

Ian Fairley tanulmányát Gellai Illés, Lukács Hegel előadását pedig Mezei György fordította.

Alkalmi kiadvány, házi használatra!  
Készült az MKKE sokszorosító  
üzemében 200 példányban.  
Szerkesztette: Banyár József  
Gépeltek: Vörös Erika  
Váczai József  
Vágyi Ferenc



Lukáccsal foglalkozni divat volt a hatvanas évek második, a hetvenes évek első felében, s mint általában a divatoknak, ennek is fokozatosan vége szakadt. S bár az azóta eltelt bő évtizedben is elemezték-méltatták a társadalomtudományi szakmákban, filozófiában Lukács írásait, azonban általánosságban, a széles közvéleményben korántsem foglalkoztak a gondolkodóval olyan mértékben, mint ami az 1985-ös centenáriumi évet jellemezte. A teoretikus nagyságának elismerése mellett sokan „tizenkilencedik századi koponyának” tekintik, aki nem túl sokat mondhat a mának, és mondjuk az olyan című előadásokat tartják stílszerűnek, mint mondjuk a „Kinek nem kell és miért a Lukács György filozófiája?”. Aki azonban figyelemmel követte a centenárium kapcsán intenzívebbé vált Lukács iránt érdeklődést, az ha nem is egy új „Lukács-reneszánszot”, de a gondolkodó nem kevés teoretikus meglátásának, kezdeményezésének pozitív továbbgondolását és azt az igényt érezte, hogy az emberiség humanista tradícióit őrző filozófus életműve közelebb és közelebb kerüljön a jelenkor égető problémáihoz, a mindannyiunk számára „feladott” empirikus valósághoz.

Marxista társadalomelméleti kollégiumként megtisztelő kötelességünknek tartottuk, hogy mi is kivegyük részünket, ha némileg megkésve is, Lukács György műveinek elemzésében, továbbgondolásában. A „TEK-Mirror” e Lukács-számának összeállításában arra törekedtünk, hogy lehetőségeinkhez mérten kronológiailag lefedjük az életművet, s hogy helyet adjunk a sokszínű megközelítésmódoknak, még akkor is, ha – mint az olvasó látni fogja – a szerzők, anélkül persze, hogy egymás írásait ismerték volna, nem egy vonatkozásban rejtettebb vagy nyíltabb polémiát folytatnak egymással.



## TANULMÁNYOK

IAN FAIRLEY:

### A FIATAL LUKÁCS DIALÓGUSAI

A következő megjegyzések Lukács önmagával és másokkal 1910 és 1919 között folytatott etikai párbeszédének mozzanatait kísérlük meg felidézni. /1/ Alcíme akár az is lehetett volna, hogy Von der Verantwortung der Intellektuellen /„Az értelmiségiek felelősségéről”/ Lukács egy 1948-as cikke alapján. /2/ A párbeszéd és az etika egy „hozzárendelt praxisfilozófia” irányában halad kifejlése felé. Szeretném leszögezni azonban, hogy Lukács Marxhoz vezető útja során, korábbi álláspontját megszüntetve-megőrizve, nyitva hagyott egy problémát: hogy miként viszonyul az etika a történelemfilozófiához.

Tervem a témát nem kimerítő esszének ígérkezik /párbeszédés formában Lukáccsal/, melyben összekapcsolom az esszéista problematika Lukács általi meghaladását és marxizmussal kötött szövetségét: a két pólust, melyek kritikával illethetik egymást. /3/ Ha a kritikát egy történetre – vagy befejezetlen történetek sorára – vonatkoztatjuk, az esszé problematikáján belül maradunk. Ezt a kérdést A lélek és a formák /1910/ két bevezető „esszéje az esszéről” foglalja össze.

Az esszé arra törekszik, hogy összekapcsolja a műalkotást és teremtője életét. Az alkotás tipikus formát ad az életnek, az esszé azonban ezek dichotómiájáról panaszkodik. Egy igazán kötelező erejű éthosz hiányának tünete ez, amely szabadon egyesítené a személyes „lelket” az „élettel”. A művész esetében a forma közvetít ugyan, ám nem oldja fel az élet és a lélek kettősségét. A műalkotás nem fogadja be az élet ellentmondásait. /5/

Az esszé vizsgálódásának önmagára kell irányulnia. „És miközöttünk, ugye, nem lehet itt szempont, hogy ezek az írások mit érnek mint 'irodalomtörténeti tanulmányok', hanem csak az, van-e valami, ami formát ad valamennyinek, és egy dolog-e az, ami mindegyiket összetartja?” /6/ Az esszében forma utáni vágyakozásként fejeződik ki az élet és a művészet megosztottságának tünete: a lelki honvágy. A vágyakozás – a vágy – hasonló egyensúlytalanságra vezet, mint az élet és a lélek elidegenülésének állapota.

Egy olyan történelmi-filozófiai pillanatban születik az esszé, amikor az éthosz /az etikai Legyen/ elfordul a világtól, ahogyan az Van. Az esszé – mint jeleztük – ezt az eltávolodást ragadja meg, viszont a kiindulópont vizsgálata hiányzik. /Ez meghatározó az esszéista törekvés összeomlásában./ Az esszé forma utáni vágyakozása olyan benyomást kelt, mint /átlényegült/ vágyakozás az éthosz, azaz az etika és az esztétika újraegyesítése után. Az esszé – a „nagy esztétika” hírnökeként – ideiglenes formát ad ennek a vágyakozásnak, amely – a Legyen és a Van egyesítéseként – majd saját törekvését idejétműlttá teszi. Formafejlődésében – amely immanens kritikája saját kiindulópontjainak és előre jelzett következményeinek – az esszé /talán elviselhetetlen közelségben/ egy tragédia lehetőségét és egy utópia látomását is kínálja.

Az esszé önéletrajzi feladat. Ezért van, hogy egy esszéista és egy művész közötti párbeszéd formájában jelenik meg. Az esszéista indíttatást érez, hogy feltegye a kérdést: „Mennyire fog egy nagy életmunka fokozni, naggyá tenni valakit, és milyen művekben fog revelálódni, ha valaki úgyis nagy és egy ércből öntött ember?” /7/ Az, hogy az esszéistát rabul ejti ez a kérdés – azzal a lehetőséggel együtt, hogy igenlő válasz adható rá –, az általa művelt műfajból adódó gyengesség jele. Az esszében azonban ez a gyengesség fel fokozott erővé alakul át. Az esszéista az elemzett személy életéből, művéhez való viszonyában, szöveget alkot, s esszéje a kettő újraegyesülésének szimbólumává válik.

Az esszé önéletrajzként leplezi le saját tragikus történelmi gyökértelenségét. Az esszéista „nem alkot embert soha, mert az úgy is létrejött már valahol az ő akaratától és erejétől függetlenül, ő csak az árnyékát idézheti fel, és választ várhat a kérdésre” /8/ – amely a fent említett kérdés. A művész élete a forma követelményeire felel, jóllehet ez áldozattal valósul meg. Az esszéistát viszont ez a formakereső „sors” nem jellemzi. Ő „sohasem mer önmagáról hangosan gondolkodni, csak a mások munkáin keresztül élheti át saját életét, a mások megértésén át saját életét, a mások megértésén át közeledhetik önmaga felé.” /9/ Az esszéista „az előfutár tiszta típusa”. /10/ Az iménti kérdést az előbbi problematika terminusaiban tagadnia kellett. Ha az esszéista e kérdést önmagának teszi fel, a művész tragédiája saját szimbólumaként jelenik meg.

A lélek és a formák esszéinek nagy részét Seidler Irma ihlette, aki 1911-ben öngyilkosságot követett el. Ezek az esszék mintegy allegorikusan kapcsolatuk különböző fázisait reprodukálják, s többek között annak termékei, hogy Lukács nem viszonzta Irma szerelmét. Lukács ehelyett a Műnek /az esszé révén elérhetetlen Művének/ szentelt életet választotta. Első etikája ezen „vagy-vagy” állapoton alapszik; a tragédia lényegéből fakad, s legtisztábban „A lelki szegénységről” című 1912-es írásban fejeződik ki. /11/

Ez is „Irma-esszé”, formáját tekintve formáját tekintve párbeszéd egy író és öngyilkos hölgyismerősének húga között. A párbeszédet ez utóbbi az író apjának intézett levélben idézi fel; a beszélgetést követően néhány nappal később az író szintén végzett magával. A férfinak két végzetes bűn miatt van büntudata – egyrészt, mert azt gondolta, képes segíteni a nőnek, másrészt, hogy nem segített neki. A választás mindegyik esetben bűn választása. Lukács végigéli – képzeletben – helyzetének következményeit, egy folyamatot, melyet életében nem követett: az öngyilkosságot.

Ez az állapot az elidegenített társadalmi kötelesség elutasításán alapult. „A lelki szegénységről” főhőse úgy gondolja, hogy minden ember csak azon törvények szerint élhet, amelyek az ő saját „kasztját” irányítják. Ezek nem társadalmi kasztok, hanem az életnek mint olyannak a „lélek” viszonylagos arisztokratizmusa által meghatározott kasztjai. A „kötelesség-etika”, amely a legalsó kaszt sajátja, /vagyis a „mindennapi életé”/ az elidegenedett világ jellemzője. „Az etika az ember első, legrimitívebb magakiemelése a közönséges élet káoszából, eltávolodása magától, empirikus állapotától.” /12/ A művész kasztja azonban nem emberileg irányított etikának engedelmeskedik. A legnagyobb vétség, melyet ez a típus elkövethet, az volna, ha átlépné a kasztok közötti határt – ennek megfelelően posztulátuma így hangzik: „Tiszta legyen az élettől elkülönített mű!” /13/ Ezt a kasztot szánta a „lelki szegényeknek”, akik egyes-egyedül képesek a szellemet homogénné tenni. /14/

De melyik kaszthoz tartozik a kritikus/esszéista típusa? Bár ezt a kérdést a szöveg közvetlenül nem teszi fel, ám kiérezhető belőle, s ennél fogva felvethető. Az esszéíró a művész „forma-kasztja” felé törekszik, de óhaja meghíúsul azáltal, hogy az esszé szükségképpen elmarad a műalkotás formai tökéletességétől. A „lelki szegénység” egyetlen igazolódása a formai teljesítmény: az esszéista nem találhat menedéket abban, ami számára a „mű” ál-etikájaként jelenik meg. A vele szemben ható követelmények ellentmondásosak. Élethez való kapcsoltában helyzete a „szükséges bűn” koncepcióját követeli: kénytelen a kasztok közötti határt átlépni. „Tiszta legyen az élettől elkülönített mű, az élet azonban nem lehet, és nem lesz tiszta.” /15/ Ebben az értelemben az élet megszünteti az „élet kasztjai” közötti különbséget. Bűn, ha valaki távol akarja tartani magát a büntől: az aszkéta sem

maradhat közömbös a férfiak és nők fájdalmával szemben. Ennél a pontnál Lukács feladja az esszéista problematikát. /16/

Lukácsnak a tragédiát az elidegenedett, szükségszerűen polgári világ állapota jelenti. A bürgerlich tragédia A lélek és a formák színtere. De ha egyáltalán, akkor milyen értelemben sajátja a tragédia a polgárságnak? Lukács Theodor Stormról szóló esszéjében közelíti meg ezt a vonatkozást. Mindezt nagyon jellemzően írja le, bár bemutatja azt is, hogy egy osztály miként utasítja vissza tragikus képmását. Az esszé csaknem szociológiailag siratja meg a „szerves”, a régi polgárság eltűnését. Ez a világ ihlette a „lelki szegénység” „mindennapi etikáját”, az a világ, mely tagadása a modern kor, a tőke kora tragédiájának. Itt a „kötelesség” etikája a közösségben /Gemeinschaft/ mint egészben ténylegesen meghatározó, mely ellentétben áll a társadalom /Gesellschaft/ értékeivel. Storm /aki közigazgatási tisztviselő volt/ és hősei számára a „kötelesség” a világi megváltó „életműködése”. „Storm élete egészségesen nem problematikus, és biztos, nagy ívben kerül el minden tragédia-lehetőséget.” /17/ Ez nem az etikai konfliktusba belépés kérdése; requiem-hangulatokban oldódott fel a tragédia. /18/

Storm írásaiban „történelmivé válik a polgárság.” /19/ A Bürgerlichkeit a világháborúval olyan kulcsfogalommá válik, mely definiálja és legitimálja a Kultur specifikusan német értékeit a Zivilisationnal szemben. E különbségtételt Thomas Mann gondosan kidolgozta a Betrachtungen eines Unpolitischen /1918/ című művének polgári életmódról szóló részében. Mann fejtegetése Lukács esszéista programjának – annyiban, amennyiben ezt a polgári életmód határai határozták meg – apoteózisát, és végigvitelét reprezentálja.

Mann bourgeois helyzetére hivatkozik annak igazolásaként, hogy hazafias szellemben támogatja a háborút. Ugyanakkor európai emberként és nyugati íróként is fel kívánt lépni. Erre a nyilvánvaló ellentmondásra magyarázatot adhat Lukács Stormról – aki Mann irodalmi atyja is volt – írott esszéje. A polgári életmód /Bürgerlichkeit/, a művész és a polgár keveredése, az európai esztéta lényegében német változatát hozta létre. Az esszéistának /mint előfutárnak és tanítványnak/ tárgyához fűződő ambivalens viszonyát megerősíti és gyalázatosan feloldja Mann-nak az a pretenciója, hogy ő „ihlette” !fathered! a Stormról szóló esszét. Lukács elemzését elfogadni annyi, mondja, mint egy olyan apa helyzetében lenni, aki mosolyogva hagyja, hogy olvasott fia oktatásban részesítse. /20/

A manni érvelés terminus ad quemje irracionális, melyet Lukács a fasizmus filozófiai kritikájában támadott. „A német kultúra bürgerlich és a német Bürgerlichkeit humánus”, írja Mann; „ebből az következik, hogy – a Nyugattal ellentétben – nem politikai ... s politikaivá válása számára csak a dehumanizálódás útja volna.” A kultúra az, ami nem politika; ez hallgatólagos beismerése annak, hogy Mann pozíciója politikailag nem igazolható, hogy nem lehet magát ezt az álláspontot racionalizálni. S Mann saját maga kapitulál, amikor a német kultúrpolitikában az irracionális már nem folytatható tovább.

Lukács a kultúrát a barbarizmus leplének tartotta és következetesen ellenezte a háborút. Ez nem zárta ki azonban, hogy „a mások” kultúráját /civilizációját/ elítélje, amit magára az általa kritizált irracionálisra való reflektálásként értett. A regény elméletében újra felidézte – 1962-es előszavában – háború alatti attitűdjét: „a központi hatalmak előreláthatóan legyőzik Oroszországot; ez a cárizmus bukásához vezethet: eddig a dolog rendben van. Van bizonyos valószínűsége, hogy a Nyugat győz Németország ellen; ha ez a Hohenzollernek és a Habsburgok bukását eredményezi,

ugyancsak egyetértek. De akkor felmerül a kérdés: ki ment meg minket a nyugati civilizációtól?" /21/ A háború radikálisan szociologikus elemzésében pedig Lukács antipozitivizmusa fejeződik ki. /22/ Pozíciójának ellentmondásos jellege nem könnyíti meg értelmezését, mégis meg kell kísérelnünk. /23/

Lukácsnak a német kultúráról és annak jövőjéről alkotott gondolatait a L'Effort Libre 1913 márciusi kérdőívére adott válaszában felhasználásával fogalmazhatjuk meg. /24/ Így foglalhatjuk össze az ott kifejtetteket: 1870 óta nincs Németországban kulturális egység; az a „magas” kultúra is hiányzik, amelyről azt mondhatnánk, hogy a német életet mint egészet reprezentálja. Lukács szembeállítja a provincializmus két változatát, az egyik autentikus, a másik nem. A romantikus iskola költői, elkülönültségük ellenére, egyazon történelmi-filozófiai mozzanat révén egyesültek. Ezzel ellentétbe állítja a modern irodalmi körök /például a Stefan George kör /25// arisztokratizmusát. Az angolokkal és franciákkal ellentétben Németországnak sohasem volt intézményesített kultúrája; a német kultúra mindig egy "láthatatlan egyházat" /unsichtbare Kirche/ alkotott, átítatva vallással és filozófiával. Minden kulturális reneszánsznak meglesz ez a kettős jellege, és a jelenkori német filozófia önfelbomlásával szemben ellenhatást fog gyakorolni, visszaállítván azt mint kategorikus imperatívuszt, mint radikális Legyent.

Lukács egyrészt új "rendszer"-filozófiát kíván, amely meghaladja a kulturális fragmentáció és ismeretelméleti válság módszertani tüneteit /a társadalomtudomány tipologikus gutaütését/. Másrészt, előlegezve A regény elméletét, Dosztojevszkijben lát kiutat a naturalizmus zsákutcájából. Dosztojevszkij regényei megkísérelnek túlvinni bennünket a most lerombolt formákon, melyekben a német idealizmus kifejeződött, s talált tragédiát és epikai életrajzot. Dosztojevszkij menti meg a német kultúrát. Egyedül ő ad pozitív tartalmat a naturalizmus imperatívuszainak, melyek jelzik ugyan a tiltakozást, de az emberiséget mint a változáshoz szükséges erőt nem tudják képviselni. /A naturalista hősnek az esszéistához hasonlóan nincs sorsa./ A naturalizmus – és politikai megfelelője, a szociáldemokrácia – nem rendelkezik vallásos integritással.

Lukács támadása a szocializmus "szubsztancianélküli imperatívusza" /abstraktes Sollen/ ellen objektumának problémáival telített. A "hit ugrása", melyet tőlünk követel, dacol a szubsztantív elemzéssel. "Rendszer" és "vallás" kifejtetlenül marad; tisztázatlan, hogy ezek vajon alternatív vagy egymást kiegészítő faktorok-e. Bár az etika és az esztétika megosztott és beteljesületlen, Lukács úgy bánik velük, mint amelyek egyenértékűek; ez jórészt politikai tisztázatlansághoz vezet. Hiányzik valami az egyenletből; mindezidáig nem mutatta fel Dosztojevszkij regényeinek politikai /evilági/ megfelelőjét. Ecélből meg kellett volna elméletileg haladnia a politika és művészet közötti analógiát /a praxis szükségképpen helyettesíti – módosítja vagy áthelyezi – a látomásszerű ethoszt/. /26/ Lukács programját megbénítja ez a tisztázatlanság; a német provincializmus bírálata visszájára fordult: arisztokratizmussá merevült. Lekicsinyli az "áldemokratikus körök" azon óhaját, hogy "igazi művészetet" adjanak a népnek; ehelyett fel kell emelni az utóbbit úgy, hogy az arisztokratikus elkülönülés a széleskörű és aktív nyilvánossággal folytatott kontaktus révén szűnjön meg.

1913-ban Lukács reméli, hogy végbemehet ez a közeledés, sor kerülhet egy ilyen raprochementra. De a háború egy megváltozott történelmi-filozófiai pillanatot jelez. E pillanat előtti csendben Lukács szerint az egyetlen német író, aki szubsztanciális kifejezést ad a Legyenként tételezett világnak, Paul Ernst, a neo-

klasszikus drámaíró. Ernst drámái kitűnnek "mélyen átélt éthoszukkal, mely egyúttal messze túlmutat szerzőjük esetleges személyes sorsán: tragédiái úgy vannak megalkotva, mintha ismét volna német kultúra, mely felvette magába az egész lényegi múltat és éppen azért a lényegi jövőbe mutat". /27/ Lukácsnak Ernsttel kapcsolatban igaza is volt, meg nem is; a háború ezeket a törekvéseket az új német nacionalista identitás részeként olvasztotta be, s az így teremtett "közösség" Lukács számára elfogadhatatlan volt. /28/

Lukács Ernstről adott értékelése megváltozott a háború kitörésével, mivel ez utóbbi úgy döntött, hogy a továbbiakban propagandista tragédiaíróként és a poroszság szószólójaként lép fel. Lukács a következőket Ernst Weltwende című művére válaszolva írta: "eszmei tartalma nekem – érzelmileg – meglehetősen idegen. Az az érzésem, mintha az Ön metafizikája és történelemábrázolása nem azonos forrásból eredne. Éppen, ... mert Németország belső fordulata és a világszellem hordozójává koronázása olyan igazán átélt, ebben a harcban /az Ön darabjában, függetlenül attól, hogy a valóságban ez így van-e vagy másként/ az ellenfél nem lehet az aljasság megtestesítője /ezzel a világtörténelmi harc moralizálássá válik/, hanem csak a tegnapi világszellem hordozója." /29/ Ernst drámája azért nem válhat tragédiává, mert az ellenfélnek – Angliának – nem juttat saját etnikai integritást. "Mert ennek a darabnak az istene nem hiheti azt, hogy a németek győzelmével egyszerűen a tisztesség korszaka váltotta fel az aljasság korszakát." /30/

Egy új világtörténelmi tényezőnek kell beteljesítenie ezt az etikai imperatívuszt. Maga a háború az abszolút morális törvény tagadása, lealacsonyítása, amit úgy racionalizálnak, hogy "right or wrong, my country" vagy "Gott mit uns". Isten egyik oldallal sincs, mindkettő a "tegnap világszelleméhez" tartozik. Ernst drámája – Hegel kifejezésével élve – egyoldalú. Elveti Hegel azon megállapítását, mely szerint "nagyon erkölcsös alakok tragikus pusztulása csak annyiban tud érdekelni, fölemelni és önmagával kibékíteni, amennyiben az ilyen alakok egyformán jogosult különböző erkölcsi hatalmakkal, amik szerencsétlenség által összeütközésbe kerülnek, lépnek fel egymással szemben, s így most ezen ellentétességük következtében bünt követnek el egy erkölcsi eszme ellen. Ebből kitnik mind a kettőnek a joga és jogtalansága, s egyúttal az igazi erkölcsi eszmemegtisztultan és ezen az egyoldalúságon diadalmaskodva kiengesztelten kel fel bennünk." /31/ Lukács – kiutat keresve a háború etikai és történelmi zsákutcájából – hűséges marad a hegeli séma előbbi nézőpontjához. Ez vezet el a kialakuló bolsevizmushoz, melyet mindenekelőtt a világ morális megújításának eszközeként érzékelt. A bolsevizmus – háborúellenessége és a háborúról adott elemzése révén – a világszellem örökösévé válik: Oroszország lép Poroszország helyébe.

