

Gángó Gábor

Marxizmus, kultúra, kommunikáció

A Lukács–Brzozowski prioritás-vita és tanulságai

*Mi az általános emberi értéke
mai gondolkodásunknak,
társadalmi ideáljainknak?
Prioritásoknak, „befolyásoknak” stb.
itt nincs túlon túl nagy érdekességük.*

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK – A MOTTÓ ÜRÜGYÉN

A jelen tanulmányt a fenti – talán bocsánatos filológiai hűtlenségen alapuló – mottóhoz fűződő megjegyzésekkel szeretném kezdeni, melyet írásom hősei, Stanisław Brzozowski és Lukács György kijelentései alapján kompiláltam (BRZOZOWSKI 1973a, 500; LUKÁCS 1971a, 713).¹ Mindazonáltal úgy vélem, ezt a maga egészében mindkét gondolkodó aláírhatná, akiknek a marxizmus történetéhez tett hozzájárulása, eredményeik összehasonlítása az alábbi fejtegetések tárgya. Pontosabban, fő céloom azon kutatási eredmények kritikai értékelése, melyeket e vonatkozásban a lengyel akadémiai és értelmiségi körökben – Lengyelországban és külföldön egyaránt – közzétettek. Már régóta magunk mögött tudhatjuk a Stanisław Brzozowski Lukácssal szembeni elsőbbségéről szóló vitát a marxizmus történetének antipozitivistá fordulatában betöltött szerepüket illetően. Nagy vonalakban áttekintve a kontroverziát nem lehet kétségünk afelől, hogy melyikük jutott a XX. század elején először arra a meggyőződésre, hogy a természet dialektikája a szó engelsi értelmében nem csupán Marx autentikus álláspontja eltorzításának tekinthető, hanem egyben a maga determinisztikus formájában meg is fosztja az embert attól, hogy felelősséget érezzen saját sorsáért. A prioritás a lengyel gondolkodót, regényíró és kritikust, Stanisław Brzozowskit illeti. Ha az antropológiai irányultságú marxizmus alapműveiről beszélünk, akkor Lukács *Történelem és osztálytudata*, Antonio Labriola vagy Antonio Gramsci írásai mellett meg kell említenünk Brzozowski *Kultura i życie* és *Anty-Engels* című műveit is.

Másfelől az igazi vita még előttünk áll, éspedig Brzozowski prioritásának elméleti vagy eszmei következményeiről. Ránk vár annak rekonstrukciója is, hogy a lengyel eszmetörténeti körökben miképpen vetették fel és dolgozták ki a prioritás tézisét az ötvenes évektől kezdődően egészen a nyolcvanas évekig: hiszen Brzozowskinak és az ún. „nyugati” marxizmus történetében betöltött úttörő szerepének hiányzó elis-

¹ A tanulmány elkészítéséhez szükséges kutatásokat 2006-ban a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj tette lehetővé, melyeket 2008-ban az MTA Filozófiai Kutatóintézete és a Lengyel Tudományos Akadémia Filozófiai és Szociológiai Intézete közötti megállapodás keretében folytattam. Andrzej Mencwel, Henryk Domański, Tadeusz Gadacz, Ryszard Kulesza és Michał Masłowski professzorok támogatása nélkül a munka meg sem kezdődhetett volna: köszönet érte. Ugyancsak hálás köszönet illeti Dr. Anna Mazaneket, a Varsói Egyetem „Polonicum” lengyel nyelvi központjának vezető tanárát.

merése mindmáig kizárólag a lengyel kulturális önismeret problémája maradt. Éppen ezért gondolom, hogy e hosszas vita kulcskérdését (mondhatnánk: titkát) nem világítja meg azon nemzetközi jelentőségűnek tartott tény további állhatatos ismételtetése, hogy Stanisław Brzozowski elsőként írt le bizonyos belátásokat, melyek körvonalai már a XIX–XX. századforduló európai filozófiájának általános tájékozódásában elég világosan kirajzolódtak. Azokkal a kutatókkal szemben, akik a kérdés ezen oldalára fektettek különös hangsúlyt, úgy vélem, akkor juthatunk több eredményre, ha a vitát a közép-kelet-európai régió intellektuális dilemmái és a lengyel kulturalizmus összefüggésében helyezzük el. Természetesen nem kell a marxizmus hívének lennünk ahhoz, hogy elismerjük a marxizmus kiemelkedő jelentőségét a mai lengyel kulturalizmus kiformalódása szempontjából.

Ebben vélem felfedezni Brzozowski és Lukács fentebb idézett kérdése-kijelentése kölcsönviszonyának mély jelentőségét. Nem csak a marxizmusról folytatott viták csengtek le már régen, hanem a marxizmus mint uralkodó ideológia is. A vita igazi tétjét – megítélésem szerint – elsősorban a mai kérdésfeltevéseinkre gyakorolt tartós hatása adja meg. Brzozowski kérdéseinek és válaszainak új megközelítése ezért össze kell, hogy kapcsolódjon a lengyel gondolkodó marxizmushoz fűződő viszonyának kritikai ártértékelésével. Amint az idős Lukács (saját húszas évekbeli marxista eredményei újraértékelésének összefüggésében) kiemelte, nem tulajdoníthatunk abszolút értéket valamely szerző esetleges elsőségének. Ehelyett – a prioritásnak mint ténynek egy tágabb, szerteágazóbb filozófiai és kulturális keretben való viszonylagossá tétele mellett – több figyelmet kell szentelnünk a kutatás szubjektív összetevőinek, azaz a kutatók tudományos vagy tudományon kívüli előfeltevéseinek.

A LUKÁCS IRÁNTI ÉRDEKLŐDÉS KEZDETEI: A PÁRIZSI KULTURA KÖRE ÉS MERLEAU-PONTY MŰVE, A DIALEKTIKA KALANDJAI

Lukács György lengyelországi jelenléte a szovjet korszakban: még várat magára e nem csak a lengyel kulturális önmegértés, hanem a közép-kelet-európai intellektuális kommunikáció útjai és mechanizmusai szempontjából is alapvetően fontos téma megírása. A Lukács és Brzozowski közötti eszmerokonságra vonatkozó részleges kutatások szilárd megalapozása érdekében fel kellene vázolnunk itt a recepciótörténet szerteágazó problematikáját a személyes jelenléttől és a személyes kapcsolatoktól kezdődően az irodalomelméleti (mindenekelőtt: regényelméleti) gondolkodásra gyakorolt hatásán keresztül egészen műveinek lefordításáig és kiadásáig. Ezen aspektusok feltárása azonban további alapkutatásokat igényel mind Lengyelországban, mind Magyarországon. E számadás a háború utáni várakozásteli légkör bemutatásával kezdődhetne meg, amikor Lukács mint vezető baloldali értelmiségi a térség más városai mellett Wrocławban is látogatást tett. Ez az utazás 1945 és 1947 közöttre, a moszkvai emigrációból való hazatérése után megélnéült kultúrpolitikai tevékenységének idejére esett (AMBRUS 1985a, 320).

Lukács karrierje az 1848-as magyarországi kommunista hatalomátvétel után újabb fordulatot vett. A szovjet irodalom nem megfelelő elismerésének ürügyén a kultúrpolitika vezetői kiprovokálták az ún. Lukács-vitát. A filozófus védekező álláspontot foglalt el a propaganda-támadásokkal szemben, és önkritikát gyakorolt. Ez utóbbi kapcsán nyílt lehetősége arra, hogy Révai József kulturális minisztert könyveinek Lengyelországban elakadt kiadására emlékeztesse:

„[...] most, hogy a nyilatkozat a Társadalmi Szemlében megjelent, szeretném magát beszélgetésünk egy epizódjára emlékeztetni. Maga akkor elmesélte nekem, hogy a lengyeleknek a párt [ti. a Magyar Dolgozók Pártja] azt a tanácsot adta, hogy egyelőre ne adják ki az én könyveimet. Mivel azt hiszem, hogy ez az „egyelőre” megszűnt, nagyon kérem értesítse őket arról, hogy most már nincs akadály a megjelenésre.”²

Lukács 1949 augusztusában szerződött a lengyel Állami Kiadóvalattal többek között az *Essays über den Realismus, a Kurze Geschichte der neueren deutschen Literatur* vagy a *Schicksalswende* című műveinek megjelentetésére. Ezek közül azonban mindössze a francia realizmusról szóló munka jelent meg *Balzac, Stendhal i Zola* címmel 1951-ben, jelentős késéssel (AMBRUS 1985a, 349). E szórványos életrajzi adatok jelzik a negyvenes-ötvenes évek fordulóján megélnéül érdeklődést Lukács iránt, illetve arról is tanúskodnak, hogy az érdeklődés kölcsönös volt.

A magyar gondolkodó művei (mindenekelőtt a *Történelem és osztálytudat*) lengyel fordításának és kiadásának terve a háború utáni lengyel emigráció egyik vezető alakját, a párizsi Instytut Literacki alapítóját, a *Kultura* szerkesztőjét, Jerzy Giedroycot is foglalkoztatta. A szerkesztő ötvenes évekbeli levelezésének bizonyos adalékai arról tanúskodnak, hogy a Lukács könyvében foglalt tézisekkel való megismerkedése erre az időre nyúlik vissza. A források alapján látható, hogy a Maisons–Lafitte-beli viták során már kifomálódta a Lukács-interpretáció azon összetevői, amelyek a Brzozowski filozófiája, valamint a *Történelem és osztálytudat*ban foglalt tézisek hasonlóságára vonatkozó kérdés megfogalmazását egyáltalán lehetővé tették.

A szerkesztő levelezőpartnerei közül Kostanty A. Jeleński volt az, aki a francia filozófus, Maurice Merleau-Ponty 1955-ben megjelent *A dialektika kalandjai* című művével összefüggésben megemlítette Lukács nevét: „[...] újra elolvastam Merleau-Pontyt [...] meg kell mondanom, hogy még mindig a könyv óriási hatása alatt vagyok.” Mint írja, „különösen az első két fejezet” nyűgözte le „Weberről és Lukácsról – és az Epiológus”.³

Lukács könyvének recepciója tehát – legalábbis részben – Maurice Merleau-Ponty művének közvetítése révén kezdődött meg a lengyel értelmiségi körökben. Ezért mindenképpen szükséges figyelmet fordítani a következő kérdésekre: Milyen problémák körül forog *A dialektika kalandjai* szerzőjének Lukács-értelmezése? Híven követik-e a Merleau-Ponty által megjelölt eszmei hangsúlyok Lukács eredeti szándékait? Milyen mértékben felel meg Lukács intellektuális teljesítményének háború utáni értékelése a francia baloldal szempontjából annak a képeknek, ami a „nyugati” marxizmusról élt a nemzetközi gondolkodásban?

Merleau-Ponty az Engelsszel szembeni lukácsi kritika fő érveként azt emeli ki, hogy „a dialektika fő hajtóereje nem egyéb, mint a szubjektum áthaladása az objektumban és az objektum áthaladása a szubjektumban” (MERLEAU-PONTY 1955, 45, 1. l.). Ezért a német filozófus dialektikája nem tekinthető igazi dialektikának. A szerző szerint Lukács központi kategóriája, a totalitás az ember számára feladatként adódó, a történelemben hozzáférhető totalitás. A történelem és a filozófia viszonyát ezért a következőképpen mutatja be: „ugyanaz az egység a történelem és a filozófia, csupán első, illetve

² Lukács György – Révai Józsefhez, Dobogókő, 1950. augusztus 2. Gépirat, Lukács Archívum. (Idézi AMBRUS 1985a, 311.)

