

MESTERHÁZI MIKLÓS:

LUKÁCS NAGYSÁGA ÉS BUKÁSA, AVAGY NAGYSÁGA BUKÁSÁBAN

Lukács nem "in". Mintha holt nyelvet beszélne, s nemcsak ahol tiltás, illem, kötelező idézet török meg dikcióját. Mintha az archívumok pora áradna merész megfogalmazásaiból is: senki sem kapja fel a fejét. S porszagúak a magyarázatok arról, miért kellene vonzónak látnunk a műben, ami riasztó, felkavarónak, ami száraz – de hiszen milyen szagot árásszon a porolás?

S csak ront a dolgon, hogy nemrég még "in" volt. Nincs nevetségesebb, mint az utolsó előtti divat. S különösképp mulatságosnak tűnik a 20-as évek Lukácsának divatja /a 60-as - 70-es évek fordulóján viselték, bármily hihetelen!/, mely harsány volt, csak épp előbb ért véget, mintsem megkezdődhetett volna.

Lekerült az átkötőszalag, melyre a The Golden Twenties reklámszlogenje volt írva; már nem viszi az árut. Az évtized, mely korábban a szabadság, a forradalom, az avantgarde évtizedének tűnt, most inkább úgy jelenik meg, mint az a kor, amely a kritikátlanságot, a racionális kontroll feladását, a hit arcátlan magabiztosságát tenyésztette ki, talán gyanútlanul, ám következetesen. És e bizonytalan elvtized inkább elkerülendő kiállítótermében, valamikor előkelőnek számító helyen, ott áll Lukács 1922-23-as műve, a Történelem és osztálytudat, egyfajta technikai régiségként, vagyis – szemben a művészeti régiségekkel – nem várva feltámadást. Mert, mondják, átlátni már a szerkezetén. Otromba, az "ész vallásának" korában gyártott csápok és karok hadonásznak benne, s próbálják egy mégiscsak jól olajozott világgépezet illúzióját kelteni.

Voltaképp a benjamini történetfilozófiai töredék gépezete ez. "Ismeretes, volt egyszer egy sakkozó automata – írta Benjamin 1940-ben –, mely úgy volt megszerkesztve, hogy bármilyen lépésre megfelelő ellenlépéssel válaszolt, s biztosan megnyert minden játszmát. A tábla jókora asztalra volt fölhelyezve, mögötte török ruhás bábu ült, szájában vízpipa. Tükrök segítségével azt az illúziót keltették, hogy minden oldalról át lehet látni az asztal alatt. Valójában egy púpos törpe ült ott, aki mestere volt a sakknak, és zsinóron mozgatta a bábu kezét. Egy annak megfelelő filozófiai berendezést is elképzelhetünk. Mindig a 'történelmi materializmus' nevezetű bábu fog nyerni. Bármivel szemben megállja a helyét, ha szolgálatába fogadja a teológiát, amely manapság köztudomásúlag kicsi és csúf, és amúgy sem szabad szem előtt lennie."¹ Csakhogy Benjamin törpéje a reményt kínálja szemérmesen, míg Lukács törpéje – mondják – egy marxista mitológia agresszív szörnyecskéje. Nem sakkozik szabályosan, s ami fenntartja, az az átejtés, amiből elegendő van.

Hiszen – egy epés méltatója szerint - a csillogás, mellyel a Történelem és osztálytudat sokáig elvakított, misztikus forrásból ragyog. Módszertani credója – hogy ti. a totalitás kategóriája a tényeknél előbbre való a megismerésben – elveti mindazt, ami ez emberi megismerésnek tartást ad. Hiszen megismerésünk az empíriának veti a hátát és racionalitásunk generalizációs, bizonyításelméleti szabályai szerint jár el műveleteiben, mindenütt meghagyva az empíriának az elsőbbséget, s csak a szükséges formalizálásban térne el tőle. Lukács teljessége – teljességgel hozzáférhetetlen, hiszen az empíria tényei az ő logikája szerint egy nem igaz világról adnak hírt, és az a megismerés, amely rájuk vél támaszkodni, számára csak a megismerő szubjektivitás korlátoltságáról tanúskodik. És épp itt, a szubjektivitás bevonása révén nyeri el a Történelem és osztálytudat hibás köre, túl most már a logikai felhám sérültségén, mélyebb, misztikus értelmét. A totalitás csak a totalitás hozzárendelt szubjektuma számára látható, s hozzárendelt szubjektummá éppen a totalitás belátása teszi a szubjektivitást, mely e belátás híján racionális eszközök alkalmazására kárhoztatott és beavat-

lan – ez voltaképpen csak logikai bukfenc volna. Ártalmatlan, ha nem azt mondaná, hogy az igazság /a racionálisan hozzáférhetőnél mélyebb igazság/ csak a beavatottak számára hozzáférhető, s hogy – persze – a beavatottakat maga a "valóság" /a mélyebb valóság/ avatja be. A beavatottak küldetése így válik megfellebbezhetetlenné, mert hozzáférhetetlenné.

Ama megváltásigézetnek a nevében, mellyel a szubjektum-objektum-azonosság gondolata kecsgettetett, Lukács hol egy mitologikus történelmet játszott ki egy "csak" empirikus szubjektivitás, hol egy mitologikus szubjektivitást – a pártot – egy "csak" empirikus történelem ellen. A történelmi materializmus bábuja így tényleg bármivel szemben megállja a helyét. Amit Lukács a forradalmi cselekvésként hirdet – egy Isten látóképességéről mintázott: Istennél egy a terv és a megvalósulás, a szándék és az anyag. Az érvelés cáfolhatatlan, igaz éppoly cáfolhatatlan, mint amennyire hasznavehetetlen.

Amikor tehát a Történelem és osztálytudat Lukácsa azt vallja – mondja Lukács szellemesen kiábrándult bírálója –, hogy a történelem csak akkor néz ránk értelmesen, ha anyagát emberi terméknek látjuk, magunkat tehát "belekomponálnak"; ha a természetszerűséget látszatnak látjuk, amely azonban a lényeghez tartozik, egy elidegenült, de nem végső világ lényegéhez, s hogy ugyanakkor a történelem lehetőségeit csak akkor látjuk lehetőségként, ha megváltó tekintetünkkel – melyre rászorul – "kalkulálunk" és nem úgy szemléljük, ahogy "nélkülünk van" – logikai bukfencet vet: megváltásigényünket a történelem megváltásigényével igazolja, s hogy ez létezhet, annak bizonyítékául a mi megváltásigényünk szolgál.

I.

Ám, van-e más lehetőség az ember előtt – éppen mint nem mitologikus, hanem "véges" szellem előtt – mint hogy önmagától várja a megváltást, s a megváltásra irányuló akaratát a megváltás feltételei közé sorolja? Van-e más lehetőség, mint feltételezni, hogy ha így néz a tárgyra, az maga is mintha a megváltásra várna, míg ha elfordítja a tekintetét, valóban pusztán tények maradnak ama tárgykomplexus helyén, mely korábban csak arra várt, hogy – Blochhal szólva – az ember legyen "ökle és célja". "Tudatos hozzátételünk" valóban változtat a tárgyon, s pusztán várni, hogy a "nélkülünk" nézett absztrakt lehetőségek és objektív korlátok megszűnjenek pusztán absztrakt lehetőségek és objektív korlátok lenni, annyi, mint ha meg akarnánk mosni a bundánkat, anélkül, hogy vizes legyen. Ez az óvatosság – kilátástalansága mellett – magában rejti azt a problémát is, hogy ha mégis szóba kerül a megváltás, nem lehet másként gondolni rá, mint egy üdvtörténetként elgondolt világtörténet tetteként. Egy olyan nevelődési regény gyümölcseként, amelyben az ember pusztán szereplő. S a megváltás: visszautasíthatatlan kegyelem. Kockázatos óvatosság.

Mégis, az 1923-as Lukács olvasójában mintha e belátás hiába próbálná csitítani a gyanút, hogy a "véges szellem" ügyleteibe "valaki" más is belenyúlt. A filozófus modora mintha azé a Hegelé lenne, akitől a következő bekezdés származik: "Ezek a világsszellem tettei, Uraim, s ezért a sors tettei. A filozófusok ebben közelebb vannak az Úrhoz, mint azok, akik a szellem morzsáiból táplálkoznak; mindjárt eredetiben olvassák vagy írják ezeket a kabinetparancsokat: rendeltetésük, hogy egyidejűleg írják őket. A filozófusok $\mu\eta\tau\alpha\iota$ – beavatottak, akik a hirtelen elretorésnél a legbensőbb szentélyben jelen voltak; a többieknek megvan a maga külön érdeke: ez az uralom, ez a gazdagság, ez a leány."² Furcsa dolog e beavatott modorban írni olyasvalaki részéről, aki mintha nem volna elragadtatva a hegeli történelem-konstrukciótól, akinek a szemében éppen a gondolkodás nagyszerű, hegeli történelmi-dialektikus fordulatra vet némiképpen kétes fényt az, ami különben nem lényegtelen mozzanata Hegel filozófiai építményének, a List der Vernunft túlfeszítése maga. Hiszen az 1923-as Lukács éppen a List der Vernunft gondolatának nagyszerű módszertani kritikáját nyújtja – vagy legyünk magunk is

óvatosabbak, a Történelem és osztálytudatnak egy ilyen értelmű olvasata is elképzelhető.

Mármost épp e hegeli – mint Bloch mondja, nagyon idealista és nagyon hamis – bekezdés láttatja sajátos fényben a korai 20-as évek Lukácsát. Rávilágít nagyságára – és ijesztő árnyékot vetít a háta mögé.