Lukács nem Mann-nal, az irónia regényírójával, hanem Ernsttel, a tragédiaíróval járja a forradalmi kritika ezen útját. Levelezésük betekintést nyújt az általam nyomon követett "etikai párbeszéd" utolsó szakaszába – s ez olyan dialógus volt, mely hamarosan az egymást kölcsönösen kizáró nézetek zátonyán feneklett meg. /32/ A polgári életmód /Bürgerlichkeit/ etikáját vallatta itt a "terrorizmus morális problémája". Mind Lukács, mind Ernst nagy érdeklődést mutatott Boris Savinkov, egy korábban élt anarchista regényei iránt, aki "Ropsin" néven írt. /33/ Lukács nem látott Ropsinban "körtünetet, hanem az első etika /a képződményekkel szembeni kötelességek/ és a második etika /a lélekkel szembeni kötelességek/ közötti régi konfliktus új megjelenési formáját." /34/ Ebben az értelemben fejegetése tipikusan esszéista. Így folytatja: a "rangsor mindig sajátos dialektikus módon bonyolódik, amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul a politikus

embernél, a forradalmárnál. Itt – a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, a "Ne ölj!" parancsát." /35/ E tragikus moralitás archetípusa Hebbel Juditja akinek, mielőtt meg tudná ölni Holofernészt, oda kell adnia magát neki. Lukács őt idézi: " és ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé bünt helyezett volna – mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám? " /36/

Ugyanezzel az idézettel fejeződik be a "Taktika és etika" című írása, az első olyan tanulmány, melyet Lukács a KMP tagjaként készített. /37/ 1919 tavaszán íródott, közvetlenül a magyar Tanácsköztársaság megalakulása előtt; ez a cikk azt sugallja, hogy a lukácsi etika nem ment át lényegi változáson 1915 és az 1919. Év első fele között. /38/ Ha ez igaz, akkor a forradalmár valójában magasabb formája az esszéista "egyéni problémájának". Lukács kommunizmussal kötött szövetségének "hogyanja és mikéntje" beleolvad egy olyan elbeszélésbe, amelyben a főhős lényegében ugyanaz marad. A választás egzisztenciális pillanata csak azért szakítja meg a történelmi folytonosság irányát, hogy visszamenőleg megerősítse addigi röppályája szükségességét. Lukács a "kiteljesedett bűnösség korszakának" /ez mint tudjuk, A regény elmélete jelene/ fichtei diagnózisát adja, s egyben az etikai aktivitást választja, hidat ver tehát a hitet jellemző hiatus arrationalis partjai között. /39/

Ez a modell radikálisan csak a forradalom élményének hatására változik meg. A forradalom szubjektumává a kollektívum válik. De a szubjektum és objektum egyesítése /az utópista "közösség"/ nem feltétele egy forradalom utáni, önmagával és szomszédaival háborúban álló társadalomnak. A forradalmi etika a gyakorlatban próbál erkölcsi elveket kötelezően megalapozni, kollektív alanya, a proletariátus irányában. Az erkölcsi elvek szükségképpen fölötte állanak ennek az alanynak, tulajdonosuk a mozgalomnak formát adó szervezet. A "proletárdiktatúra" a párt és az osztály tételezett azonosságának ideológiai építménye. Lukács belátta, hogy el kell fogadnia a "kötelesség" etikáját, melyet hét évvel azelőtt, "A lelki szegénységről" írott esszéjében még visszautasított. A különbség az, hogy ez az etika főleg a proletariátusnak szól, hogy szerepében, mint a világszellem képviselője, helytálljon. /40/

Az etika a történelemfilozófia alá rendelődik. Lukács a lélek kasztját fogalmazza újra, melyért Ernstet korábban kritizálta. A "szellem halálos vétke, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfényvel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta. Az állam valóban hatalom, – de kell-e ezért a filozófia utópikus értelmében, az igazi etikának a lényeg szintjén cselekvő értelmében – létezőként elismerni? Nem hiszem. És remélem, hogy Dosztojevszkij-könyvem nem-esztétikai részében sikerül majd ez ellen energikusan tiltakoznom. Az állam /és minden belőle származó képződmény/ hatalom, de hatalom egy földrengés vagy egy járvány is [...] Ha Ön azt mondja: az állam a lélek része, ez nem helyes; a magunk része, ez helyes." /41/ A forradalmat követő társadalomban a történelem- és jogfilozófia /Geschichts- und Rechtsphilosophie/ összeolvad. "A proletariátus osztálytudatának formája a párt. [...] Az osztálytudat pedig a proletariátus "etikája"." /42/ S e gondolat felidézi a német értelmiség Kulturideologie-jét, mely "igazságos háborút" hirdetett a nyugati Zivilisation ellen. /43/

Felillantottam Lukács kommunizmushoz való csatlakozásának néhány mozzanatát. Ennek során gyakorlatilag alapozta meg azt az etikát, amit korábban minden lehetséges – és inadekvát – formájában

végigkövetett. De megszüntette-e számára ez a választás az "individuum válságát", ahogyan azt 1919-ig megélte? Milyen mozzanatok képviselik a kontinuitást? Lukács a Történelem és osztálytudat 1967-es "Előszavában" későbbi intellektuális fejlődése eredményeinek fényében ad tanúságtételt. Közismerten döntő volt önkritikájára nézve a Párizsi kéziratok elolvasása. Az emberi nem fogalmának és központi szerepének, a Gattungsmässigkeitnek a felfedezése nagy intellektuális megrázkódtatást jelentett számára. Az "osztály" nem veheti át a nem szerepét – itt jutott el a marxi álláspont megértéséhez –, de az a behelyettesítés csak a Történelem és osztálytudatot jellemezte. /44/

Lukács nem fogalmazza meg kritikáját egy világosan kifejtett etikai problematika keretében. De az éthosz /mint "nembeli tulajdonság"/ helyreállítására következtetünk analízisének tisztán társadalmi /és ennél fogva "osztály-"/ paramétereit elemezve. Lukács azonosítja ezt azzal a tendenciával, hogy a marxizmust csak társadalomelméletnek, társadalomfilozófiának tekintette, s ennél fogva figyelmen kívül hagyta vagy elvetette a természet elméletét. Természetesen ily módon elvész a természet ontológiai realitása, melyre a változás folyamatai alapozódnak. E hiányosság következtében Lukács azonosította az "elidegenedést" az "objektivitással" /ezt a tévedést Hegeltől származtatja/, ezáltal gyengítve azon lehetőségét, hogy teoretikusan megragadja a történelmileg meghatározott "realitást". A marxizmus elsajátításának első fázisában nem sikerült legyőznie vagy átalakítania a /polgári/ kultúrkritika azon törekvését, mely szerint "az elidegenedés leleplezhető a filozófia által" /45/

Az önkritika megköveteli saját hegelianus alaptételeinek felülvizsgálatát. Nem utasítja el ugyan Hegelt egy az egyben, de később idealista elődje helyébe "realista," változatot vezet be. A Történelem és osztálytudatban megkísérli Hegelt hegel alapelvekkel átformálni, amely "minden lehető realitásnak fölötte áll, így próbálván objektíven fölülmúlni a mestert". A könyvnek nem sikerül megalapoznia az azonos szubjektum-objektum fogalmát, mint társadalmi-történelmi kategóriát, sem pedig filozófiai sémát nyújtani a forradalmi gyakorlat számára. Az etikát nem lehet beolvasztani az osztálytudatba, amely mindig immár tételezett céllal rendelkező, önmagában vett s önmagához vezető cél. A személyes terrorizmus morális problémáját a pártban és a párton keresztül meg lehet végleg szüntetni, de akkor a probléma helyére magának a terrornak a morális problémája lép.

Lukács "realizmusa" mintegy útjelzője ennek a gondolkodói fejlődéstörténetnek, a célok átgondolt újrafogalmazása a szemhatár terminusaiban /fasizmus elleni szövetség, békés egymás mellett élés /. Ha Lukácsnak "az egyén és a nem egysége volt a történelem igazsága" /46/, akkor több minit szimptomatikus, hogy ennek realitását kellett továbbkutatnia az esztétikán és az irodalomelméleten belül.

Az a tény, hogy ezen egység nincs realizálva a társadalmi életben – kivéve a Legyen etikai követelését –, a filozófiai gyakorlat a priorijává válik, nem pedig a filozófiai vállalkozást felbomlasztó bosszúálló sorsává. Ez a diszkrépancia a következő ambivalencia színtere: az a "realizmus" közvetíti az élet és művészet különböző realitásait, mely alkalmazásának lehetőségéhez képest fordított arányban látszik kritikusnak az étellel és preskriptívnek a művészettel szemben.

Nyugaton elutasították Lukács "kritikai realizmus" fogalmát, mint a modernizmusra irányuló szűk látókörű támadást; azonban ugyanezt a kritikai tendenciát támadta a kortárs ortodox marxista irányzat mint elfogadhatatlanul "revizionista" tendenciát. /47/ Mindkettő megkérdőjelezi Lukács "megbékélését a valósággal" – a hegel Versöhnung mit der Wirklichkeitot. Sok nyugati kommentátor számá-

ra ez belenyugvását jelzi az "államosított intellektuel" szerepének státuszába, kompromisszumát a dolgok állásával. Annak azonban világosnak kell lennie, hogy ez a "belenyugvás" és ez a "kompromisszum" nem egy és ugyanaz. Lukácsot e két pólus közé helyezve a "sztálinizmussal" szemben álló irányzat állhatatos támogatójának helyzetét jelöljük ki. Az ő Versöhnungja tette lehetővé az államon belül a kritikai értelmiségi jelenlétét, a "megbékélés" azonban nem az éppen adott, aktuális állapottal való azonosulást jelenti.

Lukács kritikája a hegeli dialektikáról úgy hangzik, mint egy panasz, melyet e dialektika fundamentális mozzanatának, a szubjektum és objektum organikus kölcsönhatásának a lehetetlensége vált ki. Ugyanakkor ezek az okok a politikai élet elidegenedéséből, azaz az államéletből adódnak. Dialektika-elemzésének ismeretelméleti megalapozásával Lukács más, eddig nem említett alapokon veti fel szintézis utáni vágyódását. Esztétikai vizsgálódásaira gondolunk. /A tükrözélmélet, gnoszeológiai hitvallásainak utolsó formája, irodalmi konzervativizmusának korrelációja./ "Vajon egy mégoly adekvát önmegismerés által, még akkor is, ha ennek bázisa a társadalmi világ adekvát megismerése, tehát egy mégoly kiteljesedett öntudat által valóban létrejön-e egy azonos szubjektum-objektum? Csak pontosan fel kell pl. tenni a kérdést ahhoz, hogy nemlegesen kelljen rá válaszolni. Mert meglehet, a megismerés tartalma vissza van vonatkoztatva a megismerő szubjektumra, a megismerés aktusa ezzel még nem veszi el külsővé-idegenné vált jellegét." /48/

Az ún. "kései" Lukács talányos ambivalenciái ellent állnak az elemző artikulációnak. Ezek az ellentmondások önmagukban nem értelmezhetetlenek, de immunizálja őket az önkritika, s így áthasonulnak egy mondhatni kevésbé ijesztő nyelvezetű. A visszatekintés a történelem egyik feléről, a kommunista mozgalomról szóló híradás, az irracionális kritikáját, elemzését ugyanakkor a fasiszta mítoszokra korlátozza. "A sztálinizmusban filozófiailag hiperracionalizmus uralkodik. Amit Ön irracionálisnak nevez, valójában a hiperracionalizmus egy fajtája." – fejtette ki kései biográfiai riportjában. "Sztálinnal a racionalizmus olyan formára tesz szert, ami átmegy egy bizonyos abszurditásba. Ez az abszurditás azonban valami további és így különbözik az irracionálismustól." /49/ A történelem "másik fele" egy olyan túlzóan leegyszerűsítő polémia része volt, melyben a Nyugat egyet jelentett a faszizmussal. Lukácsot Nyugaton olvasni azért nehéz, mert a számára mi már eleve a "rossz másik" vagyunk.

E vita egyik jellemző momentuma a Von der Verantwortung der Intellektuellen című cikk, amelyre már utaltam. Az "új" /háború utáni/ faszizmusról adott elemzése megelőzi Az ész trónfosztásának /1954/ argumentációját, melynek megfelelően az irracionális az imperializmus ideológiai reflexe. Nincs "ártatlan reakciós világnézet /Weltanschauung/". A faszizmus egybeolvasztja a "nyugati civilizációt" és a német kultúra intellektuális mozzanatait: Nietzsche-től Simmelen, Spengleren, Heideggeren etc. át egyenes út vezet Hitlerig; a Bergsonok és Paretók, a pragmatisták és szemantikusok, a Bergyajevék és Ortegák azonban szintúgy olyan intellektuális atmoszférát teremtettek, melyből a világnézet fasizálása gazdagon meríthetett." /50/ Ez az összekapcsolás, úgy tűnik, megoldja Marxhoz vezető útjának azt a problémáját, ahol a munkásmozgalom válaszol meg a kulturkritika segélykiáltására: "Ki az, aki megóv bennünket a nyugati civilizációtól?" Lukács azonban a civilizációt, mint a degeneráció egyik reprezentatív jelét hívja segítségül, ugyanúgy, ahogy Mann támadta a nyugati Zivilisationsliteratokat a Betrachtungen eines Unpolitischenben. Az ő "kultúra" terminusa éppoly kevésbé egyértelmű és kiforrott, mint amilyen a

Kultur a világháború alatti német intelligencia szótárában volt.

Ezen szavak megértéséhez – és hogy válaszolhassunk is rájuk – vissza kell térnünk az 1915-ös Lukács-hoz: "ebben a küzdelemben az ellenfélnek a tegnapi világszellem hordozójának /kell lennie/". A világtörténelem kifejezés kifuthat mindkét álláspontra; az esszéista epikai pretenciója a próza világában realizálódik a "sztálinizmus" elsorvadt elbeszélési stílusában. A vágy nem szűnő jelenléte azt sugallja, hogy a fiatalkori problematika lényeges pontokat kínálhat a késeihez; Lukács önkritikái önmagukat egy dialektikus csúcson látják, a lukácsi életmű interpretációjának azonban tényleges intellektuális fejlődését és annak tényleges környezetét szem előtt tartva kell olvasnia retrospektív szintéziseit és mindent lezáró értelmezéseit. A regény elméletét és a Történelem és osztálytudatot úgy tekinti, mint pre-texteket /51/ ahhoz a kritikához, amit bevezetnek. Az "Előszók" /ezek olvashatóbb és kevésbé aggódó visszatekintések/ teszik helyre e szövegeket. Az esszéista problematika figyelembevételével ugyanakkor alternatív kép rajzolódik ki. Az immanens önkritikában az esszé jelzi szimbolikusan azt az állapotot, amit lehet – és kell is – felülmúlnia; de e pillanatra még mindig várunk.

### Jegyzetek

/1/ Elmélyültebb Lukács-tanulmányaimat a Leverhuma Trust ösztöndíja teszi lehetővé, melyért köszönetet mondok.

Jelen tanulmány egy hosszabb változatát "Lukács és Közép-Európa eltűnése" címmel adtam elő a Europe and its Others /University Essex, 1984./ konferencián. Az eredeti címre csak itt a lábjegyzetben utalok; összességében, stratégiailag azonban nem lehet tőle eltekinteni. A marginálisá lefokozott utalás következtében nem tűnhet úgy, mintha a "Közép-Európa" kategória megfelelő voltát elemzés tárgyává tennén. Az angolban a Central Europe "jövevényező", tükörfordítás, kiküszöbölhetetlen konnotációkkal és gondolatársításokkal. A vélt megbékélés területén, Közép-Európában megoldatlanul jelen van a "másik" !nemzetiség! problémája. Földrajzi alkata a hisztérikus, klasszikusan megfogant Európa mozgó méhére emlékeztet, Európa saját identitásválságának szimptomájaként.

Közép-Európa a belső imperializmus tengelyére nyársalt. "Mások" elhódított szülőföldje területileg több, mint pusztá gyarmat: provincia /Musil Kákániája/. E területnek Mitteleuropa a megfelelő neve, mely – tanulmányom történelmi zárójelében – a feléledő "Nagy Germán" expanzionizmusra utal. /Lsd. Friedrich Neumann "Mitteleuropa" 1915 című írását, a politika főbb dokumentumát./ Lukács visszautasította e hamis kulturális identitás politikai terminusait. "Mássá" lett, a német entellektüelt örökbe kapott szerepétől a bolsevizmushoz fordult. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogyan és miért történt ez meg, s azzal foglalkozom, hogy mindez miként: viszonyul Lukács azon kései kritikáihoz, melyeket a fasizmus szellemi forrásairól adott.

/2/ Zum 70sten Geburtstag von Georg Lukács. Berlin: Aufbau, 1955. Idézet

/3/ Lukács a Történelem és osztálytudathoz írott 1967-es "Előszóban" jegyzi meg, hogy "szellemileg túlhaladott munkáimmal szemben világéletemben szerfelett közömbös voltam. Így egy évvel A lélek és a formák megjelenése után egy levélben, amelyben megköszöntem a könyv recenzálását, azt írtam Margarethe Susmann-nak, hogy 'az egész is, formája is teljesen idegenné vált számomra'."

Történelem és osztálytudat Magvető, 1971. 734. old. Lukács e megállapítás persze nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy az "esszéista problematika" szempontokat kínálhat kései alkotóperiódusának elemzéséhez.

/4/ "Levél a 'kísérlet'-ről", "Rudolf Kassner", lásd Ifjúkori művek Magvető, 1977.

/5/ Vö. Márkus György: A lélek és az élet Magyar Filozófiai Szemle, 1973/5 valamint Dennis Crow, recenzió A lélek és a formák angol fordításáról, New German Critic 15 /Fall, 1978./

/6/ IM, 304. old.

/7/ IM, 144. old.

/8/ IM, 150. old.

/9/ IM, 146. old.

/10/ Lásd Lukács Gy., "Rudolf Kassner". IM, 144. skk. o. Lukács, azon próbálkozása során, hogy az előfutár szerepétől megmeneküljön, felhagy az esszéivel, hogy ehelyett történelmi tényezővé váljon saját sorsának irányításában. Ezzel az életmű problémakörén belül marad, de egy másfajta /kritikai/ formában folytatja azt: arra törekszik, hogy a praxisfilozófiát valósítsa meg. A Lebenswerk e problematikája A regény elmélete és a Történelem és osztálytudat kései /ön/kritikus Előszavának elfojtott aggodalma.

/11/ Vö. Heller Ágnes: "Lukács György és Seidler Irma", "A lelki szegénységről". Portrévázlatok az etika történetéből. Gondolat, 1976.

/12/ IM, 541. old.

/13/ IM, 544. old.

/14/ IM, 548. old.

/15/ IM, 544. old.

/16/ Az "Ítélet" /1913/ – melyre ebben az összefüggésében utalok – egy töredékes lukácsi szöveg. /Lukács György: Napló – Das Gericht. Akadémiai Kiadó, 1981./ Lukács úgy utalt erre a töredékére egy Gustav Radbruchnak 1913. szeptemberében írott levelében, hogy az "egy etikai dialógus, amely nem akar sikerülni". /Vö. Lukács György, Ifjúkori levelezés 1902-1917, Magvető Kiadó, 1981. A továbbiakban: IL. Az említett Radbruch-levél: 549. old./ Tanulmányom elején átveszem ezt a lukácsi kifejezést. Az "Ítélet" úgy értelmezhető elméletileg, mint arra tett kísérlet, hogy a felelősség etikájának terminusaiban írja újra "A lelki szegénység"-et. Az ajánlás Ljena Grabenkonak, Lukács későbbi első feleségének szólt, aki orosz művész és korábban terrorista volt. Ez az írás egy fokkal továbbviszi az "elkerülhetetlen bűn" gondolatát: most nem megítélik a Lukács által életre hívott szereplőt, hanem ő alkot ítéletet. Elutasítja egy asszony szerelmét, hogy a nő hűséges maradjon ahhoz a férfihoz, akihez hozzáment; de ez a kölcsönös elválás az autentikus élet visszautasítása. Az asszony haldoklásáról tudomást szerez hajdani szerelme, és eljön azzal a céllal, hogy feltárja az igazi helyzetet: az asszony öngyilkosságáért a férj felelős. Az asszony meghal, mielőtt beszélhetnének egymással. A szöveg egy gyilkosság vádjával fejeződik be, de tartalmilag ez nem jelent abszolút ítéletet. Lukács kísérletképpen magára osztja az inkvizítor szerepét, arra kényszerül, hogy vagy behatárolja, vagy összetettebbé tegye a kizárólagos jó és rossz egyszerű morális sémáját. A szöveghez készült saját jegyzetei megállapítják, hogy miért nem lehetett etikai dialógust mégcsak kezdeni sem: "mindenkinek fel kell fedeznie magában egy feltáratlan indítékot – a másikat..." "Hogyan ítélem meg önt? – mindenkinek magának kell feltennie ezt a kérdést. Mindenkinek becsülnie kell a másik embert – mert nem tudja megismerni". Mások ítélete eltér az önmagáról alkotott ítélettől; a "párbeszéd" megfeneklik a kölcsönös – s immár kimondatlan – elítélésen. Ahhoz, hogy ítéljünk, előbb önmagunkat kell bűnösnek feltételeznünk. Az "Ítélet" önmagában nem indít el egy új etikát; csak a régi inadekvátságát erősíti meg. Ennek az etikának az összeomlása miatt semmiféle párbeszéd sem vihető tovább. Az esszéista nem tudja feltámasztani halott asszony szellemét.

/17/ IM, 326. o.

/18/ Vö. Im, 340. o.

/19 / IM, 331. o.

/20/ Er ist "in der Lage eines Vaters, der sich lachelnd von seinem gelehrt-

ten Sohn unterrichten lässt". "So ist der deutsche Geist bürgerlich auf eine besondere Weise, die deutsche Bildung ist bürgerlich, die deutsche Bürgerlichkeit human, woraus folgt, dass sie nicht, wie die westliche, Politik ist, es wenigstens bis gestern nicht war, und es nur auf dem Wege ihrer Enthumanisierung wird."

- /21/ Lukács György, A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete Magvető, 1975. 479. o.
- /22/ Vö. P. Ernst képzelt beszélgetése Georg /von/ Lukáccsal: Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Lechte/Emsdetten: 1974 86-95 o.
- /23/ Márkus – már idézett írásában – különbséget tesz Lukácsnál a kultúra válságának "egzisztenciális" és "ontológiai" elemzése között. Az előbbi tragikus világszemlélethez vezet; az utóbbi pedig óvatosan optimista.
- /24/ IM, 537. skk. o.
- /25/ Thomas Mann Doktor Faustusa fasizmus-kritikájában a "provincializmus" mindkét értelmét artikulálja. Lukács itt anticipálja azt, amit Mann a német értelmiség "hatalom védte bensőségének" nevezett. E témát Lukács egy Mann-regényről szóló cikkben bontja ki: "A mai művészet tragédiája", Világirodalom. Gondolat Kiadó, 1969. II. kötet, 151-192. old.
- /26/ Úgy gondolom, hogy Lukács első marxista próbálkozásai azon a követelményen alapultak, hogy az étosz a gyakorlatban valósuljon meg, dialektikus átmenetként az egzisztenciából a realitásba. Vö: "Mi az ortodox marxizmus?" Történelem és osztálytudat Magvető, 1971. /TO/
- /27/ IM, 593. o.
- /28/ Lukács "A német értelmiség és a háború" című cikkében írja le ezt a pillanatot /IM, 830. o./ /A német változat helytelen címmel – "Die deutsche Intellektuellen und der Krieg" – a Text und Kritikben látott napvilágot /39-40, October 1973./ Lukács megjegyzi: "A császárnak azt a kijelentését, hogy 'én nem ismerem többé pártokat, csak németeket ismerek', az értelmiség lelkesen magáévá tette és egy meghatározott irányban fordítja: tűnjék el a kultúrának és a kultúra hordozóinak izoláltsága, amit a háború előtt valamennyien olyan nyomasztónak éreztek, jöjjön létre mindenki közössége." – Lukács némileg a helyzet magyarozatát, némileg kritikáját nyújtja. Fehér úgy beszél erről a szövegről, mint "dadogó" kísérletről, hogy az "akadémiai szójátékon" keresztül kiszabadítsa magát saját intellektuálisan bizonytalan helyzetéből. Főszereplője azonban mégis egy idegen, aki ítéletet mond az akkoriban legszentebbnek tartott német eredményekről. Lukács kérdései bonyolultabb formában jelennek meg, mivel a "szellemtudományok" /Geisteswissenschaften/ teoretikus szókincsét politikai szövegben vonultatja fel. Ugyanez a frazeológia található az akkoriban készült Theorie des Romansban. Ez azonban épp azon értelmiség sajátja, melyet Lukács elutasít. Lukács szándékának tisztázatlansága az irodalom és a politika "teoretikus gyakorlata" közötti jelentős inkonzisztenciát mutatja fel. Így a "német értelmiség" nem túl meggyőzően fosztogatva keresi az "új testvériség" jeleit a háborús regény motívumai között. /Ernst, Kipling, Amadis de Gaulle/ Ez talán arra utal, hogy Lukácsnak miért kellett feladnia a Dosztojevskij-könyv megírását /A regény elmélete ennek első fejezete/. A könyvhöz készült jegyzetei mutatják, hogy a háborúval való szembenállása maga után vonta Németország /keleti/ "másikjával", Oroszországgal való azonosulását. Vö. Georg Lukács, Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Akadémiai, 1985. 143. o.
- /29/ IL, 597. o.
- /30/ Uo .
- /31/ G. W. F. Hegel, A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai Kiadó, 1983. 140.§ megjegyzés: 171. o.
- /32/ Bár Lukács és Ernst levelezése 1906-27-ig tartott, de a jelen kontextusban számunkra csak a tárgyalt mondhatni "hősi" korszak érdekes, azaz az első világháború első éveit.
- /33/ Egy terrorista emlékei. A regény egy angol kiadása: Savinkov, Boris, Memoirs of a Terrorist. New York: Albert and Charles Boni, 1931. Savinkov volt Camus Les Justes című művének is a modellje.
- /34/ IL, 55. o.
- /35/ Uo.
- /36/ IL 296. o.