³ Konstany A. Jeleński – Jerzy Giedroyc, la Tour Girolata Osolini, 1955. augusztus 4. (GIEDROYC–JELEŃSKI 1995, 196.)

második megközelítésben. A történelem a megvalósult filozófia, a filozófia pedig a formalizált, belső tagoltságára, intelligibilis struktúrájára redukált történelem.” (I. m. 46.) A történelem megközelítésének eszköze, a történelmi materializmus így a szubjektum és objektum integrálójává válik, s ebből adódóan a marxizmus elveti a történelmi szükségszerűség gondolatát. Másfelől Merleau-Ponty nem titkolja, hogy a maga Lukács-olvasatát a kor marxizmuson belüli vitáinak polemikus kontextusához igazítja. Ezért is helyezi a hangsúlyt Lukácsnak a haladásgondolattal szembeni kritikájára:

„Lukács itt a haladáseszme marxista kritikáját vázolja fel, teli tanulságokkal a kortárs marxisták számára, akik oly járatlanok a dialektikában, hogy szívesen összekeverik azt a haladás burzsoá optimizmusával. A haladás ideológiája, mondja Lukács, messerséges találmány, ami abban áll, hogy egy előzetesen minimumára redukált ellentmondást határtalan időre vonatkoztatunk azzal a feltételezéssel, hogy az ellentmondás önmagától megoldódik.” (I. m. 49, 2. l.)

Ezt a haladás-kritikára kihegyezett olvasatot lehetett párhuzamba állítani Brzozowski nézeteivel, aki a haladásgondolat XIX. századi klasszikus formája ellen lépett fel, míg Merleau-Ponty annak háború utáni változata, a baloldali progresszizmus ellen. Éppen ezért Merleau-Ponty megoldási javaslata is vonzónak tűnhetett a sztálini szocializmusból kiutat kereső baloldali lengyel értelmiség számára. A szerző amellet érvelt, hogy semmiféle szükségszerűség nem kényszerít arra, hogy egy elmaradottabb társadalom áthaladjon a kapitalizmus fázisán, s erre a következtetésre éppen a haladásfogalom lukácsi relativizálása vezet: „e józan alapelv sem azt nem igényli, hogy a hátramaradott civilizációk tapasztalatát a miénk a maga egészében meghaladja [...], sem pedig azt, hogy az elmúlt civilizációk haladása abszolút értelemben vett haladás volt” (i. m. 54).

Az idézett szerző álláspontja értelmében a forradalmat is relativizálni kell. (Zárójelben jegyzem meg, ennek elismerésére Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban nem volt hajlandó, míg Brzozowski az 1905–1906-os forradalmak tanulsága alapján igen. Valójában ez a relativizált haladásfogalom nyújt fogódzót az 1989 utáni lengyel kulturális mozgalomban ahhoz is, hogy teoretikusan kezelni lehessen az Európa-fogalomnak az Európai Unió keleti bővítésével előálló kulturális anomáliáit.) Merleau-Ponty Lukács-értelmezése során, minthogy a forradalmi elemet nem küszöbölheti ki a történelmi hűség sérelme nélkül, a két általa hangsúlyozott fő mozzanat – a történelem szubjektív-antropológiai meghatározottsága és a kulturális érték – velejárójává teszi Lukács marxizmus-értelmezésében: „Lukács mindenekelőtt [...] azt a marxizmust akarja megőrizni, amely magába olvasztja a történelem szubjektivitását anélkül, hogy epifenoménné alakítaná: a marxizmus filozófiai magját, kulturális értékét és végül az ezzel járó forradalmi jelentőségét” (i. m. 57). A *dialektika kalandjai* szerzője az Engels-kritikáról annak következményeire helyezi át a hangsúlyt, azaz éppen abba az irányba mozdítja el Lukács-értelmezését, amerre Brzozowski is haladt a maga gondolkodói útján. Ami hiányzik Brzozowski filozófiájából – a messianizmus –, az Merleau-Ponty Lukács-képéből is hiányzik. Lukács fő érdeme szerinte a történelem és a filozófiai reflexió eleven, nem-dogmatikus viszonyának kidolgozásában áll.

A vita tényleges lefolyása (amelyre rövidesen rátérek) azt bizonyítja, hogy Merleau-Ponty 1955-ös könyvének a fentiekben felvázolt koncepciója alapvetően meghatározta Lukács György és a *Történelem és osztálytudat* fogadtatását az 1956 októbertől kezdve Lengyelországban.

CZESŁAW MIŁOSZ ÉS AZ EMBER A SKORPIÓK KÖZÖTT

„Azután eljött 'október' és az ortodoxia válsága, az úgynevezett sematikus, zárt marxizmussal szembeni, még 1954–1955-ben támadt kritikai hullám, s végül a saját nyitott, humanitárius és aktivista marxista filozófiai felfogás felépítésének kísérlete, s vele a csodálat Gramsci, Lukács, Goldmann iránt.” (ŚPIEWAK 1979, 40.) Paweł Śpiewak idézett megjegyzése arra figyelmeztet, hogy Lukács ötvenes évekbeli fogadtatása Lengyelországban szoros kapcsolatban állt a magyar és a lengyel 1956. októberi események intellektuális visszhangjával. Mindenekelőtt az októberi forradalom volt a fő oka annak, hogy Czesław Miłosz elkezdett magyar témákkal foglalkozni. Miłosz a *Węgrzy* című gyűjteményes kötet 1962-es kiadása mellett Lukács György és Stanisław Brzozowski gondolkodásának úttörő összehasonlítását is magára vállalta.⁴

Mint Giedroyc levelezéséből kiderül, ő maga a hatvanas évek elején fordult Lukács felé, akit „revizionista-filozófus”-nak tartott; legalábbis a Jerzy Stempowskihoz írott 1962. szeptember 27-i levelében így jellemezte őt (GIEDROYC–STEMPOWSKI 1998, 168). Giedroyc szerint Lukács filozófiájának jelentősége abban állt, hogy belátásai hozzájárulhattak az akkori Lengyelországban uralkodó marxista ideológia kulturális-humanista felülvizsgálatához. Ezért tervezte a szerkesztő a Lukács-művek lengyel nyelvű kiadását, ez azonban nem valósult meg.⁵

Brzozowski munkásságának új értelmezését a Giedroyc környezetében is tevékenykedő októberi emigráns költő, Czesław Miłosz dolgozta ki az *Ember a skorpiók között* című könyvében. Az 1962-ben megjelent mű szerzője javasolta először Brzozowski és Lukács gondolkodásának összehasonlítását, és ugyancsak elsőként képviselte a lengyel gondolkodó prioritásának tézisét. Czesław Miłosz érvelése mindazonáltal egy tarthatatlan előfeltevés felállításán és elutasításán alapul, amelynek értelmében a filozófiai innováció valamilyen egyetemi képzési program elsajátításának következménye volna.

„Bizonyára megírják egyszer az összehasonlító munkát Brzozowskiról és Lukács Györgyről, amannak csak néhány évvel fiatalabb kortársáról, feltárva a kezdetek hasonlóságát és a későbbi eltéréseket. Igazság szerint Lukács Brzozowskihoz képest igencsak kivételezett helyzetben volt: gazdag családból származott, rendszeres kiképzést kapott először Budapesten, később a legjobb német egyetemeken, ahol Max Weber, Rickert és Simmel voltak a professzorai. Brzozowski úgyszólván autodidakta volt – ami természetesen nem jelenti azt, hogy le kellene őt értékelnünk, sem pedig azt, hogy bárki jelentősége is a diplomái számán múlték.” (MIŁOSZ 2000, 93.)

Giedroyc azonban Miłosz könyvének legfőbb újdonságaként a Brzozowski és a cári titkosrendőség állítólagos kapcsolatára vonatkozó vizsgálódásokat jelölte meg.⁶ Jóllehet itt nincs mód kitérni Brzozowski háború utáni utóéletének kérdéseire, mégis meg-

⁴ Az előbbiről és Giedroyc körének 1956-os álláspontjáról lásd GÁNGÓ 2008.

⁵ Jerzy Stempowskihoz küldött egyik levelében így ír e tervéről: „arról is álmodozom, hogy kiadom Lukács könyvét az osztályharcról. A nehézség abban áll, hogy a francia fordítás botrányos, a német pedig antikváriumi ritkaság, úgy felvásárolták a kommunisták. Talán sikerül példányt szereznem. Más dolog, hogy honnan szerzek pénzt.” Jerzy Giedroyc – Jerzy Stempowskihoz, 1961. november 11. (GIEDROYC–STEMPOWSKI 1998, 181; vö. i. m. 194–195; GIEDROYC–JELEŃSKI 1995, 366.)

⁶ Jerzy Giedroyc – Jerzy Stempowskihoz, 1962. november 12. (GIEDROYC–STEMPOWSKI 1998, 196.)

kockáztatnám azt a megállapítást, hogy Giedroyc gondolkodásában – legalábbis nyíltan – nem kapcsolódott össze a két terv: Lukács filozófiájának a lengyel intellektuális életbe való bevezetése és Brzozowski újraértékelése. (Ismert tény, hogy Giedroyc különösen kedvelte Brzozowskit.⁷) Továbbra is a feltételezések szintjén maradván, Giedroyc nézőpontja e sajátosságának valószínű okát a következőkben jelölhetjük meg: politikai víziója Lengyelországról mindenekelőtt az anyaország szélesebb értelemben vett kulturális regenerációját foglalta magában. E perspektívából a Brzozowski tézisei és a Lukács könyve közötti esetleges megfelelések a természet dialektikájának (kétségkívül eltúlzott és korrekcióra szoruló) engelsi értelmezéséről csupán mellékes kérdésnek tűnhettek fel.

Mindent összevetve megállapíthatjuk, hogy Jerzy Giedroyc értelmiségi körében a Lukács műve iránti érdeklődés már az ötvenes évek derekán kibontakozott. Ennek figyelmen kívül hagyásával a recepciótörténeti rekonstrukció nem lehet teljes: mindazonáltal elterjedt nézet a lengyel filozófiai irodalomban, hogy az első műhely, ahol Lukács munkásságával foglalkoztak, Bronisław Baczko szemináriuma volt a Varsói Egyetemen. E megállapítás filológiai adalék – noha nem pusztán az. Giedroyc levelezése azt is világossá teszi, hogy az anyaországban a Lukács iránti érdeklődés azon értelmezési keretek között indult meg és bontakozott ki, melyet – Maurice Merleau-Ponty műve nyomán – a franciaországi lengyel emigráció képviselői vázoltak fel.

BRONISŁAW BACZKO ÉS A VARSÓI ESZMETÖRTÉNETI ISKOLA

Lukács jelenléte a varsói eszmetörténeti iskolában elválaszthatatlanul összekapcsolódott Brzozowski azon szerepének fokozatos átértékelődésével, melyet a lengyel kulturális hagyományban betöltött. Az átértékelő munkát Bronisław Baczko professzor és tanítványai kezdeményezték. E körhöz tartozott többek között a marxista gondolkodás későbbi történetírója, Leszek Kołakowski is. Korai műve, *A mítosz jelenléte* óta folyamatosan konfrontálódva a lukácsi eszmével, kritikájának az említett háromkötetes szintézisben adott végső, igen éles formát a lukácsi sztálinizmussal szemben. E kritikai él tudományon kívüli motívumait Ryszard Sitek megjegyzése igen jól megvilágítja: „a végső leszámolásként ifjúkori csodálatának tárgyával Kołakowski a hetvenes években megjelentette *A marxizmus fő irányzatait*” (SITEK 2001, 458; vö. KŁOCZOWSKI 1994, 59. sk).