1923-as Lukács valóban egy olyan kor filozófiáját nyújtja, amikor a filozófusok írták a világszellem kabinetparancsait. Pontosabban, éppen hogy nem a filozófusok, hanem a forradalmi tömegek, A proletariátus, amely /és amennyiben/ vállalja "szabad tettét". Valóban írják, nem pusztán helyesírási készségüket csiszolják a világszellem tollbamondása nyomán. A Történelem és osztálytudat látszólag oly megfoghatatlan központi gondolatában – hogy a forradalom a proletariátus szabad tette, valamint hogy "sorsa", s a forradalom sorsával az emberiségé is, az osztálytudattól függ – melyben mintha alig rezdülne más, mint a klasszikus német filozófia "szubjektívizmusainak visszhangja – Blochhal szólva újra a leglényegesebb kérdés, a Mi-probléma volt felvetve. Ez a kérdés A szellemi vezetés és a "szellemi munkások"-ban így hangzott: "milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi agy, az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolhatók legyenek" és másrészt "milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lenni, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan bekapcsolódhassék".³ Lukács szerint ennek a sajátos összefonódásnak az a kulcsa, hogy az ember: a történelem azonos szubjektum-objektuma. /E megfogalmazás nem interpretáció, "szöveg van rá": a Történelem és osztálytudat nem csak a proletariátusnak juttatja ezt a státuszt./ A társadalomtudományos megismerés az önismeret rangjára tarthat igényt: nem az kell., hogy érdekelje, miként vannak a dolgok nélkülünk. A megismerés pusztá ténye itt "lényeges változást idéz elő a megismert tárgyban: az az irány, amely benne már előzőleg működött, a megismerés által létrehozott tudatosítás következtében biztosabb és erőteljesebb lesz, mint anélkül lehetett volna".⁴

Az emberi szubjektivitás lapja belekeveredik a világszellem kártyajátékába. S kell is, hogy belekeveredjék: nélküle "az elmélet egy hamis 'objektivitás' hangsúlyát kapja: fetisiztikussá válik".⁵

Ha tetszik, valóban régi gondolatról van szó, Vicoéről, melyet Marx is idéz, amelyet Lukács Marx nyomán idéz: "az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk". Arról a gondolatról, mely oly furcsa elidegenülésen ment keresztül, éppen, amikor szellemének megfelelően az emberi "hozzájárulás" /Hinzutun/ konstitutivitásának kérdése vált a filozófiai gondolkodás középponti problémájává. A konstrukciós idealizmus, melynek sarktétele, hogy a megismerés tárgyát azért és annyiban ismerhetjük meg, mert és amennyiben mi magunk hoztuk létre, minden dogmatikus világmagyarázattal szakított, rögtön maga is dogmatikusan korlátozta az emberi megismerés és cselekvés átható-képességét. A gondolkodás kritikái fordulatával a filozófia megszűnt a világot a megismerés szubjektumától függetlenként elfogadni, ám elmulasztotta feltenni a kérdést, hogy valóban pusztán a matematika modelljére formált gondolkodás tekinthető-e racionálisnak, a nekünk rendelt racionalitásnak. "Az a kérdés – írja Lukács –, hogy az emberi értelem miért, milyen alapon tekinti ezeket – és éppen ezeket – a formarendszereket önmaga lényegének /szemben a formák tartalmának 'adott', idegen, megismerhetetlen jellegével/ fel sem merült".⁶ Ami e gyanútlanágban megmutatkozik: a szellemnek az az elidegenülése, melynek alapja a "darabjaira tépett" /zerstückelt/ ember sajátos viszonya eldologiasodott valóságához, melynek egésze lidérces irracionálisaként veszi körül a számára kalkulálható univerzumot. Az oly termékeny intentio obliqua, amely oly ragyogóan mutatott rá a "szubjektív spontaneitás", az értelem szabályrendszereinek teremtő hatalmára, látszólag igen kézenfekvő korlátot szabott. Csak maguk a szabályrendszerek hasonlítanak ránk; csak róluk van bizonyosságunk és csak ők

érintkeznek általános hatalmakkal. Ami túl fekszik rajtuk /amire vonatkoznak, anyaguk/ irracionális adottság, melynek ráadásul a kritikai beállítottság csillámló értelmet adott: a Ding an sich – ami túl van azon, ami szükségszerűként és mindenki számára hozzáférhetőként kimondható – empíriánk tárgya, de nem csak "lent" van, hanem "fent" is. Nemcsak a bennünket megérintő empírián túlinak, hanem a totalitásnak a problémája is. Semmiképp sincs kívül az "irrationalitás-probléma" magán a gondolkodás rendszerén. Hiszen a filozófia, írja Lukács, éppen ekkor teremt meg a rendszergondolatot is, amelyben immár a gondolkodás racionalizált részterületei nem hagyhatják önmagában fennállni, ami az irracionális birodalmából való, kényelmes lazasággal. Az irracionális bosszúja, hogy ahogy benyomul, nem lehet tudomást nem venni róla, hiszen az ember hatalmára irányul a kérdés, és a rendszerben úgy teszi egyre formálisabbá, pusztán rendszerező, külsődleges hatalommá az értelmet. Általános hatalommá, mely egyre közömbösebbé válik ama tartalom iránt, melynek formáját adja, és így egyre inkább pusztán csak "absztrakt kombinatorikáját" nyújtja azoknak az eszközöknek és az általuk uralt és elvontan kezelt viszonyoknak, melyek hálóját az értelem a valóságra teríti. Az értelem munkájának ilyen korlátszabása, amely a "mi csináltuk" kifejezés jelentését a tudatos cselekvésre szűkítette, és nem kérdezett az értelem szabályalkotásának feltételeire, a valóságot kalkulálhatóvá teszi – ám megváltoztathatatlaná. Konstruációjában az, amit az "egyetemes kalkulálhatóság" nem érint /a genezis, a "természet"/, az idegenség új akcentusát kapja, magának a rendszernek a nehézkesénél fogva; az "egész" végső alapjában és teljességében nem megragadható, csak részei kalkulálhatók és előreláthatók. E kiszámíthatóság fonákja, hogy "minden emberi viszony a ... természettörvényszerűségek szintjére kerül", s hogy ennek megfelelően a "cselekvő" szubjektum egyre inkább a "felismert törvényszerűség-lehetőségek pusztá felfogószervévé válik", beállítottsága tisztán kontemplatív lesz. Éspedig annál inkább, minél "kritikaiban" beláthatóvá válik a tény: magának a konstrukciónak a logikájából fakad, hogy "a megismerés tárgyának egészen tisztán kidolgozott forma fogalma, a matematikai összefüggés, a természettörvényszerű szükségszerűség, a megismerés ideáljaként a megismerést egyre inkább azoknak a tiszta formaösszefüggéseknek, azoknak a 'törvényeknek' metodikailag tudatos kontemplációjává változtatja, amelyek az objektív valóságban a szubjektum hozzájárulása nélkül működnek". A kritikai tisztázás következetesen arra törekszik, hogy "saját magatartásából minden antropomorf jelleget kiirtson", "a megismerés szubjektumát az 'embertől' egyre erőteljesebben elválassa, és azt egy tiszta – pusztán formális – szubjektummá változtassa".⁷

A kritikai beállítottság "szubjektívizmusának" elidegenülése ily módon visszafelé a szubjektum felé is vág. Szabadságunk zsugorodni látszik, a "befelé vezető útra", az etikai szándék birodalmára, amelynek mintha valóban szubjektumai volnánk – ha a kritikai beállítottság nem volna kénytelen itt is korlátozásokat tenni. "Köztudomású" – így Lukács –, "hogy Kant – kritikailag – megállt az egyén tudatában levő etikai tényállások filozófiai megvilágításának fokán. Ezáltal azonban ez a tényállás először is merő – adottként lelt, és immáron nem 'létrehozottként' gondolható – fakticitássá változott. Másodsor, ezáltal még jobban fokozódott a 'természettörvényeknek' alávetett világ 'intelligibilis véletlenszerűség'. Ez a szabadság és szükségszerűség, voluntarizmus és fatalizmus dilemmáját, ahelyett hogy konkrétan és valóságosan megoldotta volna, módszertani mellékvágányra terelte, vagyis a 'külvilág' a természet vonatkozásában megtartotta a törvények leérlelhetetlen szükségszerűségét, míg a szabadság, az autonómia, melyet az etikai szféra felfedezése által kell megalapozni, arra redukálódik, hogy a szabadság a belső tényállások megítélésének szempontjává lesz, melyek valamennyi okukkal és következményükkel együtt, még ami az őket létrehozó pszichológiai elemeket illeti is, maradéktalanul alá vannak vetve az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának."⁸

A kritikai beállítottság "szubjektívizmusának" elidegenülése, így Lukács, nem egyszerűen akaratlanul paradoxra sikeredett gondolati végeredmény;

inkább gondolati lenyomata a természettörvényszerűség uralma azon objektív látszatának, melyet a polgári társadalom hozott létre. "...a modern, racionalisztikus formarendszerek szubjektivitása és objektivitása között itt jelentkező ellentmondás, mindazok a problémaösszefonódások és ekvivokációk, amelyek azok szubjektum- és objektumfogalmaiban rejlenek, lényegük – mint 'általunk' 'létrehozott' rendszereké – és embertől idegen, embertől távoli fatalisztikus szükségszerűségük szembenállása, mindez nem egyéb, mint a modern társadalmi állapotok logikai módszertani megfogalmazása: olyan állapotoké, amelyek között az emberek egyrészt egyre fokozottabb mértékben szétszakítják, levetik magukról és maguk mögött hagyják a csupán 'természetadta', irracionális-tényszerű kötöttségeket, másrészt azonban ugyanakkor ebben a maguk által teremtett, 'maguk által létrehozott' valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, melynek folyamata ugyanolyan kérlelhetetlenséggel lép fel velük szemben, ahogyan korábban az irracionális természeti erők /pontosabban: az ebben a formában megjelenő társadalmi viszonyok/."⁹ A történelem teszi itt láthatatlanná magát; az emberek társadalmi mozgása ölti magára a dolgok mozgásának formáját, "amelynek ellenőrzése alatt állnak, ahelyett, hogy ők gyakorolnának ellenőrzést felette".¹⁰