- /37/ Lukács György, Utam Marxhoz. Magvető, 1971. I. kötet, 187. skk. o.
- /38/ A "Taktika és etika" című mű mögött természetesen többek között az "Ítélet" és a "A lelki szegénységről" áll. Ezek nem egyszerűen csíra formájában előlegeznek későbbi mozzanatokat, hanem alapvetően fontosak Lukács későbbi fejlődésének felrajzolásában. Az "elkerülhetetlen bűn" egy másik ilyen felbukkanását Lukács 1911. október 27-i naplóbejegyzésében találjuk. "Most oly tisztán látom", írja, "mint soha azelőtt: a szentnek előbb bűnösnek kellett lennie; csak a bűnön, a bűn elkövetésén keresztül tudja abszolút maga alá gyűrni a létet, és ugyanakkor: csak ezáltal lehet istenben, hogy azelőtt a bűnben leledzett. A 'bent' kategória a lényegi viszonyok jellemzője. Én még sohasem voltam 'bent' valamiben." Curriculum vitae. Magvető, 1982. 443. sk. o.
- /39/ 1945. után az egzisztencializmus irracionális és potenciálisan reakciós kikristályosodása Lukács vitájánlak célpontjává vált. Ez megfelelt korábbi idealista kiindulópontja felett gyakorolt "realista" /ön/kritikájának, amit mindvégig fenntartott az egymást követő "marxi irányzatokkal" szemben. Lassalle leveleinek új kiadásáról írott recenziójában /1925/ a fichtei problémát kritizálta a következő részekben: Azt írja, "dass die Hegelsche, politisch reaktionäre, philosophisch-methodisch auf reine Kontemplation auslaufende 'Versöhnung', das Aufgipfeln der Geschichtsphilosophie in der Gegenwart gerade als 'Versöhnung' eine / wenn auch bei Hegel selbst grösstenteils unbewusst und unausgewertet gobliebene/ innigere Verknüpfung der logischen Kategorien mit den aufbauformen der bürgerlichen Gesellschaft, folglich eine grössere Wirklichkeitsnähe bedeutetals sie für Fichte je erreichbar gewesen ist. So sehr also die Gesinnung Fichtes revolutionärer ist als die Hegels, so sehr bleibt sie eine bloss utopische Gesinnung, während Hegel imstande ist, den inneren gesellschaftlichen Aufbau der Gegenwart /ihre über sich selbst hinausweisenden Tendenzen mitinbegriffen/ in sein Kategoriensystem aufzunehmen." "Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen." Werkausgabe. Luchterhand, 1968. Bd. II, 617.
- /40/ Vö. "Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben", TO, 22 skk. o. "Mert a munkásosztályon belül a proletariátus győzelemre jutása óta csak annyiban van szükség bármiféle kényszereszközre, amennyiben a munkásosztály egyénei nem képesek vagy nem hajlandók saját érdekeiknek megfelelően cselekedni." 25. o.
- /41/ IL, 591. o.
- /42/ IL, 594. o.
- /43/ Lukács háború alatti és utáni nézeteinek összevetésekor nem kívánom a későbbit a korábbihoz idomítani. Viszont Lukács első álláspontját /melyet a későbbiekben meghaladott/ használok arra, hogy világosan lássuk közvetlen háború utáni marxizmusának hallgatólagos problémáját. Analízisem viszont szemben áll a visszatekintő önkritika és a "totalitáson" keresztüli és afelé haladó dialektikus fejlődés összekapcsolásával. – Az "igazságos háború" radbruchi kritikájához lásd: "Zur Philosophie dieses Krieges. Eine methodologische Abhandlung", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. /1917/ Radbruch leszögei, hogy a háború filozófiája egyre inkább az etika mint a történelem felé irányul. A hatalom és a jog egyenlővé válik. Ennek szubjektív nézőpontjából a háború erkölcsi, objektív nézőpontjából pedig történelemfilozófiai probléma. Lukácsnak kifogásai voltak a háború ellen, először, egyedül erkölcsiek; válaszába felemelte ezen kifogását a bolsevik alternatívából gyakorolt történelemfilozófiai kritika szintjére. Erkölcsi ellenszenvé miatt nem tudott kikerülni "A német értelmiség és a háború" koncepciójának zsákutcájából. – Lukács egyetértőleg írt Radbruchnak cikkével kapcsolatban. Vö. IL, 669. o.
- /44/ Vö. Heller Á. "Lukács' Later Philosophy". Lukács revalued. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- /45/ TO, 715. o. Gillian Rose szerint Lukács marxista kultúrkritikája azért volt gyenge, mert fenntartotta Simmel "kultúrideálját" mint "önmagában vett értéket", mely ideálisan független a társadalomtól. /Vö. G. Rose, The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno. London:

MacMillan, 1978. 36. o./ Ez azt is sugallja, hogy Lukácsnak a természet-fogalmára koncentrált önkritikája igaztalan marad a kultúrával szemben. Az utóbbi fogalmat az idealizmussal-irracionalizmussal asszociálva munkálja ki.

/46/ "Lukács' Later Philosophy", id. m., 184. o.

/47/ Georg Lukács und der Revisionismus. Berlin: Aufbau, 1960.

/48/ TO, 714. o.

/49/ Georg Lukács, Gelebtes Denken. Suhrkamp, 1981. 171. o.

/50/ Georg Lukács – Zum 70sten Geburtstag. Aufbau, 1955. 233. o.

/51/ Pre-text: előzetes szöveg, pretext: ürügy.

Fordította: Gellai Illés

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."<sup>1</sup> 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.

Am, 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."<sup>2</sup> 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 belekapcsolhatók legyenek" és másrészt "milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lenni, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan bekapcsolódhassék".<sup>3</sup> 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".<sup>4</sup>

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

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".<sup>6</sup> Ami e gyanútlanságban 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 teremti 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".<sup>7</sup>

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."<sup>8</sup>

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/."<sup>9</sup> 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".<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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".<sup>12</sup> 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".<sup>13</sup> 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".<sup>14</sup> 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".<sup>15</sup> 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".<sup>16</sup>

Úgy tűnik igaza van Blochnak: Lukács számára "Hegel és a Hegel-kritika együtt teszik szabadá az utat az aktuális lét logikájához, az épp annyira jelenvaló mint transzhisztórikus totalitás dialektikájához".<sup>17</sup> 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."<sup>18</sup> 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."<sup>19</sup> /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 Internationale-ban, 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 szólt 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 osztálytudat 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 osztálytudat – 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, akár csak a frakcióharcaiban különösen exponált más magyar forradalmárokat, kivonta a KMP vezetéséből.

Aligha arról van szó, hogy a Történelem és osztálytudat-nak 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".<sup>19</sup> 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."<sup>20</sup> 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 vezettetve 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."<sup>21</sup> – 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."<sup>22</sup> /kiemelés tőlem – M.M./

A Történelem és osztálytudat azonban még hallgat a kimondhatatlanról, hogy annál nagyobb nyomatók 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 végcéllal 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."<sup>24</sup>

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."<sup>25</sup> 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".<sup>26</sup> 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 jogtalanul, 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 paradigmaticus 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 megbékélő, 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."<sup>33</sup>

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> Walter Benjamin, Angelus Novus. Helikon, 1980. 961. o.
- <sup>2</sup> G. W. F. Hegel, Előadások a filozófia történetéről. Akadémiai, 1960. III. 73. o.
- <sup>3</sup> Lukács György, Utam Marxhoz. Magvető, 1970. I. 201. o. (A továbbiakban: UM.)
- <sup>4</sup> Uo. 202. o.
- <sup>5</sup> Uo. 459. o.
- <sup>6</sup> Lukács György, Történelem és osztálytudat. Magvető, 1970. 361. o. (TO)
- <sup>7</sup> Uo. 386. o.
- <sup>8</sup> Uo. 380-381. o.
- <sup>9</sup> Uo. 386-387. o.
- <sup>10</sup> Uo. 387. o.
- <sup>11</sup> Ernst Bloch, Geist der Utopie. (Második kiadás.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 226. o.
- <sup>12</sup> TO, 409. o.
- <sup>13</sup> 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.
- <sup>14</sup> TO, 417. o.
- <sup>15</sup> Uo. 416. o. (A fordítást javítottam.)
- <sup>16</sup> Uo. 416. o.
- <sup>17</sup> Bloch, "Aktualität ...", Szöveggyűjtemény, 15. o.
- <sup>18</sup> Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963. 443. o.
- <sup>19</sup> Bloch, "Aktualität ...", Szöveggyűjtemény, 21. o.
- <sup>20</sup> TO, 604. o.
- <sup>21</sup> TO, 203-204. o.
- <sup>22</sup> UM-I, 503. o.
- <sup>23</sup> TO, 485. o.
- <sup>24</sup> 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.
- <sup>25</sup> Uo. 33-34. o.
- <sup>26</sup> TO, 657. o.
- <sup>27</sup> Lukács György, "L'art pour l'art és proletárköltészet", Világosság, 1973/12, 753. o.
- <sup>28</sup> Georg Lukács, "Dostojewski: Novellen". Die Rote Fahne (Berlin), 4.3.1923.
- <sup>29</sup> Lukács György, Esztétikai írások 1930-1945. Kossuth, 1982. 65. o.
- <sup>30</sup> Lukács György, "L'art pour l'art ...", 753. o.
- <sup>31</sup> TO, 268. o.
- <sup>32</sup> TO, 256. o.
- <sup>33</sup> G. W. F. Hegel, Előadások ... III. 73., 487. o.

BÍRÓ ZOLTÁN:

ADALÉKOK LUKÁCS BOLSEVIK FOGADTATÁSÁNAK TÖRTÉNETÉHEZ/ESZME- ÉS MOZGALOMTÖTÉNETHETI VÁZLAT/<sup>1</sup>

1923-ban a berlini Malik-Verleg gondozásában, a kiadó "Kis forradalmi könyvtár" sorozatának 9. köteteként jelent meg századunk egyik legnagyobb hatású filozófiai teljesítménye, Lukács "Történelem és osztálytudata".<sup>2</sup> A történelem furcsa fintora, hogy az említett sorozat nyitókötete éppen annak a Zinovjevnek egy Lenin-tanulmánya, akinek a Komintern V. kongresszusán elhangzott beszéde, úgy tűnt, visszavonhatatlanul megpecsételi Lukács szovjetunióbeli fogadtatását. "Harcolnunk kell az ultrabaloldaliak ellen – jelentette ki Zinovjev – ... Ha elvűek akarunk lenni, ha a leninizmus számunkra nem csupán szólam, akkor jól az emlékezetünkbe kell, hogy vésődjék, amit Lenintől idéztem: nem szabad előretörni hagynunk ezeket az ultrabaloldaliakat, a teoretikus revizionizmust, amely terjedőben van, amely nemzetközi jelenség. Ha Olaszországban Graziadei elvtárs olyan könyvvel lép fel, amelyben régi cikkeit gyűjtötte össze, melyeket még akkor írt, amikor szociáldemokrata és revizionista volt, és amelyekben szembefordul a marxizmussal, akkor ez a teoretikus revizionizmus nálunk nem maradhat büntetlenül, nem fogjuk eltérni. És ha a magyar Lukács elvtárs ugyanezt cáfolja filozófiai és szociológiai téren, ezt sem fogjuk eltérni. Birtokomban van Rudas elvtársnak egy levele, aki egyik vezetője annak a frakciónak, melyhez Lukács tartozik. Kijelenti, hogy szándékában állt fellépni a revizionista Lukáccsal szemben. Amikor frakciója ezt megtiltotta neki, kilépett, mert nem tűrheti a marxizmus felvizezését. Bravó, Rudas! Ugyanez az áramlat megvan a német pártban is. Graziadei elvtárs is professzor, Korsch szintén professzor. /Közbekiáltás: Lukács is professzor!/ Ha még néhány ilyen professzor jön és előadja marxista elméleteit, nagyon rosszul fog állni a szénánk. Ilyen elméleti revizionizmust nem tűrhetünk meg megtorlás nélkül a mi Kommunista Internacionálénkban" /"A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitaiban." Filozófiai Figyelő Évkönyve 1981. 1. Köt. 233-234. o./

Bár meglehetősen arrogánsnak és vészjóslónak tűnik a hang, valójában Lukács lehetőségeit még sem korlátozza; tudniillik a 20-as évek első felére vonatkoztatni politikai és filozófiai nézetek egységének követelményét tévedés volna. Ez egy később bekövetkező bürokratikus egység-eszmény anticipációját jelentené. /Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy Lukács bolsevik recepciója összefonódik Karl Korsch szovjetunióbeli fogadtatásával, aki "Marxizmus és filozófia" című könyvében szolidaritását fejezte ki Lukács kötetére iránt. Korsch könyve 1924-ben oroszul is megjelent. Nyilván befolyással volt Lukács megítélésére Lenin közismert Lukács-bírálatára is, melyben ultrabalosnak ítéli meg Lukácsnak a parlamentarizmusról a "Kommunizmus" hasábjain kifejtett véleményét. /Lásd: LÖM. 41. köt. 129-131. o./

Az a tény, hogy a zinovjevi megítélés Lukács helyzetét lényegében nem befolyásolja, adminisztratív módon nem korlátozza a 20-as évek első felének politikai és elméleti alternatíváit végiggondoló /vagy legalábbis azt megkísérlő/ atmoszféráján

túl, azzal is magyarázható, hogy Lukács "elméleti vétségei" nem hozhatók összefüggésbe az időszak politikai vitáinak középpontjában álló trockizmussal. Valójában akkor még csak egy kibontakozó folyamat elejénél tart a szovjet-országi társadalomtudományi gondolkodás feltételeit és lehetőségeit megszabó politikai klíma, amely még meglehetősen türelemmel fogadta az elméleti tevékenység fejleményeit.

1924-ben Nyikolaj Karev – Lukács Lenin-kötetét recenzálva még a következőket írta: "Sajnos még mindig nem vagyunk képesek minden észrevenni a politikai hibákban a hamis elmélet tükröződését, a marxista módszertől való elhajlást. Nem mindig vagyunk képesek az elméletileg hibás álláspontok végső gyakorlati következményéig hatolni gondolatilag." /Filozófiai Figyelő Évkönyve 1981. II. köt. 103. o./ Nyilvánvaló, hogy a karevi gondolat politikai tévedések elméleti forrásainak feltárására, hangsúlyozottan gondolati tisztázására szólít fel. Grigorij Bammel néhány évvel később /1927/ a következőképpen fogalmazott már: "a marxizmus az osztályharc praxisából nő ki és maga szervezi a proletariátus harcának praxisát." /Tod znamenijem marxizma 1927/10-11. 47. o./ "...A proletárdiktatúra az ideológia területén valósággal eszmei forradalmat jelentett, amely létrehozta a marxizmus diktatúráját." /u. o./ A "marxizmus diktatúrája" ugyanakkor itt még "a marxizmuson belüli áramlatok harcának szükségszerűségként" való elismerését is jelenti. 1930-ban, a "Pod znamenijem marksizma" folyóiratról hozott párthatározatot kommentáló cikkben a következőket olvashatjuk már a marxista filozófia kétféle revíziójáról: /Létezik/ "a dialektikus materializmus mechanista revíziója, mely a jobboldali elhajlás alapvető elméleti bázisául szolgált." Itt már egészen másról van szó, mint a Karev által 1924-ben megfogalmazott igény. Ekkorra már nem a politikai tévedések lehetséges elméleti forrásait kívánatos feltárni, hanem elméleti pozíciókat összekapcsolni már leleplezett politikai álláspontokkal és e leleplezett politikai álláspontok kiszolgálóiként lehetetlenné tenni őket. /Ismét csak zárójelben jegyezzük meg, hogy Gyeborin filozófiai csoportja, mely a 20-as évek közepétől vezető szerephez jut a szovjet filozófiai életben miután az ún. "mechanicisták"-kal szemben győzedelmeskedik, kimutatható szervezeti kapcsolatban nem állt a trockista frakcióval. Ugyanakkor tagadhatatlan tény, hogy az irányításuk alatt megjelenő "Pod znamenijem marksizma" hasábjain a 20-as évek végéig egyetlen cikk sem található, amely a trockizmussal, annak politikai tartalmával, vagy elméleti forrásaival foglalkoznék./ Az 1930-as határozat szellemében már tisztán kivehető egy alternatívákat nem kezelő-elemző gyakorlat. E gyakorlat szemszögéből az elmélet csak gyakorlatot követő, legitimáló lehet, miközben paradox módon ideologikusan egy mindig jelenlévő megalapozottságról beszél, amikor is gyakorlat és elmélet egysége valóban számonkérhetővé válik e formálissá tett egység bürokratikus pozíciójából. Lényegében erről a jelenségről beszélt az idős Lukács, amikor a 30-as évek időszakának politikai természetét – Lukács szóhasználatában a sztálinizmus lényegét – elméleti szempontból azonban látta, "...hogya a munkásmozgalom, a marxizmus praktikus jellegét elméletileg fönntartva a praxisban nem a dolgok mélyebb belátása szabályozza a cselekvést, hanem a cselekvés taktikájához konstruáljuk hozzá a mélyebb belátást." /Életrajz magnószalagon.

Interjú Lukács Györgyvel. Új Symposion, 1981. december 447. o./

Lukács szovjetunióbeli fogadtatásának értékelésekor figyelembe kell vinni a 20-as éveken lezajló politikai folyamatok tartalmát és jelentését, hiszen a "Történelem és osztálytudat" valamint a "Lenin"-brosúra bolsevik recepciója, illetve a fogadtatás eltérő tartalmai elválaszthatatlanok az időszak politikai fejleményeitől.

A hosszasan idézett Zinovjev-féle elmarasztalás mögött Gyeborin és Rudas kritikája húzódik meg. A két vehemens kritikus helyzete, politikai és szellemi pályaképe lényegesen eltér egymástól, mégis meglepő hasonlóságot mutat Lukács-kritikájuk tartalma. Rudas három írást is közzétesz a "Történelem és osztálytudat" ellen. /1. "Ortodox marxizmus?", in: Magyar filozófia a két világháború között, 1980.; 2. "Lukács osztálytudat-elmélete", in: Filozófiai Figyelő Évkönyve 1981. II. köt. /németül/ /megjelent oroszul is: Vesztnyik Kommunistyicseszkoj Akagyemii 1924/9./; 3. "A tőkés eldologiasodás meghaladása, avagy Lukács elvtárs dialektikus dialektikája", in: Filozófiai Figyelő Évkönyve 1981. II. köt. /oroszul;/ Rudas László cikkeinek értékelésére, sajátos debatterri karakterére és ennek forrásaira itt nem térek ki, annál is inkább, mert Mesterházi Miklós külön tanulmányban részletesen megteszi ezt. /Lásd: Magyar Filozófiai Szemle 1984/1-2./ Mindössze egyetlen mozzanatra utalnék Rudas kapcsán, mert jellemző a korszak vitamódszerére. Rudas párhuzamot von Lukács és Bogdanov teljesítménye között, s ezzel tradíciót teremt, olyannyira, hogy még az időszak – általunk utolsóként ismert Manykovszkij – tanulmányának bevezetőjében is visszatérő motívum lesz ez. Rudas a merész párhuzam ellenére – amit kikeresett idézetek párbaállításával vél igazolhatónak – még tisztán látja és jelzi, hogy Lukács és Bogdanov intenciói meglehetősen távol esnek egymástól, még akkor is, ha eredményükben a Rudas által vont párhuzam helyenként joggal állítható. A későbbiekben Lukács kritikusainál a Rudasnál még meglévő distinkció, mely burkoltan nem csak a szándékok, de a filozófiai műveltség különbözőségére is utal, elmarad. Mindez miért érdemel ennyi figyelmet? Az időszak vitamódszereit, frazeológiáját közelebbről szemlélve igen veszélyes párhuzamnak tűnik a Bogdanovval való rokonítás. A bolsevik filozófiai disputa etalonja Lenin Bogdanov-kritikája, így jobb nem gyanúba keveredni, mert az érvek már nem filozófiailag, hanem politikailag funkcionálnak.

Lukács szovjetunióbeli kritikusainak másik reprezentatív figurája Abram Gyeborin. Gyeborin pozíciójának megértéséhez némi kitérőt kell tennünk a 20-as évek szovjet filozófiai gondolkodásában jelentős szerepet játszó ún. "mechanicisták" és "dialektikusok" vitájára. Maga a vita a 20-as évek közepén bontakozott ki; lényegében a marxi filozófiai hagyaték mibenlétére, egyáltalán létezésére vonatkozott. A "mechanicisták" oldalán a vita kezdetén úgy ítélték meg, hogy valójában a modern természettudományos eredmények feleslegessé teszik a filozófiai gondolatot, maguk a szaktudományok képesek önmaguk eszközeivel módszertani és világnézeti funkciókat is ellátni. A "mechanicista" áramlat szellemi előzményeit nem nehéz megtalálni Nyikolaj Buharin 1921-ben közzétett kézikönyvében, "A történelmi materializmus elméletében". Buharin Bogdanov-reminisztenciái az időszak gondolkodói körében közismertek voltak. /Ma már távolról sem tűnik ilyen evidensnek

kapcsolatuk még akkor sem, ha figyelembe vesszük, hogy Buharin valóban átvesz fogalmi apparátusába bogdanovi kifejezéseket és szemlélete Bogdanov anti-dialektikus nyomvonalán halad! Ezzel a csoporttal szemben Gyeborin körül formálódik egy másik áramlat, mely a filozófiai tradíciónak jelentős szerepet juttat eltúlozva valódi lehetőségeit. Gyeborinék a vitában a dialektikus szemléletet védelmezve egy elvont, mindenek fölötti kompetenciával bíró steril filozófálási modort alakítanak ki, mely a valóság – itt most a politikai praxis-igényeit és változásait nem veszi figyelembe.

Lukács bolsevik fogadtatásának elméleti nehézségei szakfilozófiai szinten visszavezethetők e dezorientáló vita hamis végleteire, méginkább e szakfilozófiai disputa világtörténelmi perspektívát elvesztő nézőpontjára. Rendkívül tanulságos ebből a szempontból G. Bammel recenziója. A recenzens párhuzamosan elemzi Lukács Lenin-brosúráját Gyeborin 1924-ben kiadott "Lenin mint gondolkodó" című kötetével. A Plehanov-tanítvány Gyeborin írása "... a marxista Leninből indul ki, Lukács – a hegelizált Marxból. Ezért Gyeborin a marxista lenin filozófiájáról írt könyvet, de közelebb került a feladathoz, magához a forradalmi gondolkodás lényegéhez. Lukácskönyvét a forradalmian gondolkodó Lenin politikai tanításának szentelte, de eltávolodott a feladattól, magától a marxizmus filozófiájának lényegétől." /Filozófiai Figyelő Évkönyve 1981. II. köt. 116. old./ Bammel éppen azt a Gyeborint méltatja és értékeli a lenini teljesítmény teljességének bemutatójaként, aki igazán éppen ennek ellenkezőjéért tett sokat, azaz a praxis-Leninjének és a teória-Leninjének elválasztásáért. Lukácsot – bár bár a recenzió tónusa alapvetően méltató – absztraktságáért marasztalja el, holott éppen – s talán éppen ebben kell a lukácsi Lenin-brosúra máig érvényes értékét látnunk – Lukács volt az, aki Lenint tevékenysége egészében látta és értékelte, szemben a gyeborini típusú "harcos materialista" epitheton ornans elnyerő Lenin-képpel.