Baczko professzor és köre köztudottan jó viszonyt ápolt a francia kollégákkal az ötvenes években. 1956. szeptemberében és októberében a kör tagjai és mások egy szemináriumon vettek részt Párizsban, s ez alkalommal ismerkedtek meg személyesen Lucien Goldmannal (SITEK 2000, 81, 218. lj.). (A világnézet goldmanni fogalmának a lengyel kontextusba történő átvétele tette lehetővé az átjárást az antropológiai perspektívához, illetve a pluralitás gondolatához.⁸) A Lukács iránti érdeklődés csupán a szélesebb eszmei tájékozódás részét képezte. Ahogy Ryszard Sitek fogalmaz: Baczko tanítványai „saját marxizmus-változatuk alapjainak keresése közben” fordítottak „figyelmet a sztálinizmust elkerülő marxisták – a 'fiatal' Lukács (a *Történelem és osztálytudat* idejéből) és Gramsci – munkásságára” (SITEK 2000, 81). Brzozowski Lukácséhoz való közelítésének egyik stratégiája a körben a lukácsi terminológiának a lengyel filozófus gondolkodására való alkalmazása volt: „a munkásosztály bizonyos potenciális tudat

⁷ „Kritikus voltam a prófétákkal szemben, viszont lelkesedtem Brzozowskiért és Żeromskiért.” (GIEDROYC 2006, 18.)

⁸ MÁRKUS 1995–1997a, 132. A világnézet fogalmának történeti szemantikájához vö. MENCWEL 1990, 34.

hordozója (szándékosan használjuk a Brzozowski koncepciójához teljesen hozzáillő lukácsi terminológiát)” – írja például Bronisław Baczko (BACZKO 1974, 159).

Brzozowski műveinek felfedezése, illetve a lengyel marxizmus antipozitivistá fordulatának új értelmezése – Bronisław Baczko szellemi környezetében – a tágabban értett revizionizmus problémaköréhez tartozott. E revizionizmus belülről faggatta a marxizmust, mégpedig az elmélet eredeti intencióinak védelmezése érdekében:

„Szétáradt a revizionizmus igazi hite a klasszikusok írásainak az ismert művekbe foglalt, de nehezen megmutatózó értelmében (Lenin Sztálin ellen, Marx Engels ellen, a 'fiatal Marx' az 'idős Marx' ellen, az ember a rendszer ellen, humanizmus az ökonomizmus ellen), de még mindig a 'tisza marxizmus'-t keresve.” (MENCWEL 1997, 475.)

Mindazonáltal Ryszard Sitek összegző értékelése, melyben Lukács eszmei fejlődését hasonlítja össze a Baczko-kör tagjainak útjával, kommentárt igényel: „az elemzett szerzők kiindulópontját úgy tárgyaltuk, mint egy különös utat a filozófiához, a kultúrfilozófiához, amelynek a marxizmus volt a kezdete”, ezzel szemben „például Lukács ellentétes irányban haladt a marxizmushoz a filozófián keresztül” (SITEK 2000, 6). Azonban itt nem pusztán eltérő irányról van szó. Lukácsnak a kultúrkritikától vagy kultúrfilozófiától a marxizmusig vezető útja egyben szakítást is jelentett a régi meggyőződésével. E szakítás ára volt, hogy a polgári kultúra megújításának fontosságát illető ifjúkori gondolataiból semmit nem tudott megőrizni. Marxizmusának esztétikai háttérében egy klasszikus-konzervatív, az új művészi kezdeményezéseket elutasító kultúrafelfogás jelent meg. A lengyel kulturalizmus képviselőinek fordulata ezzel szemben olyan fordulat volt, amely megőrizte a korábbi marxista világnézet bizonyos elemeit.

A FILOZÓFUS BRZOZOWSKI

Az összevetés megalapozása érdekében röviden érintenünk kell a Brzozowski-féle marxizmus szélesebb intellektuális kereteinek kérdését is – azaz viszonyát a filozófiai hagyományhoz és a filozófálási módokhoz. Amint Andrzej Walicki megállapítja: „Brzozowski gondolkodásának különös jellemző jegye volt ama képessége, hogy egyidejűleg merített ösztönzést a legkülönfélébb és közös nevezőre nem hozható filozófiai koncepciókból.” (WALICKI 1973, 25.)⁹ E filozófiai eklektizmus legfőbb bizonyítéka nem más, mint Brzozowski gondolkodásának a kor valóságára és e valóság értékeire való vonatkoztatottsága. E sajátosság a Hegel utáni politikafilozófia általános vonása. Hermann Lübbe ezt konkretizmusnak nevezi, s e konkretizmus a hegei baloldalra és középre (Brzozowski olvasmányainak szerzőire: Feuerbach, Bruno Bauer, Ruge) egyaránt jellemző volt. Még Brzozowski tragikusan rövid pályája (mindenekelőtt: az 1905–1906-os forradalom előtti, alatti és utáni időszak) is számos alkalmat nyújtott arra, hogy a változó valósághoz hozzá lehessen és kelljen igazítani a filozófiai elveket. Másfelől az eklektizmus szükségszerű jellemzője az eszmék recepciójának akkor, ha a befogadó kultúra problémahagyománya nem elég egyenmű, s ha a recepció nagymértékben az életidő szorításában formálódó személyes vállalkozásokra korlátozódik.

⁹ A jelen tanulmányban (amely eredetileg a lengyel olvasók számára készült) az angol nyelvű összefoglaló munkája (WALICKI 1989) helyett Andrzej Walicki lengyel nyelvű részpublikációira hivatkozom.

E közép-kelet-európai gondolkodói eklekticizmus sajátosságainak (értékeinek és fogyatékoságainak) megjelenítése a nemzetközi tudományos kommunikációban azért nehéz feladat mindmáig, mert a jelenkor közép-kelet-európai filozófiatörténésze, aki a maga korkérdései felől intéz kérdést nemzeti múltja filozófiai tradíciójához, maga is e tradíció teremtménye, és csak azon belül foglalhatja el kutatói megfigyelőállását.

Brzozowski életművének kutatója, Andrzej Mencwel a filozofálás e jellegzetességét a lengyel gondolkodásmód általános vonásának tekinti:

„Meghökkenő jelenség elsőrangú újkori író-gondolkodóink (Brzozowski, Korczak, Witkacy, Vincenz, Gombrowicz, Miłosz, Lem) kifejezett, feszült filozófiai tudatossága. E tudatosságot természetesen nem szabad összetévesztenünk a tankönyvszerű tájékozódással az uralkodó tanításokban, sem pedig az ideig-óráig divatozó intellektuális retorikával. [...] Ezekkel ellentétben e filozófiai tudatosság a létezés titkának autentikus megérezésével és a metafizikai nyugtalanság tartós átélésével van összefüggésben.” (MENCWEL 1997, 128.)

Kétségtelenül Brzozowski nagy érdeme, hogy megmutatta: a technikai haladástól, a földrajzi felfedezésektől, a természettudományos dilemmáktól, a politikai berendezkedések változásai által kikényszerített, módosuló emberképtől elszigetelten, saját fejlődésének és létének dilemmáitól indítva is megfogalmazhat metafizikai kérdéseket egy kultúra. Ám e metafizikai nyugtalanság csak az adott közösség létkérdései felől tekintve tűnik értelmesnek, tehát kommunikálhatónak. Másfelől ez az intellektuális állapot csupán a közép-kelet-európai régió kontextusában egyedülálló vonása a lengyel kultúrának, s ennyiben – talán – a Nagy Nővér, Oroszország szellemi közelségének tudható be. A nagy nyugati nemzeti kultúrákban, a brit, a francia, a német kultúrában az általános kérdésekre adott filozófiai válaszok megfogalmazásának csak szükséges, de nem elégséges feltétele a bennük tükröződő metafizikai nyugtalanság. Ehhez járul, további szükséges feltételként, a természettudományos világkép és a filozófiai diskussziók problémahagyományára való szakszerű reflexió. (Nem tankönyvszerű, de szakszerű.) A Nyugat számára önmagában a metafizikai nyugtalanság kifejeződése nem kommunikálható formája a filozófiai gondolkodásnak. Brzozowski eredeti teljesítménye nyugati recipiálásának a nyelvi korlátok mellett ez a másik akadálya, mely talán súlyosabb is, mint a lengyel nyelv önmagában. A Brzozowskival sok tekintetben párhuzamba állítható, két nemzedékkel korábbi magyar politikai gondolkodó, Eötvös József nem magyarul, hanem németül jelentette meg az *Uralkodó eszmék* című nagy munkáját 1851–1854-ben. Ám hiába vizsgálta a kor első számú filozófiai nyelvén, össz-európai perspektívában az 1848-as forradalmak után a szabadság, egyenlőség és nemzetiség liberális dilemmáit. Az össz-európai látószög sem feledtethette a speciális magyar kulturális közegből való indulás hátrányait. Az eklektikus filozófiai irányultság, jelesül a pozitívizmus, a hegelianizmus, a szcientizmus, a newtoni mechanika filozófiai elemeinek keveredése és a filozófiai problémahagyományok szem előtt tartásának hiánya miatt műve – szándékai ellenére – nem lehetett vitapartnerre Marx, Mill vagy Tocqueville hasonló munkáinak. Az intellektuális perifériák eredményeinek a maguk idejében elmaradt nemzetközi elismerése az általános tudománytörténeti kontextus gyors és szakadatlan változásai miatt nem pótolható utólag. Csak archivárius jelentőségű elégtétel nyújtható számukra.

Brzozowski *A tett filozófiája* című értekezésében nem csak a filozófia életre vonatkoztatottságának szükségességét hirdette, hanem a tétel megfordítását is. Jelesül az

élet filozófiára vonatkoztatottságát abban az értelemben, hogy a rá vonatkozó filozófiai reflexió nélkül nem tartotta elérhetőnek az élet teljességét (BRZOWSKI 1990a, 96–97). Ez Brzozowski Közép-Kelet-Európában egyedülálló gondolata, amely a lengyel kulturális önmegértés egyik nagy előnyét és erényét mondja ki a térség többi kultúrájának önmegértésével szemben. A 'tett filozófiája' kifejezésben nem csak a 'tett', hanem a 'filozófia' szó is hangsúlyos: az emberi tett csak akkor érdemi meg a tett nevet, ha filozófiai reflexióval tekint önnön tudatosságára és mindarra, amivel a valóság kiformalásához hozzájárult. A filozófia értékkel – és ezáltal ragadja ki a tettet a természeti determinizmus láncolatából (i. m. 113; vö. TRZEBUCHOWSKI 1971, 48).

Brzozowski filozófiájának erőssége az, ami egyben gyengesége is bizonyos szempontból: a filozófiatörténet egyes irányzatainak, belső vitáinak elhanyagolása, és a filozófiai problémák „textualizálása” helyett az egyes tanítások közvetlen és radikális vonatkoztatása az életre, a társadalmi valóságra. Ez a vonás talán visszhangra többek között Leszek Kołakowskinál és Andrzej Mencwelnél.¹⁰

BRZOWSKI MARXIZMUSA, LUKÁCS MARXIZMUSA

Brzozowski filozófiájának két korszaka: a tett filozófiája és a munka filozófiája. A kettő között ismerkedik meg behatóan a marxizmussal (MENCWEL 1966, 105). Brzozowski az *Eszmék* előszavában beszél a marxizmushoz való viszonyáról, filozófiájának fő céljairól és a marxi filozófiáról adott interpretációjáról. Ezen eszmei önarcképét lényegében a későbbi értékelések sem módosították. Az említett helyen jelentette ki: „ortodox marxista sohasem voltam”. A marxizmus annyiban volt irányadó számára, amennyiben a marxi örökség hozzájárult „a jelenkori kulturális és társadalmi élet egészére” vonatkozó nézeteinek rendszeressé tételéhez (BRZOWSKI 1990b, 75). Ennek megfelelően gondolkodásában a marxizmus életfilozófiákkal rokon elemeit emelte ki. Ezen túlmenően mélyen marxi gondolat nála a történelemnek mint a praxis történetének megragadása: „a történelem nem egyéb, mint a dolgozó emberiség története”, jöllehet Brzozowski – amint azt többen többször is kifejtették – nem az elidegenedésre helyezi a hangsúlyt (BRZOWSKI 1990c, 172). Marxnál a munka elidegenedés, míg Brzozowskinál önteremtés (WALICKI 1973, 38). Walicki utal arra, hogy Brzozowski is alkalmazta az elidegenedés és eldologiasodás marxi kategóriáit, csak hogy ő „más terminológiát használva ír ezekről” (i. m. 25). E terminológiai különbségek részletes tárgyalásával azonban Brzozowski kutatója nem foglalkozik.

