TÉZISEK A NYUGATI MARXIZMUS JEGYÉBEN – A JUGOSZLÁVIAI PRAXIS ÉS A BUDAPESTI ISKOLA ÖTVÖZÉSE

Bodrogvári Ferenc műveiben nagyszámú utalás található az elméletnek, a filozófiának a státuszára és szerepére, olyanok, amelyeket manapság metateóriainak vagy metafilozófiainak neveznénk. Hangsúlyozza, hogy elmélet és gyakorlat olykor szervesen egymásba ágyazódhatnak, ugyanakkor jellemzőbb, hogy jelentős távolság alakul ki köztük. Mi több, úgy tűnik, Bodrogvári ideálja az az elmélet, amely a mindenkor stabilizáló funkciót betöltő gyakorlattal szemben destruktív, kritikai-értékelő szerepet tölt be, végső soron mintegy a gyakorlat előtt járva, elvont tevékenység gyanánt, hiszen „másként-gondolkodásként” olyasminek a lehetőségére és szükségességére is rámutathat, ami még nem létezik:

„Az elmélet – hogy analóg legyek Marxszal – az az eleven, élő tűz, a nyugtalanság, mely, ha tárgyiasul, vagy szellemileg objektíválódik, társadalmi relációkba merevedik valahogyan, akkor ez a munka, ez a nyugtalanság itt nyugodt formát ölt, vagyis tárgyiasult munkává lesz, egy szerkezet pilléreivé, s ugyanabban a pillanatban rendszerré is merevedik. [...] Az elmélet nem egyezhet ki, teljes mértékben sohasem

azonosulhat a gyakorlattal. Ezt én úgy fejezném ki, hogy abban a pillanatban, amikor az elméletet megeszi a gyakorlat, vagy magához köti – mert ilyen tendenciája van immanens fölépítése miatt –, abban a pillanatban az elmélet halott, de eszét veszti a gyakorlat is” (KOPECZKY 1980: 1204–1205).

Ezek a megjegyzések összhangban vannak azzal, ahogyan Bodrogvári az elméletnek a kora társadalmában betöltött konkrét szerepét értelmezi: nem csupán a nyugati kapitalista társadalmakra, illetve a keleti blokk sztálinista társadalmaira nézve kell egyszerre a kritika és – a „legyen”, a „kellés” jegyében – a jövő megelőlegezésének és követelésének funkcióját ellátnia, hanem az alternatív, egyfajta harmadik utat bejáró jugoszláviai társadalom tekintetében is. Hiszen a jugoszláviai modellt pusztán a tőkés társadalmi módból a szocializmusba való átmenetnek tekinti, és, mivel úgy látja, szükségképpen fennáll a fejlődés útjáról való letérés veszélye, az elméletnek elkerülhetetlen korrekatív, sőt forradalmi rendeltetést szán ebben a kontextusban is. Ugyanakkor, noha Bodrogvári kívánatosnak tartja az elmélet produktív eltérését a fennálló gyakorlathoz képest, másrészt azt is kiemeli, hogy a világtól elrugaszkodó, „beképzelt” elmélet a gyökereitől szakad el, és – negatív értelemben – utópikussá válik. „Ekkor vagy az történik a teoretikusokkal, hogy *homo duplex*ként fogják magukat és szépen uszályhordozóvá vállnak, közben másutt a fióknak firkálnak. Az elmélet földalattivá válik, vagy egyszerűen szembe helyezkedik a gyakorlattal, és kikiáltja magát az igazság egyetlen birtokosává, őrzi az igazságot akkor is, ha a gyakorlat letért az útról” (KOPECZKY 1980: 1207). Bodrogvári Marcuse-értelmezésének következtetéseit is ezek a szempontok határozzák meg: Marcusét magához közel állónak érzi, többek között amiért egyszerre bírálja a nyugati késő kapitalista társadalmakat és a szocializmus keleti deformációit, ugyanakkor absztrakt utópizmusmal, az adott valóság gyakorlati meghaladására való képtelenséggel vádolja – vagyis azzal, hogy a fennálló társadalmak elvont, differenciálatlan tagadásával voltaképpen e társadalmak afirmálásához járul hozzá. Talán mondanunk sem kell, Bodrogvári Jugoszláviában, a „szocialista önigazgatási érdekek pluralizmusában” látja a termékeny elmélet és filozófia létrejöttének lehetőségét (és üdvözli, hogy a praxisfilozófiai, illetve a dogmatikus materialista irányzat mellett az analitikus vagy a vallásos filozófia is érvényesülhet). Míg ugyanis a tőkés nyugaton a szabadság voltaképpeni feltételeként szolgáló önigazgatás elképzelhetetlen, addig keleten a hivatalos állami keretek lehetetlenítik el a pluralizmust, és ezen belül a filozófiai sokszínűséget. Bodrogvári a filozófia jugoszláviai művelésének legnagyobb kihívását a marginalizáltságban látja, illetve abban, hogy nem tud megszabadulni a hagyományosnak tekinthető, pozitivistá felfogástól, amely képtelen a dolgok „dialektikus megközelítésére”.

Az alábbi sorokat filozófiai *ars poeticá*jaként is olvashatjuk:

„A praxisfilozófia tehát egy olyan elmélet, mely továbbra is tartalmazza a nagy körvonalakat, melynek gyökerei a társadalomban, elméleti

gyökerei pedig Marx műveiben és a Marx utáni kiemelkedő humanista filozófusok munkáiban vannak. Ezeket a gyökereket kellene továbbfejleszteni és konkretizálni, azt az elméleti vonalat, mely Marx-tól, Lukácstól, Blochtól, Gramscitól vezeti magát, vagy akár a frankfurti iskolától, másrészt pedig aktualizálni azokat a társadalmi gyökereket, melyek tápot adnak ezeknek a gondolatoknak” (KOPECZKY 1980: 1211).

E sorokat olvasva szembetűnő Bodrogvári elköteleződése a marxizmus azon hagyománya mellett, amelyet Perry Anderson nyugati<sup>2</sup> marxizmusnak nevezet (és amellyel egyébként a trockista kötődésű teoretikusokat állítja szembe alternatívaként) (ANDERSON 1976). Anderson szerint az ehhez a tradícióhoz tartozó marxisták speciális, a marxizmus korábbi áramlataitól jelentősen különböző történelmi körülmények közepette tevékenykedtek. Működésüket ugyanis, amely az 1918 és 1968 közötti periódusra tehető, nagyban meghatározta az európai proletárforradalmak kudarca az első világháborút követően (a peremvidék, például Spanyolország részleges kivételével), valamint a bolsevik kísérlet sztalinizálódása és elszigetelődése. Vagyis elődeiktől eltérően – a vereség tapasztalatának jegyében – a nyugati marxisták leginkább a munkásosztály forradalmi és tömeges politikai gyakorlataitól eltávolodva (a kommunista pártokon kívül maradvány, vagy csupán formális tagokként, a pártokkal „taktikai szövetségben”) művelték a marxista elméletet, leginkább akadémiai intézmények berkein belül, szakmai keretek között. Az elmélet és a gyakorlat egymástól való elválása megannyi módon lecsapódott: a nyugati marxizmusban a hangsúly a gazdaság és a politika elméleti megragadásáról a filozófiára, különösen az ontológiára, az általános módszertanra és az esztétikára került, ami egyúttal nehezen követhető, ezoterikus nyelvhasználatot jelentett, gyakran egyfajta teoreticizmust, amely szerint „a gyakorlat is egy elméleti kategória” (ANDERSON 1976: 73). Ezzel párhuzamosan csökkent a marxista teoretikusok közti nemzetközi kommunikáció, a nyugati marxisták szinte sosem elemezték alaposabban egymás munkáit. Egy részükre, például Adornóra vagy Sartre-ra kifejezetten jellemző volt a pesszimista hangnem, illetve a munkásosztály forradalmi potenciáljának tagadása, vagy, a munkásosztálynak a fennálló rendszerekbe való integráltsága láttán, a vele szembeni fokozott kétely. Marx és a marxizmus klasszikus témáinak (mint amilyen a tőkés viszonyok újratermelődése vagy válsága, a burzsoá állam szerkezete, vagy a kapitalizmus forradalmi meghaladása) elhanyagolása együtt járt a kortárs nem marxista elméletekkel (például a pszichoanalízissel) és a Marx előtti filozófiákkal (mondjuk Spinoza, Montesquieu, Kant vagy Hegel filozófiájával) való szövetség keresésével. „A marxista elmélet és a pro-