Lukács Lenin-kötetének recepciótörténete átvezet a 20-as évek közepén kibontakozó leninizmus-vitához. E vita néhány mozzanatának bemutatása közelebb vihet a bevezetésként idézett arrogáns Zinovjev-beszéd és a Lukácsot mégse korlátozó következményeinek értelmezéséhez.

A Komintern V. kongresszusa 1924-ben /ahol Zinovjev idézett felszólalása is elhangozott/ a következő határozatot fogadta el: "a leninizmus nem csak a forradalmi marxizmus újjászületését jelenti, de elméleti és gyakorlati tartalmának kiszélesítését is", továbbá feladatul tűzi ki a "a lenini örökség" széleskörű propagandáját. /V. Vszemirnij Kongressz Kommunisztjicseskovo Intrnacionala, Sztyenograficseskij Otsot cs. II. M-L. 1925. 99. ill. 107-108. o./ Ezzel kezdetét veszi a kommunista pártok bolsevizálásának, azaz eszmei, politikai és szervezeti megerősítésének programja. Minthogy a bolsevizálás programja áll az ideológiai küzdelem adott időszakában a középpontban, ami orosz-szovjet viszonylatban anti-trockista tartalmat jelent döntően, így Lukács hegelizáló-idealizmusa – amiben vétkesnek találják – valójában periférián van, ezért a "hivatalos elmarasztalásnak nincs semmiféle következménye." /Sziklai László: Lukács és a fasizmus kora, Bp. 1981. 108. o./

A "lenini örökség" elsajátításának szervezeti kereteit hozták létre a következő párthatározatok: egyrészt már koráb-

ban döntés született arról az Oroszországi Kommunista Párt IX. kongresszusán, hogy Lenin műveit összegyűjtik és kiadják. Az első kiadás 1920-26 között 20 kötetben, a második 1925-30 között 30 kötetben tette közzé Lenin írásait; másrészt a párt XIII. kongresszusának határozata alapján 1924-ben Lenin Intézetet hoztak létre.<sup>3</sup>

A lenini elméleti örökség tudatosodása-tudatosítása kapcsán bontakozott ki az ún. "leninizmus"-vita. Ez a vita több ponton érintkezik a vele egyidőben zajló "szocializmus egy országban" vitával, illetve a Leninhez való viszony tisztázása részese, mintegy elméleti közege volt a párton belüli vitáknak is. Ezzel magyarázható, hogy sorra jelennek meg az időszakban a történelmi bolsevizmus első generációja képviselőinek Lenint értékelő, hozzá való viszonyt tisztázó írások. A leninizmus mibenlétének meghatározásában a tulajdonképpeni "leninizmus"-vita tartalmi mozzanata bizonyult vízváltónak, azaz a teoretikus-Lenin elismerése, avagy el nem ismerése. Ez persze nem jelenti feltétlenül a leninizmus tartalmának filozófiai meghatározását is egyben. /Sztálin 1924-es előadásában "A leninizmus alapjairól" például még nem filozófiailag határozza meg a leninizmust, ezt majd csak 1938-ban teszi/.<sup>4</sup>

Bizonyos értelemben ellentétes tendenciák fejeződnek ki a lenini hagyaték szisztematizálásához való viszonyban. Buharin 1924 februárjában a Kommunista Akadémián elhangzott előadásában többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy "Lenin, mint teoretikus még rendszerezőre vár és a jövőben, amikor ezt a munkát elvégzik és amikor mindez az új, amit Lenin elvtárs adott végtelen számban szétszórtan műveiben és végre szisztematizált formát ölt – Lenin teljes nagyságában áll majd előttünk mint a kommunista mozgalom zseniális teoretikusa." /"Lenin kak marksziszt", in: Ataka, 1924. Moszkva, 243. o./ Ez a rendszerezési szándék egyrészt visszanyúl Buharin ismert összegzési kísérletének intenciójához /azaz "A történelmi materializmus elméletéig"/, másrészt valódi igény kifejezője /mint, ahogy maga a buharini kézikönyv is az elméleti kudarc ellenére is/, mégpedig a marxizmus közvetítésének, taníthatóságának igénye tükröződik ebben /beleértve a leninizmust is/. Ezzel szemben – a szisztematizálásban kifejeződésre jutható kanonizálás-kodifikálás veszélyeire Trockij hívja fel a figyelmet, amikor a következőképpen ír: "A leninizmus eredendő szabadság a formalista előítéletektől, a moralizáló doktrinerségtől, az intellektuális konzervativizmus minden formájától, amely megpróbálja megkötni a forradalmi cselekvésre törő akaratot... A leninizmus magában foglalja a tömegcselekvés és a tömegpárt moralitását ... semmi nem oly idegen tőle, mint a funkcionárius arrogancia és a bürokratikus cinizmus... A leninizmus tradícióiból elméletfeletti garanciát csinálni a tradíciók értelmezőinek minden gondolata és szava tévedhetetlenségéről, ez az eredendő forradalmi tradíció megcsúfolása és hivatalos bürokratizmussá való transzformálása." /Filozófiai Figyelő Évkönyve Bp. 1981. IV. köt. 254. o./

Lukács bolsevik fogadtatásának megítélésekor – talán ezekből a fragmentális utalásokból is kitűnik – lehetetlen eltekinteni az időszakban zajló elméleti és politikai vitáktól. Túl ezen, éppen e viták tartalmának /helyenként tanácstalan, tévedésekkel teli tartalmának/ elemzése vihet közelebb ahhoz, hogy valódi értéke szerint ítéljük meg Lukács

20-as évekbeli tevékenységét, összevetve a nemzetközi munkásmozgalom kortárs elméleti teljesítményeivel.

## JEGYZETEK

1. Ez az írás több ponton merít Krausz Tamás-Mesterházi Miklós: "Mű és történelem" című megjelenés előtt álló kötetéből, illetve a Filozófiai Figyelő 1982/3-4. számában közzétett tanulmányunkból. Az 1985. júniusában elhangzott előadás némileg átdolgozott változata az itt közölt szöveg.
2. A "Történelem és osztálytudat" elméleti szempontból legértékesebb fejezete /az eldologiasodás és a proletariátus tudata/ 1923-ban megjelent oroszul is. /Vesztnyik szocialiszticeszkij Akagyemii 1923/4-5-6./
3. Az intézet első igazgatója Szkvorcov-Sztyepanov, majd L. B. Kamenyev lett. A 30-as évek elején egyesült a Marx-Engels Intézettel.
4. A "leninizmus"-vita nem-szakfilozófiai dimenzióját a kortárs szovjet szakirodalom vagy megkerüli, vagy meglehetősen leegyszerűsítve, hivatkozások nélkül tárgyalja. Lásd: Csagin, B. A. - Klusin V. I.: Borba za isztoriceszkij materializm v SZSZSZR v 20g. Leningrád. 1975. vagy: V. M. Koloszkov: Ocserk isztorii markszisztcsko-leninszkij filozofii v SZSZSZR /30-e g./ Moszkva 1978.

Lukács György késői munkásságáról\*

A 40-es évek második, s az 50-es évek első felében Lukács közismerten a népi demokráciák – így Magyarország és az NDK – egyik vezető marxista ideológusa volt. Huszonnyolc éves kényszerű távollét után, 1945 augusztusában tért a Szovjetunióból vissza Magyarországra. A hazatérő Lukácsra a politikai szerepet vállaló tudós munkája és életmódja várt. A párt vezető testületeinek munkájában nem vett részt, de nemzetközi tekintélye, filozófiai műveltsége és marxista felkészültsége révén jelentős szerepet töltött be a kommunista kultur- és értelmiségpolitika szellemiségének kialakításában és propagandájában. Döntő szerephez jutott a régi értelmiség képviselőinek megnyeréséért folytatott politikai-ideológiai harcokban, s egy új értelmiségi réteg nevelésében. Számptalan könyvet és tanulmányt publikált, Magyarországon (részben mint az esztétika és a kulturfilozófia professzora a budapesti. egyetemen) és külföldön rendszeresen előadásokkal lépett fel, különböző, a magyar kulturális életre hatást gyakorló bizottság munkájában vett részt, a békemozgalomban aktívan tevékenykedett stb. Ugyanakkor Lukács ezen időszakban elfoglalt helyének homogén jellemzése természetesen túlságosan is leegyszerűsítő volna, hiszen irodalomelméleti, esztétikai, kultúrpolitikai és politikai koncepcióit olykor nem minden vita és polémia nélkül fogadták. (Gondoljunk csak a 40-es évek végének irodalmi vitájára.)

Ekkor publikált nagyobb történelmi-szisztematikus munkáit (például Az ész trónfosztása egyes részeit, Az ifjú Hegelt, s a Történelmi regényt), akárcsak irodalomelméleti tanulmányait (Balzac, Stendhal, Zola; A nagy orosz realisták; Goethe és kora; A realizmus problémái) jórészt a 30-as években s a 40-es évek elején még a Szovjetunióban írta. Ezen írásai ennek ellenére korántsem veszítettek élő és aktuális jellegükből. Mindenekelőtt azért nem, mert a marxista Lukács rendelkezett azzal a képességgel, hogy a mindennapos kulturális vagy politikai gyakorlatban felmerülő konkrét kérdéseket szervesen összekapcsolja a történelmi távlatú gondolkodással, a teória legmélyebb szintjeivel. Ennélfogva minden munkája – melyek persze létrejöttek konkrét történelmi körülményeit tükrözik – az egész jelenkorhoz fordul. "Tevékenységében és fejlődésében csaknem paradigmátikus módon köszön mindig újra vissza korunk fő tartalma, az emberiség átmenete a kapitalizmusból a szocializmusba."<sup>1</sup> Munkáival kapcsolatban különösen érvényes az úgynevezett hemeneutikai kör: írásait nem lehet megérteni anélkül, hogy jelentősen

---

\* A budapesti NDK-Kultúrcentrumban 1985. május 21-én, Zum Spätwerk von Georg Lukács címmel tartott előadás fordítása.

figyelembe ne vennék a külső történelmi körülményeket, s megfordítva, a kor történelmének tudatosítása Lukács műveinek ismerete nélkül szegényesebb és töredékesebb volna.

Ha figyelembe vesszük az említett írások gazdagságát – a Lukács azon munkáit is, melyekre itt még említés erejéig sem térhetünk ki –, akkor azon interjúnyilatkozata, mely szerint igazi életművét hetvenéves korában kezdte írni, a túlzott szerénység jelének látszhat. (Ismeretes, hogy 1955-ben töltötte be hetvenedik életévét. Ebben az évben kezdett Esztétikáján közvetlenül dolgozni.) Lukács e kijelentésével ugyanakkor minden valószínűség szerint csak annyit kívánt mondani, hogy ettől az időtől fogva foglalkozott a marxista filozófia egyes diszciplínáinak monografikus-szisztematikus továbbfejlesztésével. Egyébként egy marxista Esztétika és Etika terve – amint az levelezése alapján kimutatható – már a 40-es/50-es évek fordulóján foglalkoztatta. 1955-ben háromlépcsős tervet készített.<sup>2</sup> Az Esztétika első kötetén kívül – ez kapta Az esztétikum sajátossága címet – még két kötetet akart létrehozni. Ezen utóbbiakban többek között olyan problémákat akart elemezni, mint a műalkotás sajátos szerkezete, az alkotói és befogadói magatartás, műfajelméleti kérdések, a művészet történetisége, egyenlőtlen fejlődés.

Lukács 1960 közepéig dolgozott Esztétikáján, amikor befejezte az első kötetet. A két további kötet közismerten nem született meg. Felmerül mármost a kérdés, miért adta fel Lukács eredeti tervét; miért halasztotta el az Esztétika további munkálatait, s ment át az Etika megvalósítására. A szakirodalomban ezzel kapcsolatban sokféle szempont merült fel, melyekből plauzibilis kép áll össze. Az esztétikum sajátossága önmagában véve befejezett és érthető alkotás. Ebben Lukács olyan kérdéseket is elég behatóan elemzett, melyeket csak a következő részekben akart tárgyalni. ("A művészet, szabadságharca" fejezetet például fel lehet fogni a történelmi elemzés összefogott megvalósításának.) S last but not least az elemzetlenül maradt elméleti kérdések megoldási irányai érzékelhetőek megvalósíthatónak mondhatni számtalan irodalomtörténeti, irodalomkritikai, esztétikai és filozófiai tanulmányai alapján. E motívumokon kívül azonban szólnunk kell személyes tényezőről is. Lukács ugyanis teljességgel tisztában volt azzal, hogy életkora tervei szempontjából kockázati tényezőt jelent. Ha mindenképpen meg akarja valósítani az Etikát, akkor ennek kell elsőséget adnia. Ez a választás már múltidőben jelenik meg egy 1960 decemberében hűgához írott levelében, mely az első híradás volt hosszú évtizedek óta; "Kedves Mici, sok hónap telt el azóta, hogy elkezdtem előkészíteni ezt a levelet. Még tavasszal, amikor végre Esztétikám első részének befejezéséhez közeledtem, gondoltam arra, hogy egy munka befejezése és egy másik megkezdése közötti időt felhasználom ehhez a levélhez, ahhoz, hogy beszámoljak egy hosszú

időszakról. Másként alakult. Alig fejeztem be az Esztétikát, az Etika előkészítése során filozófiai problémák örvényébe kerültem. Mostanra mindez valamelyest lecsendesült, s a jelenlevőnek látszó pauzát felhasználom e levélhez. – Aligha véletlen, hogy a megkésztett válasz miatti bocsánatkérésben csak az alkotással kapcsolatos problémákról esik szó. Hiszen mostani életemet teljességgel ezek töltik be. Még annyi mindent kell befejeznem (az Etikát kívül, amin most dolgozok, az Esztétika második és harmadik része áll előttem), hogy a legnagyobb munkaintenzitás és jó egészségi feltételek mellett is kétséges, vajon be tudom-e fejezni az oly hosszú időn át tervezettet. (Talán emlékszel rá, hogy vagy ötven évvel ezelőtt Heidelbergben elkezdtem írni egy Esztétikát.) Akkor filozófiai éretlenségem miatt ért kudarc. Most a szellemi feltételek adottak, a kérdés csak az, vajon a fizikaiak is funkcionálni fognak-e?"<sup>3</sup>

Lukács – még ha persze módosított tartalommal is – fiatalkori gondolkodásának számos fogalmát átvette ebbe a késői szintézisbe. A homogén médium, az egész ember és az ember egésze a heidelbergi művészetelméleti írások alapvető kategóriái. A normatív szférák szerkezete, s az élményvalóságához való viszonyaik mintaként szolgálnak a késői teoretikus építményhez. Az intenzív és extenzív totalitás, mint a dráma ill. a regény strukturális jegyei, felbukkannak többek között A modern dráma fejlődésének története és A regény elmélete című munkáiban. Ám ha – egyébként teljes joggal – az Esztétikát az egész teoretikusi életút egyfajta szintézisaként értelmezzük<sup>4</sup>, akkor úgy tűnik, a filozófiai princípiumok sokkal nagyobb fontossággal rendelkeznek, mint az egyes kategóriák. A dialektikus és történelmi materializmus alapelvei, a visszatükrözés-elmélet, a nembeliség marxi koncepciója nélkül Lukács nem írhatta volna meg Esztétikáját. Ezen kívül tudatosam kapcsolódott a filozófiai kategóriatörténet kiemelkedő teljesítményeihez, s törekedett a jelenkori szaktudományok bizonyos eredményeinek beépítésére is, amint azt az arisztotelészi mimeszisz és katharszisz, illetve a pavlovi jelelmélet alkalmazása mutatja.

Ezek az építőelemek konzisztens egységgé szintetizálódnak. Lukács szisztematikájában a nembeliséget reprezentáló objektívációk a mindennapi praxis szolgálatában állnak. Lukács szerint a nagy műalkotások leglényegibb tulajdonsága az, hogy a befogadóban mély s hosszú életű hatást váltanak ki. Az ezen hatás igézetében élő ember arra törekszik, hogy az értéként felismert tulajdonságokat saját személyiségében és életében megvalósítsa. Ezt a hatást Lukács katharszisznak nevezi, s a nagy műalkotások specifikumát éppen azon képességükben látta, hogy képesek katharsziszt kiváltani. Ezt a vonatkozást

egy 60-as évek végén adott interjúban a következőképpen illusztrálta:

"Az alacsonyabb rendű művészetnek a baja az – a kapitalizmusban főképpen, de nálunk is –, hogy megrögzíti az embert abban, amelyben éppen van. Az operett és a kabaré gúnyolódásában nem az a baj, hogy gúnyolódnak. A baj az, hogy a gúnynál megáll a dolog. Hogy az emberek azt hiszik, ha valami visszásságon nevetnek, akkor ők a saját kötelességüket ezzel teljesítették. ...végighallgathatok két-három órán át egy úgynevezett bátor politikai kabarét, és a villamoskalauztól a legfelsőbb vezetőig bezáróan nevetek mindenben, de ennek a nevetésnek az égvilágon semmi következménye nincs, maradok abban az állapotban, amelyben voltam. Véleményem szerint itt van az igazi különbség magas kultúra és alacsony kultúra között."<sup>5</sup>

A mondottakból érzékelhető, hogy Lukácsnál milyen középponti szerepet játszik az etika az esztétikában. Ez az állítás azonban általánosan – tehát munkásságának minden tematikájára és korszakára – is igaz. Fiatalkorában szilárd etikai meggyőződések és követelések alapján jellemezte a kultúraellenes világot Fichtével a tökéletes bűnösség korszakaként. Azon választásában, hogy egy életre elkötelezze magát a munkásmozgalom mellett, különösen jelentős szerepet játszottak az etikai késztetések, amint ezt A bolsevizmus mint erkölcsi probléma és a Taktika és etika – ezek az 1918 végén és 1919 elején írott tanulmányok mutatják. A fasizmus ellen írott polemikus műveiben lépten-nyomon találunk etikai érveket is. 1956 táján külön értekezésben foglalkozott a filozófus társadalmi felelősségének problémáival. S az etika fontosságát mutató példák számát persze vég nélkül szaporíthatnánk. Ha Lukács tehát megírta volna Etikáját, úgy ez a műve is bizonyosan az egész életmű tapasztalatainak egyfajta szintézisét nyújtotta volna.

Etikai hitvallásának alapelveit gyakran vázlatos polémiákban fejtette ki. Így például a következőket írta Frank Benseleernek 1961 elején kelt levelében. "Szubjektíve némileg a blochi reményelv ellen vagyok. Ez nemcsak Blochra vonatkozik. Régóta osztom Spinoza és Goethe epikureus nézetét, akik a félelmet és a reményt mint affektusokat elvetették, mert ezeket veszélyesnek tartották az igazi emberség szabadságára nézve. Ez nem jelent pesszimizmust, épp ellenkezőleg. S ha most remény helyett a perspektívába vetett bizalomról beszélek, akkor a különbség csaknem kizárólagosan verbálisnak tűnik. Mert itt arról van szó, hogy – sajnos a tudatosság alacsony fokán – a társadalmi lét radikális változásának vagyunk tanúi, s osztjuk Marxnak azt a meggyőződését, hogy az alap megváltozását előbb vagy utóbb a felépítmény változásának kell követnie." S munkáinak hatásáról szólva folytatja tovább: "Hasonló nüanszot szeretnék kiemelni

a hatás perspektíváját illetően. Úgy hiszem, hogy ma Spinoza sub specie aeternitatis filozófiai szempontja megőrződik, bár szert tesz egy minőségileg döntő modifikációra: nevezetesen, hogy az öröklét most az emberiség fejlődésének kontinuitását jelenti, mely bár elemelkedik a mindennapok empirikus mozgásának ingadozásaitól, a lényegét tekintve a társadalmi-történelmi folyamat alkotórésze marad. Természetesen embertelen, sőt ördögi dolog volna azt állítani, hogy az ember érzéketlen marad a hatással vagy a hatás elvesztésével szemben. Ha azonban az ember rendelkezik azzal a szilárd meggyőződéssel, hogy mindaz, amit gondol és alkot, az emberiség fejlődése kontinuitásának irányába hat, akkor ezek a különbségek lényegesen más hangsúlyra tesznek szert. Nem a hatás fölött érzett öröm csökken, hanem az elismertség hiányát vagy akár az ellenséges fogadtatást az ember történetfilozófiai humorral szemlélheti.

Etikai kísérletének "Az etika helye az emberi tevékenységek rendszerében" címet adta. Egy 1960-ban papírra vetett előzetes vázlatában, mely a Luchterhandnál megjelenő életműkiadásának kötetbeosztását jelezte, az Etikát a negyedik helyre tette az Esztétika három kötete után. Ennek ellenére Etikája nem lépett túl vázlatos és töredékes feljegyzéseken. Jegyzetei és vázlatai között három típust különböztethetünk meg. Egyrészt hallatlan mennyiségű könyvet vonatolt ki. Etikai kísérleteinél is a marxizmus-leninizmus klasszikusai foglalják el a legfontosabb helyet. A konspektált művek két további csoportja jelzi a lukácsi orientáció két alapirányát: egyrészt be akarta kritikailag építeni munkájába az etika fejlődését, az emberiség szellemtörténeti értéktradícióját. Ugyanakkor fenn kívánta tartani a jelenkor fejlődéseivel kapcsolatos érzékenységet. Így például Arisztotelész, Epikurosz, Seneca, Ágoston, Aquinoi Tamás, Montaigne, Spinoza, Diderot, Rousseau, Fichte, Goethe, Hegel, Kierkegaard stb, művei mellett nagy figyelmet szentelt C. W. Mills, D. Riesman, T. Veblen, V. Packard, W. H. Wright könyveinek. A konspektusokon kívül mondhatni cédulajegyzeteket találunk írásai között, melyeket akár gondolatmozaikoknak is nevezhetnénk. Reprodukálunk itt néhány ilyen feljegyzést. "Az arisztotelészi közép általánosítása: a szubjektum maximális integritása és fejlődési lehetősége az objektív valóság iránti maximális odafordulás mellett."<sup>7</sup> "A közép és a dialektika az etikában Az olyan kategóriákat, mint az elégedettség, elégedetlenség, türelem és türelmetlenség a szubjektum és objektum közötti egyensúly alapján vizsgálni. Etika: mindkettő. Az elsőben veszély: az objektív világhatalmának túlbecsülése, a negatívban a szubjektivitás hatalmát."<sup>8</sup> Vagy hogy még egy cédulajegyzetet vegyünk: "Etikailag nincs "ember egésze" (csak kontemplatív), gyakorlatban: csak egész ember Ebből konfliktusok a jogban és morálban. Ezek végső soron az egész ember viselkedését értik; parancsaik és tiltásaik azonban (az általános és az

egyres dialektikája) beszűkítenek, szétszabdálnak, etc., az egész ember viselkedése nélkül nem teljesíthetőek. Innen a színlelés és képmutatás etc. lehetőségének együtttétélezettsége A jogban különböző formái a meghaladásnak ( jogsociológia) ezért a morál transzcendálása etikára (a vallásban fetiszizáltan) vagy vissza a joghoz. (Sztálini időszak) "Ember egésze" a gyakorlatban: mindig torzulás (bürokrata stb. ) Kapitalizmus: ugyanez a tendencia."<sup>9</sup>

Írásos előkészületei harmadik fajtájának Lukács azt a megjelölést adta, hogy összeállítási próbálkozás. E próbálkozásaiban az áttanulmányozott irodalom legfontosabb helyeinek és saját gondolatmozaikjainak (melyekre a Zusammenstellungsversuche lapjain mint "külön feljegyzések" utalt), tematikusan csoportosítva, egységes gondolatmenetté való szintetizálását kísérte meg. Ilymódon különböző problématerületeket próbált meg összeállítani, úgy mint társadalmi lét, politika, erkölcs, jog, morál, etika, világnézet, vallás, s ilymódon egyes kategóriákat is elemzett, mint gyakorlat, érték, szabadság stb.