Ám a látszat csak úgy feloldható, ha a történelmet "ránk szorulónak" gondoljuk el, és nem "nélkülünk". Mert aki maga semmi, kívül sem talál semmit, írta Bloch, s ez sértheti előfeltevésemmentességet igénylő logikai érzékünket, mégis pontos megfogalmazás. Valóban kérdéses, oly termékeny-e a rezignáltság iróniája, mely logikai bukfencet lát abban, ha "mi" is belépünk a megismerés körébe, s megváltozik a dolgok arculata. Nem termékenyebb-e nem félni attól, hogy benedvesítjük a bundánkat...? A természettörvényszerűség látszatának "legjobb sírásója", írta, már 1918-ban, Bloch, a "teljesen konkrét fogalom", vagyis Hegel és dialektikája.¹¹ Melynek lényegjegye nem annyira a "folyékonyság", a kategóriák elaszticitása, hanem hogy nála a szubjektum sem nem változatlan szemléelője csupán a lét és a fogalmak objektív dialektikájának /mint az eleátáknál vagy magánál Platónnál/, sem nem tisztán gondolati lehetőségek gyakorlatias beállítottságú ura /mint a görög szofistáknál/, hanem a dialektikus folyamat, merev formák merev szembenállásának feloldása, lényegszerűen, szubjektum és objektum között zajlik le".¹² S éppen ezáltal a legjobb sírásó: azáltal, hogy Hegel nemcsak "kidolgozta az új, először megmutatkozó szubsztanciát [...]: a történelmet" – hogy a történelmet tette a dialektika legsajátabb életelemévé –, de a történelem a szemében nemcsak szükségszerűségből, hanem szabadságból is van. Így jön létre az a beállítottság, amely számára immár adódik a tárgyiasságnak az a szintje, melyen szubjektum és objektum meghasonlottságának megszűnése tételezhető, ahol "szubjektum és objektum a tartalmi közvetítések beteljesülés-rendszerében valóságosan egybeesnek" –, vagy egybeeshetnek /Bloch/. Csakhogy: a szubjektum, mint tudjuk, Hegelnél "mindenhova későn érkezik", mert Hegel maga "túlságosan tisztán gondolkodóian szemlélődő marad".¹³ A filozófia túlságosan is saját körén belül mozog, sub specie aeternitatis – így Bloch. Hegel nem lelte fel a történelem valódi azonos szubjektum-objektumát – így Lukács: az embert, aki maga csinálja történelmét, de nem a maga választotta körülmények között, a proletariátust, amely létezésének titkával a polgári társadalom pusztulását mondja ki. A rendszert lezáró Hegel végül magát a történelmet is elhagyja, és ezzel a "történelem visszacsúszik éppen hogy elhagyott fakticitásába és irracionálisába".¹⁴ A szubjektum, akit Hegel a történelemben ténykedni lát, a világszellem, illetve megbízottai, az egyes népszellemek; csakhogy a népszellemek csak látszólag "tettesei tetteiknek"; csak "természeti meghatározottságai" a mögöttük saját játszmáját játszó világszellemnek. Vagyis "a tevés maga a tettes számára transzcendens lesz itt is", és – így hangzik a Történelem és osztálytudat talán kulcsmondata – "a látszólag kivívott szabadság észrevétlenül az embert mozgató törvényekre való reflexió szabadsága lesz, mellyel a Spinoza-féle könek is rendelkeznie kellene, ha tudata lenne".¹⁵ A "polgári gondolkodás antinómiáinak" lukácsi ábrázolása 1922-ben éppen ezzel, a List der Vernunft kritikájával zárul.

Hadd idézzük: "Hegel az így készen talált történelmi struktúra számára, melynek létezését realista zsenialitása sem nem tudta, sem nem akarta tagadni, az 'ész cselében' keresett magyarázatot. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy az 'ész csele' csak akkor lehet több mitológiánál, ha a valódi ész fellelhető és valóban konkrétan felmutatható. Abban az esetben ez valóban zseniális magyarázat a történelem még nem tudatos fokozataira. Ezeket azonban csupán az önmagát már meglett ész már elért állapotából lehet egyáltalán fokozatoknak érteni és értékelni".¹⁶

Úgy tűnik igaza van Blochnak: Lukács számára "Hegel és a Hegel-kritika együtt teszik szabaddá az utat az aktuális lét logikájához, az épp annyira jelenvaló mint transzhisztórikus totalitás dialektikájához".¹⁷ Így látta Bloch a filozófus barátot, bár sokan másképp látták: a Történelem és osztálytudat valóban többet akart /és tett/, mint pusztán "Hegelre visszavezetni Marxt", ezért tűnhetett Bloch szemében Lukács könyve az "egyetlen legitim Hegel-renaisszánsz"-nak, még ha Lukács, akit – Bloch szerint – a hegeli konkrétíós dialektika és a calvini evilági aszkézis pátoszának sajátos elegye hatott át, egy ponton úgy belefeledkezett is a barátja fölött gyakorolt kritikába.

Ám mintha Bloch Lukács minden Hegel-kritikája ellenére méltatlanra pazarolta volna bizalmát. Lukács könyve máig nem tud megszabadulni a gyanútól, hogy maga is valami nehezen áttekinthető játékot játszik a történelemben mindenképpen érvényesülő ésszerűség gondolatával... A materialista történetfelfogás az egyesnek a többi egyessel való szolidaritására apellál, amely szolidaritásról aligha dönthet előre valamiféle "abszolút szubjektum", hangzik Habermas egy fejtegetése. "A történelmi materializmusban az osztálynak mint olyannak, ami a történelem azonos szubjektum-objektumává tökéletesíti magát, nincs helye. Ezt a helyet csak a Lukács-féle újhegeliánus változatban tölti be."¹⁸ Lukács könyve, amely ez ellenőrizetlen általánosságoknak való meg nem engedett alávetettséget hirdet, egy "résztveletlen történelem" apoteózisa. És valóban, egy elgondolkodtató mondat a Történelem és osztálytudatból: "A proletariátus objektív önismerete ... egyszersmind a társadalom lényegének felismerése. A proletariátus osztálycéljainak követése egyszersmind a társadalom objektív-fejlődési céljainak tudatos megvalósítását jelenti, amelyek azonban a proletariátus hozzájárulása nélkül absztrakt lehetőségek objektív korlátok kell, hogy maradjanak."¹⁹ /kiemelés tőlem – Mesterházi Miklós/ furcsa mondat; korábban részleteit, kifejezéseit idéztük már, egyetértőleg, ám miért beszél Lukács "objektív fejlődési célokról", amikor – a mondat folytatása szerint – voltaképp lehetőségekről volna szabad beszélni. S tulajdonképp csak a rövidség kedvéért idéztük e kétértelmű mondatot, olyan mozzanatokat helyettesítve vele, melyek nehezebben idézhetők, de amelyek /az összeomlás-elmélettől a "pártfegyelem" filozófiájáig/ mintha azt sugallnák, hogy Lukács kételye ellenére, melyet egy történetfilozófiába rejtett gondviselés iránt érez, mégiscsak át akarja ejteni az olvasót, belecsábítva egy – autoritárius módon meghatározott – "ész" hatalmának bűvkörébe.

Ám úgy véljük, mégsem a "holizmus" bevezetőben már említett trükkjéről van szó, nem arról tehát, hogy Lukács a racionális mérlegelés terhe alól kibújva hivatkozna a Történelem sugallatára, mely csak a kiválasztottak számára hallható /volyképp tehát csak azok hallják, akik – hallják/. Hanem, a Történelem és osztálytudat valóban arról akart beszélni, hogy nem moshatjuk meg a bundánkat, ha nem akarjuk bevizezni, s hogy kritikailag nézve a történelem valóban másképp néz vissza, mintha átengedjük a fetisizmusnak. Legalábbis ennyit elgondolhatóan kell tartanunk, ha a történelmet ránk szorulónak akarjuk tételezni.

A csalódás pillanataiban Lukács 1923-as könyve mintha a megfoghatatlanság fényében irizálna. Csakhogy, úgy tűnik, kevésbé valamely logikai tarthatatlanság miatt. A csalódottság mintha inkább azoknak a feltevéseknek és ígéreteknek szólna, melyek túlon túl rabulejtővé tették a konstrukciót – többet ígérve, mint amennyi beváltható volt.

II.

Habár első pillantásra mintha minden rendben lett volna. Mintha a filozófus joggal tekintené magát a világszellem titkárának. A Történelem és osztálytudat zsúfolt a párt dokumentumokra, kongresszusi jegyzőkönyvekre, párttörténetbe ágyazódó elméleti vitákra való hivatkozásoktól – aligha van belőlük kevesebb, mint Marx- vagy Hegel-citátumokból. De a statisztikai tényeken túl, Lukács 1920-22-es cikkei maguk is politikai dokumentumok, /elméleti vitacikkek vagy apológiák/, s mellesleg nem is csak a magyar pártéi, hanem – legalábbis a Kommunismus c. lap /rövid/ működésének idején és talán a német Die Internationaleban, 1921. tavaszán – egy közép-európai forradalom anyagai. Hiszen a magyar kommunisták ekkor egy bár elbukott, de egykoron mégiscsak győzedelmes forradalomnak olyan tapasztalataira hivatkozhatnak, melyek értékükben és jelentőségükben már-már a bolsevikok forradalmi tapasztalataival tűntek felérni. Amikor a német forradalom /vagyis ahogy akkor tűnt: a világforradalom/ kérdéseire szól hozzá, magát Lukácsot sem – egyébként oly jelentékeny – irodalmi múltjának, hanem a magyar kommunistáknak e közösen élvezett tekintélye övezte.

Mármost közismert, és különösebb filológiai ármánykodás nélkül is észrevehető, hogy az 1920-22-es években született írások sok mindent előlegeztek a Történelem és osztálytudat gondolatmenetéből, már csak azért is, mert némelyikük, némi átdolgozás után, beválogatódott a könyv szövegébe, s így a könyv e különös politikusi korszak összefoglalása is. Ami, persze, egy cum grano salis /"csipetnyi sóval"/ értendő; központi motívumában valóban összefoglalás, abban a gondolatban, hogy a forradalom és vele az emberiség sorsa az osztálytudattól függ, márpedig éppen itt futnak össze a könyv filozófiatörténeti, társadalomelméleti és politikai szálai. Ám a Történelem és osztálytudatot író Lukács már túl van az 1920-21-es időszak némely önkritikáján és néhány kudarcán is, s két fejmosáson. Ezek közül az egyik épp Lenin részéről érte és személyesen őt érte /igaz, Kun Bélával együtt/, a másik a voltaképp a német pártnak illetve az "offenzíva-elméletnek" kijutott fejmosás volt, ám az ő szemét is csípte – joggal, hisz elég vehemensen szállt be a nem éppen győzedelmesen végződött márciusi akció apologetikus irodalmába.

Bár tulajdonképpen akár három fejmosásról is beszélhetnénk. A Történelem és osztálytudatot – hogy a könyv 1922. karácsonyán írt előszavát idézzük – szerzője "kényszerű szabad idejében", politikusi tevékenysége ideiglenesnek tartott kényszerszünetében írta: a Komintern őt is, aki a teoretikus elemzéstől a röpiratokig és a kongresszusi felszólalásig frakcióharc minden műfajában résztvett a KMP belvitáiban, akárcsak a frakcióharcaiban különösen exponált más magyar forradalmárokat, kivonta a KMP vezetéséből.