<sup>2</sup> Anderson ugyan nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy a nyugati marxizmus képviselői alapvetően nem Közép- vagy Kelet-Európában működtek, hanem nyugatabbra (ANDERSON 1976: 7, 25–29, 40), illetve annak, hogy a keleti, szocialistának mondott társadalmak kritikusai voltak, ettől eltekintve a nyugati marxizmus nem földrajzi kategória. Ennek megfelelően sugalljuk, hogy a jugoszláviai Praxis és a Budapesti Iskola is a nyugati marxizmushoz tartozik.

letár gyakorlat közti eredeti kapcsolatot fokozatosan, de háborítatlanul váltotta fel a marxista elmélet és a burzsoá elmélet közti újszerű viszony.” (ANDERSON 1976: 55) Marx életművének vonatkozásában több nyugati marxista mindenekelőtt a korai Marx filozófiai írásaira összpontosított (ebben fontos szerepe volt a marxi *Gazdasági-filozófiai kéziratok* publikálásának az 1930-as évek során, amelyben a nyugati marxisták is tevékenyen részt vettek), a kései, sokszor deterministának tekintett Marx által művelt kritikai gazdaságtan ellenében. Az elmélet súlypontja a kapitalizmus történeti-strukturális fejlődésének és az osztályok közötti viszony elemzéséről a „felépítményre”, az ideológiára, a kultúrára került át, tehát olyan témákra, amelyek a klasszikus marxizmusból hiányoztak, vagy legalábbis a háttérben maradtak. Bodrogvári sem véletlenül használja a fenti idézetben a „humanista” szót: a nyugati marxisták hajlamosak voltak – a korai Marx, illetve az őt megelőző gondolkodók humanizmusát is hangsúlyozva – a történelemmel kapcsolatos elnagyolt, apriorisztikus spekulációkba bocsátkozni, amelyek végső soron az általában vett ember történelmietlen lényegére, tulajdonságaira fókuszáltak konkrét társadalmelemzés és történelmi periodizálás nélkül. Jegyezzük meg végül, hogy Anderson szerint a nyugati marxisták a forradalmi gyakorlattól való eltávolodásuk ellenére sem lettek a reformizmus hívei.

Úgy véljük, hogy a nyugati marxizmus kategóriája nem csupán Bodrogvári legfontosabb forrásainak leírására alkalmas, különös tekintettel a jugoszláviai praxisfilozófiára és a Budapesti Iskolára, hanem maga Bodrogvári álláspontjának megragadására is. Ami a forrásokat illeti, fontos szem előtt tartani, hogy a jugoszláviai praxisfilozófia az 1960-as években jött létre, vagyis az immár konszolidálódott jugoszláviai társadalomban, művelői pedig szinte kivétel nélkül egyetemi tanárok voltak. Tünetértékű, hogy az 1960-as blei filozófiai konferencián, amelyen sor került az ún. tükrözésemélet ortodox (és a praxisfilozófusok szerint még sztálinista) híveinek és az újdonsült praxisfilozófusoknak a konfrontálódására, a tükrözésemélettel szembeni vádak egyike az volt, hogy „figyelmen kívül hagyja a klasszikus német filozófiát, valamint visszatér a *magánvaló* anyagi tárgy és a szellemi szubjektum 18. századi dualizmusához” (MARKOVIĆ 1975: 22), továbbá, hogy megfeledez az értelem teremtő voltáról, arról, hogy nem pusztán a valóság reflexív másolatait állítja elő. Vagyis a két marxista irányzat közti demarkációs vonalat a Marx előtti filozófiai nézetkülönbségekből vezették le – megfelelő az andersoni tézisnek, miszerint a nyugati marxizmusban a súlypont a marxizmus és a burzsoá elmélet közötti viszonyra helyeződik át. A jugoszláviai praxisfilozófusok jelentős része hajlott arra, hogy a marxi elméletet elsősorban Marx előtti vagy nem marxista gondolkodók, például Fichte és Hegel szemszögéből értelmezze (mint Milan Kangrga), vagy Heideggerrel társítva (mint Gajo Petrović). Emellett, ugyan csak a nyugati marxizmus típusának megfelelően, a marxi életműből kifejezetten a korai Marx filozófiai írásaira összpontosítottak (1955-ben jelent meg Szarajevóban a korai Marx műveinek válogatása). A jugoszláviai praxisfilozófusok sokszor „humanista marxizmusként” vagy „marxista humanizmusként” írták le az álláspontjukat, mindenekelőtt a korai Marx humanizmusára utalva (a Jugoszláviai

Filozófiai Társaság 1962-es kiadványa szimptomatikusan a *Humanizam i socijalizam* címet viselte). Figyelmük középpontjában az ember általános jellegzetességei voltak, elsősorban a spontaneitásra, a cselekvésre való képessége, a szabadsága – innen a praxis elsősorban ontológiai, történelemfeletti fogalmának a középpontba állítása. Mint a nyugati marxizmus egy változata, „a »Praxis« filozófiája szerint meghatározó teremtőereje nem a munkásosztálynak van, illetve a pártjának, hanem az egyénnek. [...] A proletariátust egyébként a »Praxis« filozófusai csak ritkán emlegették, s ha mégis, csak »üres szavak« voltak” (KOLTAN 2012: 166–167). A jugoszláviai praxisfilozófia egyik jelszava az volt, hogy *Sloboda je moguća samo kroz slobodu pojedinca* („A szabadság csakis az egyén szabadságán keresztül lehetséges”), mi több, az egyik képviselője, Danko Grlić egyenesen arról írt, hogy minden kreáció egyéni jellegű (erről lásd: KOLTAN 2012: 166).