A *kultúra és az élet* 1973-as kiadásának sajtó alá rendezője úgy látja, Brzozowski marxizmusának három fő vonása a következő: (1) a gyakorlat mint igazságkritérium felfogása; (2) az empirikritizmus kritikája; (3) a praxisnak a kanti kategóriatan továbbfejlesztéseként való értelmezése. Kanthoz kötődése ellenére azonban Brzozowski ember-

¹⁰ A társadalmi elidegenedés problematikájának egyszerre életközeli és elméleti igényű megközelítésmódja például egyértelműen a Brzozowski nyomán újrafelvett marxi szociológia öröksége Lengyelországban. Marxtól származik például az *A német ideológiában* található gondolat, hogy a modernitás korában egy közösség újraegyesítésének vagy egyesítésének alapvető feltétele a város és falu különbségének megszüntetése. E felfogás többször, többféle formában visszatér Andrzej Mencwel kultúr tudományi tanulmányaiban. Ő figyelt fel többek között arra, hogy a lengyel társadalmi kohézió alapvető neuralgikus pontját jelenti például a német városok és a lengyel vidék viszonya, vagy a város és falu munkamegosztásának, társadalmi-demográfiai egyensúlyának megbomlása a szovjet korszak sietős modernizációjának időszakában. E megközelítésmódban nem az urbanitás és urbanizáció szociológiailag leírható anomáliája a releváns a jelen vizsgálódások szempontjából, hanem a leíró szociológia eredményeinek a kultúra-, történelem- és irodalomtudomány értékekre vonatkozó kutatásaiba való szerves integrálása. (Vö. MENCWEL 1976, 53.)

fogalma nem transzcendentális, hanem pszichofizikai (i. m. 14–16). Mindezekon túl Brzozowski Kant-élménye további vizsgálódásokat igényelne: kultúrafelfogása ugyanis abban is visszanyúlik Marxtól Kanthoz, hogy az ember forradalmi átalakulásának követelése helyett a kultúra általi kinevelődésének pedagógiai programját fogadja el.

Brzozowski gondolkodásának másik jellegzetessége abban áll, hogy elutasítja a dogmatikus fejlődésgondolatot, annak radikális-forradalmi formájában is: „valamennyi történetfilozófia, mint az emberi fejlődés törvényeiről szóló tanítás, természettől fogva csak *konzervatív* vagy reakciós lehet. Bizonyos konzervatív elem akkor is szükségképpen benne rejlik, ha forradalmi formát ölt” (BRZOZOWSKI 1990c, 176).

A fejlődésgondolat abszolutizálása azért is lehetetlen, mert az ember nem léphet ki a történelemből. Nem foglalhatja el a Napban megfigyelőállását, amint erre már az általában vett fejlődésgondolat klasszikus megfogalmazója, Kant is figyelmeztetett. Brzozowski Kant szellemében azt írja: „a megismerés illúziója, hogy az ember képes volna arra, hogy valamiképpen a történelmen kívül kerüljön gondolatban; ez azt jelentené, hogy képes elgondolni, megismerni, felfogni valamit, ami nem tartalma semmiféle tudatnak, valamit, ami nem eleme semmiféle emberi megismerésnek.” (i. m. 177.) Ezért szembesíti Brzozowski a fejlődésgondolatot a prométeuszi felelősséggel: „a ma lehetséges egyetlen filozófia nem a haladás fatalizmusa, hanem a felelősség és a harc prométeuszi tudata” (i. m. 183). Brzozowski marxista tradícióban belüli sajátos pozícióját jellemzi, hogy egyfelől nem fogadja el a „kész világ” tézisé, másfelől azonban nem tekinti a „haladást” a készülő világ adekvát leírásának (vö. TRZEBUCHOWSKI 1971, 24).

E megfontolások vezetnek át bennünket a természet dialektikája kritikájának sokat vitatott kérdése felé. Mint ismert, Friedrich Engels a természet dialektikájának teóriájával próbálta megoldani a XIX. században sokakat foglalkoztató problémát – a természettörvények alkalmazhatóságának kérdését a történeti kauzalitás terén (vö. pl. DANNEMANN 1997, 60–61). A megoldás nem bizonyult túlságosan népszerűnek: a természet dialektikája ellen fordulás közös belátása a korszak gondolkodóinak. Vajda Mihály megfogalmazásának érvényét Stanisław Brzozowskira is kiterjeszthetjük, ha eltekintünk a „nyugat-európai” szócskától:

„E korszak nyugat-európai kommunista filozófusainál-teoretikusainál – Lukácsnál, Korschnál és Gramscinál – közös a kísérlet, hogy leküzdjék a II. Internacionálé marxizmusában uralkodóvá lett fatalizmust, s azt hangsúlyozzák: a szocializmus megvalósulása nem „természettörvény”, az ember tudatos hozzájárulása nélkül nem lehetséges.” (VAJDA 1995–1997, 274)

Azért kell elvenni e jelzőt, mert figyelemre méltó, hogy Lukács, Gramsci és Labriola egyaránt olyan filozófiai kultúrából érkezett, amelyek nem *stricto sensu* nyugati kultúrák. Gramsci, Labriola, vagy a maga Engels-kritikáját szintén kidolgozó osztrák Erwin Ban (lásd WALICKI 1990, 35) sem a „nyugati” gondolkodás képviselőjének számított ebben az időben. A marxizmus antropológiai fordulata ott ment végbe (egymástól függetlenül több helyütt), ahol a filozófiai gondolkodást nem határozta meg alapvetően a természettudományokra alapozott ontológia, és ahol az ember természeti okságnak való alávetettségét *döntéssel* meg lehetett szüntetni filozófiailag. Az antipozitívista marxizmus-értelmezés örököse ebből a szempontból a lengyel kulturalizmus, amely az ember természeti függőségét, a globalizálódó-technokrata világtól való elidegenedését a kulturalizmus mint döntés gesztusával akarja megszüntetni vagy legyőzni.

A marxizmus története szempontjából Brzozowski és a tágabb szellemi környezete belátásai nyomán a „nyugati” marxizmus nyugati eredete kérdőjeleződhet meg. Lukács a frankfurti iskola szemében egyébként sem számított nyugatinak, hanem inkább úgyahogy elfogadott kivételnek (DANNEMANN 1997).

Brzozowski életművében Marxnak Engelszel való szembeállítására először az 1907-es *A történelmi materializmus mint kultúrfilozófia* című tanulmányban jelenik meg (WALICKI 1973, 21), de részletesen csak az *Eszmé*kben ír a praxis marxi fogalmának Engels által történő mellőzéséről (vö. WALICKI 1990, 14, 19. l.). Lukács nagy előnye Brzozowskival szemben többek között az volt, hogy gondolatai – az 1917-es októberi forradalom győzelme után – a „keleti”, és „nyugati”, „ortodox” és „revizionista” felfogások vitájának részét képezték. A magyar filozófus belátásai annak az ideológiai keretnek az előzményeihez tartoztak, amelyben például 1956 lengyel és magyar fejleményeit, éppen Lukács újrafelfedezésével egy időben, értelmezték. A politikai és az eszmei kontextus ugyanis nem várt fordulatot vett az 1917-es forradalom győzelmével. Nem lehet elvonatkoztatni attól a tényről, hogy egyik hősünk október előtt, a másik október után tevékenykedett mint marxista. Egyrészt Lukács számára a szocializmus deklaráltan mindig is a Szovjetunióban és a szocialista országokban megvalósult szocializmust jelentette, másrészt e történelmi kontextus a húszas években alapvetően meghatározta a marxizmus messianisztikus kilátásairól való filozófiai reflexiót.

Mármost ami a *Történelem és osztálytudat*ot illeti, Lukács – Lenin ellen is irányzott (KŁOCZOWSKI 1994, 62) – Engels-kritikája mindenekelőtt annak kimondásában áll: a természet dialektikája nemcsak hogy egyáltalán nem dialektika, hanem a természet dialektikája illetően felfogása mellett a praxis is lehetetlenné válik (vö. SIEMEK 1982, 158–159). E kijelentésekre alapozva terjedt el a Brzozowski-szakirodalomban, hogy Lukács „Brzozowskihoz hasonlóan elvetette [...] a természet dialektikáját, és magát a természet fogalmát mint társadalmi kategóriát tárgyalta” (WALICKI 1990, 21). Másfelől azonban Lukács tanítványa és kutatója, Márkus György amellett érvel, hogy a természet mint társadalmi kategória címkézése nem egyéb, mint „egy egész érvelési láncolat meglehetősen szerencsétlen megfogalmazása, mely azt mutatja, hogy az ember természethez fűződő viszonya [...] nem egyszerűen csak társadalmi viszonyok révén közvetített [...], hanem hogy általuk lényegileg és szükségképpen módon meghatározott [...]. Ám ha valóban ez a helyzet, akkor illuzórikusnak bizonyul az eldologiasodás marxi koncepciója, mely a természeti és a társadalmi elválasztásának szükségszerűségét posztulálja.” (MÁRKUS 1995–1997b, 182.)

Ebben az értelemben Brzozowski következetesebbnek bizonyult, amikor a tétel prométeuszi-aktivista implikációit bontotta ki. Ám bennünket elsősorban a vitának a jelenkor szempontjából releváns része érdekel. Brzozowski fogalmazta meg azt a tézist, hogy a lengyel nemesi mentalitás és az engelsizmus közös nevezője a passzivitás: ezzel szemben Lukács soha nem csatolta vissza belátásait nemzeti kontextusba. Pedig hasonló következtetésre a magyar kultúra és társadalomfejlődés összefüggésében is lehetőség lett volna. A *vis inertiae*, a newtoni fizika tehetetlenségi ereje ugyanis a magyar nemesi szótárban szintén a dolgok megváltoztathatatlanságának jelzőszavává, sőt elvi megalapozásává vált politikai és társadalmi téren. Márpedig e fogalom éppen annak a természetileg determinált világnézetnek volt az alapfogalma, amelynek utolsó fellángolását a XIX. század második felének szcientizmusa hozta magával. Lukács ifjúkori főműve, *A lélek és a formák* német kiadásában Petőfi nevét egyszerű-

en Heine, Byron, Goethe nevére cserélte, törölve filozófiai gondolkodásából a nemzeti kultúra eredeti, inspiráló hatását (LUKÁCS 1997, 116). A magyar nyelvhez filozófusként már nem is tért vissza.