Aligha arról van szó, hogy a Történelem és osztálytudatnak ebben a korszakra oly jellemző műfaji "kevertségében" Luftács csak mintegy filozófiailag "megfejelte" volna a kommunista párt éppen adódó taktikai lépéseit és elgondolásait, hogy tehát egy alkata szerint "szisz-tematikus" gondolkodó /akár öntudatlanul/ pusztán ugródeszkeként használta volna a történelmet és empíriáját, hogy tető alá hozhassa "rendszerét", s közben, mintegy cserébe, e magasabb és magasabb szférából az igazolás eszközeivel szolgált az empíriának. A filozófia ugyan valóban valaminek a szolgálóleányává szegődik, ám megtévesztő a kifejezés, mert ez nem deprivációja, ellenkezőleg, felemelkedése, hiszen amit szolgál, a proletariátus emancipációja, amelytől az emberiség sorsa is függ. Felemelkedés, mert a filozófia, éppen azért, hogy ráébred előfeltételezettségére és kritikailag elveti malasztos különállását, mely önáltatásként lepleződött le előtte, visszanyerhette küldetését, hogy ti. ráébred arra, amiről "a világnak régóta megvan az álma". Lukács nem feladja filozófusi küldetését, mint még az oly értő Bloch is vélte, amikor látszólag a filozófia fényét árasztja az "aktualitásra", hanem épp beteljesíteni véli azt ebben az "új közegben".

A korai 20-as évek Lukácsa nem engedményképp, aránytévésztésből vagy

szerencsétlen véletlen folytán koronázza meg voltaképpen a Történelem és osztálytudat fejtegetéseit a Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdésről című munkájával, tehát – többek között – a bolsevik szervezeti elvek és bizonyos intézkedések filozófiai "átiratával". Hanem mert tudja és vállalja, hogy "nem elég, ha a gondolat megvalósulásra tör, a valóságnak is a gondolatra kell törekednie", hogy tehát a filozófiai tudatnak nemcsak külsődlegesen, hanem belsőlegesen is át kell éreznie a harc kínját. Ami persze az 1922-23-as Lukács számára sajátos magatartásbeli konzekvenciával jár, egy olyan tartás magára vállalásával, melyet Bloch találóan nevezett felelősségből fakadó agnoszticizmusnak. "Calvin – írta Bloch – a hátsó világot a predestinációtan segítségével távolította el a tudatból; Lukács a konstitúciós gyakorlat teoretikusaként az evilági aszkézisnek és a tiszta hegeli konkréciónak sajátos összekapcsolásával éri el ugyanezt. E heroikus, ideiglenes és dialektikus agnoszticizmus mélyebb értelme azonban kétségtelenül az elrejtettől való irtózás, felelős magatartás a titokkal szemben, elhatárolásának és minden látszólagos konkréciónal és elszigetelt absztrakt konstrukcióval szemben való félrevezetetlen statuálásának szigorú szükséglete".¹⁹ Ami tilalom alá esik: az utópia, avagy mindaz, ami utópikus lehet, amire nem utal a "nap követelménye". "Utópikus illúzió lennel [...] azt hinni" – int óva Lukács, s ez csak egyike azon helyzeteknek, amelyeket ebben az összefüggésben idézhetünk –, hogy a forradalmi munkásmozgalom már meghaladta az utópizmust, első, primitív megjelenési formáinak azon gondolati leküzdése révén, amelyet Marx munkássága jelent. A kérdés, amely végső soron 'végcél' és 'mozgalom', elmélet és gyakorlat kapcsolatának kérdése, a forradalmi fejlődés minden döntő szakaszán egyre fejlettebb formában és állandóan változó tartalommal újra és újra felbukkan. Egy feladat elvont lehetősége ugyanis mindig korábban ismerhető fel, mint megvalósításának konkrét formái. A kérdésfeltevések helyessége vagy helytelensége csak akkor válik eldönthetővé, [...] ha már megismerhető az a konkrét totalitás, amely meghatározza a kérdésfelvetés környezetét és megvalósításának útjait."²⁰ Az utópia tilalom alá esik, mert megbontja vagy megtagadja – ami pedig oly drága a gondolkodás számára – elmélet és gyakorlat egységét, azt a konstellációt, amelyben a gondolkodás immár nem eszményeket kényszerül /oly kilátástalanul/ a valóság elé állítani, hanem e valóság titkát kimondva tud valóban felszabadító erővel hatni.

Lukács e meggyőződésétől mi sem áll távolabb, mint valamiféle pragmatizmus, amely egyszerűen elismeri a valóság hatalmát, s csak arra mer gondolni, ami amúgy is sikerül. Az eszme elnyert hatalmának gondolata mélyebb meggondoláson alapul, azon, hogy a kontemplativitás leküzdésének gondolati előfeltétele valóban egy olyan teória tételezése, melynek alapelve, hogy az ember a történelem azonos szubjektum-objektuma, s hogy kiszabadítható az alól, ami merőben természeti hatalomnak látszik, holott saját hatalma. Hogy tehát a történelem szabadságból is van. Az a gondolkodás azonban, amely fel akarja szabadítani az embert a dologi fétisek uralma alól, aligha tekintheti a történelmet merő külsődlegességnek, úgy sem, ha nem az ember semmisségét mondja ki, hanem épp rá apillál a világgal szemben. Hiszen ember és történelem dialogikus viszonyban állnak, s ebben a közvetítettségben ismerhető fel, innen betűzhető ki az ember küldetése. Az utópia, így Lukács, midőn hátat fordít a közvetítéseknek, éppen a marxi gondolati forradalom lényegéről nem vesz tudomást, Marx új, "dialektikus humanizmusát" veti el, kockáztatva, hogy éppen arra kárhozzatja az embert, amitől megszabadítani ígerte: a pusztá kontemplativitásra való kárhozzatottságra. Lukács a Történelem és osztálytudat egész logikájától vezetve beszél csak arról, ami aktuális, és a könyv egész logikája szavatol – és szavatol – azért, hogy nem pragmatikus szellemben vélte gondolkodói kötelességének eleget tenni a nap követelményének.

Lukács "felelősségteljes agnoszticizmusát" így éppen nem az arról való lemondás gesztusa kíséri, hogy a lényegről beszéljen, ellenkezőleg, a közvetítésekre való triumfáló rámutatása. Mert épp a közvetítés – a forradalom, a párt – kitapogatható, adott, győzedelmes. "E cikkek módszertani jellege csak ritkán tette lehetővé konkrét jelenkori kérdések tárgyalását. Így a

szerzőnek itt kell rámutatnia, hogy véleménye szerint a forradalmi évek tapasztalatai minden lényeges mozzanatában fényesen igazolták az ortodox /tehát kommunista/ módon felfogott marxizmust. A háborút, a válságot és forradalmat, a forradalom fejlődésének úgynevezett lassabb ütemét és Szovjet-Oroszország új gazdasági politikáját is beleértve csupa olyan probléma vetődött fel, amelyet az így felfogott dialektikus módszerrel meg lehetett, és kizárólag vele lehetett megoldani."²¹ – konstatálja Lukács elégtétellel a könyv előszavában. A forradalom, mostmár az 1924-es Lenin-tanulmányt idézve, "elmélet és gyakorlat egységének eddig soha el nem ért fokát" hozta el. Ám mi történik, ha a közvetítések távolról sem kínálják magukat a gondolkodó számára ilyen evidens módon, a történés által előre kimunkáltan?

A magabiztos rigorozitás, mellyel Lukács minden Sollent elutasít, mintha nem volna elfogulatlan. Öntudatlanul a forradalom hozta szakítás nagy és talán kivételes korszakára építi meggondolásait, márpedig, mint tudjuk, nem mindig vagyunk ily közel istenhez. Talán helyénvalóbb volna egy nagyobb tolerancia az utópiával szemben, amely tolerancia teret engedhetne annak a belátásnak, amely Lukácsé is volt, hogy a teória nem független saját sorsától, a történelemtől. S ilyenformán alighanem kockáztatnia kell valamely utópikus mozzanatot, melyről jobb ha tud, mint ha öntudatlanul működni hagyná. Mert, úgy tűnik, aligha legitim a biztos sikerre, a történelem "sikerülésére" spekulálnunk, aligha elvethető kötelesség gondolni a kudarcra is, éppen mert mi csináljuk a történelmünket. Elfogadni, hogy toleránsabbak legyünk az utópiával szemben, annyi, mint elismerni gondolatmenetünk függőségét a történelemtől, olyasvalami hát, amit a Történelem és osztálytudat Lukácsa maga is vallott, akivel így önmagát korrigáltuk, aminthogy abban is őt juttatjuk szóhoz, ha az előbbiekhöz hozzátesszük, hogy természetesen a "megengedett" utópikusság is a gondolat elidegenülésének kísértését jelenti, s rászorul, hogy történetileg-kritikailag kezeljék.

A rigorozitáson Lukács a későbbiekben, amikor már problémaként mutatkozik a közvetítés, maga old, leírván 1926-ban a tanulságos mondatot: "... a Legyen, az utópikusan a jövőre irányuló gondolkodás elutasítása, a filozófia összpontosítása a [...] jelen megismerésére úgy jelenik meg, mint az egyedüli lehetséges út a jövő valóban megismerhető mozzanatainak, a jelen konkrétan és valóságosan a jövő felé hajtó tendenciáinak megismeréséhez. – Mégis, ugyanebben a tendenciában: Hegel realizmusában, mindenfajta utópia és minden pusztán formális Legyen elutasításában rejlettek a korlátok, amelyek nemcsak a továbblépésben akadályozták meg őt, hanem ráadásul mind reakciósabb magatartásba hajszolták. Jelene ezáltal [...] elvesztette dialektikus jellegét."²² /kiemelés tőlem – M.M./

A Történelem és osztálytudat azonban még hallgat a kimondhatatlanról, hogy annál nagyobb nyomaték essék arra, ami aktuális. Ebben áll Lukács felelősségteljeségből fakadó agnoszticizmusa, melyből azután olyan megfogalmazások fakadnak, mint az a sokat vitatott bekezdés is, amely szerint az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatban csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el." Voltaképp egyetértünk Maurice Merleau-Pontyval –, aki a /Lukács által oly élesen elutasított A dialektika kalandjaiban/ talán a legértőbben interpretálja az 1922-es Lukács intencióit –, abban, hogy ami Lukácsot a "humanizmus" ellen ingerli, az annak hajlama az adott lét csodálatára, az a fajta eudemonizmus, amelyik amikor az egyént "ahogy van" teszi kiindulópontjává, már most "megérkezettnek" látja és nem alkalmazván az emberre is a dialektikus formulát, hogy van is és nincs is, mert még nincs, s ennél fogva az apologetikusság veszélyével játszik. Lukács mindenesetre elhallgatni látszik, amikor az egyénig lehatoló megváltásról ejthetne szót, láthatólag, mert erről beszélni még nem az a feladat, melyet a világszellem kabinetparancsa kitűzött. A tilalom, amely

alá az egyénig lehatoló megváltás esik, mégis paradox a Történelem és osztálytudatban, ha az, aki elhallat, úgy tesz, mintha amiről hallat, nem is volna: a kontemplatív magatartás kényszerének és felszámolásának olyan fogalmi építménye, melyben a filozófus megfeledezhet az egyénről és szenvedéséről, fából vaskarika, legalábbis a Történelem és osztálytudat gondolatmenetén belül, ahol mégiscsak az ember a történelem azonos szubjektum-objektuma. Már csak azért is, mert egy ilyen konstrukció mögött – a hallgatás áraként – a történelem gondviselésébe vetett ama bizodalom húzódik /húzódhat/ meg, melyet Lukács oly kevésbé kedvelt ekkor: a feltevés, hogy a történelem "nélkülünk is megvalósítja "céljait".