Mint láthattuk, Bodrogvári praxisfilozófiaként határozza meg az általa preferált elméleti keretet, s ezen belül a filozófiájához közel állónak érzi a jugoszláviai praxisfilozófia képviselőit, akik közül főként a következőkre hivatkozik az írásaiban: Milan Kangrga, Mihailo Marković, Gajo Petrović, Svetozar Stojanović, Predrag Vranicki és Miladin Životić (valamint a velük kritikus párbeszédet folytató Bogdan Šešić). Bodrogvári úgy véli, a jugoszláviai praxisfilozófia, a maga szabadság-felfogásával, amely az embert lényege szerint spontán és önteremtő lénynek tekinti, a jugoszláviai öngazgatás talapzatáról fejlődött ki. Célszerű hosszabban idézni, miként értékelt 1980-ban a „ma is aktuális” jugoszláviai praxisfilozófiát:

„A probléma akkor jelentkezett, amikor a praxisfilozófiának mint bölcseletnek a következményeit politizálták el, mindkét oldalról, mind az elmélet művelői szempontjából – voltak, akik politikai programot akartak belőle gyártani, igen gyakran saját kizárólagosságukat affirmálva –, mind a másik oldalról, amikor valakik politikai tőkét akartak belőle csinálni a gyakorlatban. Itt történt az összeütközés, megint elvált egymástól az elmélet és a gyakorlat. [...] Olyan társadalomban élünk, mely szellemi forrongásban van; a letisztulási folyamat véleményem szerint ennek az évtizednek a végére várható. Ez a forrongás világviszonylatban a 68-as eseményekkel következett be, reflexiói nálunk is érezhetőek voltak, s hatásuk azóta is tart. [...] Éppen ez a folyamat tompítja a mi szocializmusunk, szocialista elméletünk és gyakorlati viszonyaink ellen fölvethető és fölvetett kritikák élet” (KOPECZKY 1980: 1211–1212).

Noha nem teszi egyértelművé, könnyen kikövetkeztethető, hogy Bodrogvári a praxisfilozófusoknak a jugoszláviai – elsősorban a belgrádi – 1968-as tüntetéseken és mozgalmakban való elköteleződésére utal, amelyre tanulmányunk harmadik részében még visszatérünk. Érdemes felfigyelni arra, hogy Bodrogvári az elmélet és a gyakorlat viszonyának szempontjából értékeli a jugoszláviai praxisfilozófusokat. Úgy tűnik, paradox módon éppen a teoretikusok gyakorlati – politikai – angazsáltóságát

okolja az elmélet és a gyakorlat egymástól való elválásáért. Mindez érthetőbbé válik, ha szem előtt tartjuk a fentebb idézett metateóriai megjegyzéseit, miszerint akkor autentikus az elmélet és a gyakorlat közti viszony, ha az előbbi valamivel az utóbbi előtt jár, normatív igényeket támaszt vele szemben – vagyis az elmélet túlzott gyakorlati elköteleződése e kritikai többlet eltűnését, az elmélet önfelszámolását eredményezheti. Bodrogvári diagnózisa sajátos módon egybecseng Anderson elemzésével, amely szerint a szűkebb értelemben vett nyugati marxizmus történetének vége 1968-ra tehető, amikor, hosszú évtizedek után először, Nyugat-Európában (és szélesebben) ismét forradalmi tömegek tűntek föl, lehetővé téve az elmélet és a gyakorlat szétválasztottságának a megszűntetését (ANDERSON 1976: 95–96). Vagyis, noha az értékelés előjele tekintetében különböznek, a leírást, a helyzetelemzést illetően Bodrogvári és Anderson nagyban osztoznak: úgy látják, hogy 1968 visszavonhatatlanul átstrukturálta elmélet és gyakorlat kapcsolatát, egy új paradigmának utat engedve a tömegek politikai gyakorlatától teljesen elrugaszkodott elmülethez, a nyugati marxizmushoz (és, hozzátehetjük, az addig művelt jugoszláviai praxisfilozófiához) képest.

Bodrogvári másik kiemelt forrása, a Budapesti Iskola hasonló koordináták között helyezhető el, mint a jugoszláviai praxisfilozófia. Lukács Györgyöt, akinek diákjai és kollégái közül kerültek ki az Iskola tagjai, Anderson a nyugati marxizmus jellegzetes reprezentánsaként írja le (ANDERSON 1976: 26, 29–32, 42–43, 50–62, 76): az első világháború után a kommunista pártokkal mindinkább csak „taktikai szövetségben” állt, és, az irodalomkritikának és a filozófiának szentelve magát, 1929 után immár nem volt politikai militáns – időről időre száműzetésben és elszigeteltségben élt, illetve egy ideig egyetemi tanárként működött (jellegzetes, hogy 1949-ben „arisztokrata stílussal” vádolták). A nyugati marxizmus fősodrához hasonlóan Lukács műveire jellemző az ontológiai, általános módszertani és esztétikai szempontok dominanciája, illetve részben a korai Marxra (Lukács személyesen vett részt Marx kéziratának feltárásában az 1930-as években), részben pedig a Marx előtti és a nem marxista elméletekkel folytatott dialógusra fektetett hangsúly. Például a *Történelem és osztálytudatban* döntő a weberianus szociológia hatása, Lukács vonatkozó monográfiájának fontos szerepe volt a Hegel-reneszánsz elindításában, *Az ész trónfosztása* pedig a modern filozófia történetét a racionalizmus és az irracionális párbajaként írja le. Végül sokatmondó, hogy a kései Lukács két jelentős vállalkozása a lét prioritásából és az emberi praxisból kiinduló *A társadalmi lét ontológiája*, illetve a burzsoá és a szocialista realizmus fontosságát kiemelő *Az esztétikum sajátossága* volt. A Budapesti Iskola képviselőinek az elméletei többek között az egyénnek a mindennapi életben kifejezett radikális szükségleteire és a társadalmi objektiváció formáira összpontosítottak, bírálatban részesítették a „termelés paradigmáját” (amiért képtelen átfogni az emberi gyakorlat gazdagságát, például a kommunikációt), és a fennálló, szocialistának mondott társadalmakat (főként amiért elfojtják az egyén szabadságát). André Tosel például úgy írja le Heller Ágnes elméleti fejlődését, mint ami fokozatosan „elszakadt a politikai gazdaságtan specifikusan marxista megközelítésétől, a modernitás axiológiai logikájának nor-



matív elmélete javára” (TOSEL 2008: 170). Ugyanakkor, ha figyelembe vesszük a Budapesti Iskola első szakaszának a nyugati marxizmus mintájához való kötődését, a posztmarxizmusra való áttérést nem minden teoretikusa esetében írhatjuk le a politikai gazdaságtan kritikájának való hátat fordításaként – amennyiben a posztmarxista fázis előtt is az ontológiai és általános társadalomfenomenológiai szempontok voltak meghatározóak.