Itt is felmerül a kérdés, miért adta fel Lukács az Etika megvalósítását? Bármilyen paradoxul hangozzék is, Lukács csak utólagosan ismerte fel, hogy az Etikán dolgozva egy másik munkát, éspedig az Ontológiát kezdte el írni. Az Etika bevezetéseként ugyanis elkezdte a Gesellschaftliches Sein összeállítási vázlatát konkrétan kidolgozni. Ezzel kapcsolatban írta 1964 decemberében hűgának: "Az Etikához tervezett bevezetés önálló könyvvé szélesedett. Ezidáig két fejezetet készítettem el, most dolgozok a harmadikon."<sup>10</sup> A Benseleernek 1965 januárjában küldött levél vonatkozó része pedig így hangzik: "a társadalmi lét ontológiáján dolgozok. Az első rész az Etikához tervezett bevezetés ugyanis önállóvá vált, és az a szándéka, hogy egy nagy könyvvé nője ki magát. Hamarosan befejezem a történelmi rész harmadik fejezetét (Neopozitivizmus és egzisztencializmus, N. Hartmann, Hegel, Marx), s csak ezután következik a második rész: munka, a reprodukció folyamata, elidegenedés, ideológia. Minthogy már most mintegy a kétszázadik oldalnál tartok, a könyv legkevesebb ötszáz oldalas lesz. Csak ezt követően térhetek vissza az Etikához."<sup>11</sup>

Az Etikáról az Ontológára való átmenetet minden bizonnal különböző belső elméleti körülmények magyarázzák. Itt mindössze egyetlen körülményre hívjuk fel a figyelmet: Lukács egyik jegyzetcedulájával szólva: "Lehetetlen etikait tételezni anélkül, hogy egyúttal világállapotot is ne tételeznénk."<sup>12</sup> Azaz hogy minden egyes etikai elmélet csak világnézet, általános filozófiai fogalmak alkalmazásával építhető fel. S ha nem tételezhetjük ezek problémamentes vagy problémamentesként felfogott rendszerét, akkor mindenekelőtt

az alkalmazott diszciplína feltételeit kell megteremtenünk.

Míg Az esztétikum sajátosságának korai pandanjaként Lukács heidelbergi művészetelméleti írásai szolgálnak, addig az Ontológiával a Történelem és osztálytudatot állíthatjuk szembe. Az Ontológiában Lukács minden olyan lényeges ponton meghaladta a Geschichte und Klassenbewusstsein álláspontját, melyeknek következtében e művétől korán distanciálta magát. (Gondoljunk például a természetdialektika problémájára vagy a történelemfelfogás mikéntjére.) Másrészt Lukács világosan látta, hogy egyedül az Ontológiával a marxista filozófia minden teoretikus problémájára egyáltalában nem kínálhat megoldást. Ezzel szemben mondhatni inkább a marxista világnézet minimálfeltételeit akarta összefoglalni. Azt a kérdést, hogy sikerült-e ez neki, s mennyiben sikerült, a jövő kutatásának kell megválaszolnia.

(Mindezidáig a nemzetközi filozófiai nyilvánosság közismerten csak egyes fejezetek német szövegével rendelkezett. Az összes szisztematikus fejezet német publikálására még továbbra is várunk kell.) Ugyanakkor kétségtelennek tűnik az, hogy a Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins című mű jelentős mértékben fog készíteni a filozófiai-világnézeti rendszerépítésre, a marxista önreflexióra.

Mezei György

<sup>1</sup> Sieglinde Heppener, Vera Wrona, "Georg Lukács (1885-1971)". DZfPh 4/1985

<sup>2</sup> Vö. Eörsi István Ontológiához írott előszavával, vagy Hermann István 1985-ös Lukács-életrajzával

<sup>3</sup> LAK 1960 december 27.

<sup>4</sup> Egyetértünk Günther K. Lehmann találó megfogalmazásával, hogy, Lukács késői Esztétikája egy esztétikai Odüsszeia végállomása. Vö. "Ästhetik in Streben nach Vollendung", Utószó: Eigenart des Ästhetischen, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, II. kötet, 843. o.

<sup>5</sup> "Az új gazdasági irányítás és a szocialista kultúra". Kortárs, 4/1969, 515. o.

<sup>6</sup> LAK 1961 január 21.

<sup>7</sup> Kleine Notizen zur Ethik 24

<sup>8</sup> 36

<sup>9</sup> 101

<sup>10</sup> 1964 december 6.

<sup>11</sup> 1965 január 22.

<sup>12</sup> Kleine Notizen zur Ethik 67

A HEGEL-KUTATÁS ÚJ PROBLÉMÁI<sup>x</sup>

Lukács György „Les nouveaux problemes de la recherche hegelienne” címmel tartott előadást a Société Francaise de Philosophie 1949. január 29-i ülésén, melyen Emile Bréhier elnökölt.

Az előadás szinopszisa

A filozófia történetében új kérdéseket a jelen problémái következtében vetnek fel. Ha Hegelt Marx előfutáraként szemléljük, akkor magával Hegellel kapcsolatban is új szempontokat fedezünk fel. Ezt a témát a fiatal Hegelről írott könyvemben tárgyalom. /Der junge Hegel. Zürich: Oprecht, 1948./ Itt csak a legfontosabb problémák némelyikét emelhetem ki.

1/ Hegel és a politikai gazdaságtan. Fontos tudnunk azt, hogy Hegel a francia forradalom híve volt, s hogy ezzel kapcsolatos reményei határozták meg Bernben papírra vetett történelemfilozófiáját. Thermidort követően állásfoglalása megváltozott, pozitívabb lett korának polgári társadalmával kapcsolatban. Innen eredeztethetők gazdasági tanulmányai /Steuart, Smith/. Ezek hatása a dialektika megteremtésére és kidolgozására. A gazdasági kategóriák fontossága Hegel logikájában /teleológia és munka/.

2/ A szellem fenomenológiájának viszonya Hegel politikai és gazdasági nézeteihez. Napóleonnal szembeni attitűdje, a Fenomenológia történelmi perspektívája a késői Hegel történelemfilozófiájához mérten. A fenomenológia struktúrája, az individuális és a történelmi létezés viszonya.

3/ Az Entäusserung és Er-innerung mint alapvető strukturális kategóriák. Az Entäusserung viszonya a fiatal Hegel Positivitát-koncepciójához. Hegel mint Marx fetisizmus-elméletének előfutára. Hegel idealista korlátozottságai és e vonatkozásban tanításának belső ellentmondásai.

Az előadásról készült jegyzőkönyv

E. Bréhier: Nagyon örülök annak, hogy körünkben üdvözölhetem Lukács urat, aki gondolkodói munkásságával jelentős hatást ért el. Mi olyan embernek ismerjük, aki a konkrét helyzeteket szereti és méltányolja. Lukács úr a színház szenvedélyes rajongója volt, nagy érdeklődést mutat a regény iránt, a mi regényeink iránt is, hiszen írt Zoláról, Balzacról, Stendhalról. Mostani látogatásának nagy jelentősége van számunkra. Filozófiai társaságunk is, amint ezt jól tudják és nem kell emlékezetükbe idéznem, szívesen veszi a praktikus kérdéseket. Ezek olyan fájón nélkülözött kollégáink gondolkodásában is fontos szerepet játszottak, mint Xavier Léon, Léon Brunschvicg, Émile Halévy. Filozófiai társaságunk a háború előtt tartott utolsó ülésein rendkívül fontos politikai kérdéseket vitatott meg. Ezért Lukács úr mintegy megerősíti azt a tradíciót, melyet igazán a magunkénak vallunk. Örömmel adom át neki a szót.

<sup>x</sup> Bulletin de la Société Francaise de Philosophie, Avril-Juin 1949.

Lukács Gy.: Meglehetősen nehéz helyzetben vagyok, hiszen most csak egy munkám vázát, helyesebben szólva vázának töredékét kínálhatom fel Önöknek. Mintegy tíz évvel ezelőtt fejeztem be a fiatal Hegellel foglalkozó terjedelmes könyvem, mely tavaly németül jelent meg Zürichben. A lehetőségekhez mérten igen röviden fejtem ki most e váz töredékeit, tehát néhányat a könyv legfontosabb gondolatai közül.

Természetesen nem lehet szó a tényleges kép felrajzolásáról. Turgenyev, a kiváló orosz író nagyon találó észrevétele szerint az igazi tehetség a részletekben mutatkozik meg. Nincs lehetőségem arra ma este, hogy azt e néhány gondolatot, melyet Önöknek ki fogok fejteni, s melyek meglehetősen elvontak, s első hallásra talán önkényesnek tűnnek, részleteiben megalapozzam. Önök jól tudják, hogy a mostanihoz hasonló előadáson teljességgel lehetetlen előhozakodni ezekkel a részletekkel. Mindössze kijelenteni tudom Önöknek; hogy a részleteket könyvemben megtalálhatják.

Most pedig, minthogy a Hegel-problémával kapcsolatban néhány szempontra szeretném felhívni a figyelmüket, mindenekelőtt rögzítenem kell kiindulópontomat. Ezt mindannyiunknak világosan kell látnunk, azért, hogy megközelítésmódom mibenléte ne adjon vitára alkalmat.

Az itt szemelőtt tartott kiindulópontom tehát az, hogy Hegelt mint a marxi dialektikus materializmus előfutárát tekintem. A jelen szemszögéből tekinteni a múltat, a filozófia történetére, egyáltalán nem új beállítódás. Önök jól tudják, hogy az első klasszikus filozófiatörténet, Hegel filozófiatörténete is ebben a szellemben járt el, azt mutatva meg, hogy a filozófia, a dialektikus gondolkodás miként halad saját, a hegeli rendszerben kulmináló kiteljesedése felé.

Korunk filozófiatörténetében is elég gyakran találkozhatunk azzal, hogy a filozófia történetét a jelenből értelmezik. Csakhogy ez az eljárás mód általában véve a filozófiatörténetet relativizáló szubjektív elvet alkot. Ám a jelenből kiinduló gondolati elsajátításnak objektív értelme is van. Ha a filozófia történetét a történelem totális mozgása fontos összetevőjeként értelmezzük, s ha érzékeljük ezen történelmi mozgásnak bizonyos irányát, akkor világos, hogy a jelen manifesztté teheti a múlt látens tendenciáit, a látens evolúció fejlődési irányait. Természetesen ezen tendenciák napvilágra hozatalával a múlt valamely filozófiájából sokkal többet láthatunk meg, mint ami kortársainak megadatott.

Erre számos példát hozhatunk a filozófia történetéből. Úgy hiszem tehát, hogy Hegellel kapcsolatban új meglátásokra teszünk szert, ha Őt Marx előfutáraként fogjuk fel. Ez a gondolat nem új: Engelstől Leninig, és a későbbiekben is, sokan foglalkoztak ezzel a kérdéssel.

Úgy hiszem azonban, Hegelt ily módon megközelítve én az elsők között vettem fel alapvető metodológiai kérdésként a gazdaság és dialektika viszonyának problémáját.

Magánál Marxnál persze a materialista dialektika és a kapitalista gazdaság ellentmondásainak feloldására irányuló tendencia közötti viszony annyira alapvető princípium, hogy mindenki tisztában van vele, aki ismeri Marx fejlődését.

Mármost felvethetjük azt a kérdést, hogy a hegeli dialektika bölcsőjénél nem látszólagos dologra lelünk-e. A kérdést ily módon feltéve bizonyos fokig persze ellentmondásba kerülünk azzal az eljárásmóddal, ahogyan Hegel maga tárgyalja a filozófia történetét.

Önök jól tudják, hogy a filozófiatörténetben saját filozófiája – mint a dialektika betetőzése – történeti előzményeiként Kantot, Fichtét és Schellinget tételezi. Úgy gondolom, általánosságban, viszonylagos jogosultsággal rendelkező szempontként elfogadhatjuk ezt; azonban közelebbi pillantást vetve a problémára értelmezési nehézségekkel találjuk szembe magunkat.

Először is, gyakran levonják azt a következtetést – ebből az eljárásból adódóan, ahogyan Hegel is tárgyalja a filozófiát –, hogy Hegel fejlődésében lett volna mondjuk egy „schellingiánus” periódus, ugyanúgy, mintha Schelling fejlődésében „fichteánus” periódusról beszélhetnénk. Úgy gondolom azonban, hogy a dolgok ilyen megközelítése egyáltalán nem helyes.

Ha figyelmesen olvassák azt az első művet, melyet Hegel saját nevével publikált, tehát a fichtei és a schellingi természetfilozófia különbségéről szóló értekezést, akkor egyrészt egy teljességgel befejezett és érett alkotással találják szembe magukat, másrészt ha ismerik és alaposan tanulmányozzák Hegelt, arra a felismerésre jutnak: hogy már itt jelen van egy a schellinginél magasabb rendű dialektika, tehát hogy Hegel sohasem volt, igazán schellingiánus.

De van egy másik olyan szempont, mely elővigyázatossá tesz magának Hegelnek ezzel a koncepciójával szemben, s ez az a lépés, melyet Schelling tett meg a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmushoz. Ha áttekintjük az összes vonatkozó tényállást, ha megvizsgáljuk Fichte és Schelling eszmecseréjét – melyre egyébként levelezésükben került sor –, akkor azt látjuk, hogy Schelling egyáltalában nem volt tudatában az általa megtett lépés jelentőségének. S tágabban elemezve ezt a gondolatcserét azt találjuk, hogy a szubjektív és objektív idealizmus összeegyeztetlenségének határozott bizonyítását nem Schelling, hanem Hegel adta meg.

Ezzel összefüggésben egyébként talán érdemes szólni egy érdekes dologról: Engels már 1842-ben, Schelling ellen írott broszúrájában kimutatta Hegelnek ezt a fichtei és schellingi filozófia megkülönböztetésében játszott szerepét.

Mindez azt mutatja, hogy nagyon fontos Hegel Jéna előtti fejlődéséről, tehát azon fiatalkori írásairól pontos képet alkotnunk, melyek életében nem láttak napvilágot, s melyek közül több örökre elveszett. Azért is fontos e periódus alapos vizsgálata, mert az utóbbi évtizedek filozófiatörténetében – legalábbis nálunk, Németországban – Dilthey koncepciója uralkodott: szerinte a fiatal Hegelnél lett volna valamiféle teológiai periódus, s e periódusban, különösen is Frankfurtban, gondolkodását irracionalizmus jellemezte volna, mely Hegelt az életfilozófia – melyet az imperialista korszak nevezett így – valamiféle előfutárává avatná.

A német filozófiatörténetben volt egy másik tendencia – például Glocknernél és más újhegeliánusoknál –, mely szembeállította egymással az ifjú és az érett Hegelt. Mindezen törekvések Hegel filozófiáját korunk irracionalizmusához közelítik; valószínűleg Önöknél is jelen vannak hasonló tendenciák; ismerem például Jean Wahl könyvét, akinél Hegelnek Kierkegaardhoz való közelítése nagyon jól érzékelhető.

Felvillantottam tehát Önöknek ezeket a problémákat. Most pedig engedjék meg, hogy kiemeljek ebből a komplexumból néhány olyan kérdést, melyek ebben az irányban a legfontosabbnak tűnnek számomra.

Már a bevezetőben szoltunk Hegelnek a politikai gazdaságtanhoz való viszonyáról. A fiatal Hegellel kapcsolatosan abban a kedvezőtlen helyzetben vagyunk, hogy elvesztek kéziratai. A fiatal Hegel megismerkedett az angol James Steuart munkáival; 1799. februárja és májusa közötti feljegyzéseinek csak a címét ismerjük. Az a néhány sor azonban, amit Rosenkrantz írt ezen probléma kapcsán, mutatja, hogy semmit sem értett meg annak jelentőségéből.

A jeni korszakból Hegelnek sokkal több gazdasági tárgyú kéziratát ismerjük. Jól tudjuk, hogy alaposan tanulmányozta Adam Smith műveit. Könyvemben megkísérlem filológiailag kimutatni – azon szövegek alapján, melyekkel még Frankfurtból rendelkezünk – hogy Hegel már abban az időben ismerte a smith-i gazdaságtant, és kézirataiban már alkalmazta a munka fogalmát, melyet, mint azt Önök jól tudják, Adam Smith hozott létre.

De miért is tölt be a frankfurti periódus oly fontos szerepet Hegel fejlődésében? Először is azért, mert közvetlenül előzi meg Hegel első könyveit, melyekről a későbbiekben szólni kívánok, s azért is, mert e periódus tartalmazza a választ arra a kérdésre, hogy Hegel első könyvei milyen oknál fogva oly befejezettek tartalmukban, s oly kiérlelték szemléletmódjukban? S éppen az a korszak – amint már utaltam rá – áll Hegel irracionalista /Dilthey és iskolája által adott/ interpretációinak középpontjában.

Ez egyszerű filológiai bizonyítéka annak, hogy Hegel sokat foglalkozott Frankfurtban politikai gazdaságtannal, s ez a foglalatossága közvetlen kapcsolatban volt filozófiai nézeteivel.

Hogy mindezt jól megérthessük, néhány megjegyzés erejéig mégis vissza kell mennünk, és meg kell vizsgálnunk Hegel fejlődésének első periódusát, azaz 1793 és 1796 közötti berni tartózkodását. Könyvemben, a rendelkezésre álló szövegek alapján, igen részletesen elemzem ezt a periódust is. Engedjék meg, hogy most csak a legfontosabb szempontokra szorítkozzam.

Hegel ebben az időszakban a francia forradalom híve. S bár a francia forradalom híve, gyorsan a szélsőségesen plebejus, szélsőségesen jakobinus tendenciák ellenségévé válik; a francia forradalmi eszméket azonban fenntartások nélkül elfogadja.

Hegel tehát az Aufklärung – a szó nemzetközi értelmében, a francia, angol és német felvilágosodás – időszakának hatása alá került. Utalnunk kell arra, hogy milyen nagy hatást gyakorolt a fiatal Hegelre ebben a periódusban a német író, Georg Forster, aki – mint ahogy minden bizonnal tudják – a francia forradalmi csapatok okkupációja idején létrejött majnai köztársaság egyik alapítója volt, s aki jakobinus emigránsként halt meg Párizsban.

A fiatal Hegel történetfilozófiájában – elvontan szólva – egyfajta dialektikus hármasságot fedezhetünk fel. Az első az antikvitás, a görög és római városállamok /polis/ időszaka, azaz az antik szabadság periódusa. Aztán a hanyatlás hosszú korszaka következik, mely ezen városállamok felbomlásával, azaz specifikusan Rómában a Római Birodalom kialakulásával és a keresztény vallás létrejöttével kezdődik, s a fiatal Hegel szerint egészen napjainkig tart.

A francia forradalom relevanciája a fiatal Hegel számára abban rejlik, hogy az antikvitás reneszánszává, ezen első nagy kezdet – melyet fiatalkori munkásságában rajzolt meg – szintézisévé válhat.

Ha filozófiailag és strukturálisan megvizsgáljuk, miképpen épül fel ez a filozófia, akkor egy olyan fogalomra bukkanunk, mely centrális fontosságú a fiatal Hegel számára; azt is látni fogjuk, hogy ez a fogalom változott, fejlődött, ennek ellenére központi jelentőségű egész életműve szempontjából. Ez a fogalom a fiatal Hegelnél a pozitivitás. A pozitivitás e terminusán azt érti, amit mi általában pozitív valláson, pozitív jogon értünk, amikor azokat szembeállítjuk a természeti vallásokkal, természetjoggal. Hegel ily módon definiálja a pozitivitást berni kézírataiban – ezek tehát azon igazságokat, intézményeket nevezik pozitívnak, melyek tőlünk függetlenül léteznek, autoritásként ránk telepednek, melyek tisztán objektívak, s nemcsak azt követelik meg tőlünk, hogy elismerjük őket a maguk objektivitásában, hanem egyúttal azt is, hogy bevonjuk őket szubjektivitásunkba, valamiféle szubjektumunkhoz tartozó dologként átérezzük, megéljük, elsajátítsuk őket.

Ha kezdetként megértjük a pozitivitás e fogalmát, akkor már értjük az antik városállamok szabadságának fogalmát is.

Hegel – hogy mondandókat egy-két mondatba tömörítsük – a következőképpen értelmezi e szabadságot: az antikvitásban sem az állam, sem a vallások nem voltak a szó semmiféle értelmében sem pozitívak; mindkettő – a folytonosság bármiféle törőse nélkül – a szubjektivitás terméke; de nem az izolált, hanem a társadalomban élő ember szubjektivitásáé, akinél ez a szubjektivitás azonos a társadalomban való létezéssel.

Könnyen felfedezhetjük ebben a francia forradalom citoyen ideálját, aki a fiatal Hegel szerint teljesen mentes a bourgeois tulajdonságaitól.

Az antik államok hanyatlásának, felbomlásának – s ez az első mozzanat, ahol a fiatal Hegel szemléletmódjába a gazdasági mozzanat lép – gazdasági okai vannak, nevezetesen a gazdagság felhalmozódása.

S itt ismét láthatják, hogy a fiatal Hegel a francia forradalom hatására – hiszen jól ismerjük azt a jakobinus hitvallást, hogy az igazi köztársaság alapja csak viszonylagos vagyonegyenlőség lehet – világosan látja, hogy a vagyonok egyenlőségének ez a megrendülése egyszerre jelenti a szabadság s a nempozitív – számára az igazi szabadságot jelentő – korszak alkonyát.

Ily módon születik meg a pozitivitás. Ebben alapozódik meg a római császárok despotizmusa. Itt van a bölcsője a keresztény vallásnak, melyet a fiatal Hegel a despotizmus, az ember hanyatlása korszakának vallásaként értelmez, mely korszak a magánember, a bourgeois korszaka, aki csak saját, individuális és önző gazdasági érdekeivel törődik. S a francia forradalom esetében a nempozitív korszak, az antikvitás újjászületésének vagyunk tanúi.

Természetesen itt nincs szükség arra, hogy az antikvitás ilyen ideáljához – mely igen nagy szerepet játszott a francia forradalom, specifikusan a jakobinizmus ideológiájában – megjegyzéseket fűzzünk.

A berni periódus alapvető jellegzetességeit áttekintve immár megérthetjük azt, amit szokásosan frankfurti válságnak neveznek: Thermidor és következményei nyomán megrendül Hegel imént ismertetett koncepciója. Világnézete megváltozik: meg kell békülni a valósággal, kapcsolódni kell a polgári, a kapitalista társadalom világához.

Csak megjegyzem, hogy a Versöhnung szava és fogalma – mely, mint ahogy azt Hegel minden ismerője jól tudja, az érett Hegel középponti kategóriája, s mely helyesen mutatja azt a tendenciáját, hogy a fogalom nem más, mint az objektív valóság kifejeződése, magáértvalóvá válása –, hogy tehát ez a megbékélés itt, a frankfurti válság periódusában kezdődik. Bernben Hegel még igen határozottan és energikusan utasítja el a kora társadalmával való megbékélés bármiféle koncepcióját.