A filozófus a világszellel kabinetparancsait írja, és mintha túlzottan tisztelné főnökét. De hát miért is ne: az a történelem, melyre Lukács támaszkodott, bizonyítóanyag volt, amellet, hogy a történelem nem elidegenült természeti hatalom. Találkozott az aktualitás és a legmélyebb ígéret kimondására való törekvés, és jogosultnak mutatkozhatott a párthatározatok filozófiaszemlélete, mert azok mintha az emberi emancipációról beszéltek volna. Így beszélhetett, és így is beszélt Lukács a bolsevik párt szervezeti szabályzatának történetfilozófiai nívumáról, a pártfegyelem etikájáról és a párttisztítások filozófiai küldetéséről. És így harcolhatja végig a Kommunista Internacionálénak Rosa Luxemburggal folytatott vitáját.

Ez az utóbb említett kritikai hadjárat különösen érdekes. Mert éppen a Történelem és osztálytudat zárótanulmányaiban folyik. Mert Lukács itt "alkalmi költészetet" művel: nyilvánvalóan a Kommunista Internacionálé "kabinetparancsát írja /némiképp túl is menve azon, ami feltétlenül szükséges volt/. És mert, minden – utólag kiderült – problematikussága ellenére mégsem hagyott kételyt afelől, hogy a szerző érvényre juttatja könyvének alapvető logikáját, amely mégiscsak utal az egyénig lehatoló megváltásra és mégsem enged, ahogy már Bloch kimondta, a látszólagos konkrétcióknak és elsietetten absztrakt konstrukcióknak.

Nem tudjuk itt akárcsak futólagosan is felidézni Rosa Luxemburg: Az orosz forradalom című írásának problematikáját, sem azt, hogy a Lukács által oly nagyra értékelt Rosa Luxemburg alakja miként szövi át magát a Történelem és osztálytudatot. Hadd idézzük itt fel azonban a kitűnő Luxemburg-monográfus, Norman Feras ítéletét: Lukács vitája a Luxemburg művel jellegzetes kommunista reagálás volt, sajátlagosan éppen azért, mert az egyik legalaposabb kísérlet volt arra, hogy a bírált művet összefüggésbe hozza Luxemburg és a bolsevikok korábbi vitáival, a Június-brosúrával, a Spartacus-szövetség programjával, stb., és ezzel – akaratlanul előlegezte azt a "szörnyalaktani" besorolást, mely később Rosa Luxemburnak – aki Lenin szemében még "sas" volt – osztályrészül jutott: Egyébként Luxemburg "hibáinak rendszerezése ekkor még nem kötelező eljárás, példa rá Adolf Warski: Rosa Luxemburg a forradalom taktikai problémáiról című írása, amely ugyancsak Az orosz forradalomról írt kritikai elemzés volt, és amely voltaképp tagadta, hogy amit Luxemburg a bolsevikok ellenében felhoz, mintegy tévedéseinek foglalata volna, inkább egyszerű taktikai és mindenekelőtt Luxemburnak az orosz forradalom körülményeiről való hiányos tájékozottságából fakadó ellentétként állította be őket. /S a lap, a német párt elméleti folyóirata, mely Lukács írását közli, egy szerkesztőségi megjegyzésből úgy tűnik, inkább Warski álláspontját osztja./ Bár Lukács ily módon "szisztematizálja" Luxemburg "tévedéseit", értékelésének tenorja mégsem a későbbi ördögűzéssel rokon, és nemcsak azért, mert a filozófusnak érkeke volt az érvelés bonyolultsága iránt és ismerte Luxemburg életművét.

Miért mégis a tévedések rendszerezésének kényszere? Ami kézenfekvő: Lukács sajátos történelmi pillanatban és ezzel sajátos preformáltságban találkozik Luxemburg írásával; megjelentetésére "a német kommunista párt és a. III. Internacionálé elleni leghevesebb harcok időszakában" került sor, s melleleg /vagy talán nem is annyira melleleg/ az a Paul Levi publikálta az eredetileg Luxemburg által – részben éppen a négy évvel korábbi Paul Levi rábeszélésére – megjelentetni nem akart szöveget, aki ekkor talán a leggyűlöltebb figura volt a kommunisták szemében. De az apológia kényszere közvetettebben és áttételesebben is jelen volt. Bármennyire bűnös és tragikus mulasztásnak tartotta is Luxemburg a német forradalom késlekedését és

ami ebből fakadt, az orosz forradalom cserbenhagyását, írása mégiscsak a bekövetkező nemzetközi forradalom várakozásában született. 1922-ben azonban a német párt mögött már számos kudarc áll – Luxemburg bizonyos értelemben egy elvetélt forradalom teoretikusának mutatkozott. Olyan valakinek, akit a történelem nem igazolt, és akivel szemben a Komintern úgy vélhette, hogy éppen a bolsevik organizatorikus elvek érvényesítése és számonkérése fogja világra segíteni a várva várt nemzetközi forradalmat. Ez az a gyógyszer, amit Lukács maga is ajánl a proletariátus ideológiai válsága, a kapitalista társadalomban való, az oroszországinál mélyebb begyökerezettsége ellen. Ma már megállapítható, hogy "a kommunista pártok bolsevizálása" nem segítette győzelemre az európai kommunista pártokat, s a pártok elméleti érzékenysége és politikai ütőereje szempontjából inkább mélyen problematikus volt az a folyamat, melyet e jelszó – lényegében 1924-től – elindított. 1922-ben siker és kudarc, történelmi igazoltság cáfolat vitathatatlaná látszottak tenni, hogy a "luxemburgizmus" lényege éppen a szervezeti kérdésben a bolsevikokétól eltérő álláspont, hogy van és hogy ez a "luxemburgizmus", melyet minden megnyilatkozásában bírálni kell.

Luxemburg "a nap követelményével szemben állandóan. a forradalom eljövendő szakaszainak elveit konfrontálja" – írja egy helyütt Lukács. Utópistának tekintené tehát őt? Ha szigorú elméleti értelmet tulajdonítanánk saját metaforikus megfogalmazásának, Lukács alkalmasint önmagának mondana ellent. Hiszen ő fogalmazza meg azt a gondolatot, hogy éppen a végcélal való összefüggését elvesztett reálpolitika utópikus, mert valóban utópiává degradálja céljait. Mindenesetre Lukács jobban akceptálja a proletárforradalom jakobinus vonásait, kitüntetett szerepet szán a pártnak mint közvetítésnek és az eldologiasult viszonyokon túlnyúlni képes tudatosságnak, hiszen a "forradalom sorsa [...] az osztálytudattól függ" – habár ebben a tekintetben akár Luxemburgra is támaszkodhatott, hiszen Geras nem joggal mutat rá: Luxemburg korántsem a spontaneitásnak az a teoretikusa, akinek a későbbi interpretáció őt beállítani igyekezett. Ám a Történelem és osztálytudat nomenklatúrájában – és nem függetlenül minden Luxemburg-hatástól – a jakobinus, fogalma szerint, nem a szükségszerűség spontán logikájának "templomszolgája", hanem annak ellentéte.

Mindezekkel a megkötésekkel és magyarázatokkal együtt is igaz Geras harapós iróniával megfogalmazott karakterizációja a lukácsi Luxemburg-kritikáról: "Tulajdonképpen a Történelem és osztálytudat e néhány oldalán egészen furcsa és legjobb tudomásunk szerint ezideig fel nem fedezett előadás található: egyik hangján Lukács olyan elképzelésekért vonja felelősségre Luxemburgot, amelyekről a másik hangján elismeri, hogy nem Luxemburg elképzelései, és az első hangon így neki tulajdonított elképzelésekkel szemben alkalmazott érvei oly meglepően hasonlítanak – mind formájukban, mind tartalmukban – Luxemburg saját érveire, hogy Lukács valószínűleg Luxemburgtól tanulta őket."²⁴

Akár Luxemburgtól tanulta, akár nem, ezek az érvek a korszak forradalmi marxista gondolatvilágából valók, ahogy oda tartozik Az orosz forradalom azon alapvető módszertani megjegyzése is, hogy a "szocialista demokrácia [...] nem az ígéret földjén kezdődik, amikor már megteremtették a szocialista gazdaság alapjait, nem kész karácsonyi ajándék a derék nép számára, amely időközben híven támogatta a maroknyi szocialista diktátort. A szocialista demokrácia rögtön az osztályuralom leépítésével, a hatalomnak a szocialista párt általi megragadásával kezdődik. A szocialista demokrácia nem más, mint a proletariátus diktatúrája."²⁵ Az, hogy Az orosz forradalom hatását tompítani igyekvő Zetkin és Warski olyan fontosnak tartották hangsúlyozni azokat a taktikai részleteket, amelyekben Luxemburg szerintük megváltoztatta nézeteit, mikor kikerült a börtönből és alaposabban tájékozódhatott az orosz viszonyokról, talán kevésbé annak a jele, hogy kommunista bírálói vakok voltak Luxemburg elméleti igazságaival szemben, mint inkább azé, hogy elfogadták – a "szocialista demokrácia" az ő szemükben sem "karácsonyi ajándék" volt. Luxemburg tévedéseit oly buzgalommal rendszerező Lukács mindenesetre éppen a szervezeti kérdés kapcsán, amely

oly perdöntő könyvének történetfilozófiai "kimenetele" szempontjából, a következőket írta: "Minél mélyebben jutnak érvényre e tendenciák /ti. a párt belső demokratizálódásának tendenciái – M.M./, annál gyorsabban tűnik el a párt struktúrájából tömegnek és vezérnek a polgári pártoktól örökölt merev és átmenet nélküli szembenállása; ebbe az irányba hat a funkcionárius-hierarchia változása is. Az egyelőre még elkerülhetetlenül post festum kritika egyre inkább a konkrét és általános, taktikai és szervezeti tapasztalatok cseréjévé válik, amelyek egyre erőteljesebben :a jövőre irányulnak. A szabadság ugyanis – amint ezt már a klasszikus német filozófia felismerte – gyakorlati jellegű tevékenység. A kommunista párt csak akkor lesz képes leküzdeni a polgári ember kontemplációját a megfoghatatlan történés szükségszerűségével szemben /ennek ideológiai formája a polgári demokrácia formális szabadsága/, ha minden egyes tagja számára a tevékenység világává válik".²⁶ Amit idéztünk, csaknem Luxemburg parafrázis.