Mindezek fényében érdemes értelmezni azt a tényt, hogy Bodrogvári filozófiai életművének számottevő részét teszi ki a Budapesti Iskola belátásainak a felhasználása, illetve a közvetítése a vajdasági magyar és más jugoszláviai befogadók felé. Idézi Márkus György és Vajda Mihály műveit, sőt, több tanulmányt szentel Lukács filozófiájának (BODROGVÁRI 1975, 1976, BODROGVÁRI 1980a), illetve Helle-  
rének (BODROGVÁRI 1979a, BODROGVÁRI 1979). (A magyarországi szerzők közül többször hivatkozik még Erdei László, Holló Mária és Makai Mária műveire.) Bodrogvári szerint a Budapesti Iskola tagjai számára a legfontosabb kérdés az, hogy az ember képes-e értelmes életet élni, olyat, amelyben kifejeződik a nembeli lényege, vagyis a lét formálására – a munka jegyében történő átalakítására – képes tudata, az egyetemességre való képessége, a múlt és a jövő közötti szerves közvetítésre kész társadalmisága. Voltaképpen a Budapesti Iskola által képviselt álláspontot is praxisfilozófiaként határozza meg, és ezzel kapcsolatban nyomatékosítja, hogy a „praxis filozófiai kategóriája nem azonos a *praxis mindennapi értelmezésével*. [...] A praxis csakis az ember sajátossága, akár a munka, a tudat, a társadalmiság, az egyetemesség. Az állat nem végez munkát [...]. A praxis az emberiség társadalmasulásának, történelmi önalkotásának folyamata. Tehát nem minden egyedi tevékenység praxis” (BODROGVÁRI 751–752). A társadalmiságra és az univerzalitásra való képességére tekintettel Bodrogvári olykor „individuális totalitásként” vagy „szupraindividualitásként” írja le az egyént (vö. a „transzindividualitás” fogalmával Étienne Balibar Marx-értelmezésében: BALIBAR 1995: 30–32). Azt állítja, hogy a Budapesti Iskola filozófiája mindent ehhez a kategóriához mér, s így például Heller a szocializmust elsősorban etikai, az egyén mindennapi önmegvalósítása, valamint a másik ember elsősorban célként való tiszteletben tartása kérdésének tekinti. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Bodrogvári kifejezetten jugoszláviai – politikai és filozófiai – szempontok szerint is megvonja a helleri gondolkodás és általában véve a Budapesti Iskola mérlegét. Azt sugallja ugyanis, hogy a praxis ilyenképpen való elgondolásából szükségképpen következik az öngazgatás etikai alternatívájának szorgalmazása, amely a humánus gyakorlat középpontjába az egyént helyezi. Az öngazgatással kapcsolatban Bodrogvári megjegyzi, hogy „Heller nem használja ezt a kifejezést, ám munkáiból ez következtethető ki. Ez az alternatíva azért *etikai*, mert az etikum a történelem objektív folyamatából állandóan újratermelődő és tudatosuló igény; objektív, ontológiailag létező tény.” (BODROGVÁRI 1979: 756–757) Miközben tehát az öngazgatás jugoszláviai szemlélete felől értelmezi a Budapesti Iskola belátásait, Bodrogvári a nyugati marxizmus szellemében fejt ki az általa előnyben részesítendőnek tekintett normatív álláspontot: eszerint az ember (és az egyén) általános

dimenzióinak kell jelenteniük a kiindulópontot, nem pedig a tőkés termelési mód társadalma historikus jellegzetességeinek. Vagyis a politikai gazdaságtan kritikája és az osztályok (vagy az osztályok nélküli társadalom) helyett az ontológiai és etikai szempontokon van a hangsúly. Erre, az emberiség egyetemes vonatkozásait realizáló egyénekre és a belőlük álló társadalomra kellene tehát irányulnia az „ami van” (*Sein*) és az „aminek lennie kell” (*Sollen*) közötti helyes egyensúlyra való törekvésnek, a kritikai attitűdnek, amelyet Bodrogvári a Budapesti Iskola további jellegzetességének tart.

Bodrogvári forrásai tehát mindenekelőtt a nyugati marxizmusból kerülnek ki, különös tekintettel a jugoszláviai praxisfilozófiára és a Budapesti Iskolára, amelyeket joggal lát hasonló ösvényeken haladóknak. A lukácsi gondolkodás (különösen a *Történelem és osztálytudat*, *A fiatal Hegel* és *A társadalmi lét ontológiája*), valamint az Iskola képviselőinek a művei jelentős hatást gyakoroltak a jugoszláviai praxisfilozófusokra, és, fordítva, Bodrogvári – mint láttuk – nem habozik a tágan értett praxisfilozófia és az öngazgatás szemszögét alkalmazni a budapestiekre. Ám nem csupán a forrásai szólnak emellett, hogy Bodrogvárit a nyugati marxizmus kései képviselőjének tekintsük. Ha a származás és az osztályhoz való tartozás andersoni elemzését (ANDERSON 1976: 26, 104) is követni kívánnánk, akkor Bodrogvári apjának nagykereskedelmi tevékenységét, illetve némely felmenői tengerészeti hivatását is figyelembe vehetnénk (lásd FARKAS 2005: 75). Ennél azonban jóval fontosabb, hogy – mint a nyugati marxizmus más alakjai – Bodrogvári is az akadémiai szférához tartozóként művelte a marxizmust. Az elmélet és a gyakorlat elválásának szempontja annyiban is igénybe vehető az esetében, hogy soha nem volt a kommunista párt tagja. Mint özvegye, Varga Gyöngyi nyilatkozta: „[p]árttag nem volt soha. Úgy tartotta, az igazi filozófusnak, az igazi írónak a helye a társadalomban mindenkor az ellenzéki padosorokban van. Alkata és mestersége oda küldi még az olyan rendszerekben is, amelyekkel elvben és szíve szerint egyetért. Ellenzéki marad ő a pokolban is, a mennyországban is, ha ilyen egyáltalán létezik.” (FARKAS 2005: 76, vö.: RÁCZ 2017: 115) Ezzel kapcsolatban Kalapis Zoltán megjegyzi, hogy „munkássága olykor gyanút is keltett, ellenzéki magatartását kifogásolták, bár ez nem jelentett akadályt, hogy a tartományi pártbizottság politikai iskolájában az öngazgatású szocializmus tantárgyat tanítsa, jöllehet nem is volt párttag.” (KALAPIS 2002: 135) Érdemes hozzátenni, hogy írásaiban is sokszor kitért a párt funkciójára, például az etikai szerepére. E szövevényes helyzet megértésében segíthet annak szem előtt tartása, hogy mind Jugoszláviában, mind Magyarországon a marxizmus társadalmi funkciója ambivalens volt: egyszerre szolgálhatott a kelet-európai szocialista projektek legitimáló ideológiájaként (főként mint ortodox dialektikus materializmus) és a rendszerkritika kiindulópontjaként. Sőt, míg például Magyarországon a (poszt)sztálinista rendszer nem marxista értelmiségekre alapozta a kultúr- és művelődéspolitikáját (TAMÁS 2014), időről időre számos marxista kifejezetten ellenzéki magatartást tanúsított, ami többek között a Budapesti Iskola tagjainak a Filozófiai Intézetből való 1973-as kizárásában kulminálódott. Eszünkbe juthatnak itt mondjuk Hegedüs András és Márkus Mária gazdaságtani

művei, Haraszti Miklós *Darabbér* című műve, a Heller–Vajda-féle *Családforma és kommunizmus*, a Bence–Kis–Márkus-féle *Überhaupt (Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?)* vagy a nyugaton Marc Rakowski álnéven megjelent írások a magyar újbaldalról. *Mutatis mutandis*, a jugoszláviai praxisfilozófia hasonló utat járt be: noha eleinte a rendszer üdvözölni tűnt a sztálinista elméletet (és gyakorlatot) bírálóiban részesítő képviselői tevékenységét, csakhamar a legjelentősebb ellenzéki kritikusai között tarthatta őket számon. A jugoszláviai praxisfilozófusok ugyanis, a Bodrogvári által is kedvelt kifejezéssel élve, rámutattak a „van” és a „kell” közötti eltérésekre, szigorúan számon kérték a rendszeren az általa hangoztatott elveket, mindenekelőtt az öngazgatásait. Helyzetük 1975-ben érte el tetőpontját, amikor a Belgrádi Egyetem Bölcsészettudományi Kara nyolc praxisfilozófus (illetve az irányzathoz valamiképpen kötődő teoretikus) oktatói állását függesztette fel. Mindezt tekintetbe véve Bodrogvárinak a marxizmus melletti elköteleződése, a kommunista párton kívül maradása és a többek által emlegetett ellenzékiisége között nem szükséges eleve ellentmondást feltételezni. Azonban a tanulmány harmadik fejezetében látni fogjuk, hogy Bodrogvári a kulcsfontosságú kérdéseket, jelesen 1968-ét és az újbaldalét illetően lényegi módon eltért mind a Budapesti Iskola, mind a jugoszláviai praxisfilozófusok álláspontjától.