KULTÚRA ÉS KULTURALIZMUS

Brzozowskinál nem hordozófüggetlen, hanem technikai fejlődéshez kötött kultúrafogalommal találkozhatunk: „az újonnan születő kultúra a munkára alapozott kultúra lesz, a megfeszített erőfeszítésnek a kultúrája, s így az uralkodó embertípus az öntudatos munkás lesz, aki a legmagasabb fokozaton járatott modern kori technikai erőkkel képes dolgozni” (idézi WALICKI 1973, 20). Friedrich Nietzsche-nek szentelt esszéjében pedig – túllépve a kultúrát és a civilizációt szembeállító Hegelen – a következőket írja: „az ember hozzászokik majd ahhoz, hogy úgy használja a különféle kultúraformákat, mint mechanizmusokat” (BRZOZOWSKI 1973a, 650). Érdemes e helyütt felidézni, hogy a kortárs lengyel kultúratudományi irodalomban Andrzej Mencwel hasonló álláspontot foglal el. A kommunikációs technika és a társadalmi közösség közti kölcsönös függés értelmezési keretét javasolja: ahogyan a kommunikációs fejlődés nem független a kommunikációközösségtől, úgy a közösség önkifejezése, a kultúra sem független a hordozójától. Ez az az álláspont, amit Andrzej Walicki 1990-ben negatív hangsúllyal „technokrata” álláspontnak nevezett.

Brzozowski a történelmi materializmus képviselőivel többek között azért is rokonítható, mert e kifejezésnek *A történelmi materializmus mint kultúrfilozófia* című művében olyan értelmezést adott, ami azt a mai értelemben vett kulturalizmushoz közelíti: „a történelmi materializmus megmutatja, hogyan teremti maga az emberiség saját történelmét és kultúráját”. E felfogásában Antonio Labriola gondolataira támaszkodott (BRZOZOWSKI 1990d, 81–82).

A legfontosabb szempont, hogy Brzozowski nem fogadja el a kultúra társadalmi felépítmény jellegét. Az emberi munka teremtő, felszabadító tevékenység, és e felszabadulás eredménye nála nem a proletárforradalom, hanem a kultúra. Ahogy *A kultúra és az élet* című tanulmányában fogalmaz: „kultúra és szabadság azonos jelentésű szavak”. Minden egyes kultúra szükségképpen magában hordozza e teremtő jelleget: „még a részlegesen felszabadult kultúrában is van valami lényegileg felszabadult”. Brzozowski kulturalizmusának központi fogalma, a részleges kultúra „addig él, amíg körén belül lehetséges az *érdek nélküli alkotás*” (BRZOZOWSKI 1973c, 51). A részleges kultúra nem egyéb, mint idegen elemekből építkező, nem össz-nemzeti kultúra, amely rövid időn belül elbizonytalanodik saját értékeit illetően:

„Részleges kultúra ott keletkezik, ahol bizonyos embercsoport megszerzi az alkotás szabadságát nyújtó függetlenségét az ökonomizmustól. [...] Mindez azonban nem sokáig tart. [...] A részleges kultúrák számára végül teljességgel lehetetlenné válik a hit a saját értékeiben, normáiban, konvencióiban, amelyeken alapszik.” (l. m. 52–53.)

Brzozowski próféciája a teljes kultúra korának eljövételére vonatkozik: „közeleg a teljes kultúra kora, amely a teljes felszabaduláson alapul. [...] Már közeleg az idő, amikor a kultúra, a szellem kérdései a legfontosabb kérdések lesznek.” (l. m. 57.) A részleges kultúra fogalmával tehát a feladatként kitűzött „integrált kultúra” fogalmát helyezi szem-

be. Ahogy *Miriam* című írásában fogalmaz: „szabaddá tenni önmaga és egymás irányában minden létező érzést, indulatot, nézetet – ez a *kultúra feladata*” (BRZOWSKI 1973d, 91). Mindez azt jelenti, hogy Brzowskiánál nem politikai, hanem kulturális próféciáról beszélhetünk. A kultúrának a munkával (a munka teremtő jellegével, valamint a teremtő munka folyamatával és eredményével) való azonosítása mélyen nem-marxi gondolat, semmiképpen sem tekinthető az eredeti marxi intenciók hiteles feltárási kísérletének. Ez az oka annak, hogy Brzowski kutatójának, Andrzej Walickinak (Brzowski Lukácssal szembeni prioritásának igazolása érdekében) kettős stratégiát kellett követnie. Egyfelől megfelelő hangsúlyt kellett fektetnie Brzowski Engelsszel szembeni vitájának, a természet dialektikájának kritikáját illető nézeteinek kidomborítására. Másfelől igyekezett elterelni a figyelmet Brzowski belátásának másik, alapvető jelentőségű eleméről, jelesül arról, hogy amikor Brzowski az embert teremtő természet tézisének helyébe a természetet teremtő ember tézisének állítja, akkor utána nyomban e teremtő tevékenységnek a kultúra egészével való azonosságát is hangsúlyozza.

Mármint ami Lukács kultúrafogását illeti – más Lukács-művek kapcsán – Andrzej Walicki is utal arra, hogy a kultúra lehet a magyar filozófus számára a nembeli emancipáció első lépése (WALICKI 1990, 25). Ugyanilyen értelemben értékelte Lukács lengyelországi fordítója és kutatója, Marek J. Siemek is a *Történelem és osztálytudat* társadalom- és kultúraellenes barbársággal szembeni erőfeszítéseit (SIEMEK 2002, 247–248).

„A kultúra volt Lukács életének 'egyetlen' gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? – e kérdést megválaszolni, s egyben tevékenységével e lehetőség megteremtéséhez vagy megvalósításához hozzájárulni: centrális célkitűzésként vonul végig egész életén.” (MÁRKUS 1995–1997c, 40.)

A lukácsi kultúraközpontúságot megfogalmazó tézis bizonyításának kulcsszövege az *Esztétikai kultúra* című ifjúkori tanulmány, amelyben a századvégi életfilozófiák nyelvezetén többek között efféle megfogalmazásokat olvashatunk: a „kultúra: az élet egysége, az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje [...] Minden kultúra az élet meghódítása” stb. (idézi uo.) A tézis felállítója, Márkus György kimutatja, hogy e gondolat mennyire mélyen benne gyökerezik a korabeli életfilozófiákban. Mindazonáltal e kultúraközpontúságnak csak a művészetfilozófiai és irodalmi esztétikai vetülete tűnik feltáráshatónak, a tágabb értelemben vett kultúrára vonatkozó lukácsi program nem. Ráadásul e tematikusan szűkebb kultúraközpontúság időben is korlátozott marad: azaz Márkus György tanulmánya sem mutatja meg, hogyan vitte tovább a kultúra gondolatát Lukács marxista korszaka, csupán kijelenti, hogy így történt. Fehér Ferenc volt az, aki Lukács esetében feltárta a marxista fordulat utáni konzervatív kultúrafogást.

A *Történelem és osztálytudat* konstrukciójának legfőbb problémája a kultúra helyett a totalitás: „a dialektikus módszer [...] mindig ugyanaz a probléma foglalkoztatja: a történelmi folyamat totalitásának megismerése” (LUKÁCS 1971b, 256). Ebben az összefüggésben vetíti rá Lukács az árufetisizmus marxi fogalmát a társadalmi totalításra.

Ha tovább élt Lukács „egyetlen” ifjúkori gondolata a kultúráról, akkor az a kulturális konzervativizmus védekező pozíciójában élt tovább. Ahogy Fehér Ferenc írja, a *Történelem és osztálytudat* történelmi kontextusa a húszas évek végére összeomlott, de Lukács – módosított formában – megőrizte a messianisztikus gondolatot. Megbékélt Sztálinnal, és kialakította a maga kulturális menedékét. A kulturális ellenzéki ezen

álláspontja egyben a *Történelem és osztálytudat* álláspontjának meghaladását is jelentette (FEHÉR 1995–1997, 205–208), mely azonban egy defenzív, értékörző, s ezért konzervatív álláspont lévén, nem volt fogékony a kulturális innovációra.

A munka kérdéskörét csak futólag érinthetem a jelen tanulmányban. A szakirodalom szerint „Lukács nem abban az értelemben foglalkozik a munkával, mint amelyet Brzozowski tulajdonított a fogalomnak” (KRAKOWSKI 2000, 2). Mint ismert, Lukács 1923-ban írta meg a *Történelem és osztálytudat* végleges változatát. *Marxista fejlődésem: 1918–1930* című kései kommentárjában utal arra, hogy a *Történelem és osztálytudat* több tézise az 1919-es magyarországi Tanácsköztársaság idején zajló vitákon alapul. Ugyanott visszavonja a mű fő belátásait, így a marxizmus mint természetfilozófia elutasítását, s ezzel összefüggésben az Engelsre vonatkozó kritikáját is. Az 1923-as munka fő érdemeként az elidegenedésre vonatkozó fejtegetéseket emeli ki, de részben ezeket is visszavonja azáltal, hogy különbséget tesz „jó” és „rossz” tárgyiasulás között. Szintén itt veti fel Lukács azt a gondolatot, hogy a gyakorlat eredete a munkában van (LUKÁCS 1971a, 699–717). Ezért további vizsgálatra szorul annak megállapítása, hogy a kései, a munkát a természet és társadalom közötti összekötő kapcsolóként felfogó *A társadalmi lét ontológiájáról* című nagy műve mely vonatkozásokban és milyen mértékben rokonítható Brzozowski felfogásával, és milyen következtetések vonhatók le ezek összevetéséből. Minthogy azonban a jelen tanulmány célja alapvetően a Lukács-Brzozowski párhuzam eddig megvalósult kutatási eredményeinek kritikai áttekítése, így nem térhet ki az *Ontológiára*, amely jobbra Lukács lengyelországi olvasóinak érdeklődési körén kívül maradt.

Mielőtt rátérnék a prioritás-vita nyomon követésére a lengyel szakirodalomban, hasonlóképpen röviden tárgyalom a marxista messianizmus problematikáját is. További nagy különbség ugyanis Lukács és Brzozowski között, hogy Brzozowskinál az Engelskritika egyben Marx-kritika is, míg Lukácsnál csupán visszatérés Marx feltételezett eredeti intencióihoz. Brzozowski a munka filozófiájának kidolgozásával „nemzeti” fordulatot hajtott végre. Ezzel összefüggésben – pozitív irányban – átértékelte a tradíció mint levethetetlen örökség, s ennek részeként a vallási örökség jelentőségét, ám a marxizmusnak a vallással való összekapcsolása már túl merész gondolatnak bizonyult számára (WALICKI 1990, 39–44). Mindenesetre mindebből már látszik, hol váltak el Brzozowski útjai az olyan Lukács-kortárs Marx-interpretátorokétól, mint például Walter Benjamin.

A *Történelem és osztálytudat* messianisztikus távlatairól a következő passzusokban olvashatunk:

„Amit hitnek neveznek, amit a „vallás megjelöléssel akarnak lejáratni, nem több és nem kevesebb, mint a kapitalizmus bukásában való bizonyosság, a – végső fokon – győzedelmes proletárforradalom bizonyossága. Nem létezik „anyagi” garancia e bizonyosság számára. A garancia számunkra csak – a dialektikus módszer következtében – módszertani. Még ez is csak a cselekvésben, a forradalomban, a forradalomért való életben és halálban nyerhető el és próbálható ki.” (LUKÁCS 1971b, 267–268.)

Paweł Trzebuchowski egy korábbi feldolgozásra, *Jerzy Braun Metafizyka pracy i życia: Rzecz o Stanisławie Brzozowskim* című 1934-es művére hivatkozva emlékeztet arra, hogy Brzozowski „egész filozófiája az 'abszolút kreacionizmus' alapzatából fejlik ki, 'a

kész és teremtő emberi léttől független világ tagadásából” (TRZEBUCHOWSKI 1971, 23). E megjegyzés rávilágít Lukács és Brzozowski eltérő útjaira: a „kész világ” teológiai képzetére alapozott marxista messianizmust – részben Lukács *Történelem és osztálytudata* nyomán – Walter Benjamin bontotta ki.