Ismét csak néhány elvi jelentőségű mozzanatra utalhatok. Először is, az antikvitást Bernben még olyan korszaknak tartotta, melyet napjainkban újjá lehet élesíteni, frankfurti felfogásmódja szerint azonban a letűnt aranykor már örökké a múlté. Hegel ugyanúgy jellemzi az antikvitást, mint korábban, csak a jelen szempontjából nem tulajdonít már neki aktualitást.

Ez nagyon szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy Hegel a magánember individualizmusát immár nem a teljes elutasítás szellemében értelmezi, mint ahogy azt Bernben, tette hanem éppen ellenkezőleg, a szabad és emberi élethez vezető új utak felkutatásának alapjaként fogja fel. Hegel minden frankfurti próbálkozásának /melyet Dilthey irracionalista értelmezésnek vet alá/, a szeretet, a sors stb. fogalmainak – Hegelnek ebben az időben nem volt igazán kikristályosodott terminológiája, s azt mondhatjuk, hogy ugyanazt a dolgot próbálta újabb és újabb terminusokkal megragadni –, mindennek tehát nem más a tartalma, minthogy ebben az új életformában, melyhez most a megbékélés filozófiai attitűdje párosul, a pozitivitáson túlvezető formákat kutasson fel: hogy olyanokként fogja fel ezeket a tevékenységeket, melyek elvezethetnek egy igazán humánus élethez. S ebben lesz fontos a magánember gazdasági tevékenysége, mint ahogy Hegel fogalmaz, ez olyan sorssá válik, melynek keretei között kell az embernek keresnie saját rendeltetését, saját életútját, beletörődve abba, hogy életének és gazdasági tevékenységének magánjellege létezésének egyik fundamentumát képezi.

Hegel számára a keresztény vallás Frankfurtban is az individuális, a magánember vallása marad; itt azonban már nem utasítja el a maga egészében a keresztény vallást. Bár még itt is állandóan éles kritikával illeti, de ez a kritika már másra irányul: Hegel a kereszténység etikáját immár abból a szempontból ostromozza, hogy milyen viszonyt alakított ki e tanítás a gazdasági tevékenységgel, a magántulajdonnal szemben, s a modern élet e kategóriáját – kimutatva, hogy az élet mai formájában elengedhetetlenül szükség van rá – megvédelmezi Jézus Krisztus ellenében.

Mindezen összefüggéseknek van egy nagyon fontos következménye azzal kapcsolatban, amit a pozitivitás koncepciójának nevezünk. Hegel korábban – amint ezt bemutatni igyekeztem – a következő kérdést tette fel: a társadalom milyen struktúrája, a szubjektum-objektum viszony miféle szerkezete pozitív? Most a következőképpen kérdez: hogyan válik valami pozitívvá, mondjuk egy vallás hogyan válik pozitívvá? Tehát most történelmi szemléletmóddal közelít a problémához, az értéktételezés, illetve a va-

lóságos elutasítása immár nem olyan elvont módon történik, mint amit a berni periódus esetében láttunk. Korábban az antik köztársaságok felmagasztalt, grandiózus valóságát állította szembe a Római Birodalom magánembereinek nyomorúságos életével. Ekkor úgy látja – s Hegel megfogalmazását használom –, hogy a vallás kifejezheti a teljességgel nyomorúságos ember természetét, tehát lehet nyomorúságos, de nem kell pozitívnak is lennie; s ha pedig a szubjektum és objektum átmegy egymásba, s ha ezen nyomorúságos emberekben feltámad a szabadság akarása, akkor ugyanaz a vallás, amely korábban nem volt pozitív, a szubjektum és objektum közötti viszony struktúrájának megváltozása következtében pozitívvá válik.

Ez azt jelenti, hogy itt történetileg sem gondolkodásmód, sem intézmény nem rendelkezik semmiféle privilégiummal: minden pozitívvá válhat, s minden meghaladhatja a pozitivitás állapotát.

Ezen összefüggésben kell látnunk a fiatal Hegel politikai gazdaságtani vizsgálódásainak módszertani konzekvenciáit is.

A politikai gazdaságtan először is azon módszert jelenti számára, mely az ember társadalmi tevékenységének, a kapitalista társadalom – melyet, mint tudjuk, a jelen szempontjából teljességgel szükségszerűnek tart – magántulajdonának ellentmondásaiban az igazság felkutatását szolgálja. Most persze csak töredékesen szólhatok erről. Frankfurtban, de különösen is Jénában, kifejti az egész társadalom dialektikáját, ahogy például azt az ellentmondást, mely a kapitalista társadalomban a gazdagság és a szegénység, a pauperizmus között szükségképpen fennáll.

Hegel egyen egész stúdiumának legfontosabb gondolatát azonban a munkának mint olyan tevékenységnek a problémája alkotja, mely az emberiség fundamentális tevékenysége, mely az embernek a valósághoz, a természethez fűződő alapviszonya; s ily módon Hegel a filozófiai gondolkodásban a teleológia eszméjének újabb fordulatot adott. Ha pontosítani akarjuk ezt a megállapítást, azt mondhatjuk, hogy a munkának teleológiai struktúrája van. Azaz először, ideálisan és ténylegesen, tételezni kell a célt: a célnak ideálisan először léteznie kell, s a munka csak azután kezdődhet. A munka lényege szerint teleológiai tevékenység; ez a teleológiai tevékenység azonban elválaszthatatlan a kauzalitás kategóriájától; hiszen hatékony munkára; csak akkor kerülhet sor, ha ismerjük a dolgok kauzális viszonyait, ha tisztában vagyunk a munka matériájának s munkaeszközeinek minőségével. Minél szélesebbkörűek és mélyebbek ismereteink, annál hatékonyabb a munka. Mindezt Hegel jénai munkáiban igen szellemes levezetésekkel mutatja meg. A teleológia és a kauzalitás e viszonyai tehát alapvetőek magában a munkában.

Van itt még egy másik kategória is, mely Hegel gondolkodásában alapvető jelentőségre tesz szert, s ez a List der Vernunft /az ész csele/. Hegel szerint a munka a természet erőit a természetes tendenciáktól függetlenül, sőt mi több, természetes tendenciák ellenére hozza mozgásba, azáltal, hogy ismeri és a teleológia számára felhasználja kauzalitásukat.

Mindezzel azonban ez a dialektika – tekintsük akár csak legegyszerűbb vonásait – még nem ér véget. A teleológiai szempont /a cél/ és a kauzalitás eszközökként jelennek meg. Most azonban megfordul ez a viszony. Hegel megmutatja, hogy a munkát végző ember számára a cél valamiféle partikuláris és individuális dolog, melyet saját érdeke diktál. Az az eszköz azonban, amellyel dolgozik, a munkavégzés szerszáma, gépe, instrumentuma valamiféle általános,

egyetemes, társadalmi, mely jóval meghaladja az individuális munka különös célját. Itt tehát azzal a dialektikával van dolgunk, melyet A filozófia történetében és más Hegel-írásokban oly gyakran láthatunk viszont, hogy az eszköz valami magasabbrendű, általánosabb és egyetemesebb, mint az ember konkrét célja.

E struktúra mármost közvetlenül kapcsolódik a ész cseléhez: az eszközben, az ember, tevékenységében valami egészen más valósul meg a tervezetthez képest; az ember céljainak, terveinek megfelelően dolgozik; a történelem, a társadalmak fejlődésének objektív értelme azonban egészen más ahhoz viszonyítva, amit az egyes emberek mint individuumok tételeznek.

Itt még vázlatosan sem foglalkozhatok azzal, hogy milyen módon tárgyalták ezt a problémát a Hegel előtti szerzők. Ha emlékeznek azonban a XVII. század bölcseletére, s különösen is Spinóza és Hobbes filozófiájára, akkor tudják, hogy náluk a teleológia és a kauzalitás teljességgel ellentétes viszonyban állt; Kant kísérelte meg ezek összebékítését, véleményem szerint azonban – s ezt itt természetesen nem tudom bizonyítani – pozitív eredmény nélkül. Hegelnek sikerült e problémát a jövő filozófiája szempontjából megragadnia.

S mindez felvet egy másik, az egész hegeli filozófia szempontjából rendkívül jelentős problémát: Hegel az embert önmaga teremtőjének fogja fel. A munkát végző ember teszi önmagát emberré, emberré a munka révén válik. Ez A szellem fenomenológiája elvi jelentőségű gondolata.

Közismert e mű. úr-szolga fejezete, sok filozófiatörténet foglalkozott vele, nem tudom azonban, hogy mindig felfigyeltek-e az említett eljárás módra, mely segítséget nyújt Hegel értelmezésében: ha az úr valakit rabszolgájává tesz, akkor az illető szabadságát egy igazán emberi élet szolgálatába veti, míg a rabszolga urához viszonyítva nem él emberi életet. Az emberiség, az emberi nem fejlődése szempontjából azonban – ha megnézik A szellem fenomenológiáját, látják – az úr csak epizódot jelent, s az emberiség magasba törő fejlődéséhez a rabszolga munkája szolgál alapul. Éppen ez a munka alkotja az emberi nem történetében az egyre és egyre magasabbra törő fejlődés vehikulumát, mozgatóját.

Ezzel összefüggésben természetesen e hegeli filozófia fontos ellentmondásaira bukkanunk, s itt is csak a legfontosabb szempontok jelzéséről lehet szó.

Először is itt van az önmagát munkája révén megalkotó ember koncepciója. Úgy vélhetnénk, hogy ez határozott történelmi ateizmust jelent. E felismerés ugyanis teljességgel kiutasítja Istent a történelemből, akinek még csak a világegyetem óráját sem kell felhúznia, mint ahogy ezt a XVII. században tette: abszolút feleslegessé válik a történelemben. Másrészt azonban jól tudjuk, hogy Hegel történelemfilozófiájában léptenyomon találkozunk Istennel.

Másodszor Hegel nem képes gondolatát következetesen végigvinni, mert nála az állam és a joggyakorlat egész szférája egyáltalán nem a gazdasági létezésben egzisztáló, munkát végző ember eme struktúrájából adódik organikusan, hanem ennél magasabb és ettől független felépítményt alkot. A gazdaság tényeinek felismerése – mely Hegel megfogalmazása szerint az állam funkciója –, az emberi társadalom jogi megszervezése nála olyan képességgé válik, mely nemcsak magasabb az emberi tevékenység e valóságos fundamentumánál, hanem független is attól.

Harmadrészt meg kell említenünk azt, hogy Hegel – munkáról alkotott koncepciója révén – racionalizálta a teleológiát; a teleológiából száműzte az összes teológiai mozzanatot. Ha azonban a történelem totalitását vesszük figyelembe, akkor ismét csak a Weltgeist-ra, a világszellemre bukkanunk, mely a világ egészével

kapcsolatban mondhatni a régivágású demiurgosz szerepét játssza. Hegel azonban itt sem jár a filozófiája struktúrájából adódó konkrét konzekvenciák végére.

E vázlat után immár joggal tarthatjuk A szellem fenomenológiáját a hegeli eszmék szintézisének, enciklopédikus összefoglalásának.

Az előkészítő fázisnak a frankfurti, a kidolgozás időszakának a jénai évek számítanak, s az említett gondolatok a maguk kiforrottságában A szellem fenomenológiájában lépnek elénk. A szakemberek sokat vitatkoztak arról a kérdéstről, hogy ezt a művet vajon egy sorba lehet-e állítani azokkal a munkákkal, amelyeket Hegel a későbbiekben írt. E műben ugyanakkor az összes tisztán filozófiai, illetve metodológiai kérdésben a dialektika abszolút mesterére bukkanunk.

Kézenfekvő például a hegeli Logikát A szellem fenomenológiája tervezett második köteteként felfogni. Önök jól tudják, hogy a Fenomenológia egy olyan mű első kötetként látott napvilágot, melyet vagy Logikának, vagy egyfajta enciklopédiának – azaz a természet és történelem filozófiájának – kellett volna követnie.

Ha meg akarjuk érteni a Fenomenológiának az egész hegeli rendszerben elfoglalt helyét, fel kell idéznünk a történelmi szituációt. A Fenomenológiát Hegel I. Napóleon idején írta, azaz a jénai ütközet napjaiban fejezte be. A Logika és az Enciklopedia Napóleon bukása után készült. A valóság fejlődésének e változásai mély és döntő módon hatottak Hegel világnézetére.

Hegel Napóleon lelkes híve volt. Itt nincs módon minden vonatkozó tényállást felidézni: ezeket megtalálhatják műveiben, s különösen azon leveleiben, melyeket egyetlen intim barátjának, Niethammernak írt. Napóleonban nem a zsenit vagy a győzelmes tábornokot látta, hanem azt az embert, aki a feudális rendszer – melyet a későbbiekben deutsche Misereként emlegettek – maradványainak felszámolására rendeltetett. Egyik levelében egyszer a közjog nagymesterének nevezi Napóleont, aki – bár Párizsban él – a németországi rendteremtésre, egy új Németország létrehozatalára hivatott. S levelei alapján végigkövethetjük kiábrándulásának folyamatát, azt, hogy milyen módon került szellemi válságba, miután felismerte Napóleon bukásának elkerülhetetlenségét.

Itt persze nem életrajzi, hanem filozófiatörténeti problémákról van szó: e problémákat csak akkor láthatjuk világosan, ha szem előtt tartjuk azt, hogy Hegel a későbbiekben is állandóan A szellem fenomenológiájában használt módszert alkalmazza. Így világosan érzékelhetővé válik az is, hogy a különböző történelmi korszakokban miképpen változtak eszméi és állásfoglalásai.

Mármost egy teljességgel döntő mozzanatot emelnék ki, azt ugyanis, hogy milyen volt filozófiájának álláspontja a történelemmel és a jelennel kapcsolatban.

Hegel megmutatja, hogy minden jelenség, minden történelmi mozzanat először elvontan jelentkezik, s csak a történelemben válik fokozatosan konkrétá. Hegel egész életében fenntartja e gondolatát. '

Egy új történelmi periódus kezdetéhez érkeztünk, mely Hegel, jénai előadásaiiban fejeződik ki. Az emberiség fejlődése – mely a felvilágosodás s különösen a francia forradalom időszakában nagy válságon ment át – most, a napóleoni korszakban új formára tett szert; s Németország feladata, hogy megtalálja azt költészetében, filozófiájában és ideológiájában.

Ez az oka annak, hogy e korszakban minden új, minden születőben, a maga kezdeteiben és elvontságában van. Maga Hegel Schellinggel polemizálva mutatja ki, hogy történelmi szükségszerűséggel rendelkezik az elvontan létező. S a VI. fejezet a jelenről szólva ennek következtében tartalmazza csak Kant, Fichte és Jacobi kritikáját. S ezért szorítkozik Hegel utalásokra, ráérezve arra, hogy a modern idők lényegét csak elvontan lehet kifejezni.

Megismétlem, hogy az absztrakttól a konkrétig vezető út Hegel történelemfilozófiájának a későbbiekben is módszertani alapját képezi. A Napóleon bukását követő időszakban, nagy válsága idején azonban új idők kezdődnek, a reform kora ez.

Tehát az absztrakttól az új idők konkrétjáig vezető folyamat a reformtól egészen napjainkig tart. Hegel jelenje – például a Jogfilozófia írásának időszaka – már konkrét, tartalommal teli korszak, amikor a változások már kikristályosodtak. Ennek következtében a filozófia már nem rendelkezik mondhatni avant-garde szereppel, nem feladata, hogy egy csak a jövőben beköszöntő korszakról prédikáljon. Önök jól ismerik a Jogfilozófia bevezetésnek azt a képét, melyben Hegel a filozófia szerepét Minerva baglyához hasonlítja: most eljutottunk a konklúzióhoz, egy korszak végéhez, a Fenomenológiában ellenben egy korszak kezdeténél álltunk.

Itt nem tudok kitérni arra, hogy mindennek a filozófia struktúrájával kapcsolatban milyen következményei vannak, e konzekvenciák ugyan igen jelentősek, de sajnos nincs időnk foglalkozni velük.

Még két fontos kérdéstről kell szólnom Önöknek. Elsőként A szellem fenomenológiájának szerkezetéről. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Hegel ezt a művét bevezetésnek szánta a filozófiába; azonban – s ez a hegeli filozófia lényege – a bevezetés a filozófiába nem valami olyasmi, amit ki kellene fejteni a filozófia felségterületére való belépés előtt; a bevezetés már maga a filozófia: a filozófiának, az emberiség fejlődésének lényeges részét alkotja.

Mindenki tudja, hogy a Fenomenológiában két, állandóan összekeveredő fejlődés is található. Az egyik az individuum útja, mely az érzékeléstől az abszolút tudásig vezet; ebben az értelemben itt bevezetésről van szó a filozófiába. A másik út az emberiség fejlődésének lerövidített összefoglalása, azaz ezen az úton a történelmi fejlődés minden fontos etapját, a filozófia minden fontos kategóriáját meg kell találnunk. Természetesen mindezen korszakok és kategóriák a szubjektum útjával összefüggésben jelennek meg. Engels ebben a kettős értelemben nevezte A szellem fenomenológiáját a szellem embriológiájának és paleontológiájának. Ez a szempont határozza meg a Fenomenológia struktúráját.

Itt egyébként a magyarzatban sok nehézséggel találhatjuk szembe magunkat, melyekre most nem térnék ki. Mindössze azt szeretném gyorsan megmutatni Önöknek – nélkülözve bármiféle polemikus kitérőt –, hogy nézetem szerint ennek a két útnak milyen is a viszonya egymáshoz.

Úgy gondolom, hogy a Fenomenológiában semmi sem önkényes és véletlenszerű, ez az önkényességtől mentes szerkezet abból adódik, hogy A szellem fenomenológiája a történelmi folyamat nemcsak egyszer, hanem háromszor is bemutatja, kétszer is rekapitulálja az egész történelmet.

Engedjék meg, hogy – természetesen igen gyorsan és igazi argumentáció nélkül – bemutassam ezt az általam talált megoldást.

A kiindulópont Hegel számára persze a természetes, a közönséges tudat, s arról az útról van szó, melyet az érzékelés az észig, az öntudatig megtesz. A tudat e felemelkedése azonban objektív; ugyanis az egész emberiség fejlődésének terméke. S végig kell futni ezen a fejlődésen. Azonban – hadd húzzam alá ezt a kifejezést – még nem mint tudatosan értett történelmen, hanem először – objektív rendet magukban hordozó – emberi életutak egymásutánján. Ez az objektív rend azonban még nem tudatosult a szubjektumban, vagy ahogy Hegel fogalmaz, a „tudat alakjában”, aki mindezekről az összefüggésekről csak az öntudat létrejöttékor, azaz a fejlődés végén szól.

Ez a fejlődés a Fenomenológiában az elsőtől az ötödik fejezetig tart. A tudat – elvontan és tudatosan – csak itt érti meg, hogy a történelem egyben saját fejlődésének története.

S itt rátérünk a második pontra: minthogy a Fenomenológia felépítése történeti, s minthogy az individuum és az emberi nem fejlődésének dialektikus egységét alkotja, nem állhatunk meg annál a megállapításnál, hogy a szubjektum a történelmet saját fejlődése történeteként fogja fel; szükség van még egy konkrét magyarázatra, azaz ezen a szinten végig kell futni újra a történelmen, ez alkalommal azonban az igazi történelmen, azon a történelmen tehát, mely nem haloványan jelenik meg objektív célként a szubjektum számára, hanem amely a tevékenységnek, a gyakorlatnak vagyis magának az emberiségnek a terméke. Ez A szellem fenomenológiájának hatodik fejezete. Itt említést tehetünk arról, hogy az igen nagy népszerűsége szert tett hegeli terminus – a "tudat alakja" – ehelyütt megváltozik. Ebben a szakaszban, melyet a valóságos történelemnek neveztem, a történelem ezen első rekapitulációjában immár nem a tudat alakjáról, hanem a valóságos világ alakjáról, valóságos alakról van szó. Az első részben Hegel Gestalt des Bewusstseins-ről szólt, a másodikban ellenben a Gestalt einer Welt kifejezést használja, s ezzel jelzi, hogy valami új kezdődik.

Ha megnézzük ennek a hatodik fejezetnek az A, B és C részeit, jól láthatjuk, hogy az antikvitással kezdődik, s a francia forradalmon keresztül egészen a jelenig tart.

A szubjektum az emberiség fejlődését másodszor is végigfutva immár valóságosan is eljutott önmagához, létrehozta magáértvaló világát; most pedig ez a szubjektum visszatekint S ez a történelem maga totalitásában vett második rekapitulációja.

Itt azonban – engedjék meg, hogy ismételten aláhúzzam ezt a finom különbséget – nem a történelmi valóságról van szó: itt törvényekről, az emberiség által már megtett út megértéséről van szó. Azaz ebben a harmadik részben elsősorban nem az emberek ténykedéseiről korszakokról, forradalmakról, gazdasági összefüggésekről esik szó. A szellem fenomenológiájának hetedik és nyolcadik fejezetében Hegel azokat a problémákat vizsgálja, melyeket a későbbiekben az abszolút szellemnek nevezett, tehát a művészetet, a vallást és filozófiát.

Ezen utóbbi szakasz középponti kategóriája az Er-innerung, szemben az első és második rész elidegenedésével, Entäusserung-jával. Nehéz jól lefordítani az előbbi terminust, melyet szokásosan a "belsővétel" kifejezéssel adnak vissza, ám az Er-innerung visszaemlékezést is jelent; azaz az emberiség elérte célját s most visszatekint. Mármost arra kérem Önöket, hogy ha a "belsővétel" szót használom, akkor mindig tartsák szem előtt az Er-innerung e kettős jelentését.

Ugyanígy az Entäusserungot „külsővételként" adjuk vissza, ez a szó ugyanakkor az elidegenedés politikai gazdaságtani kifejezésének fordítása, melyet Hegel valószínűleg az angol ökonómiából vett át, s mely "külsővételként" elveszíti ezt a gazdasági és gyakorlati jelentését.

Ez a folyamat az objektív folyamat szubjektumba való visszavételét jelenti, azaz A szellem fenomenológiájának beteljesülését, a szubsztancia szubjektumba való átváltozását, azaz az identikus szubjektum-objektum létrejöttét, mely minden objektív idealizmus szükséges alapját képezi.

Ha mármost magát ezt a szférát tekintjük, akkor azt látjuk, hogy hierarchikusan tagolódik, különböző irányokba halad: a művészet, a vallás és a filozófia felé; az objektivitásnak a szubjektumba való visszavétele, a külsővételnek belsővétel révén való megszüntetése mélyrehatóan sikerült. Ez határozza meg a művészet, a vallás és a filozófia hierarchikus szerepét.

E szférában mármost szembetaláljuk magunkat a hegeli filozófia centrális ellentmondásaival: a vallás problémájáról van szó. Hegel A szellem fenomenológiájában úgy értelmezi a vallást, illetve specifikusan a keresztény vallást, hogy a mítoszokban jelen van a dialektika összes fontosabb kategóriája. Azaz a dialektika összes kategóriáját belevetíti a vallási mítoszokba. Miután azonban – s itt jön az ellentmondás – belevetítette ezeket a kategóriákat a vallási mítoszokba, azért marasztalja el a vallást, mert pusztán befogadó érzékelés, mely nem képes adekvát módon kifejezni a dialektikus viszonyokat, mely a dialektikus struktúrákat csak tökéletlenül tudja megragadni. E megállapítással a hegeli filozófia egyik legnagyobb janusarcúságára /kétértelműségére/ mutattunk rá, mely leginkább a vallás problematikájában fejeződik ki.

Ezzel elérkeztünk utolsó kérdésünkhöz, hogy ugyanis miben rejlik a külsővétel, az Entäusserung fontossága Hegel filozófiájában. Az Entäusserung már a kezdetektől fogva kapcsolódott a pozitivitáshoz. Szóltunk a pozitivitásról Hegel berni, majd frankfurti korszakával kapcsolatban. Az Entäusserung koncepció e terminológia helyére csak Hegel 1805-ben tartott előadásaiban lép, végső formáját pedig A szellem fenomenológiájában nyeri el.