Amennyiben kimondottan Bodrogvári életművének filozófiai üzeneteire összpontosítunk, ismét csak a nyugati marxizmus paradigmáját vélhetjük felismerni. Ezen irányzat törekvéseivel összhangban mindenekelőtt általános létkategóriákkal operál, mintsem a politikai gazdaságtan kritikáját, a kapitalizmus elemzését művelné. Nem véletlenül szögezi le a *Tagadás és humanitás* előszavában, hogy „az ontológiai gondolkodás az önmegvalósítás szükségyszerű feltétele”<sup>3</sup> (BODROGVÁRI 1977: 11). Eszmefuttatásai kiindulópontját elsősorban az ember világban létének egyetemes jegyei jelentik: a termelés és a munka mint az ember spontaneitása és célszerűsége kiteljesedésének terepe. Elemzése olyannyira ontológiai jellegűek, hogy egy helyen egyenesen azt sugallja, „szükségyszerű a praxis modelljét, a munkát a *lét igazságaként* kezelnünk” (BODROGVÁRI 1977: 41), s ennek megfelelően arra a következtetésre jutunk, hogy „az ember ontológiai »többlet a világban«” (BODROGVÁRI 1977: 43). Magát humanistának tekintő marxizmusról van szó tehát, amely az embert a praxisra egyedül képes entitásnak tekinti. A tükrözésselérettel a német idealizmus tanulságait szembeszegező jugoszláviai praxisfilozófusokhoz hasonlóan központi szerepet tulajdonít annak, hogy a tudat nem pusztán recipiálni képes a létobjektivitást, hanem szubjektivitása révén tagadni tudja bizonyos vetületeit, illetve kreatív módon át is tudja alakítani. Bodrogvári a termelésre és a munkára való képességet (amelyet olykor „genetikai forrásként” definiál) voltaképpen a szabadság fakticitásából eredezteti és a társadalmiság átfogó modelljeként kezeli – az ember mindenkor adott nembeli lényegéből fakad, hogy dönteni és választani tud, miként alakítsa át a környezetét. Ezt nem árt kiegészíteni azzal, hogy a praxis a nyugati marxizmushoz tartozó gondolkodókhoz

3 Saját fordítás, amiképpen Bodrogvári egyéb, szerbhorvát nyelvű művei esetében is.

hasonlóan Bodrogvári számára sem csupán a környezet „megváltoztatva-megismerő” átformálásának képességét jelenti, hanem az ember önformálását is. Azaz a *Bildungot*, a képzést, az önteremtő *poiesis*-t, de – a nyugati marxisták többségétől eltérően – nem a művészetekre, hanem a pedagógiai nevelésre kihegyezetten (BODROGVÁRI 1972a, 1980d). Vagyis, hegelianusan szólva, a praxis akkor valósul meg igazán, amikor az ember önteremtéseként a szubjektum és az objektum szabad azonosulása. Bodrogvári elismeri, hogy az egzisztencialista filozófiák számos vonatkozásban ezzel rokon koncepciót vázoltak fel, ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a diagnózisuk gyakran felszínesek (főként mert figyelmen kívül hagyják a társadalmi totalitásból fakadó elidegenedettséget, egyoldalúan az egyénre fókuszálnak), megoldási javaslataik pedig a legtöbbször irracionális jellegűek (például Heideggernél, sugallja, a „semmibe ugró” szorongás és a halálra való fokozott figyelem a válasz a nihilizmusra). Az egzisztencialista filozófiák, véli, legfeljebb az utópisztikus tagadásra képesek, arra már nem, hogy ténylegesen is használható alternatívát kínáljanak – csak a negatív szabadságról tudnak, a tevékeny, angazsált szabadságról már nem. Különösen lényeges Bodrogvári számára, hogy az ehhez az irányzathoz tartozók sokszor összekeverik az elidegenedést a tárgyiasulással, vagyis az embernek a nembeli lényegétől való eltávolodását az általában vett termeléssel, amely utóbbit Bodrogvári éppenséggel a nembeli lényeg egyik fő aspektusának tartja.

Ugyanakkor meglepő módon Bodrogvári mintha vissza-visszatérően önnön filozófiai álláspontjának kritikáját is nyújtaná. Egyfelől bírálatban részesíti némely kortárs áramlatok antropologizmusát (vagy „antropológiai revizionizmusát”), és kiemeli, hogy a marxi *opus*ban nincs semmiféle esszencialista humanizmus, valamint hogy az emberi lényeg nem afféle absztraktumként létezik, hanem csakis a társadalmi viszonyok összességéeként (BODROGVÁRI 1977: 50, 89, 176, vö. BODROGVÁRI 1976b: 94, 96, 99, 105, vö. BODROGVÁRI 1979b: 27). Nem létezik lezárt, statikus emberi lényeg, csakis a lehetséges emberről beszélhetünk (BODROGVÁRI 1983b: 8, 23, 34). Másfelől azzal vádolja Marcusét, ami – mint a fentiekben megfigyelhettük – a saját filozófiájára is illik, történetesen a munka ontologizálásával, „metafizikai objektivitásként” való kezelésével, és Marx nyomán hozzáteszi, hogy csak a történetietlen vulgármaterialista (például a természet szerepét ignoráló) felfogás tekinti a munkát „minden gazdagság forrásának” (BODROGVÁRI 1977: 72, 191, vö. BODROGVÁRI 1975: 74–75). Fentebb meggyőződhattünk róla, hogy Bodrogvári a praxis révén ontológiailag kitüntetettnek, többletlénynek tekinti az embert. Ám a praxis ilyenén fogalmának paradox jellegéből csakis ambivalens eszme-futtatások következhetnek. Az ember történelemfeletti lényegeként jelenik meg, amely ugyanakkor pontosan az ember történelmi önalkotásának folyamatát hivatott jelteni – ebből fakad Bodrogvári ingadozása az elvont ontológiai meghatározások prioritásként való kezelése és azok historizáló igényű bírálata között. Megtehetné persze, hogy nem a történelemről mint az általános, ontológiai jelentőségű emberi praxis kiteljesedésének szférájáról szól, hanem a munkáról mint történelmi kategóriáról, amely szűkebb értelemben csak a kapitalizmusra jellemző (erről lásd a munka elutasításának hagyományairól