A PRIORITÁS-VITA KIBONTAKOZÁSA A BRZOWSKI-SZAKIRODALOMBAN

Kétségtelen, hogy Andrzej Walicki alapvető érdemeket szerzett a kelet-közép-európai és kelet-európai marxizmus-recepció eszmetörténetének feltárásában. Munkájának ezen elemeit, a lengyel, az orosz és a magyar filozófiai gondolkodás párhuzamainak kimunkálását nehéz volna túlértékelni. Erőfeszítéseinek méltó értékelésére és kritikai megvitatására azonban e helyütt sajnos nincs mód kitérni. Mindazonáltal úgy látom, hogy ezen összehasonlító eszmetörténeti munka genetikai és történeti magjánál, a Lukács és Brzozowski közti prioritás-vita eldöntésénél az eszmetörténeti szempont a szövegekben – nem tisztázható okok miatt – háttérbe szorult. A Czesław Miłosz által felvetett kérdés filológiai felvétele és kidolgozása Andrzej Walicki műve. Munkáiban azonban a filológiai eredmények tudományos következményeinek levonása, azaz a világról alkotott ismereteink és önismeretünk szempontjából való értékelése hangsúlytalanabb szerepet kap. A létező szocializmus egyik szellemileg legsivárabb időszakában, a hetvenes évek elején, amikor Brzozowski *A kultúra és az élet* című gyűjteményes kötete megjelenhetett, a tudományos konklúzió helyébe az ideológiai következtetés lépett. E részben – nyilván – külső kényszer hatására a politikai szempontokra (is) tekintettel megfogalmazott következtetés Brzozowskit a létező lengyel szocializmus ideológiai előfutárává kívánta tenni. Ugyanakkor a szovjet rendszer bukása után, az 1990-ben megjelent, részletesebb és jóval kiérleltebb értékelés, az *Eszmék* előszavában sem vett fel másik, a filológián kívül eső perspektívapontot, hanem a vállalkozás létjogosultságát csupán a történeti hűségnek való elégtétel filológián belüli követelményére hivatkozva alapozta meg (WALICKI 1990, 35–36, 56; WALICKI 1973, 37).

Andrzej Walicki először *A kultúra és az élet* bevezető tanulmányában foglalkozott a kérdéssel, itt még kizárólag Leszek Kołakowski összefoglaló munkájának téziseire hivatkozva (i. m. 36). Kołakowski valóban Brzozowski prioritásának álláspontjára helyezkedett, összességében inkább Brzozowskinak az ortodox marxizmustól való eltéréseit emelve ki, és bemutatva azt a szellemi környezetet, amelyből gondolkodása kinőtt (KOŁAKOWSKI 1978, II. 225).

Andrzej Walicki a későbbiekben is megragadta az alkalmat felfedezésének népszerűsítésére, és folytatta munkáját annak érdekében, hogy elhelyezze Brzozowskit a nyugati marxizmus klasszikus gondolkodói között. Egy 1974-es, részben általa szerkesztett gyűjteményes kötetben sokan védelmezték Brzozowski elsőbbségét, sőt egyes szerzők nem csak időbeli, hanem filozófiai tudatosságot illető elsőbbséget is tulajdonítottak neki (WALICKI 1974, 197; WERNER 1974, 240; SOWA 1974, 193–194).

Ennek ellenére azonban nem mondhatjuk, hogy Walicki koncepciója uralkodóvá vált volna a lengyel irodalomban: álláspontját már a hetvenes években megkérdőjelezték. Witold Mackiewicz volt az első, aki felismerte, hogy Brzozowski és Lukács, Gramsci, Labriola, Bergson stb. viszonya, Brzozowski esetleges prioritásának kérdése immár nem filológiai részterülete a Brzozowski-kutatásnak, hanem a kérdésfeltevéseket előzetesen strukturáló, fő szemponttá vált. E kérdés jelentőségét azáltal is hangsúlyozta,

hogy erre vonatkozó reflexióit monográfiájának élére helyezte. Brzozowski hatvanas és hetvenes évekbeli újrafelfedezésének első hulláma és a prioritás-vita első megfogalmazásai után Mackiewicz visszafogott, óvatos és mértékadó véleményt fejtett ki Brzozowskinak a századvég európai filozófiai gondolkodásában elfoglalt helyéről. Rövidre fogott, de véleményem szerint egészében és részleteiben helytálló értékelésében – megjegyzését minden bizonnyal többek között Andrzej Walicki 1973-as bevezető tanulmánya ellen is irányozva – felhívja a figyelmet arra, hogy e kérdés eldöntése alaposabb filológiai kutatómunkát igényelne. Második kritikai megjegyzése értelmében az „öszönösen” filozófáló Brzozowski belátásait nem tudta a szélesebb befogadáshoz szükséges formában kifejtetni. A szerző a Lukács és Brzozowski művei közti hasonlóságok okát, helyesen, részben a közös kulturális indíttatásban látja, és összességében úgy véli, hogy a tematikus és fogalmi hasonlóságok önmagukban „túl ingatag alapot szolgáltatnak az eszmei kapcsolat feltalálásához”, továbbá rámutat a fő különbségre: Brzozowskit elsősorban a „kulturális tudat” foglalkoztatta (MACKIEWICZ 1979, 9–13).

Walicki álláspontját legrészletesebben az *Eszmék* előszavából ismerhetjük meg. 1990-es tanulmányában a Lukács és Brzozowski közti fő különbséget a munka eltérő felfogásában jelöli meg, illetve abban, hogy Lukács a proletariátus arisztokratikus-messianisztikus élcsapatában bízik, míg Brzozowski az egész közösség kulturális felemelésében, ahonnan már csak egy lépés a nemzeti kulturalizmus (WALICKI 1990, 22–29; vö. FEHÉR 1995–1997, 209). Továbbra is fenntartja azonban, hogy Brzozowski és Lukács „olyan filozófusok, akiket lehetséges és érdemes összehasonlítani”, és hogy „a Lukácsnak tulajdonított prioritás egyszerűen csak Brzozowski *Eszméinek* nem ismerésén alapul” (WALICKI 1990, 23, 22; vö. WALICKI 1982, 388–389).

A rendszerváltás után is akadnak kutatók, akik elfogadják Andrzej Walicki álláspontját (PIENIAŻEK 2004, 68; POLITT 1996, 153). Marek J. Siemek ugyanakkor kifejezetten elhatárolja magát a recepciótörténet kérdéseinek vizsgálatától, s egyben arra figyelmeztet, hogy Merleau-Ponty Lukács-olvasata szinte egyedülálló a recepciótörténetben (SIEMEK 2002, 221, 2. lj.; 244, 11. lj.).

BRZOWSKI ÖRÖKSÉGE – MAI TÜKÖRBEN

Stanisław Brzozowski filozófiájának kulturális kisugárzása máig rendkívül erős. A konszolidált szocializmus nézőpontjából a marxizmus mint kultúrfilozófia és a kultúrfilozófia mint politikai alternatíva kettős tapasztalata és programja különböztette meg a közép-európai marxista tanokat a Nyugattól és a Szovjetuniótól egyaránt. E koncepció egyik előzménye Lengyelországban egyértelműen Brzozowski életműve.

Brzozowski hatását a lengyel filozófia antipozitívista vonulatához tartozó (MENCWEL 2006, 30) Leszek Kołakowski gondolkodására – még korai marxista korszakában – többek között a marxizmus antropológiai felfogása mutatja. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokra* és Gramscira hivatkozó Kołakowski *Karl Marx és a klasszikus igazságdefiníció* című tanulmányában a marxizmus antropológiai fordulatára támaszkodik. Mindazonáltal egy korai munkájában arra is erőfeszítéseket tett, hogy Marx antropológiáját a *Kéziratok*, *A német ideológia* és *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című írások nélkül rekonstruálja, s így egyúttal Brzozowski nézőpontját is újraalkossa, aki e műveket még nem ismerhette (KOŁAKOWSKI 1966, 46. skk.). A filozófia antropocentrizmusát, amennyiben annak az ember mint társadalomalkotó lény problémáival kell foglalkoznia, a *Miből élnek a filozófusok?* című cikkében fejtette ki. A későbbiekben Kołakowski filozó-

fiájának antropológiai jellege a kultúra és a kultúrfilozófia problémáira helyezett különös hangsúllyal egészült ki. Egyetérthetünk Andrzej Mencwellel, aki szerint a *Kultúra és fétisek* a revizionizmustól a kultúrfilozófia irányába tett fordulatként is értelmezhető (MENCWEL 1995, 148; vö. KOŁAKOWSKI 2000, 12). Más szóval, e mű fordulópontot jelent a gazdaságközpontúságtól a kultúráközpontúság felé (SITEK 2000, 119).

Kołakowski ezen túlmenően, Brzozowskihoz a lengyel kulturális hagyomány sajátosságaira vonatkozó koncepciójából ösztönzést merítve közelített „az európai kultúra fejlődéstörvényeinek” vizsgálatához, különösen az úgynevezett „univerzalizmus” problémájához (FILS 1994, 10). Amint felhívja rá a figyelmet, az európai kultúra fogalma értékítéletek nélkül nem definiálható. Történeti elemzések helyett ezért szerinte azt kell előtérbe állítanunk, ami saját felfogásunk szerint, saját kulturális régióknak számára konstitutív, hiszen kultúránk nem kutatás, hanem döntés eredménye. Európa erejét – Kołakowski szerint – kétségkívül az önkritika képessége adja. E képességéből nő ki az antropológia, ez a sajátos, kizárólagosan európai tudomány, amely képes arra, hogy saját normáit, ítéleteit, gondolkodási szokásait felfüggeszse.

A kulturális univerzalizmus ezzel szemben nem csak a kultúrák egyenértékűségét, hanem az azokhoz való egyenlő (esztétikai, diszkurzív) hozzáfértést is előfeltételezi. Paradoxona, hogy félreismeri az univerzalizmus és exkluzivitás közötti különbséget, a tolerancia és intolerancia közötti különbséget, vagyis azt, ami a barbárokat feljogosítja arra, hogy barbárok legyenek. Kołakowski szerint a megoldást a korlátozott és „következetlen” univerzalizmus jelenthetné, hiszen a világ maradék része legkevésbé a polgári szabadságjogokra, a demokratikus intézményekre és az intellektuális normákra fogékony (KOŁAKOWSKI 1987a, 129–143).

Leszek Kołakowski és Andrzej Mencwel – az utóbbinak az előbbivel szemben megfogalmazott minden kritikája ellenére is (MENCWEL 1997, 455–473) – egyetértenek abban, hogy a kelet-közép-európai térség sajátos intellektuális problémáira inadekvát válasz a kulturális univerzalizmus értékeinek átvétele, a (John Rawls kifejezésével szólva) liberális imperializmus előtti behódolás. Kołakowski és Mencwel közös meglátása szerint meg kell találni azt a gondolati keretet, amely magába foglalhatja Kelet-Európa barbár vonásait anélkül, hogy ezt a „civilizált” világ értékítéletének elfogadásával együtt tenné. Belátták: a marxizmus kollektívizmusa, valamint az állam elvont személytelensége korántsem idegen a térség történeti tradíciójától (lásd MENCWEL 1997, 5–24; magyarul 2006a). Kołakowski felfogásában a marxizmus romantikus aspektusa, azaz kapitalizmus-kritikája ama közvetítettség ellen, ama társadalmi szerződés ellen irányul, amely minden liberalizmus alapja (KOŁAKOWSKI 1987b, 174).