Közelebbről elemezve a külsővétel, az Entäusserung fogalmát, azt kell megállapítanunk, hogy benne három különböző koncepció fonódik össze.

Az egyik a munka problematikája, melyről már szóltam, s melynek fontosságát Hegel filozófiája szempontjából nem győzöm eléggé hangsúlyozni. Ezesetben az ember tevékenységében fellelhető szubjektum-objektum viszonyok – melyek mondhatni meghatározzák a történelmi folyamat dinamizmusát – egyik struktúrájával van dolgunk, s ez teszi lehetővé a történelmi fejlődést mint az emberi tevékenység történelemét. Nagyon könnyen felfedezhetjük azt, hogy e koncepció milyen nagy előrelépést jelent, ha egyrészt szem előtt tartjuk a XVIII. század filozófiáját – ahol a társadalmi jelenségeket csak a természetből kölcsönzött kategóriákkal /pl. éghajlat/ világították meg – vagy másrészt ha a német filozófia, Kant és Fichte azon törekvésére gondolunk, hogy megmagyarázzák az emberi tevékenység történelmét. Önök azonban jól tudják, hogy Kantnál és Fichténél ez az emberi tevékenység elvont és valamiféle tiszta aktus volt. Hegel azonban e fogalomban világosan a marxizmust előlegezi.

Az Entäusserungban levő második mozzanat annak az előérzete, amit Marx árufetisizmusnak nevezett; azaz hogy a kapitalizmus – ahol az emberek közötti viszonyok dolgok közötti viszonyokként jelennek meg – dolgok megmerevedett és egyben dinamikus rendszereként mutatkozik, ahol a gondolkodás e látszólagos, dologiként megjelenő struktúra feloldására van utalva, a azt is fel kell mutatnia, hogy e struktúra mögött viszonyok, valóban dinamikus, emberek és osztályok közötti viszonyok rejlenek.

Most pedig, anélkül, hogy Hegel gazdasági koncepciója korlátainak részletes taglalásába bocsátkozhatnánk, szeretnék utalni nyilvánvaló korlátozottságára. Így például, a fetisizmussal kapcsolatos sejtései mindig is összefonódnak nála az első csoporttal, a munka mint külsővé tétel struktúrájával.

Az Entäusserung harmadik szempontja pedig a legmagasabb filozófiai absztrakció vagy általánosítás, s ebben az értelemben a külsővététel objektivitást jelent, s ismét arra kérem Önöket, hogy az "objektivitás" szót használva ne csak az Objektivitäre, hanem a Gegenständlichkeitra is gondoljunk, mely döntő Hegel gondolkodása szempontjából mind ebben a korszakban, mind egész munkásságában. Az objektivitás itt tehát jelentse számunkra a Gegenständlichkeitot. Ha a külsővététel azonos az objektivitással, akkor ez azt jelenti, hogy az objektumok, dolgok stb. egész világa nem más, mint külsővé tett szellem. Azaz, ha igaz módon megismerjük a dolgokat és viszonyaikat, akkor önmagunkat ismerjük meg, amennyiben ugyanis részesei vagyunk a fejlődés általános alanyának, az emberi nemnek, a Weltgeist-nak. Ebben az értelemben a belsővététel ezt teszi tudatossá, ami a történelem totális folyamatában benne rejlett; ami korábban nem volt tudatos, az itt most tudatossá és magáértvalóvá válik.

Mindez helyesnek tűnik számomra abban az esetben, ha a fetisizmus problematikájáról, ha társadalmi viszonyokról van szó, melyek dologi megjelenésformája csak látszat, s melyeket ennek megfelelően vissza lehet vezetni az emberi tevékenységre, az osztályviszonyok dinamikájára. Ez az értelmezés azonban félrevezetővé és misztifikálóvá válik, ha a tudatunktól függetlenül létező objektivitásról, mondjuk a természet objektivitásáról van szó. Ennek is Entäusserungként, külsővétételként kellene számunkra megjelennie, melyet a szubjektum belsővététel formájában visszavehet. Az egész természet és minden külsődleges dolog egyszerűen a szellem termékeként jelenik meg, olyan anyagként, melyet – mondhatnánk – a szellem látott el tartalommal, s a belsővététel visszaveszi a korábban külsővétett objektív világot.

Itt két problémával találjuk szembe magunkat, melyek Hegel történelemfilozófiájának, s egész ouvrejének problémái, s melyeket itt csak jelezhetünk. Egyrészt ha Hegel szó szerint veszi koncepcióját, akkor filozófiája csak egy apokalipszissal érhetne véget. Azaz a világszellemlnek ténylegesen vissza kellene vennie önmagába az egész valóság objektivitását. Ha ezt komolyan vesszük – s a nagy filozófusokat komolyan kell vennünk – akkor egy apokalipszis vonzáskörében vagyunk. Természetesen Hegel közelebb állt az értelemhez annál, hogy ilyen apokalipszist megengedhetett volna. Mindazonáltal a Fenomenológiát adottnak véve, a történelem végének ez a problémája Hegel filozófiájában mindig megoldatlan ellentmondásként jelentkezik. S itt legkövetkezetesebb megvalósulásában, Hegel történelemfilozófiájában világosan láthatjuk az objektív idealizmus korlátait.

Hegel halála után élesen érzékelték filozófiájának ezeket az ellentmondásait. Heinétől Bruno Bauerig gyakran beszéltek erről, kifejtve, hogy Hegel filozófiája totalitás, azonban ezzel az alapvető ellentmondással terhelt totalitás, melyet a fiatal Marx úgy fogalmazott meg, hogy a Weltgeistnek, a világszellemnek kell létrehoznia az egész történelmet. A történelem valójában látszólagos, mert csak post festum, a folyamat végén ragadja meg a tudat azt, ami mondhatni tőle függetlenül jött létre. Látják, hogy ez az általam megfogalmazott ellentmondás parafrázisa.

Amikor a fiatal Marx egyik legfontosabb korai, mintegy 10-12 évvel ezelőtt publikált írásában A szellem fenomenológiája kritikáját adja, egyáltalán nem véletlen, hogy a gazdaság és a dialektika viszonyának problémájáról szólva igen egzakt módon elemzi a munkát, kimutatva az általában vett munka /mint a természettel folytatott anyagcsere/ és a kapitalista munka, a kapitalista társadalom feltételei között végzett munka közötti különbséget, mely utóbbi szüli az Entäusserung, a külsővétel specifikus formáját, s ezt a körülményt a hegeli filozófia figyelmen kívül hagyta.

Hegel nem értette meg ezt a döntő különbséget a munka és a kapitalista munka között. Ez az egyik oka a külsővétellel kapcsolatos konfúciónak, mely objektív idealista rendszerének ellentmondására vezethető vissza, azzal tehát szorosan összefügg.

Másrészt ez szorosan összefügg a Gegenständlichkeit hegeli felfogásával is. Marx kimutatja, hogy a Gegenständlichkeit a külsővételhez képest független kategória, hogy az ember számára az objektív létezés és az objektív világban való létezés egy és ugyanaz; hogy az ember csak azért képes az objektív tevékenységre, csak azért képes az objektív dolgok világára hatni, mert a természet egyik mozzanata, s minthogy maga is a Gegenständlichkeit világa révén jött létre, csak a Gegenständlichkeit világában képes termelni és cselekedni; a tárgyiasság e világa, azaz e struktúra mármint a materialista dialektikát hozta létre, melyről itt nem tudunk részletesen szólni.

E marxi kritika szem előtt tartásával Hegel nagy felfedezése a politikai gazdaságtan és a dialektika kapcsolatáról valóban értelmessé válik. Nagyon jól tudjuk, hogy Hegel filozófiájával az objektív idealizmus nagy rendszereinek korszaka véget ért. Ezután a szubjektív idealizmus uralma következik, mely egyre inkább levál a társadalom problémáiról, s egyre inkább szubjektívvé, akadémikussá, metodologizálóvá stb. lesz. A későbbiekben, az imperializmus korszakában, a mítoszokban, a mítoszok termelésében sok filozófia a pseudo-objektivitás látszatára tesz szert, és látszólag társadalomelméletet is ad. Nem kívánok itt ezekre a filozófusokra – Nietzschétől kezdve egészen napjainkig – kitérni.

Látjuk, hogy Hegellel kezdődik és egyben véget ér egy korszak. A filozófia ezen új kora a dialektika és a gazdaság közti összefüggések felismerésével kezdődik, s ez a filozófia legelvonatibb és legfontosabb problémáit összefüggésbe hozza az ember és az emberiség gyakorlatával; ebben az értelemben egy új éra kezdetéről van szó. Ugyanakkor abban az értelemben, ahogy Hegel fogta fel, s ahogy felépítette – objektív idealista módon – a filozófiát, ebben az értelemben a filozófia egy nagy szakasza ért véget; Marxszal pedig a filozófia új korszaka kezdődik.

E. Bréhier: Mindenekelőtt hadd köszönjem meg előadását. Ön is érzékelté azt a szenvedélyes figyelmet, mellyel mindenki követte az elhangzottakat. Az Ön által követett módszerre pontos példát kaphattunk, s megismerkedhettünk Hegel gondolkodásának egy igen szép bemutatásával. Minden biztonnyal van társaságunknak olyan tagja, aki kérdéssel fordul Önhöz. Hyppolite úr elmélyülten foglalkozott A Fenomenológiával, s kíváncsian várjuk hozzászólását.

I. Hyppolite: Nagy öröömre szolgált, hogy meghallgathattam előadását, mert jól érzékelhető volt számomra a történelem bizonyos objektivitása. A Fenomenológiáról Ön által felrajzolt kép a maga minden részletével együtt nézetem szerint megfelel a mű immár klasszikus interpretációjának, többek között a következő három mozzanat megkülönböztetésére gondolok: egyrészt van az, ami még nem történelem; másrészt az, ahol az individuális tudat alakzatainak helyére a "világ alakzatai" lépnek, s ahol a szellem megteremti önmagát; s végül az, ahol a szellem önmagát elsajátítja, belsővé teszi a vallásban, a történelemben.

Az a benyomás keletkezett tehát bennem, hogy a Fenomenológia értelmezése immár objektív lehet.

Ugyanakkor úgy tűnik számomra – ha szabad kritikai megjegyzést is tennem –, hogy Ön úgy interpretálja Hegelt, ahogy annak idején Hegel Schellinget értelmezte. Azaz szünet nélkül abból a szempontból közeledik Hegelhez, hogy milyen módon haladta meg és miként értelmezhetette őt Marx. Benyomásom szerint Ön nem helyez súlyt arra, hogy különbséget tegyen Hegelnek és Marxnak a maga sajtószerepében vett látásmódja között, s mindezt már Hegel fiatalkori írásaitól fogva teszi.

A fiatal Hegellel kapcsolatban az egyik legfontosabb mozzanatnak a magánember és a citoyen közötti megkülönböztetés tűnik. Erre Ön is utalt a berni periódussal összefüggésben. Gondoljunk a berni korszak végén írott tanulmányra, melyre Dilthey is kitért. Ezen írásában Hegel egyfajta boldogtalan tudatot elemez, az antikvitás citoyenjétől a bourgeoishoz, a római birodalom magánemberéhez való átmenetet ábrázolja. Ez a folyamat egy elidegenedett vallási tudat formájában megjelenő boldogtalan tudathoz, ugyanakkor egy olyan emberhez vezet, aki visszavonul a várostól, és magánemberré, bourgeoisvá válik.

Márpedig Hegel a jénai szövegekben – melyekre Ön is utalt, s különösen is abban az írásában, mely a természetjoggal foglalkozik – a gazdasági életről szólva mondja, hogy a természetjog az, amihez mindig igazodni kell, hogy ez a természetnek azon része, mely a magánjog elvont formájában kifejeződik; ezzel ellentétben azonban a természettől elemelkedve találunk egy olyan embert, aki népéért életét is kockára teszi: a harcosra gondolok. Hegel itt Platónhoz kapcsolódik, de lényegében a francia forradalomra gondol, melyről azt mondta, hogy azért bukott meg, mert nemcsak citoyenek, hanem tulajdonosok is részt vettek benne.

Ezért létezik egy olyan burzsoázia, mely megbukott, s ezért nem állhat a modern állam kizárólagosan citoyenekből, akik – egészen életük kockáztatásáig – az egyetemesség szintjén élnek. Ilyen módon kell helyére tenni a politikai gazdaságtant és a burzsoáziát.

Felvetődik mármint a kérdés, hogy a citoyen és a magánember közötti hegeli különbségtétel, mely egyben a polgári társadalom emberévé váló bourgeois, valamint a harcos, vagy a bürokrata és a

filozófus között is disztinkciót von, tehát hogy ez a különbségtétel nem alapvető-e, nem jelent-e valamiféle állandóan jelenlévő történelmi tragédiát; másrészt Marxnál e tragédia megszüntetéséről van szó, ahogyan azt az osztály nélküli társadalomban látjuk.

Hadd utaljak a hegeli filozófia – e filozófia államkonceptiója – oly fontos, paragrafusról paragrafusra menő marxi kritikájára, ahol azt mondja, hogy Hegel számára a szellem nagyszerűsége az állam veszélyeztetettségében, a terrorban vagy a háborúban jelentkezett. S Marx mindezt meg akarja fordítani, a politikai életet mozgató történelmi tragédiát a társadalom olyan szervezettségével helyettesítve, mely véget vet ennek a tragédiának.

Felvetődik tehát a kérdés, hogy nem munkál-e itt a politikai tragédia olyan egzisztenciális koncepciója, mely megkülönbözteti egymástól a politika és a társadalmi élet hegeli, illetve marxi megközelítésmódjának szempontjait. Számomra mindez igen fontosnak tűnik. Persze kicsit eltúloztam ezt a hegeli tragédia-felfogást – melyet először éppen Marx jelzett –, hogy hangsúlyosabbá tegyem a kontrasztokat.

A teleológiáról és a munka szerepéről kifejtetteket egyébként teljesen pontosnak vélem. Természetesen, hogy úgy mondjam, meghosszabbíthatjuk Hegelt Marxig, „jelen van azonban Hegelnél például a politikai és a társadalmi megkülönböztetésének szempontja, s ez Marxnál eltűnni látszik. Ennek azonban a mai politikai filozófia szempontjából nagy jelentősége van.

Lukács Gy.: Most nem tudjuk megvitatni a kérdést, bár ez igen fontos volna; s igen hálás vagyok Hyppolite úrnak, amiért felvetette ezt az igen fontos és a témát oly mélyen érintő szempontot.

Először is úgy vélem, hogy könyvemben a Hegelben Marx felé vezető utat természetesen kevésbé hangsúlyoztam ki, mint ahogy ezt mai előadásomban tettem. Sajnálatos módon, általában, ha valaki rá akar mutatni egy gondolatra, akkor – s egy előadás esetében ez még inkább így lehet – hajlik a dolog bizonyos fokú túlhangsúlyozására. Könyvemben, úgy hiszem, a Hegeltől Marxhoz vezető út esetében erre nem került sor; de ezt előadásommal kapcsolatban nem mondanám, hiszen el kellett hagynom azokat a kérdéseket, melyek Hegelt és csak őt érintik. A Hyppolite úr által említett problémákra kitérek könyvem egy külön fejezetében, melyre itt még jelzésszerűen sem utalhattam.

Hegel jénai írásaiban, a természetjogról írott figyelemreméltó esszéjében – e problémával összefüggésben – van egy olyan kis fejezet, melynek Die Tragödie im Sittlichen a címe. Úgy hiszem, hogy Hyppolite úr teljes joggal utalt erre a fejezetre. Erről a néhány oldalról egy negyven-ötven oldalas fejezetet írtam, s csak arra kérhetem Hyppolite kollégát, hogy olvassa el ezt a fejezetet, s azután vitassuk meg a kérdést kimerítő módon.

Ami a Hegel és Marx közötti viszony problematikájában engem illet, úgy hiszem, hogy a francia forradalom után különbözőképpen megjelenő gondolati válság kezdődik: Németországban elsősorban Goethéről és Hegelről van szó, Franciaországban pedig – s ezt furcsának találhatják, de az összehasonlítást, mint ahogy erre az említett fejezetben kitérek, igen fontosnak tartom – gondoljunk egyrészt a Balzac műveiben megjelenő ellentmondásokra, másrészt az utópikus szocializmus kezdeteire, mondjuk Fourier-ra.

A francira forradalom és a 48-as forradalmak között a modern gondolkodás tehát nagy válságba került, melyről azt mondhatnánk, hogy ebben a korszakban a burzsoázia soraiból utoljára kerülnek ki

elsőrangú szellemek és alkotások, melyek – mindegyik a maga sajátos módján – koruk nagy ellentmondásait fogalmazzák meg.

Ami engem illet, úgy hiszem, s természetesen itt az én szempontomról van szó, hogy a dialektikus materializmus – az igazi, a valóságos utat felmutatva, mely a polgári társadalom szocialista társadalomhoz vezető fejlődésének útja – e mozgást tudatossá téve választ ad ezekre az ellentmondásokra. De ezek a kérdések már meghaladják a Hegel-értelmezés kereteit, s külön kellene megvitatni őket.

Ezt csak azért szerettem volna aláhúzni, hogy világosnak lássák értelmezésem szempontját. Természetesen, meg kell ismételnem, itt csak egy monográfia vázának töredékeit mutathattam be, s egyáltalán nem esett szó mindenről, még – hogy úgy mondjam – az összes fejezetcímről sem.

I. Hyppolite: Engedjen meg egy kérdést! Nagyon megragadtak ugyanis, s talán Önt is minden bizonnyal, Hegel 1805-1806-ban készült filozófiai tanulmányai. Van két kivételes és már marxista, gazdasági témával foglalkozó textus, melyek – bár Hegel csak Adam Smith-t ismerte, s a gazdaságtan németországi fejlettsége nem kényeztette el – már megfogalmazzák a koncentráció törvényét. Hegel azt mondja, hogy a gazdagság kis számú embercsoport kezében halmozódik fel, s mindegyik a természeti szükségszerűségekre emlékeztető szükségszerűséggel kerül sor, mely társadalmi szükségszerűség; érvényre jut tehát a gazdagság koncentrációja. S ehhez Hegel megdöbbentő megjegyzést fűz: a modern akaratban bekövetkezett szakadás nem más, mint a gazdagság és a szegénység közötti mély megosztottság, s így az emberek tömege van – a társadalom vak szükségszerűségének helyére lépő természeti szükségszerűséggel – egyre inkább mechanikus munkavégzésre kárhozható, míg ezzel szemben a gazdagság felhalmozódik. Számomra megdöbbentőnek tűnt, hogy ebben a néhány sorban, a gazdasági dialektikában Hegel mennyire mondhatni előre látta a marxista dialektikát. Vajon mi inspirálhatta akkor Hegelt, hogyan jutott erre a későbbiek szempontjából csaknem apokaliptikusnak bizonyult meglátásra? Adam Smith-en kívül tudunk valamilyen más forrásról is?

Lukács Gy.: Nem hiszem, hogy lett volna, de először hadd szóljak Hegel gazdasági töredékeiről. Ezekben valóban káprázatos és megdöbbentő dolgok vannak, de ennek nem kell ahhoz vezetnie, hogy túlzásba essünk Hegelnek a kapitalista gazdaság problémáival kapcsolatos meglátásait illetően.

Hitem szerint helyesen – és Hegel szellemében járva el – érintettem azt, hogy ezekben a problémákban mit szoktak meglátni és mit nem szoktak meglátni. A kizsákmányolásnak, azaz az értékek elemzésének problémáját – mely már Adam Smith-szel kezdődik és Anglia klasszikus gazdaságtanában bontakozik ki – Hegel bizonyosan sohasem értette meg. Ezért van oly sok kétértelműség munkakoncepciójában, a külsővételről alkotott felfogásában. Ha azonban meg akarjuk ezt érteni, meg kell vizsgálnunk ezt az igen érdekes szituációt mely a kor összes nagy német személyiségének – például Hegelnek és Goethének – egyfajta kétértelműséget ad: ők ugyanis olykor zsenik, olykor egyszerű filiszterek. Átélték koruk nagy eseményeit, a francia forradalmat és a napóleoni időket; tanulmányozták az angol ipari forradalmat, s megkísérelték feltárni e történelmi mozgás lényeges törvényszerűségeit. S van valami, ami egyben jobbá és rosszabbá teszi őket angol és francia kortársaiknál:

ezek a nagy mozgalmak a messzi távolban, egy idegen világban végbemenő nagy mozgalmakként jelentek meg számukra, melyeknek Németország életére nem voltak közvetlen gyakorlati konzekvenciáik.

Ebből a helyzetből két lehetőség adódik: néhány kérdésben Hegel lendületesen elment a végső következményekig, nem akadályozták ugyanis egy olyan osztályhelyzet korlátai, melyek egy francia vagy egy angol gondolkodó esetében bizonyosan munkáltak volna, hiszen ott a gondolat társadalmi valósággá válhatott; azt mondhatnánk, hogy – akárcsak, amint azt a hunok és a rómaiak catalaunumi tábornál vívott csatájáról szokták mondani – az ütközetet levegőben folytatták, hogy a halottak folytatták a csatát halálukat követően is, s hogy a harcnak ez az ütközetet követő, levegőbeli folytatása Hegel filozófiájába is belejátszik.

Másrészt ugyanezen megfontolás alapján következik az, hogy attól a pillanattól fogva, amikor olyan szellemek, mint Goethe és Hegel, visszatérnek a németországi helyzethez, mondhatni az égből sártengerbe pottyannak, s a nagy problémákban filiszterekké válnak. Az ifjú Hegel papírra vetett politikai brosúrákat a németországi alkotmányról – ezeket még Frankfurtban kezdte el és Jénában próbálta befejezni –, s ezen írásokban is igen érdekes dolgokat találunk. De ahogy Csernyisevskij mondta, Hegel premisszái, elmefuttatásai csodálatra méltóak, de az ezekből levont gyakorlati konzekvenciái mizerábilisak, egy filiszter következtetései.

Hegelnél munkál tehát ez az ambivalens szituáció: kortársai közül a legjobban érti meg a nagy forradalmakat, az angliai gazdasági, a francia politikai forradalmat, de mindezt egy olyan nemzet fiaként teszi, mely még a filiszterség és feudalizmus körülményei között él.

E. Bréhier: Körünkben van a Conscience Malheureuse chez Hegel című, számunkra oly forradalmi hatású könyv szerzője: Jean Wahlnek adom át tehát a szót.

J. Wahl: Mindenekelőtt köszönetet mondok Lukácsnak, ugyanolyan nagy érdeklődéssel hallgattam mindazt, amit előadott, mint ahogyan könyvének egyes, hozzám kéziratban eljutott részét tanulmányoztam.

Szeretnék Dilthey védelmére kelni: nem értek egyet azzal a megállapítással, hogy Dilthey és követői az igazi Hegelt akarták volna bemutatni, inkább egy általuk előnyben részesített Hegel-képet fogalmaztak meg.

Lukács Gy.: Én erről Glocknerrel összefüggésben beszéltem,. Diltheynél ez még nincs meg, egyetérték Önnel.

J. Wahl: Hajlok arra a véleményre, hogy a Hegeléhez hasonló nagy filozófiai rendszerekkel kapcsolatban számos szempont felvethető. Nem kevésbé jogosnak vélem azt a megközelítésmódot, mely a vallásos élet, a feltámadás, a szeretet fontosságából indít, s fokozatosan jut el az ész eszméjéig. Ön említette, hogy Hegel kereste a számára kielégítő szóhasználatot, s mindebben a szabadsággal összefüggő gondolatok vezették. Hegel azonban a "szeretet" szót alkalmazza, melyet barátja, Hölderlin is használt abban az időben. Úgy hiszem, hogy egy lehetséges szempont a szeretet e hegeli intuíciója felől indít. Ön szólt a munka szerepéről, ez a nagy jelentőségű mozzanat kétségtelenül jelen van. A fiatalkori írások esetében azonban nem ez a legfontosabb.