Talán nem joggal írta Norman Geras, hogy Lukács némelykor csak annyit tud Luxemburg kétségeire válaszolni, hogy "a párt tudja". Nem éppen a szervezeti kérdésnek szentelt tanulmány oszlatja el a kételyeket, s teszi egyértelművé, hogy Lukács ridegen elutasítja a marxi gondolatnak azt az interpretációját, amelyben az egy pusztán mechanikusan a talpára állított hegelianizmusként a szükségszerűséggel szemben tanúsított pusztá kontemplációvá torzul. A szabadság, melyet Lukács propagál, nem "az embereket mozgató törvényekre való reflexió fiktív szabadsása", "mellyel a Spinoza-féle kőnek is rendelkeznie kellene, ha tudata lenne".

III.

Ha legalább szerintünk, a korai 20-as évek Lukácsa, bármily nagy volt is a kísértés, mégsem bízta rá magát a "látszólagos konkrécióra és elsietetten absztrakt konstrukcióra" mégis kényelmes lehetett, ha nem is a szó köznapi értelmében úgy írni, hogy a filozófust "fényesen igazolják" a történelem tapasztalatai, s így mint már utaltunk rá, a filozófus egy érezhette, beavatott. Mindenesetre kényelmesebb, mint amikor a titkárukhoz már csak érthetetlen dödörgés hallatszott ki a világszellem szobájából.

E dödörgésből Lukács annyit – zseniálisan! – kihallott, hogy újra kell definiálnia filozófusi magatartását, hogy – megőrizhesse azt. Így konkretizálja a Történelem és osztálytudat álláspontját a 20-as évek közepének nagy tanulmányaiban – aligha sejtve, hogy a 30-as évek hajnalán meg fogja tagadni könyvét. Lukács újra Hegelhez fordul, segítségért, hogy megérthesse a kor kabinetparancsát – most a megbékélő Hegelhez.

Mert bár Lukács két nagy, a húszas évek közepén keletkezett filozófiatörténeti tanulmányát Lassalle-nak és Moses Hess-nek szentelte, titkos, vagy nem is annyira titkos hősük valójában Hegel. Akinek megbékélését radikális, de teoretikusan "ortodox hegelianus tanítványai, mint Lassalle és Hess, elvetették, és egyfajta aktivizmussal korrigálták, ám ez a korrekció és ez az egyébként szükségszerű továbbvitel a jövőbe inkább – így Lukács – Hegeltől Fichtéhez való visszalépésnek, a nagy hegeli elméleti-metodológiai vívmányok visszavételének bizonyult. Hegel politikailag reakciós, filozófiailag-módszertanilag kontemplatív megbékélése – hangzik Lukács alaptézise – éppen mint megbékélés, mint a történetfilozófiának a jelenben való kicsúcsosodása, intimebb kapcsolatot teremtett a logikai kategóriák és a polgári társadalom struktúraformái között, és ezzel nagyobb valóságközelséget biztosított, mint kritikusaiknak a jövőre vonatkoztatott, a történelem végének gondolatával radikálisan szakító elméleti törekvése. Látszólag tehát Lukács e két filozófiatörténeti tanulmánya Hegel "nagyszerű realizmusát", a radikális utópia elvetését dicsőíti. És az is érezhető, hogy Lukács azért teszi tanulmányai hősévé Hegelt, hogy új filozófiai önismerethez jusson. A megbékélő Hegel ábrázolása mégsem saját megbékélésének metaforája – ugyanis a hegeli történetfilozófia kritikájaként koncipiálódik.

Hegel nagyszerű filozófiai tette – így Lukács a szóban forgó

két tanulmányban –, hogy a tradicionális filozófiai problematikát, az ember szabadságának és alávetettségének, egyetemességének és végességének dilemmáit, a nem feltétlenül legitim metafizikai /üdv történeti/ reménynek és a történelem "nehézkességének" antinómiáját a polgári társadalom kategóriáinak dinamikáján keresztül próbálta meg megfejteni, s ezzel hozzájárult a kategóriák aprioritásának és a filozófiai "elfogulatlanság" titkának felfejtéséhez. A szellem fenomenológiájának nagyvonalú konstrukciója az ember önteremtésének gondolatát rajzolja elő, melyben semmi más abszolútum nem marad fenn, mint magának e folyamatnak a menete. E filozófiai tett azonban rászorult a megbékélés segédkonstrukciójára. Általa jelent meg a jelen szükségyszerűként: Hegelnél már nem pusztán tényyszerűségként kerül szembe egy eszmei konstrukcióval. A jelen bekebeleztetik a történelembe, s maga a történelem egy filozófiai szemlélet tárgyává lesz. Hiszen a hegeli konstrukció a történelem filozófiai és a filozófia történeti kritikája. Vagy legalábbis: volna, dialektikus módszerének nehézkedése szerint.

Mármost radikális és egyben ortodox tanítványai nem követték a filozófiai problematika felfejtésére irányuló nagyvonalú hegeli útmutatást, melynek révén a filozófia "többlete", az, amit az ember küldetéséről a polgári próza ellenében kimond, megmenthető és/mert megvalósítható volna. Marx a filozófia "új közegben" való felépítésének útjára lépett – s ami Lassale-t és Hesst megakadályozta abban /Hessnél az ellene irányuló marxi bíráló jogosságának elismerése ellenére/, hogy ezt az utat járják, Lukács szerint, maga a hegeli filozófia. Az, hogy a hegeli megbékélés reakciós következményeivel szemben érzett minden ellenszenv ellenére nem törekedtek a hegeli konstrukció belső reformjára. /Maga Marx, Lukács szerint, soha nem volt hegelianus: eleve szembefordította a mesterrel azt, ami vonzotta benne./ Ezáltal azonban Lassalle és Hess épp Hegel elfogult előfeltevéseivel szemben váltak érzéktelenné, és épp azokat a motívumokat vették fel, ahol Hegel maga is vaknak mutatkozott történetfilozófiájának dinamikája iránt. Hagyták magukat megtéveszteni egy pusztán "gondolati dialektika", a kategóriák örökkévalóságába és egy "rossz valósággal" szembeni fölényükbe vetett hit által. Reprodukálták, amit filozófiájában gyűlöltek és amiért filozófiájának radikalizálására törekedtek. Frázissá vált náluk, amiben Marxhoz kapcsolódtak vagy kapcsolódni törekedtek: a filozófia megvalósításának gondolata mint emberi emancipációé, melynek folyamatában a filozófia a fej és a proletariátus a szív. Elmélet és gyakorlat egymástól elválasztott elvekként jelennek meg nála – írta Lukács Lasalle-ról; és ily módon felszaporodik a Legyen momentuma az elméletben, ami Lukács szemében csak fonákja a jelennel szembeni kritika letompulásának. A megbékélő Hegel fölénye velük szemben abból fakad, hogy a történelem nem degradálódik a szemében pusztán múltidejű tényyszerűséggé, hanem szükségyszerűségében az ember szabadságának hordozója. A megbékélés, mely értelmes történelemmé, történetfilozófiává teszi azt, ami csak megtörtént, így nézve csak logikailag üdvözlendő konstrukció egy olyan metodológia kialakulásában, amely a filozófiailag megragadott szabadságot történetileg szükségyszerű elvként ábrázolja.

Hegel megbékélése persze ennél többet is jelentett; és meg is bosszulta magát. Éppen Hegel realizmusában, minden utópia és minden Sollen elvetésében rejlettek azok a korlátok – állítja Lukács –, melyek nemcsak a jövő felé tett lépést gátolták meg, hanem egy egyre reakciósabbá váló magatartást is rákényszerítettek Hegelre. A kritikátlanul elfogadott jelenben /habár annyira kritikátlan aligha lehetett Hegel, különben nem akarta volna az abszolút szellem szférájába menteni a szabadságot/ megszűnik az "egyszer volt" történelem, és visszamenőleg üdv történetként lepleződik le, ami Hegel módszertani intenciói szerint, mint mondtuk, a történelem filozófiai kritikájának készült. Hiszen a jelen egyáltalában "a" történetfilozófia kitüntetett helye, az a hely, ahonnan a múltnak értelmet adhatunk. Ő totalizálja a történetet értelmes egészévé, teszi tehát egyáltalában lehetségessé a történetfilozófiát. Ha azonban immunissá teszik a kritikával szemben, úgy ez az a hely, ahol a történelem üdv történetévé lép vissza, ahol arra a feltételezésre kényszerülünk, hogy a történelem megszűnt a lehetőség moda-

litásában létezni, s hogy az emberi racionalitásnak való alávetés híján is "értelme" van.