A részleges kultúra és integer kultúra Brzozowski felvetette dilemmája foglalkoztatja a kultúrtudós és antropológus Andrzej Mencwelt is. A közép-kelet-európai részleges kultúrák kialakulásának történeti menete, e kultúrák működésének anomáliái képezik *Tavaszelő vagy vízözön* című kötetének fő tárgyát. Miért van az, kérdi, hogy a felosztottság korában Lengyelország egyes fontos irodalmi szerzőinek alkotása „csak helyettesítő és megkésett irodalmi mű maradt”? Miért „nem nőtt bele az életbe, és nem teremtett a maga idejében kulturális realitást” az értelmiségi erőfeszítés? Felállítja a diagnózist, melynek értelmében az Európa nyugati centruma és keleti periferiája közötti kommunikáció a személytelen, nem csak az egyes egyéniségek, hanem az egyes nemzetek vonatkozásában is arctalan sztereotípiák közvetítésére korlátozódik. Világosan látja, hogy a kultúra az önmegértésnek (mint a kölcsönös megértés alapfeltételének) a legfontosabb dimenziója „Európa e periferiáin, ahol a függetlenség

posztulátum, a nemzeti identitás feladat, a társadalmi szerkezet anakronizmus volt” (MENCWEL 1997, 15, 64–66).

A megoldási javaslatot a tíz évvel későbbi *Antropológiai látásmód* dolgozza ki. E műben a társadalomtudományok tudásegésként való felfogása és a kommunikáció hagyományfelhalmozó szerepe alapvetően konzervatív vonásként értékelhető. A szerző itt olyan nézőpontot bont ki, amelynek nemzeti és nemzetközi dimenzióban egyaránt nagy az abszorpciók képessége. Felfogásában a tudásfelhalmozás célja nemzeti-kulturális: az azonosság kulturális érzékenységét segít megőrizni az új médiumok korában is. Mencwel úgy posztulálhatja lehetségesként az akkumulációt – kérdéses, mennyire realiztikusan –, hogy jelentős személyiségek és kulturális intézmények összehangolt kooperációjában gondolkodik: e kooperáció maga egyszerre alanya és tárgya a nemzeti kultúrának. Ezért a kommunikációfilozófiai elmékedések legfőbb tárgya nem a változó kommunikációs eszközök és technikák egymáshoz való viszonya, hanem a változó viszonyok mögötti állandó kommunikációközösség: ezért lehetséges számára a kultúra és a kommunikációközösség azonosítása (MENCWEL 2006b, 74).

Ennyiben a módszer alapvetően fenomenológiai: nem tételez fel emberi „lényeket”, hanem az interperszonális aktusokban megnyilvánuló jelenségek analízisében halad előre. Akkor, amikor a kommunikációs forradalom és a politikai-gazdasági intézmények alakulását illetően szinte minden év valamiféle új kezdetet hoz magával bizonyos értelemben, Mencwel a kultúrát mint az új kezdet hiányát, sőt mint az új kezdet lehetetlenségét mutatja fel (i. m. 62). Ennek alátámasztására olyan érvelést kínál, melynek hatókörre túlmutat a közép-kelet-európai régió: a kollektív emlékezet egysége a mítikushoz, az elsődleges szóbeliséghez, a tudomány előttihez tartozik még akkor is, ha ezen elemek kanonizálását a XIX–XX. század pozitív tudományossága végezte el. Ezért is létkérdés a *condition humaine* primitív elemeinek kulturális szintetizálása.

E megoldás ára, hogy megőrzi az antropológiát a természettudományoktól elválasztó távolságot, és alapvetően a XIX. század második felének antipozitivistikus tudományfelfogásának talaján áll. Továbbgördíti a közép-európai filozófiai gondolkodás legfőbb vonását, jelesül hogy a XVII–XVIII. században végérvényesen elszakadt a természettudományos fejlődéstől és a természettudományok új belátásain alapuló ontológiáktól. Helyesen, meghaladhatatlannak ítéli e sajátosságot, és amellett érvel, hogy a Kelet felé táguló Európa nyugati mintájú intellektuális egysége lehetetlen: együtt kell élnie a kelet-közép-európai régió bizzar, furcsa, „barbár” jellemzőivel. A nemzeti látószög ezért tudatos módszertani sajátosságot jelöl, nem pedig nacionalizmust (i. m. 60).

Mencwel szerint a történeti antropológia tanulságai Darwintól Bronisław Malinowskin keresztül Claude Lévi-Straussig arra figyelmeztetnek, hogy Kelet-Európa századokon keresztül közelebb állt a „vadakhoz”, mint a civilizáltakhoz. Eklatáns példa, hogy a régi Lengyelországban a német városok írásbelisége mellett tovább élt a lengyel vidék szóbelisége (i. m. 109, 102).

Az itt kimunkált, antropológiainak nevezett látásmód nem eszmetörténeti, jóllehet felhasznál eszmetörténeti módszereket, illetve tárgya az eszmetörténetével azonos: az ember kultúrateremtő munkája a történelemben. Két jelentős ponton azonban különbözik az eszmetörténettől. Egyfelől a nyelv és az egyes szótárak történetisége mellett a kultúra más szegmenseinek történetiségét is vizsgálja. Másfelől az eszmék vagy más történeti-kulturális jelenségek vizsgálata nem a történeti szemantika kidolgozásán keresztül valósul meg, s ily módon nem intéz direkt kihívást a társadalomban létező, a társadalmi egység és kohézió szempontjából létfontosságú kollektív hitekkel szem-

ben. Egy olyan fogalmi-módszertani „ernyő” kimunkálására törekszik, amely a megértést elősegítő keretként borul az ideológia- és eszmetörténet folytonosságai és változásai fölé (i. m. 54). E módszer legfontosabb eleme a közvetítettség fogalma: azaz nem félretolja azt, ami „téves”, „elavult”, „nemesi/szlachecki” stb., hanem az antropológiai közvetítettség megértő mozzanatán keresztül egy nagyobb egységben oldja fel. Az eszmetörténethez hasonlóan a kultúranropológia is kiutat kínál a filozófiai hagyományban szegény közép-európai kultúrák dilemmájából az integratív társadalomtudomány kívánatos mibenlétét illetően, mégpedig azáltal, hogy a történeti perspektívát elválasztja a historizmustól. A kultúratudomány a marxizmushoz illeszkedő – annak helyébe is lépő – integratív tudománnyá válhat (i. m. 64, 30–31).

Ebben az összefüggésben emlékeztethetünk arra, hogy Lukács (a magyar irodalomtörténeti viták kontextusában) csak jelezte a magyar filozófiai kultúra hiányát, de nem tett lépéseket a probléma megoldására vagy továbbgondolására.¹¹ Brzozowski viszont igen, s így ő dolgozta ki a kulturalizmus ismeretelméleti alapjait. Ezért válhatott Andrzej Mencwel fő céljává, hogy feloldja a közép-kelet-európai közgondolkodást alapvetően meghatározó bináris oppozíciókat az antropológiai látásmódban (MENCWEL 2006, 87).

Ez az antropológia *történeti* antropológia: e tényt nem csupán azok a szerzők jelzik, akikre Mencwel támaszkodik, hanem azok is, akik az irodalomjegyzékéből hiányoznak: Kant, Arendt, Plessner, Gehlen. Ily módon a történeti antropológia történetfilozófiává válik, és a narratív mozzanat helyett a szintézisben megbékítő mozzanat válik hangsúlyossá. Mindez megoldást kínál azon kultúrák számára, amelyek az antropológiai megosztottságot (rendi-polgári, premodern-modern, népi-urbánus, klerikális-liberális stb.) önmaguk azonosságában hordozzák. E megosztottságra Brzozowski nyomán laikus, világi, nem pedig vallási-eszkhatologikus megoldást kínál. A marxi-hegeli tradíciót nem messianisztikus irányban gondolja tovább, mint Lukács vagy Walter Benjamin, példát szolgáltatva ezzel arra, hogy Lukács és Brzozowski filozófiájának különbségei nem csak kifejtett elméleteikben, hanem a gondolkodásukból kifejlődő, eltérő ösztönzésekben is megmutatkoznak.

ÖSSZEGZÉS

Lukács György és Stanisław Brzozowski gondolkodásának a prioritás-vita keretében elvégzett összehasonlítása arra a jelentős különbségre is felhívja a figyelmet, hogy míg Lukács esetében a marxista fordulat a nemzeti problematikától való elfordulással járt együtt, addig Brzozowski éppen a századforduló lengyel kultúrájának jobb megértése érdekében fordult a marxizmus felé. Ezért helyeztem át a hangsúlyt tanulmányomban a nyugati marxizmus kérdéseiről a nemzeti kulturalizmuséira. Ha Brzozowskinál azt kell igazolni, gondolkodása miért lehet nemzetközi jelentőségű, akkor ezzel szemben a marxista Lukácsnál azt szükséges inkább megindokolni, miért lehet a munkássága nemzeti kontextusban is jelentős (TÓTH 1987). A Brzozowski és Lukács közötti prioritás-vita filológiai részkérdései a problematikának csak az egyik vetületét teszik ki. Ami Brzozowski marxizmusának a közösségi önmegértés felőli vizsgálatát illeti, kétségtől gyümölcsözőbb stratégia a saját nemzeti hagyomány-

¹¹ „Ha így tesszük fel a kérdést, rögtön szemünkbe ötlük a magyar történeti fejlődés egyik fontos, felette negatív mozzanata: a *filozófiai kultúra hiánya*”. Idézi Mihalics Vid a *Kérdések és távlatok* című írásában (lásd AMBRUS 1985, 62).

ba való beleírás és annak tanulságainak kibontása, mint például a megkésett – és eleve lehetetlen – csatlakozás, felzárkózás egy univerzális-európai tradícióhoz. E nézőpontból Lukács kevéssé párbeszédképes, már-már párbeszédképtelen, hiszen mindvégig hitt a nemzetek feletti kommunizmus győzelmében. A feledés és emlékezet sorsának osztályrésze közti ingázás Lukácsra és művére is vonatkozik. Nem csak Brzozowski-nak van szüksége az értelmezés lehetséges horizontjaként Lukácsra, hanem fordítva is ez a helyzet.

Kettejük felfogásának összevetését az a tény is sajátos árnyalattal ruházta fel, hogy Lengyelországban egy másfajta Lukácsot olvastak és értelmeztek, mint Magyarországon: azt, amelyet a francia baloldal közvetített. Szovjet elkötelezettségével, sztálinizmusával nem vetettek számot.

Mai kérdésfeltevéseink és történeti helyzetünk felől nézve azt mondhatjuk, hogy Lukács gondolkodása azért veszít jelentőségéből, mert nem csak „nyugati” marxista, hanem egyben „keleti” kommunista is volt. Számos fordulata és önkritikája bizonyítja, hogy eszmei vagy politikai konfliktus esetén mindig a kommunista elkötelezettség, azaz a párthűség kerekedett felül, nem pedig a filozófiai meggyőződés. Brzowski tragikusan rövid élete miatt nem konfrontálódhatott a szovjet típusú szocializmussal. A jelenkor számára ezért egyre inspirálóbb a lengyel gondolkodó marxizmushoz való viszonyulása, aki a marxizmus proletár-messianisztikus vonásai helyett annak kulturális potenciálját helyezte előtérbe.

A *Történelem és osztálytudat* sok szempontból „keleti”, „lenini” vonásokat mutat. E tény azonban elfedi az értékszempontú elemzések helyett a pusztán prioritás kérdésének előtérbe állítása. Nagy különbség mutatkozik kettejük között Rosa Luxemburg megítélésében is. Luxemburg, akit Lukács oly nagyra tartott a *Történelem és osztálytudat*ban, következetesen ellenezte a Lengyelország feltámasztására irányuló kísérleteket. Ez az álláspont viszont az 1905–1906-os forradalom idején Brzowski keserű kritikáját váltotta ki (lásd POLITT 2001; vö. még WALICKI 1982, 389).