szóló írásunkat: LOSONCZ 2013), ez azonban merőben más fogalmi stratégia lenne. Bodrogvári polémiáiból derül ki főként, hogy mi az, ami döntő számára e dilemmák tekintetében: hogy semmiképpen ne fogadjuk el azt az illuzórikus és káros gondolatot, hogy a munkát teljességében felválthatná a tisztán játékos tevékenység. A mindennapok olyan humanizálásáért száll síkra, amelynek köszönhetően a kreatív alkotás és a munka szorosan összetartozik majd, és úgy látja, hogy bizonyos módon a munka mindig is az ember nembeli lényege marad – a bérmunka és az absztrakt (a csereérték által közvetített) munka felszámolható, de a munka *per se* nem. Összegezve: Bodrogvári éppen úgy bírálja a munka sztálinista és technokrata bálványozását, mint azt az utópikus újbaldali igényt, hogy az általában vett munka eltűnjék. E két tévedés, sugallja, voltaképpen ugyanazon érem két oldala – a munka teljes tagadásának hamis vágyálma ott merül fel, ahol a munka a leginkább elidegenedett (BODROGVÁRI 1976b: 134).

## 1968 ÉS AZ ÚJBALOLDAL KRITIKÁJA

„Az ideológia minden létező apológiájának, az utópia pedig a minden létező kritikájának adja ki magát.”  
(BODROGVÁRI 1983b: 94)

Bodrogvári műveiben visszatérő meglátás, hogy éppen úgy bírálatra szorul a „van” pusztá elfogadása és álobjektivitása, mint a „kellés” egyoldalú, a fennállótól elrugaszkodó túlfeszítése. Álláspontja szerint szükségképpen értékek prizmáján keresztül látjuk a valóságot, így tisztán semleges deskripció („önmagáért beszélő tény”) tulajdonképpen nem is lehetséges. Másrészt, ha a fennállóval az elvont „kellést” állítjuk szembe, akkor valójában eltekintünk az adott körülmények tényleges és fokozatos átalakításától, akarva-akaratlanul is a fennálló mellett tesszük le a garast, végső soron pacifikálódva épülünk be a rendszerbe. Bodrogvári ezekre a következtetésekre fűzi fel a Marcuséről szóló magyar, illetve szerb nyelvű disszertációját, illetve az ezek nyomán született könyveit (BODROGVÁRI 1977, BODROGVÁRI 1983b). Mint budapesti doktori opponense összefoglalja: „látja, hogy Marcuse [...] hol kritizálja a pusztá sollent, hol pedig maga is átlendül egy sein–sollen ellentét megoldhatatlanságába [...] Marcuse tudniillik a great refusal alapján próbálja megoldani a filozófiai problémát, és utólagosan igyekszik áthidalni a sein–sollen ellentétet” (HERMANN–MUNKÁCSY 1990: 370). Illetve, mint a másik, jugoszláviai bizottság összegzi: Bodrogvári szerint „Herbert Marcuse tagadás-filozófiája a dialektika keserű optimista bolyongásának a legszembetűnőbb példája” (ARENDELOVIĆ–KNJAZEVA–KORAC 1990: 373). Vagyis Bodrogvári elemzése szerint Marcuse a tagadás utópisztikus túlfűtésével voltaképpen a fennálló

affirmálásához járul hozzá. Ugyan sok tekintetben elfogadja Marcuse filozófiáját, különösen a nyugati kapitalista és a keleti sztálinista rendszerekre vonatkozó kritikáját (amely többek között a bürokráciának, a néptömegekkel való manipulációnak, az ideokráciának mint az eszmék dogmatikus bálványozásának és az az elidegenedett technikai racionalitásnak a kritikája), arra jut, hogy Marcuse egyre inkább elszakad Marx álláspontjától. Egyrészt azzal, hogy az általában vett termelést mint tárgyasulást az elidegenedéssel azonosítja (vagyis a munkát mint olyat leküzdendőnek, a játékkal és más, tisztán szabad tevékenységgel teljesen felváltandónak tekinti) (lásd még BODROGVÁRI 1972), zárójelezve így az anyagi termelési feltételek perspektíváját. Másrészt pedig úgy, hogy a forradalom szubjektumát immár nem „a struktúra részévé vált” munkásosztályban látja, hanem a kívülálló rétegek revoltját részesítené előnyben. Marcuse lényegében radikálisan átalakítja a marxi normativitást azzal, hogy az ember nembeli lényegének a boldogság keresését tekinti, és nem a szabadságot vagy a lét tudatos transzformálására való képességet. Ráadásul Marcusénál ezek a szempontok explicit módon a Marxszal való szembenállás gyanánt fogalmazódnak meg, arra kihegyezve, hogy Marx a munkát avagy a dominációt legfőbb kategóriaként kezelte, és a boldogság megvalósítása helyett a technikai-technológiai fejlődést tartotta prioritásnak. Bodrogvári bírálata szerint Marcuse mindinkább a pszichikai tényezőkre és az „Eroszra”, vagyis a vágyak felszabadítására helyezi a hangsúlyt, és ezzel végképp eltávolodik annak lehetőségétől, hogy a forradalmi gyakorlat koordinátáit a fennálló rendszer anyagi feltételeinek kritikájából kiindulva, a „van” és a „kellés” helyes dialektikájára építve vázolja fel. Mint írja, Marcusénál a „prométheuszi archetípussal szembeállított és az alkotó negáció gondolatát képviselni hivatott »lehetetlen« orpheuszi-nárcisztikus tapasztalat a munka világából az esztétikum utópikus-fel szabadító erejével tör ki” (BODROGVÁRI 1983b: 80). Bírálata talán akkor éri el tetőpontját, amikor Marcusét baloldali fasizmussal vádolja, vagyis ugyanazzal, amivel Jürgen Habermas vádolta az 1960-as évek radikális németországi mozgalmárait (BODROGVÁRI 1983b: 85).

Marcuse ilyen értékelésével Bodrogvári voltaképpen nem tér el a Frankfurti Iskolának a keleti blokkra jellemző recepciójától (lásd például ALMÁSI 1982, vö. Marcusénak a nyugati marxizmus jegyében történő elemzésével: ANDERSON 1976: 27, 34, 43, 50, 53, 57–58, 62, 66, 77, 82–84). Noha utal rá, hogy nem indokolt a marcusei filozófia és az 1968-as újbaldali radikalizmus kiegyenlítése, Marcusét végső soron mégis az ilyen jellegű mozgalmak kifejeződésének tekinti. Bodrogvári véleménye e mozgalmakról mindenekelőtt az, hogy – miközben joggal lázadnak a bürokrácia, a tudomány bálványozása stb. ellen – az alantas vágyakat és ösztönöket, a „pillanat gyönyörét” túlhangsúlyozó irracionalisták és abszolút, egomániás individualisták („mazochista öntetszelgők”, „a vulgarizált Erosz istenítői”). Vagyis a társadalomról alkotott diagnózisuk és a megváltoztatására való törekvésük is torz, figyelmen kívül hagyja ugyanis az anyagi termelési feltételeket és az egyénnek a környezetébe való tényleges beágyazottságát (BODROGVÁRI 1972a: 117, vö. BODROGVÁRI 1977: 113, 206–214). Meglepő módon a társadalom egyoldalúan

pszichológizáló-pszichoanalitikus értelmezésének bírálatát nyújtó Bodrogvári mintha maga is kifejezetten ilyen magyarázatot kínálna, amikor az 1968-as revoltot kirobbantókat neurotikusnak, nárcisztikusnak, transznormálisnak vagy olykor deviánsnak mondja. Úgy látja, hogy a *flower power*nak a civilizáció egészét elvető, utópikus képviselői pusztán kifordítják a társdalomirányítást központosító totalitarizmust azzal, hogy semmilyen irányítást nem fogadnak el, csakis az önzérlésben hisznek – vagyis a szabadság hiánya helyett az irracionálisan túlfeszített szabadság hívei („a lényeg itt is a konformizmus, csak [...] itt inverziós típusú” [BODROGVÁRI 1980: 94]). Bodrogvári szerint a hippik a tényleges forradalmi cselekvésre nem képesek, legfeljebb csak a veszélytelen lázadásra, az önrombolásra, vagy éppenséggel a közveszélyes (például terrorista) cselekedetekre.