Lukács két, a húszas évek közepén született filozófiatörténeti tanulmánya tehát arról a módszertani kényszerről szól, hogy a filozófusnak "szükségszerűnek" kell elismernie a jelent, hogy benne fel kell ismernie az észszerűség mértékét /mondja majd Horkheimer tíz évvel később/, s hogy a jelen mégiscsak egy nemlétezőnek, a jövőnek a tételezése révén válik történetfilozófiailag hozzáférhetővé. Lukács 1926-ban valóban szkeptikusnak mutatkozik az utópiákkal szemben, valószínűleg nem szkeptikusabbnak azonban, mint "messianisztikus" könyvének, a Történelem és osztálytudat talán túlfeszített Legyen-kritikájában volt. De, úgy tűnik, szkeptikus ama rejtett utópiával szemben is, amely az ész vallásának jegyében az embert a szükségszerűség pusztá bábjává fokozná le. S talán nem kevésbé szkeptikus, mint – állítólagos megbékélése előtt – a Történelem és osztálytudat volt. Az a Lukács, aki a megbékélő Hegelt azért vizsgálta, hogy a filozófus érvényes módszertani tartására bukkanjon, tisztában volt a megbékélést érintő titlalommal.

Amögött, hogy Lukács a jelen elismerésének a filozófus számára adódó módszertani szükségszerűségéről beszél, könnyű felismerni a belátást, hogy ti. eltolódott magának a jelennek a problematikája. Nem mehetünk itt bele a kérdésbe, csak jelezhetjük: a Lassalle-ról és Hessről írt tanulmányok megerősítik a Történelem és osztálytudat "marxológiai" belátásait, fenntartják annak a Marx-rekonstrukciónak a gondolatait, melyet Lukács 1923-ban adott. Míg azonban 1923-ban a "proletariátus álláspontjának" teoretikus ábrázolása összefonódott a politikai-történeti analízissel /s most mindegy, mennyire igazolódtak Lukács várakozásai, avagy mennyire bizonyultak "messianisztikusára" túlfeszítettnek/, a húszas évek közepén írt két tanulmány pusztán egy magatartás metodológiai szabályaival szolgál. Lukács gondosan taglalja, ami metodológiai; a dologról magáról hallgat. /Hogy a Lassalle-tanulmány nem teljesen "néma" politikailag sem, itt most nem tárgyalható kérdés./

Habár a jelen problémáját Lukács egy másik, 1926-os írása is érinti. Csakhogy egy esztétikai probléma sajátosan szublimált formájában, úgyhogy nem is elvtársaival keveredik a cikk révén vitába, hanem – Paul Ernsttel, az egykor mértékadónak tekintett drámaíróval. Ha messianisztikus könyv volt a Történelem és osztálytudat /habár a jelzővel felette könnyű kézzel szokás bánni/, úgy talán elsősorban annyiban, amennyiben fogalmi architektúrájában /nem keletkezési dátumában/ forradalom előtti könyv volt. Gyakorlatnak és elméletnek abban az egységében, melyet Lukács számára a forradalom reprezentált, Lukács, nem joggal, a "gyakorlat elmélete" "gyakorlati elméletté" válásának ígéretét pillantotta meg; a forradalom, mint a proletariátus szabad tette, egy olyan struktúrát előlegezett meg, melyben kiküszöbölődik a kontemplativitás, ama beállítottság, amelyben az ember pusztán elszenvedője egy nem általa írt nevelődési regény cselekményének. A Történelem és osztálytudat központi tanulmányának. utolsó oldalain, melyek a gyakorlat elméletének gyakorlati elméletté válását érintik, feltűnik ugyan az aggály, hogy a forradalom folyamata talán még nem érintett mindent a dialektika varázsvesszejével – ám ez a problematika olyan elmosódottságban jelentkezik, mint a természet mozdíthatatlanságáé, melynek – egyelőre, írja meggondolkodtató módon Lukács – még nem leltük fel szubjektum-korrelátumát. Az a Lukács, aki oly tartózkodónak mutatkozott az egyén emancipációjának pillanatnyi esélyeit illetően, korunk történetfilozófiai stigmájának tartva, hogy az egyén számára elkerülhetetlenül merev dologi alapjukban jelennek meg külső és belső viszonyai, mégis óvatlannak bizonyult, ami fogalmainak architektonikus "hazaérkezését" illeti. Az a cikk, melyre előbb utaltunk – a L'art pour l'art és proletárköltészet – már egy programmatikusan nem-messianisztikus tartást jelez. És egyben kimondja, amiben a jelen problematikája más, mint aminek 1923-ban látszott. "... a proletariátus, nemcsak addig, amíg a kapitalizmust meg nem döntötte, hanem – mint ezt Marx a Gothai program kritikájában összehasonlíthatatlan élességgel megmutatta – a kommu-

nizmus első, kezdeti szakaszában is olyan világban él, melynek alapstruktúrája /az értéktörvény uralma, munkamegosztás, egyenlő és elvont jog, stb./ minden forradalmi változás ellenére megőrzi a kapitalizmus struktúraformáit."

A hallgatás, melyről beszéltünk, elhozódik. A húszas-harmincas évek fordulójának lényegbevágó filozófiai eseményei, amelyek újra felvetették a jelen problémáját, Korsch Antikritikája, Landshut és Mayer, Marcuse fiatal Marx-interpretációja, a frankfurti iskola korai éveinek termése – mind megszólították sőt meginvitáltak Lukácsot, akinek 1923-as könyvét hiszen kimondva vagy kimondatlanul, legfontosabb forrásuknak tartották vagy tarthatták. Lukács e megszólításokra nem reagált. S e jelenség elhozódó válságra utal.

Mert a jelen, amelyre a hegeli megbékélés nagyságát és bukását körüljáró tanulmányok utaltak: 1926. Válságév. Az az év, amelyben Lukács, mint egyébként a magyar párt egésze, Sztálin mellett döntött. Az az év, amelyben Lukács előtt végképp lezárult az út, amelyen Karl Korsch járt, aki 3 évvel korábban lelkesülten üdvözölte, 1924-ben pedig a német párt elméleti lapjában hevesen védelmébe vette Lukácsot. És bár a két gondolkodó politikai nézetei már régebb óta eltértek – ez kitűnik Lukács 1924-es Lenin-tanulmányából –, Korsch bukása mégsem lehetett közömbös előtte: annak a baloldali radikalizmusnak a bukását jelentette, mely oly nagy tekintélyt élvezett – vagy látszott élvezni kommunista körökben. És jelentette a várakozások és ezzel egyben az elméleti elemzés irányzatának csődjét is.

A krízis ott is jelen van, ahol Lukács – 1930-32-es berlini periódusában – oly kiteljesedetten, oly készen lép elénk: esztétikai fordulatában. 1922-23-ban Lukács több irodalmi-eszmetörténeti tárgyú írást publikált a berlini Die Rote Fahne tárcarovatában – alkalmasint ennyi, ami egy korábbi tervből megvalósult, melyről Balázs Béla naplójából tudunk, hogy ti. Lukács Berlinbe megy, mint Balázs írja, rendet teremteni a megzavarodott német baloldali értelmiség körében. Távolról sem érdektelen tény: e cikksorozatban /húsz kisebb írásról van szó/, Lukács két alkalommal is ír Dosztojevszkijről, a fordulat előtt írt A regény elméletének Lukács számára filozófiailag paradigmatisz záróalakjáról, s teszi ezt nagyjából a Történelem és osztálytudat születésével egyidőben. Lukács mindkét cikkben hangsúlyozza a költő és a pamflet-író, a politikai gondolkodó Dosztojevszkij ellentétét, azt, amiben Dosztojevszkij gondolkodása reakciós, mégis Dosztojevszkij – örökség. "Nem szükséges – írja –, hogy a Dosztojevszkijt olvasó proletárok s munkások ügyének 'igazi prófétáját', a forradalom előfutárát lássák benne – aki Dosztojevszkij nem volt. Ám meg, kell tanulniok megérteni a belső igazságért harcoló titánt [...], aki [...] a befelé élő, a társadalmilag és gazdaságilag már felszabadult ember 'előfutaraként' megpróbálta a jövő emberének lelkét ábrázolni". Hogy mennyiben jelenti Dosztojevszkijnek ez a változatlanul középponti helye Lukács esztétikai eszményei között A regény elmélete és a Történelem és osztálytudat "kedélyének" egységét, melyről élete végén Lukács beszél, s hogy miben is állna a kedélynek ez az egysége, arra itt aligha térhetünk ki. Pillanatnyilag lényegesebb, hogy a korai 20-as évek e két cikkéhez Lukács 1943-ban, nagy Dosztojevszkij-tanulmányában visszatér – egész pontosan: szövegrészeket emel át belőlük –, míg 1931-ben leírja azt a hírhedt mondatot, melyet majd Bloch idéz tőle egy interjújában felhőrdülve: "Ezt a társadalmi réteget azonban /amelynek ideológiai és művészeti szükségleteit Dosztojevszkij kielégítette – M. M./ a történelem fejlődése pusztulásra ítélte. S vele együtt Dosztojevszkij dicsősége is dicstelen véget kell hogy érjen."

E furcsa váltás mögött politikai, eszmetörténeti változások állnak, de ott áll mögötte egy metodológiai válság, amelyben, Blochhal szólva, az "utópikus" műértelmezést felváltotta "a detektívisztikus". S amely Lukács és a mozgalom filozófiai és eszmetörténeti szótárának leszűkülésére utal.

A húszas évek elejének kedélye a művészetben mintha a proletariátus messianisztikus küldetésének előfutárát pillantotta volna meg. Hisz e küldetés /A történelmi materializmus funkcióváltozása szerint/, hogy "ami

eddig pusztán ideológiaként kísérte az emberiség törvényszerű fejlődésmenetét" /"az ember emberként való élete"/ "az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává váljon". A proletariátus küldetése az ember meghatározottságának mint a történelem azonos szubjektum-objektumának a megvalósítása – s e sajátos művészethez való affinitásnak a tételezése magával hozta, hogy Lukács e messianisztikus beállítottság affirmációját pillantotta meg a művészet absztraktabb és diszharmonikusabb jelenségeiben, pl. Karl Kraus vagy Strindberg később mellőzött művészetében. "Hermeneutikai" nehézséget inkább csak az jelentett, érthetőek lesznek-e egyáltalán az előtörténet lelki kínjai a jövő embere számára.