Lukács igen messzire ment, egészen a vak pártfegyelem mint az ember felszabadulásának egyetlen útja igenléséig (MÁRKUS 1995–1997a, 123–124). Gondolkodásának e vonását a második világháború után retusálni kellett: Merleau-Pontynál teljességgel háttérben maradt, a prioritás-vita úttörője, Czesław Miłosz ezzel szemben üdvözölte e lukácsi megoldást (MIŁOSZ 2000, 110). Háttérbe szorult az a gondolat is: ha van Lukács művében a kapitalizmus fázisát megkerülő történeti fejlődési program, akkor az a NOSZF példáján keresztül vezet. Márkus György ezért a *Történelem és osztálytudat* végső eszmei kimenetelét „kudarc”-nak minősíti (MÁRKUS 1995–1997a, 125). Ugyanis – s e tanulság szinte teljesen hiányzik a téma lengyel szakirodalmából – az a tény, hogy egy könyv „nagy hatású”, korántsem egyenlő azzal, hogy tanítása igaz, tartósan értékteljes vagy követendő volna.

Úgy vélem, mára, a marxizmus uralkodó pozícióinak megszűnte után Közép-Kelet-Európában, a Lukács iránti érdeklődés viszonylagos lehanyaglása idején Brzowski és Lukács nézeteinek összehasonlító elemzése a nyugati marxizmus perspektívájában elveszítette kiemelkedő fontosságát. Úgy veszítette el, tehetjük hozzá, hogy a kérdés teljes körű vizsgálata – nézetem szerint – korántsem történt meg. Hiányzik mindenképp a nyugati marxizmus fogalmának alaposabb körüljárása, amely Andrzej Walickinál mindvégig készen átvett kategória marad. A történettel rendelkező, tehát képlékeny és kontesztált fogalmat a Merleau-Ponty által adott jelentéstartalommal használja (vö. ARATO–BREINES 1979, IX).

Másfelől ugyanakkor, a prioritás-vita lefolyása és tartalma mint elsőrendően fontos eszmetörténeti és episztemológiai probléma merül fel a jövőbeni kutatás számára. A vita történetének, s általában Lukács György lengyelországi jelenlétének tanulmányai túlmutatnak önmagukon. Szaktudományos-filozófiai szempontból hozzájárulnak a közép-kelet-európai nemzeti filozófiák receptív, eklektikus, megkésett stb. jellegének jobb megértéséhez, s ezen keresztül a nemzeti filozófiai narratívák kidolgozásához. Tágabb intellektuális értelemben pedig az elmúlt rendszer velünk élő intellektuális, tudományos beidegződéseinek és kollektív hiteinek megértését, s így közösségi önismeretünket szolgálják.

IRODALOM

- AMBRUS János 1985. *A Lukács-vita (1949–1951)*. Szerk.: Zoltai Dénes. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.
- AMBRUS János 1985a. Hazatérés reményekkel. In uő: *A Lukács-vita (1949–1951)*. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó, 315–337.
- ARATO, Andrew – BREINES, Paul 1979. *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. London: Pluto Press.
- BACZKO, Bronisław 1974. Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa). In Andrzej Walicki – Roman Zimand (red.): *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 127–178.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1973. *Kultura i życie*. Wstępem poprzedził Andrzej Walicki. Warszawa: PIW.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1973a. Ludzkość i naród. In uő: *Kultura i życie*. Warszawa: PIW, 497–504.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1973b. Filozofia Fryderyka Nietzschego. In uő: *Kultura i życie*. Warszawa: PIW, 644–694.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1973c. Kultura i życie. In uő: *Kultura i życie*. Warszawa: PIW, 47–57.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1973d. Miriam. In uő: *Kultura i życie*. Warszawa: PIW, 73–102.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1990. *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził Andrzej Walicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1990a. Filozofia czynu. In uő: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 89–129.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1990b. Przedmowa. In uő: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 70–78.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1990c. Epigenetyczna teoria historii. In uő: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 163–183.
- BRZOZOWSKI, Stanisław 1990d. Materializm dziejowy jako filozofia kultury. In uő: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 79–88.
- DANNEMANN, Rüdiger 1997. *Georg Lukács. Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama.
- FEHÉR Ferenc 1995–1997. Lukács Weimarban. Ford.: Mezei György Iván. In Kardos (szerk.): *A budapesti iskola I–II*. Budapest: T-Twins – Argumentum – Lukács Archívum, I. 205–244.
- FILS, Mariola 1994. *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*. Kraków: Universitas.
- GÁNGÓ Gábor 2008. A forradalom mitológiájához. *Hungaricus két röpirata Jerzy Giedroyc műhelyében. Élet és Irodalom* LII. évf., 13. sz. (2008. március 28.), 9.
- GIEDROYC, Jerzy – JELEŃSKI, Konstanty A. 1995. *Listy 1950–1987*. Wybr., oprac., wstęp: Wojciech Karpiński. Warszawa: Czytelnik.
- GIEDROYC, Jerzy – STEMPOWSKI, Jerzy 1998. *Listy 1946–1969*. Część druga. Wybrał, wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Stanisław Kowalczyk. Warszawa: Czytelnik.
- GIEDROYC, Jerzy 2006. *Autobiografia na cztery ręce*. Opracował i postowiem opatrzył Krzysztof Pomian. Warszawa: Towarzystwo Opieki nad Archiwum Instytutu Literackiego w Paryżu.
- KARDOS András 1995–1997. (szerk.) *A budapesti iskola I–II*. Budapest: T-Twins – Argumentum – Lukács Archívum.
- KŁOCZOWSKI, Jan Andrzej 1994. *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków: Znak.
- KOŁAKOWSKI, Leszek 1966. Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego. *Twórczość* 22, nr 6 (251), 39–54.
- KOŁAKOWSKI, Leszek 1978. *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*. I–III. Transl.: Paul Stephen Falla. Oxford: Clarendon Press.
- KOŁAKOWSKI, Leszek 1987. *Narr und Priester*. Ein philosophisches Lesebuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KOŁAKOWSKI, Leszek 1987a. Europa und die Illusion des kulturellen Universalismus. In uő: *Narr und Priester*. Ein philosophisches Lesebuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 128–155.
- KOŁAKOWSKI, Leszek 1987b. Die drei Hauptmotive des Marxismus. In uő: *Narr und Priester*. Ein philosophisches Lesebuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 173–186.

- KOŁAKOWSKI, Leszek 2000. *Kultura i fetysze*. Eseje. Warszawa: PWN.
- KRAKOWSKI, Marek 2000. Rewolucyjna dialektyka Gyorgy Lukácsa. *Rubikon* 1–2 (8–9), <http://venus.ci.uw.edu.pl/~rubikon/nr8-9/marek.htm>
- LUKÁCS György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Szerk.: Vajda Mihály. (Lukács György összes művei) Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1971a. Marxista fejlődésem: 1918–1930. In uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető, 695–735.
- LUKÁCS György 1971b. Történelem és osztálytudat. In uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető, 197–660.
- LUKÁCS György 1997. *A lélek és a formák*. Budapest: Napvilág – Lukács Archívum.
- MACKIEWICZ, Witold 1979. *Brzozowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- MÁRKUS György 1995–1997a. Lukács és Goldmann Kantról. Ford.: Papp Tímea. In Kardos (szerk.): *A budapesti iskola I–II*. Budapest: T-Twins – Argumentum – Lukács Archívum, II. 121–146.
- MÁRKUS György 1995–1997b. Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál. In Kardos (szerk.): *A budapesti iskola I–II*. Budapest: T-Twins – Argumentum – Lukács Archívum, II. 147–186.
- MÁRKUS György 1995–1997c. A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In Kardos (szerk.): *A budapesti iskola I–II*. Budapest: T-Twins – Argumentum – Lukács Archívum, II. 36–68.
- MENCWEL, Andrzej 1966. Krytyka i utopia. *Twórczość* 22, nr 6 (251), 97–112.
- MENCWEL, Andrzej 1976. *Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*. Warszawa: Czytelnik.
- MENCWEL, Andrzej 1990. *Etos lewicy*. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego. Warszawa: PIW.
- MENCWEL, Andrzej 1995. Pod koniec wieku. In J. Skoczyński (red.): *Kołakowski i inni*. Kraków.
- MENCWEL, Andrzej 1997. *Przedwiośnie czy potop*. Studium postaw polskich w XX wieku. Warszawa: Czytelnik.
- MENCWEL, Andrzej 2006a. Mi hiányzik a lengyeleknek? Ford.: Gárgó Gábor. *Magyar Lettre Internationale* 63, 80–81.
- MENCWEL, Andrzej 2006b. *Wyobrażenia antropologiczne*. Próby i studia. Warszawa: WUW.
- MERLEAU-PONTY, Maurice 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- MÍŁOSZ, Czesław 2000. *Człowiek wśród skorpionów*. Studium o Stanisławie Brzozowskim. Kraków: Znak.
- PIENIAŻEK, Paweł 2004. *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- POLITT, Holger 1996. *Stanisław Brzozowski. Hoffnung wider die dunkle Zeit*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- POLITT, Holger 2001. Die polnische Frage bei Rosa Luxemburg. *UTOPIE kreativ*, Heft 129/130, 604–613.
- SIEMEK, Marek J. 1982. Dialektyczna epistemologia Lukácsa. In uő: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 137–173.
- SIEMEK, Marek J. 2002. Lukács – marksizm jako filozofia. In uő: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 221–249.
- SITEK, Ryszard 2000. *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a terażniejszością*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- SITEK, Ryszard 2001. Leszek Kołakowski. In Witold Mackiewicz (red.): *Polska filozofia powojenna*. Tom I. Warszawa: Witmark, 443–490.
- SOWA, Ewa 1974. Stanisław Brzozowski a myśl filozoficzna marksizmu. In Andrzej Walicki – Roman Zimand: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 179–194.
- ŚPIEWAK, Paweł 1979. W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei. *Res Publica* 1, 39–48.
- TÓTH, Tamás 1987. Georg Lukács – Ein Ungar auf der Suche nach Gattungsmäßigkeit. In Udo Bernbach – Günter Trautmann (Hrsg.): *Georg Lukács. Kultur – Politik – Ontologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 50–71.
- TRZEBUCHOWSKI, Paweł 1971. *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX”.
- VAJDA, Mihály 1995–1997. A közvetítés mítosza és valósága. In Kardos (szerk.): *A budapesti iskola I–II*. Budapest: T-Twins – Argumentum – Lukács Archívum, II. 270–310.
- WALICKI, Andrzej 1973. Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907. In Stanisław Brzozowski: *Kultura i życie*. Warszawa: PIW, 5–43.
- WALICKI, Andrzej – ZIMAND, Roman (red.) 1974. *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- WALICKI, Andrzej 1974 Stanisław Brzozowski i rosyjscy „neomarksści” początku XX wieku. In Andrzej Walicki – Roman Zimand (red.): *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 195–219.
- WALICKI, Andrzej 1982. *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford: Clarendon Press.
- WALICKI, Andrzej 1989. *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of „Western Marxism”*. Oxford: Clarendon Press.
- WALICKI, Andrzej 1990. Filozofia dojrzałości dziejowej. In Stanisław Brzozowski: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 5–66.
- WERNER, Andrzej 1974. Problem ciągłości myślowej w pismach Brzozowskiego. In Andrzej Walicki – Roman Zimand (red.): *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 221–255.