„A kifejezett anarchista szabadságkeresők (de soha nem találók) le akarják rombolni a mai civilizációt (hogy az »itt és most« még jobb, még zavarosabb halászhely legyen), a mai munkarendet, fegyelmet stb., hogy majd aztán felépítsék Erosz, a Semmivel Nem Korlátozott Szabadság Mennyországát. A szelíd csendes Virágygyermek Életmódot Hirdető Naturalizmus feloldja a tudományt és a céltudatosságot. ... Az ilyen lázadás azonban legfeljebb a kábítószeres gyakorlatának mennyországát adja.” (BODROGVÁRI 1980d: 93)

Bodrogvári értékítéletei különösen abból a szempontból meghökkentőek, hogy milyen távol vannak a filozófiája két legfontosabb forrását jelentő jugoszláviai Praxis és a Budapesti Iskola tagjainak 1968-as attitűdjétől. A Praxis belgrádi képviselői 1968-ban a belgrádi tüntetők között tűntek fel, és a támogatásukkal, vezetésükkel alakult meg a Belgrádi Egyetem Bölcsészettudományi Karán az egyetem egészét felváltani hivatott Karl Marx Vörös Egyetem (KANZLEITER 2011: 96–151, KOLTAN 2012: 165–170; vö. LOSONCZ 2015; jegyezzük meg, hogy Rehák László a Bodrogváriról szóló írásában jól látja az 1968-as korszellem és a Praxis álláspontjának összefonódását: REHÁK 1984: 594). 1968-ban némely praxisfilozófusok, mint Svetozar Stojanović, a többpártrendszer bevezetését követelték. A Praxis 1968-as korçulai nyári iskolájának résztvevői (mások mellett Marcuse is) tiltakoztak az ún. prágai tavasz katonai eltiprásával szemben, s ebben – Magyarország negatív szerepe okán önálló tiltakozó levéllel – csatlakoztak hozzájuk a Budapesti Iskola jelenlevő képviselői, Heller Ágnes, Márkus György és Márkus Mária, továbbá Sós Vilmos és Tordai Zádor (HELLER 1997, KÖHLER 2012). Mind a Praxis belgrádi képviselőit, mind a Budapesti Iskola tagjait az 1968-as elköteleződésük nyomán szankcionálták. Mint írtuk, előbbiektől oktatási tevékenységét 1975-ben függesztették fel a Belgrádi Egyetemen (mi több, a jugoszláviai pártvezetés, Titót beleértve, első sorban a praxisfilozófusokat hibáztatta az 1968-as történésekért [a részletekről lásd LOSONCZ–PAVLOVIĆ 2019]), utóbbiakat pedig 1973-ban mint a „korçulai aláírókat” zárták ki a budapesti Filozófiai Intézetből, illetve a párttagokat a kommunista pártból. Összességében véve tehát elmondhatjuk: miközben a jugo-

szláviai Praxis és a Budapesti Iskola a filozófiájának legfőbb ihletői, és semmilyen lényegi ponton nem helyezkedik szembe a filozófiai következtetéseikkel, Bodrogvári a kor – baloldali szempontból mindenképp – legfontosabb politikai mozgalmának kérdésében az övékével diametrálisan ellentétes álláspontot képvisel. Ez a tény legalábbis óvatosságra készítet bennünket Vargának és Kalapisnak a Bodrogvári feltétlen ellenzékiiségére vonatkozó, fentebb idézett megjegyzéseivel kapcsolatban.

\* \* \*

Miután röviden felvázoltuk Bodrogvári Ferenc életrajzát, tanulmányunk második részében a nyugati marxizmus paradigmája, illetve a jugoszláviai Praxisnak és a Budapesti Iskolának a Bodrogvárra gyakorolt hatása fényében értelmeztük az általa képviselt filozófiai téziseket (kimutatva, hogy voltaképpen a budapestieket is praxisfilozófusoknak és az öngazgatás híveinek tartja). Megfigyelhettük, hogy álláspontját mindenekelőtt az ontológia, és nem a politikai gazdaságtan kritikájának jegyében fejt ki, s az ember többletjellegéből indul ki, a munkára, a létobjektivitás átalakítására való képességéből. Ugyanakkor arra is rámutattunk, hogy Bodrogvári olykor kritikus e központi tézisekkel, főként amikor bírálatban részesíti az „antropologizmust” és a munka minden gazdagság forrásaként való fel-fogását. Ehhez kapcsolódóan vázoltuk fel Marcuse-interpretációját, amely ugyancsak elsősorban az ember státuszának és a munka szerepének a kérdése körül forog. A marcusei filozófiát végső soron azon 1968-as mozgalmak elméleti kifejeződésének tekinti, amelyek szerinte elhibázott stratégiákkal igyekeznek szembeszegülni a fennálló bürokratikus társadalmakkal. Vagyis legszámottevőbb filozófiai inspirációforrásaival, a jugoszláviai praxisfilozófia és a Budapesti Iskola képviselőivel szemben 1968 lesújtó kritikáját nyújtja – a filozófiai összhang nem jár együtt a politikai állásfoglalást illető egyetértéssel. Láthattuk, hogy az „amint van” és az „aminek lennie kell”, illetve az elmélet és a gyakorlat feszültségének témája központi szerepet játszik Bodrogvári munkásságában. Mint a nyugati marxizmus paradigmájához tartozó és egyúttal a kelet-európai praxisfilozófiák mellett elköteleződő gondolkodó, úgy tűnik, nem kora újbaloldali mozgalmaiban látta a megfelelő választ ezekre a feszültségekre, hanem az öngazgatás stratégiáinak fejlesztésében, illetve a gyakorlat előtt járó, annak számára normatív útmutatásként szolgáló, „eleven, élő tüzként” működő filozófiában.

## IRODALOM

- ALMÁSI Miklós 1982. Marcuse rebellis Hegelje. In MARCUSE, Herbert: *Ész és forradalom*. Gondolat, Budapest, 483–529.
- ANDERSON, Perry 1976. *Considerations of Western Marxism*. Verso, London.
- ARENĐELOVIĆ, Jovan–KNJAZEVA, Svetlana–KORAĆ, Veljko 1990. Javaslat egyetemi tanárrá való kinevezésére. *Üzenet*, 5., 371–375.