Mármint a már idézett L'art pour l'art és proletárköltészetben Lukács megpendíti azt a gondolatot, hogy talán a Kommunista tudatosság az, ami képes túlemelni a művészetet a polgári próza művészetellenességén: semmiképp sem találom véletlennek, hogy a legbiztosabb kézzel formált mű, amely mind ez ideig ebből a fejlődésből előttem ismert, Libegyinszkij "Egy hete", e költők között a legtudatosabb proletár és kommunista alkotása volt." A kontextus, melyben e motívum szerepel, elárulja a tudatosság e kritériumáról, hogy nem az a manipulatív ellenőrző eszköz, melyként később szerepel; a tudatosság itt inkább azt a lehetőséget tűnik kínálni, melynek révén a művészet kivonhatja magát az eldologiasodás hatalma alól. A tudatosság kritériuma révén Lukács megpróbálja megőrizni egy az eldologiasodásnak ellenálló művészet perspektíváját. A tudatosság az az azyllum, melybe a szubjektum-objektum-azonosság gondolata dezillúziója után menekülhetett vagy menekülhetni vélt. De amely mégis megcsalta a szándékot, mely életre hívta.

És pedig közvetve is, amennyiben védtelenné tette Lukácsot a húszas évek végén a mozgalomban kialakuló, mondjuk úgy: átlagos esztétikai-metodológiai gondolattal szemben. Ez a metodológia a marxista esztétika kiformalásánál a hegeli logika némely kategóriájának formális alkalmazását jelentette. Ahol is a dialektikának ez a formális kezelése túlságosan is jól megfér a vulgáris szociológiával. Ezzel eltűnt az esztétikai elméletből a módszer történetfilozófiai és szubjektív feltöltöttsége, ahogy a marxi dialektikának e lényegi jegyei eltűntek a dialektikus materializmus filozófiájából is. Eltűnt e logicizált-detektivistikus metodológiából az elidegenülés visszavételének problémája. E metodológia tehát tagadta a Történelem és osztálytudat szellemét – amit nem árt meggondolni, amikor beleütközünk annak a formális rokonságnak a problémájába, amely Lukács 1923-as könyvének és a 30-as évek elején írt esztétikai írásoknak a fogalomhasználatában fellelhető. Ezt az ellentétet közvetlenül érzékelhetjük K. A. Wittfogel írásain, aki hiszen – a Línkskurvében publikált cikksorozatával – a klasszikusa volt a detektivistikus szemlélet és a formálisan kezelt dialektika esztétikai kombinációjának, és aki egy cikkében, amely egy naturalista és módszertanilag az egyszerűből kiinduló marxizmus mellett tört lándzsát, élesen megtámadta a Történelem és osztálytudat "aktivista összkoncepcióját".

E védtelenség révén Lukács esztétikai fordulata a válság jeleit viseli magán, melyek közül talán a kategóriák történetiségvesztése a leginkább következményterhes. Mégis e fordulat annak a filozófusnak a tette volt, aki régi filozófiai kérdéseit akarta új módon fölteni, s nem a megbékélőé, aki elejti eredeti filozófiai kérdéseit. Az esztéta Lukács is a jelen problémájára keresett választ; az esztétikai írások kérdése is: hol az ész a történelemben? S a marxi filozófia ezen újabb rekonstrukciójának is Hegel a védőszentje. Szimbóluma annak, hogy a forradalom szükségszerűségének és észszerűségének gondolata a forradalom utáni realizmusban is meg kell hogy őrödjék. Csakhogy a hegeli modell termékenysége nem a "realizmus" automatikusan adódó eredménye; végső fokon a jelen viszonyainak átláthatóságától függ. Az átláthatatlanság pontjain Hegel azzal szolgál, amit Lukács aligha akart tőle: metafizikai hidakkal. Ez a realizmus csapdája.

Lukács félretolta a Történelem és osztálytudat álláspontját, mert tartott tőle, hogy apológiává fordulhat, félretolta, hogy esztétikai fordulata révén újra saját kérdéseit tehesse fel. A kíméletlenség, amellyel

a jelen problémájához nyúlt, aligha értelmezhető megbékélésként. S mégis jelenvaló a megbékélés kísértése. A filozófus sem maga választotta körülmények között tevékenykedik. A megbékélés csapdái azért lehetnek hatékonyak, mert a jelen nem tiszta formájában jelenik meg, ahogy csak később mutatkozik, hanem a történelem tálalásában. Azt a goromba önkritikát, melyet Lukács 1934-ben múltjáról és a Történelem és osztálytudatról adott, ilyen értelemben, az érvelés nyerssége ellenére, akár jelentős filozófiai tettként ismerhetnénk el. Ám illúzió volna azt hinni, ezzel Lukács a tévelygések korszakát zárta volna le – vagy hogy lezárta volna e korszakot.

Ám a még lehetséges műfajokból, amelyek még lehetségesek voltak, de amelyekben filozófiai áttételekbe rejtőzött a kritika, eltűnt a korai évek kockáztató, de egyedül legitim bizonyossága, a "győzedelmes proletárforradalom bizonyossága", amely számára azonban nem létezik "anyagi garancia", csak módszertani, és "még ez is csak a cselekvésben, a forradalomban, a forradalomért való életben és halálban nyerhető el és próbálható ki. A dolgozószobai objektivitás marxistája számára éppoly keveset nyújthat, mint a világforradalom győzelminek 'természettörvények által garantált' bizonyossága". Helyére a realizmus lépett, bizonytalan felfogószerve egy egyre elmosódottabbá váló totalitásnak, s vele a bizonytalan hitelű sugallat, hogy a haladás mégiscsak feltartóztathatatlan. Nem méltányosan, de ebből a szempontból mégsem egészen jogtalanul idézhetnénk Hegelt.

* * *

A fenti megjegyzések afféle vázlatot akartak adni a 20-as évek Lukácsáról. Afféle használati utasítást az olvasáshoz; annyiban nyugtalanítót, hogy sem arra a konklúzióra nem jutottunk, hogy a 20-as évek második felétől, állítólag, egyre realistább Lukács joggal dobta félre korábbi énjét mint afféle forradalmi csörgősipkát, sem arra, hogy – bármilyen jogosan soroltatik is a Történelem és osztálytudat a 20. század marxizmusának legnagyobb művei közé – lám, milyen hűtlenül hagyta le "őszinte ifjúkori gondolatát" a megbékélés útján haladva. Ilyenképp nem tudunk a bevezetésre, mely azon látszott keseregni, hogy Lukács nem "in", a befejezésben tetszetős divatkollekcióval rárimelni, melyet a még hordható lukácsi gondolatdarabokból állítottunk volna össze.

A 20-as évek lukácsi fejlődéstörténetének színére és visszájára csupán azért tértünk ki, mert a forradalmi szakítás kifejeződésének és a visszavonulásnak olyan problémátörténete ez, amely történeti kritikával kezelve a problémák történetévé válik, ahogy azzá válik a nagyságok és bukások története másoknál /Korschnál például/, és így esély nyílhat arra, hogy "az irodalomtörténeti problémakezelés [...] a legtisztábban fejezheti ki a történelmi folyamat problematikáját". Egy hozzánk vezető út szakaszaként felfogva, vagyis belátva, hogy mégsem egészen archaikus problémák történetéről van szó, "a filozófia története történetfilozófiává alakul" /-hat/.

Talán e szempontból mégsem megnyugtató az ásító unalom, mely a fenti sorok tárgyát övezi, mégsem oly szellemes a frivolitás, mellyel bejelentetik, hogy nincs kártékonyabb a messianizmus oly ártatlannak látszó költőiségénél, mégsem oly vidám a tréfa, mely szerint "a filozófusok a világot csak különbözőképpen változtatták meg; a feladat, hogy megmagyarázzuk" /Odo Marquard/. Így nézve ez az elmélyülés talán csak "a szellem morzsáiból való táplálkozás" egy korszakban, melynek csak "külön érdeke van", "ez az uralom, ez s gazdagság".

A Hegel-idézet utolsó részét /"ez a leány"/ szándékosan hagytam el a "többi" "külön érdekének" felsorolásából. Hogy hatásosabb, konkrétabb utalást tartalmazó legyen az utolsó idézet: "Figyelmükért, amelyet e kísérletnél tanúsítottak irántam, köszönetet mondok Önöknek... Éljenek boldogul."³³

Jegyzetek

- ¹ Walter Benjamin, Angelus Novus. Helikon, 1980. 961. o.
- ² G. W. F. Hegel, Előadások a filozófia történetéről. Akadémiai, 1960. III. 73. o.
- ³ Lukács György, Utam Marxhoz. Magvető, 1970. I. 201. o. (A továbbiakban: UM.)
- ⁴ Uo. 202. o.
- ⁵ Uo. 459. o.
- ⁶ Lukács György, Történelem és osztálytudat. Magvető, 1970. 361. o. (TO)
- ⁷ Uo. 386. o.
- ⁸ Uo. 380-381. o.
- ⁹ Uo. 386-387. o.
- ¹⁰ Uo. 387. o.
- ¹¹ Ernst Bloch, Geist der Utopie. (Második kiadás.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 226. o.
- ¹² TO, 409. o.
- ¹³ Ernst Bloch, "Aktualität und Utopie". In: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969. 598-621. o. A könnyebben hozzáférhető szöveggyűjteményt idézzük: A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban. (Szerk.: Krausz Tamás, Mesterházi Miklós) I. 10. o.
- ¹⁴ TO, 417. o.
- ¹⁵ Uo. 416. o. (A fordítást javítottam.)
- ¹⁶ Uo. 416. o.
- ¹⁷ Bloch, "Aktualität ...", Szöveggyűjtemény, 15. o.
- ¹⁸ Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963. 443. o.
- ¹⁹ Bloch, "Aktualität ...", Szöveggyűjtemény, 21. o.
- ²⁰ TO, 604. o.
- ²¹ TO, 203-204. o.
- ²² UM-I, 503. o.
- ²³ TO, 485. o.
- ²⁴ Rosa Luxemburg és az orosz forradalom. Politikatudományi Füzetek 2: szerk. Béládi László és Miszlivetz Ferenc. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Tudományos Szocializmus Tanszék, 1982. 179. o.
- ²⁵ Uo. 33-34. o.
- ²⁶ TO, 657. o.
- ²⁷ Lukács György, "L'art pour l'art és proletárköltészet", Világosság, 1973/12, 753. o.
- ²⁸ Georg Lukács, "Dostojewski: Novellen". Die Rote Fahne (Berlin), 4.3.1923.
- ²⁹ Lukács György, Esztétikai írások 1930-1945. Kossuth, 1982. 65. o.
- ³⁰ Lukács György, "L'art pour l'art ...", 753. o.
- ³¹ TO, 268. o.
- ³² TO, 256. o.
- ³³ G. W. F. Hegel, Előadások ... III. 73., 487. o.