- BALIBAR, Étienne 1995. *The Philosophy of Marx*. Verso, London.
- BÁLINT István 1978. Filozófus, aki mozgalmat csinált. *Híd*, 9., 1085–1087.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1972. Herbert Marcuse i opozivanje „veličanstvenog obećanja” filozofije rada. *Filosofija*, 4., 137–140.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1976a. Lukacsevi učenici o ontologiji društvenog bitka. *Kulturni radnik*, 6., 113–115.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1976b. *Slobodno vreme i sloboda*. Radnički univerzitet „Veljko Vlahović”, Subotica.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1977. *Negacija i humanitet*. Radnički univerzitet „Veljko Vlahović”, Subotica.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1979a. Ágnes Heller: Philosophie des linken radikalismus (kritika). *Socijalizam u svetu*, 5., 215–217.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1979b. *O prividnoj zajednici*. Radnički univerzitet „Veljko Vlahović”, Subotica.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1980a. Lukacseva teorija o biću oslobođanja. *Savremenost*, 1–2., 182–188.
- BODROGVÁRI, Ferenc 1980b. Nova levica i revolucija. *Rukovet*, 6.
- BODROGVÁRI Ferenc 1972a. A programozott oktatás vezetési modellje. *Létünk*, 1., 113–122.
- BODROGVÁRI Ferenc 1972b. Konzervatív elmékedés a kritikáról. *Üzenet*, 2., 75–79.
- BODROGVÁRI Ferenc 1975. Lukács György, a válaszolva kérdező filozófus. *Létünk*, 5–6., 73–90.
- BODROGVÁRI Ferenc 1979. Az értelmes élet filozófusa. *Híd*, 6., 749–757.
- BODROGVÁRI Ferenc 1980a. A domináció mint szükséglet és az öngazgatás mint domináció. *Létünk*, 2., 1019–1028.
- BODROGVÁRI Ferenc 1980b. A kritika szabadsága más nézőpontból. *Híd*, 10., 1201–1203.
- BODROGVÁRI Ferenc 1980c. Gondolkodni csak úgy lehet, ha másként gondolkodunk. *Híd*, 10., 1194–1201.
- BODROGVÁRI Ferenc 1980d. *Pedagógia és elidegenedés*. Életjel, Szabadka.
- BODROGVÁRI Ferenc 1983a. Az elmélet felelősségéről. *Létünk*, 2., 289–295.
- BODROGVÁRI Ferenc 1983b. Érték és utópia. Forum Könyvkiadó, Újvidék.
- BODROGVÁRI Ferenc 1990. Életrajz. *Üzenet*, 5., 366–368.
- DÉSI Ábel 1980. Bevezető Bodrogvári Ferenc életrajzához és műveinek bibliográfiájához – Bodrogvári Ferenc műveinek bibliográfiája. *Létünk*, 4–5., 903–915.
- DÉSI Ábel 1990. Bodrogvári Ferenc emlékezete. *Üzenet*, 5., 361–362.
- FARKAS Zsuzsa 2005. A humanizmus bajnoka (Bodrogvári Ferenc özvegyével, Varga Gyöngyivel beszélgettünk). In FARKAS Zsuzsa: *Mindent a városért. Interjúk, riportok*. Forum Könyvkiadó, Újvidék, 74–79.
- GEROLD László 2001. Bodrogvári Ferenc. In GEROLD László: *Jugoszláviai magyar irodalmi lexikon (1918–2000)*. Forum Könyvkiadó, Újvidék, 31–32.

- HELLER Ágnes 1997. 1968. URL: <http://www.c3.hu/scripta/beszelo/97/11/13.htm> (Letöltés ideje: 2019. 02. 10.).
- HERMANN István–MUNKÁCSY Gyula 1990. Opponensi vélemények *A humanista értékek lehetőségei a modern társadalomban* c. doktori értekezéséről. *Üzenet*, 5., 368–371.
- KALAPIS Zoltán 2002. Bodrogyári Ferenc. In KALAPIS Zoltán: *Életrajzi kalauz. I. A–GY. Ezer magyar biográfia a délszláv országokból*. Forum Könyvkiadó, Újvidék. 134–135.
- KANZLEITER, Boris 2011. *Die »Rote Universität«. Studentenbewegung und Linksoption in Belgrad 1964–1975*. VSA, Hamburg.
- KOLTAN, Michael 2012. Filozofija „Praxisa” i studentski prosvjedi 1968. godine. In OLUJIĆ OLUJA, Dragomir–STOJAKOVIĆ, Krunoslav (ur.): *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*. Rosa Luxemburg Stiftung, Kancelarija za jugoistočnu Evropu, Beograd, 148–173.
- KOPECZKY Csaba 1980. Az utolsó beszélgetés. *Híd*, 10., 1203–1219.
- KÖHLER, MATTHIAS István 2012. „Budimpeštanska škola” i Korčulanska ljetna škola. In OLUJIĆ OLUJA, Dragomir–STOJAKOVIĆ, Krunoslav (ur.): *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*. Rosa Luxemburg Stiftung, Kancelarija za jugoistočnu Evropu, Beograd, 301–317.
- LOSONCZ Márk 2013. A munkátlanság dicsérete. In LOSONCZ Márk: *Vakító gépezetek*. Forum Könyvkiadó, Újvidék, 182–209.
- LOSONCZ Márk 2015. *Mi lesz veled, posztjugoszláv világ?* URL: [https://dinamo.blog.hu/2015/01/23/mi\\_lesz\\_veled\\_posztjugoszlav\\_vilag](https://dinamo.blog.hu/2015/01/23/mi_lesz_veled_posztjugoszlav_vilag) (Letöltés ideje: 2019. 02. 10.).
- LOSONCZ, Mark–PAVLOVIĆ, Aleksandar 2019. Belgrade 1968 Protests and the Post-Evental Fidelity: Intellectual and Political Legacy of the 1968 Student Protests in Serbia. *Philosophy and Society*, 1., 149–164.
- MARKOVIĆ, Mihailo 1975. *The Rise and Fall of Socialist Humanism*. Bertrand Russell Peace Foundation for Spokesman Books, Nottingham.
- RÁCZ Márk 2017. Magyar nemzetiségű oktatók az 1989 előtti Újvidéki Egyetem marxizmus-csoportjában. *Délvidéki Szemle*, 1., 105–130.
- REHÁK László 1984. Bodrogyári Ferenc értekezése a jelenkor emberi értékeiről. *Létünk*, 3–4., 594–598.
- TAMÁS Gáspár Miklós 2014. *Ki az antiszemita?* URL: [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/tamas\\_gaspar\\_miklos\\_ki\\_az\\_antiszemita/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/tamas_gaspar_miklos_ki_az_antiszemita/) (Letöltés ideje: 2019. 02. 10.).
- TOSEL, André 2008. The Late Lukács and the Budapest School. In BIDET, Jacques–KOUVELAKIS, Stathis (eds.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Brill, Leiden – Boston, 163–175.
- VAJDA Gábor 2006. *Remény a megfélemlítettségben. A délvidéki magyarság eszme- és irodalomtörténete (1945–1972)*. Magyarságkutató Tudományos Társaság, Szabadka.
- VAJDA Gábor 2007. *Az autonómia illúziója (1972–1989)*. Magyarságkutató Tudományos Társaság, Szabadka.