Következésképpen rögzítem – azon Önnel felszínebb olvasó számára, aki mélyebben akar látni – az először megjelenő kép érvényességét: vallásos szemléletmódról van a fiatal Hegel esetében szó.

További fontos összefüggés lehet a részekre tagolt német állammal kapcsolatos hegeli fejtegetések vizsgálata. Ebben a másik interpretációban egy csaknem nacionalista Hegellel találkozunk.

S itt van a francia forradalom fontossága is.

Én tehát az értelmezések pluralizmusáért emelnék szót. S úgy gondolom, hogy Ön sem vall nagymértékben eltérő nézetet. Előadása végén említette, hogy Hegel következtlen volt: ezt abban az esetben állíthatjuk, ha valóban azokból az előfeltevésekből indult ki, amelyekből az Ön véleménye szerint kiindult. Valamelyest kevésbé következtlen akkor, ha igazán egységbe nem rendezhető premisszáik sokaságából építkezett. Igen különböző jellegű megfontolások – melyek helyenként össze-, helyenként széttartanak – következményeként adódnak azok a kétértelműségek, melyekről előadása végén esett szó. Ezen megszorítást leszámítva teljes mértékben egyetértek előadásának zárógondolataival.

Lukács Gy.: Vegyük először a könnyebbet: Németország és a francia forradalom problémáját. Könyvemben ezt a problémát több tucat oldalon tárgyalom, s amikor a munka problémáját elemzem Hegelnél, akkor ez természetesen nem jelenti azt, hogy Hegelt gazdasági meglátásaira akarnám redukálni, erről is meggyőződhet könyvemben.

Dilthey-jel kapcsolatban már válaszoltam.

Ami pedig a vallás, szeretet stb. problémáját illeti, ne feledje el, hogy mindezeket a frankfurti kéziratokban felmerülő problémákat Hegel kísérleteiként értelmezem. Azonban nem állíthatjuk azt, hogy a szeretetnek ez a kategóriája bármiféle szerephez jutna a jénai írásokban; itt marginálisan jelentkezik ez a Frankfurtban központi jelentőségű fogalom, hogy a későbbiekben azután teljességgel eltűnjön.

Ez nem döntő interpretációm szempontjából, mindazonáltal megemlítem: Hölderlinről írott tanulmányomban megkíséreltem kimutatni, hogy a francia forradalom Thermidor utáni időszakának következményeire Hölderlin Hegelhez képest diametriálisan ellentétes választ adott, ugyanis nem fogadta el az új valósággal kapcsolatos megbékélés szempontját. Ez azt jelenti, hogy Hölderlin és terminológiája teljességgel más kontextusban jelenik meg. S mindezt úgy kell felfognunk, mint egy nagy költő próbálkozását arra, hogy tisztán lásson egyes filozófiai problémákat, nem pedig egy sui generis filozófus elemzésekként kell értékelnünk, ahogy a németországi Hölderlin-értelmezés nemritkán teszi. Sokkal később Hegel világosan úgy kezelte – persze anélkül, hogy nevén nevezte volna – Hölderlin fejlődését, mint ami igen távolesett sajátjától.

De térjünk vissza a vallás problémájára. A vallás természetesen döntő szerepet játszik Hegel filozófiájában. A probléma azonban a következő: mi az, mi Hegel filozófiáját mozgatja? Mi az, ami a jövőbe mutat, s mely mozzanatok mutatják filozófiájának korlátozottságát?

Véleményem szerint nem Hegel valláskonceptiójának általam adott értelmezése kétértelmű, hanem ez benne van magában a rendszerben: a rendszer egyrészt a fejlődés immanenciája – az a gondolat, mint ezt kifejtette, hogy az ember önmagát alkotja, történelmi ateizmust jelent. Másrészt Hegel premisszáik között – s ez nem az általam neki tulajdonított előfeltevések között – van a véghez való eljutás lehetetlenségének feltételezése. Ebből adódik a vallási horizont, ami Hegelnél mindig igen kétértelmű dolog, s ezt akár A szellem fenomenológiáján is illusztrálhatnánk. Gondoljunk csak a második részre

– ami a Fenomenológiában döntő rész –, arra, amit a valóságos történelemnek neveztem: ebben a vallás csaknem egyáltalán nem jut szerephez: azaz az Aufklärung és a vallás közötti ütközetben a vallás teljes vereséget szenved. A vallás csak a belsővétel problémájában – ahol az objektivitás problémájának minden nagyobb ellentéte létrejön – jut szerephez, bár más szempontból itt is ambivalens módon.

Itt nem idézhetem fel az összes vonatkozó részt, ezeket könyvemben megtalálhatják. Hegel – különösen fiatalkorában s jénai periódusában – némileg cinikusan és napóleoni módon ítélte a vallásról, s ezt mind könyvemben, mind a Rosenkranz Hegel-életrajzában szereplő első közlésekben megtalálhatja.

És ebben rejlik Hegel filozófiájának következetlensége. Hegel az élet reális ellentmondásaiból indít; minthogy azonban a Hegel által megélt élet – a társadalmi fejlődés azon etapja, melynek Hegel kortársa volt – nem kínál megoldást ezekre az ellentmondásokra, Hegel szükségképpen fejezte be rendszerét ellentmondásosan. De az egész klasszikus német filozófiával kapcsolatban is megállapíthatnánk ezt: Kantnál ez világosan megjelenik A tiszta ész kritikájának antinómiáiban. A Kant utáni filozófusok szintézis létrehozásán kísérleteztek; Schelling az intellektuális szemlélettel mondhatni egyszerűen elrendelte – Hegel fogalmaz így Schellingről írott kritikájában – a szintézist.

Hegel sokkal tovább megy; nagyszabású történelmi magyarázatot ad ezekre az ellentmondásokra. Csakhogy az alapokban és a horizonton olyan antagonizmusról van szó, melyeket nem lehet az objektív és dialektikus idealizmus eszközeivel feloldani.

Ilymódon véleményem szerint nem én vittem bele a következetlenséget s ambivalenciát Hegel filozófiájába. Mindössze azt a történelmi helyzetet próbáltam megmagyarázni, melyet Hegel megélt, s melyből filozófiáját megalkotta.

J. Wahl: Ezen utolsó pontokat illetően teljességgel egyetérték Lukáccsal, és nagy örömmre szolgál, hogy hozzászólásommal alkalmat adtam e kiegészítő megjegyzések kifejtésére.

E. Bréhier: Lukács úr csodálatosan kerekítette le előadását, melyért őszinte köszönetet mondunk. Felmerül számomra egy kérdés, melyet nem akarok ugyan felvetni, de mégis megpendítem: az Ön módszeréről van szó. Lehetséges-e objektivitást elérni a filozófia-történetben? Most nem tárgyalhatjuk a kérdést, de nem kevésbé igaz az, hogy előadása azt sugallja: lehetséges ez az objektivitás.

Lukács Gy.: Pedig ezt nem állítottam.

E. Bréhier: Annál jobb.

Lukács Gy.: Úgy hiszem, mindig közeledni lehet az objektivitáshoz, de nem létezik egyfajta metafizikai objektivitás, azaz mely téren és időn kívül volna. Ugyanakkor úgy vélem, hogy valamely filozófia történelmi és társadalmi előfeltételeit feltárva egyre jobban megközelíthető ez az objektivitás.

E. Bréhier: Pedig azt akartam mondani, hogy munkája számomra módszere cáfolatának tűnik, de látom, erről egyáltalában nincs szó.

Nem marad más hátra minthogy mindannyiunk nevében mégegyszer köszönetet mondjak Önnek, nagy örömünkre szolgált, hogy meghallgathattuk előadását.

Az ülést bezárom.

VITALukács György a politikai gondolkodó és politikus

Vajda Mihály hozzászólása a  
Politikatudományi Társaság  
1985. február 1-i ülésén

Tisztelt hallgatóság!

Lukács politikai pályáján és politikai teoretikus tevékenységén elgondolkodva egyértelműen arra a belátásra jutottam, hogy lényegében az 1918/30-as korszak az, amelyről ebben a vonatkozásban igazán érdemes beszélni. Nem lehet tagadni azt, hogy 1930 után Lukács sokszor megnyilvánult bizonyos értelemben mint politikus, s "belekeveredett" – sokszor akarata ellenére, sokszor nem akarata ellenére – a politikába, de hogy neki 1930 után sajátos és reprezentatív politikai vonala lett volna, ezt inkább csak az ellene irányuló támadások nyomán keletkezett mítoszok alapozhatják meg, mintsem a realitás. Lukács 1930 után mindig is azon az állásponton volt, amelyet önéletrajzi vázlaiban többször is megfogalmazott: "right or wrong, my party". A pártnak vele szemben alapjában véve igaza van, még akkor is, ha minden konkrét fizikai megnyilvánulásában tévedett. Tulajdonképpen ez nyilvánul meg Lukács azon megfogalmazásában is, hogy ő mint politikus 1929-ben tökéletesen megbukott. Konkrétan továbbra is hihetem, hogy igazam van, az egészről azonban a pártnak kell hogy igaza legyen. Ez a beállítottság egész 1918/30-as teoretikus tevékenységében kristályosodott ki. Lukács "messianizmusa" végül is ide torkollik, tulajdonképpen a pártnak mint megfellebbezhetetlen autoritásnak a választásába, amellyel szemben az egyénnek nincs joga lázadni.

Az 1918/30-as periódust illető két legalapvetőbb kérdés közül az első a bolsevizmus választása, a második pedig a Történelem és osztálytudat koncepciója, a bolsevizmus választásának most már dialektikus megalapozása. Az az érzésem, hogy az 1918/19-es írásokat a Történelem és osztálytudat nagy tanulmányai felől tekintve Lukács maga is antidialektikusnak érezné. Az ezzel kapcsolatos, így röviden szinte megválaszolhatatlan probléma pedig az, hogy a Történelem és osztálytudat – mely meggyőződésem szerint a kommunista uralom egyedül igazán releváns filozófiai megalapozása és megfogalmazása – miért volt mindig botránykő a mozgalom szemében, miért volt elfogadhatatlan a kommunista mozgalom számára. Úgy vélem, ez az egyik legalapvetőbb kérdés Lukács György egész életművét illetően, s nem hiszem, hogy itt erre igazán meggyőző választ fogok tudni adni.

De kezdjük a bolsevizmus választásánál. David Kettler kanadai kutató interjúkat készített akkori barátaival, a Vasárnapi-kör tagjaival /többek között Hauser Arnolddal/. Ezekből a beszélgetésekből kiderül, hogy mindannyian egészen elképedten vették tudomásul Lukács 1918 decemberi választását, a kommunizmushoz, a bolsevizmushoz való csatlakozását. Nemcsak annak fényében voltak megdöbbenve, hogy Lukács 1918 novemberében a Szabad Gondolatban publikálta "A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" című tanulmányát, amelyben a bolsevizmussal szemben egy-

értelműen és világosan a szociáldemokrácia mellett teszi le voksát, hanem egész addigi életművének ismeretében is, még ha ez az ismeretség felületes is volt. Lukács 1918-ig nemigen vallotta magát még csak szocialistának sem. Am megszállott antikapitalizmusa mindenképpen abba az irányba kellett hogy vigye, hogy ha valahol létezik egy olyan mozgalom, amit megszállott antikapitalizmusa reprezentánsának és megtestesülésének tekinthet, akkor ehhez a mozgalomhoz csatlakozik. Ez szinte benne volt egész addigi elméleti oeuvrejében, és hogy mindaddig nem találta meg önmaga számára a szocialista mozgalmat, amely megfelelt volna antikapitalizmusának, ez csak abból adódott, hogy egészen 1917-ig mindenfajta szocializmust, a szocializmus mindenfajta gyakorlati törekvését éppen úgy a "tökéletes bűnösség korszaka" megnyilvánulásának tartotta, mint ahogy oda sorolta az összes polgári álláspontot. Szokás Lukács premarxista korszakát polgári filozófusi korszakának nevezni, de ez egész egyszerűen nevetséges. Ha a "polgári " valamit jelent – bár nem tudom, mit is jelent pontosan teoretikus vonatkozásban – akkor ez csak azt jelentheti, hogy valaki kiáll az individuum, a burzsoá mint olyan alapértéke mellett, amit Lukács soha sem tett, ami Lukács számára mindig is az ördögtől való volt. Az "ördög" szó itt nemcsak köznapi fordulat, hanem megszállott vallásos antikapitalizmusának adekvát megnyilvánulása. Lukács soha sem volt polgári gondolkodó; amit gyűlölt, az éppen a polgári világ mint olyan a maga teljes egészében. A szociáldemokráciát, a szocializmust, hosszú ideig bizonyos értelemben Marxot is ugyanezen világ megnyilvánulásának tekintette; a korabeli szocializmus számára nem más, mint e világekorszak reprezentánsa és nem ellenlábas. Ő tulajdonképpen azon az állásponton volt, hogy Eduard Bernstein a szocializmus titkának igazi ismerője, és nem más, nem Kautsky például, akinek munkásságát ugye Lenin politikailag elítéli, ezzel szemben teoretikusan igen nagyra tartja. Lukács világosan átlátja, hogy vagy-vagy. A szociáldemokrácia által képviselt felfogás – melynek lényegét Bernstein fogalmazta meg – szerint nem a polgári világ alapvető struktúráit kell megsemmisíteni, hanem lehetőséget kell adni a proletár számára, hogy megszűnjék proletár lenni, megszűnjék tulajdonnékülivé lenni, megszűnjék a kiteszítottságot reprezentálni ebben a világban, hogy maga is polgárrá válhasson, és ebben az értelemben mindenki részt vehessen a polgári világ játékszabályainak alakításában. Lukács megmagyarázhatatlan és irracionális módon /s ennek okait személyes életrajzi írójának kell feltárnia/ gyűlölte ezt a fajta polgári világot, ennél fogva nem tudta a maga számára elfogadhatónak tekinteni az olyan oppozíciós mozgalmakat, amelyek alapján véve elfogadják ennek a világnak a játékszabályait. S mihelyt megjelent valami a porondon, amit ő a "tökéletes bűnösség korszaka" totális tagadásának érzett, vagy totális tagadásaként volt képes felfogni, abban a pillanatban emellé a mozgalom mellé állt. "A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" című írása tulajdonképpen nem megingás megszállott romantikus antikapitalizmusától a bolsevizmusig vezető úton /talán nem kell emlékeztetnem arra, hogy ezen írását a Történelem és osztálytudat 60-as évekbeli új előszavában "elvont, ízetlen érvekkel ékesített, félresikerült szellemi kozmetikázásnak" minősítette, ezt a zseniális cikket/, hanem végiggondolása a másik oldalnak is: szembenézés azzal a ténnyel, hogy bizonyos értelemben maga bolsevizmus is rendelkezik olyan mozzanatokkal, amelyekről nem tudja jó lelkiismerettel azt állítani, hogy ugyancsak ne volnának reprezentánsai az általa gyűlölt világnak. A forradalmi terror, az, amit ő ebben a cikkben bűnnek nevez, ez is a "tökéletes

bűnösség korszakát" reprezentálja, tehát éppen annyira elfogadhatatlan eszköz, mint a szociáldemokrácia alkalmazkodása a világ játékszabályaihoz, s az adott pillanatban azt mondja, hogy nagyon bűn a terror, az elnyomatás álláspontjára helyezkedni, nagyobb bűn egy olyan álláspontra helyezkedni, hogy el kell nyomnom azokat is akiknek az érdekében a terrort gyakorolni fogom. Ebben a tekintetben is tökéletesen szembenézett azzal, hogy mit kell ennek a kommunista álláspontnak jelentenie a világ játékszabályaihoz való olyan alkalmazkodással szemben, mely nem jelent belső alkalmazkodást. De hogy mennyire nem valamiféle ezekkel az előbb idézett szavakkal leírható állásfoglalás volt ez a cikk, azt számomra az bizonyítja a legfényesebben, hogy annak a másik cikknek – a "Taktika és etika"-nak – a gondolatmenete /amelyről ő maga állította később többször is azt, hogy a bolsevizmushoz való csatlakozásának valóságos teoretikus dokumentuma/ szinte szó szerint ugyanaz, mint "A bolsevizmus mint morális probléma" gondolatvezetése. Ugyanúgy mindkét álláspontot szörnyű bűnök és eltévelyedések lehetséges forrásának minősíti, s az adott pillanatban az egész filozófiai vérmérsékletének mégis megfelelő bolsevizmust tudja választani, úgy, hogy két mozzanattal kiegészíti a "A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" gondolatmenetét. A korábban íródott cikk – ha lehet egy hét oldalas írásról filozófiai szempontból egyáltalán ilyen egyértelműen nyilatkozni – kantiánus-fichteánus. Kantra és Fichtére hivatkozik; azt állítja, hogy a német filozófia Schellingben esztétikailag, Hegelben államjogilag letért a haladásnak erről az újtjáról, amelyet Engels úgy jellemzett, hogy ez lesz a proletariátus szellemi öröksége stb., és ebben az értelemben tehát egy kanti-fichtei álláspontot vallhat magáénak. A "Taktika és etika" megfejezi ezt a dolgot egy meglehetősen vulgárisan kezelt Hegellel. Hozzákapcsol ehhez egy történelmi szükségszerűséget, ahol tulajdonképpen a szocializmus nem választás már többé, hanem a történelem kikerülhetetlen végeredménye, és amikor ezt sikerül a történelem kikerülhetetlen végeredményeként, tehát nem egy szabad emberi tettként felfogni, abban a pillanatban jogosult már bármelyik oldalra állni, hiszen, ahogy a "Taktika és etika" Hebbel Judithjából vett idézettel befejeződik: "És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna, ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám." Jó, csak hogy ez a Hegellel megfejelet Kant és Fichte még valamit megkövetel, s ez tulajdonképpen kifejezésre jut a Hebbel Judithjában. Kell neki még valami, még egy hőse ifjúkorának, nevezetesen Kierkegaard. S a dán gondolkodótól sem távoli a Hebbeltől idézett mozzanat: ő is a bűnös ember álláspontján áll, azon az állásponton, hogy Istennel szemben senkinek sem lehet igaza, mindenki bűnös. És itt Lukács felteszi a kérdést, hogy nincs-e vajon valamiféle mércéje annak, hogy kényszerűen választandó alternatív bűnök közül mégis melyik tekinthető "értékesebbnek". Lukács ezt a mértéket az áldozatban találja meg, s ez egyértelműen utal Kierkegaardra. És természetesen az alkalmazkodáshoz képest a direkt bűn vállalása nagyobb áldozat. – Ezzel a gondolatmenettel sikerül megoldania azt a dilemmát – melyről másfél hónappal azelőtt azt írja, hogy megoldhatatlan –, hogy vajon miként származhatik rosszból jó, ahogy Dosztojevszkij Razumihinjának szavaival kifejezi magát, hogyan lehet keresztülhazudni magunkat az igazsághoz.

Mármost ezen állásfoglalása ettől kezdve egész magatartása megingathatatlan alapjává válik, s ezt a hitre alapozott megoldást – melyet nemcsak a "Taktika és etika", hanem tulaj-

donképpen az 1919/20-as cikkek mindegyike jelent – próbálja a Történelem és osztálytudat hatalmas, nagyszabású elméleti koncepciójának keretei között teoretikusan/dialektikusan megalapozni, anélkül, hogy immár a hitre, s Kierkegaardra, ifjúkorának eme hőisére kellene építenie. A Történelem és osztálytudat alapkoncepcióját itt nincs módunk a maga részleteiben elemezni. Kétségtelen tény ugyanakkor, hogy az alapstruktúra az "Osztálytudat" tanulmányból olvasható ki a leginkább, bár az egész felfogásmód a filozófiailag legmélyebb megalapozást az "Eldologiasodás" tanulmányban nyeri el. A koncepció lényege az hogy a polgári társadalom közvetlenségét semmiféle egyed át nem láthatja, a proletár éppoly kevéssé, mint a burzsoá. Átlátni ezen a közvetlenségen, egy közvetített állásponthoz eljutni, kijutni az önzésnek ebből – szinte az emberi természetként felfogott – csak egy módon lehet, nevezetesen annak az osztálynak az álláspontjáról, amely osztályt osztályhelyzete, objektív helyzete kényszeríti arra, hogy a burzsoá társadalomnak ezt a közvetlenségét átlássa. Ez az osztály természetesen a proletariátus. Az a proletariátus, melyről Marx A szent családban azt írja, hogy a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem osztálya annak, ebben az értelemben mintegy a tökéletes kitagadottság. Csakhogy az az igazság, hogy ez a fajta fogalmazás nézetem szerint már Marx korában is az elméleti koncepció filozófiai megalapozásához szükséges mítosz volt és semmiféle szociológiai realitásnak nem felelt meg. Még inkább az volt ez a 20. Század elején, s ezért Lukács kénytelen – és innen adódik a Történelem és osztálytudat egész – hogy úgy mondjam – tudományellenessége – mindent, ami szociológiailag releváns leírása a világnak, egyszerűen nemcsak ignorálni /ennél ő sokkal nagyobb szabású gondolkodó volt/, hanem a burzsoá beállítottság, a burzsoá közvetlenségben való megragadás szimptomatikus tudatának tekinteni. Tehát ha kiderül az, hogy a proletariátus nem egységes, akkor ez csak a felszínen, csak látszatra van így, s a közvetlenségben való megragadás elfogadni ezt a "kvázi" – ténylegesen persze valóságos – tény. Nem akarok belemenni ezekbe a részletekbe. A dolog lényege az, hogy maga a proletár mint egyed, s az empirikus proletár empirikus tudata sem lát át a burzsoá társadalom közvetlenségén, és ebben az értelemben megragad a polgári társadalom viszonyai között. Arra a tudatra, amely a proletariátus valóságos objektív helyzetének felel meg /zugerechnetes Bewusstsein – hozzárendelt tudat/, csak egyetlen mozgalom, csak egyetlen, a partikularitásokon felülemelkedő entitás tehet szert, nevezetesen a párt.

Manapság egyébként úgy szokás a Történelem és osztálytudatot tanulmányozni, hogy elolvassuk az "Eldologiasodás" tanulmányt, ennek egyszerűbb variánsaként még hozzávesszük az "Osztálytudat" tanulmányt is, el lehet gondolkodni a "Mi az ortodox marxizmus?" kérdésén és így tovább, de a végén szereplő, az organizatorikus kérdésekről szóló írásokról meg szoktunk feledkezni. Holott azonban Lukács nemcsak hogy egyértelmű és világos megalapozását adja egy abszolút arisztokratikus pártkoncepciónak, hanem – a Szovjetunióban akkor már lezajlott pártvita után – direkt apologetikáját is. Amennyiben igaz az, hogy a proletariátus empirikus tudata burzsoá tudat, s valamiféle specifikus intércióra van szükség; ahhoz, hogy ezen a közvetlenségen átlátva a proletariátus eljusson a maga igazi tudatára, a maga valóságos osztályhelyzetének megfelelő tudatára /hogy honnan tudjuk, melyik a valóságos osztályhelyzet, ha nem tudunk eljutni erre tudatra, kérem, ezt ne fejtegetessük/, ehhez szükség; van egy ilyen intércióra, s ez az intérció a párt, melynek magával a proletariátussal szemben is erőszakot kell elkövetnie akkor, ha az

nem hajlandó eljutni a maga osztályhelyzetének megfelelő/adekvát hozzárendelt tudathoz. Ezzel eljutott azon gondolatok dialektikus /számomra látszatdialektikus/ megalapozásához, amelyeket az 1918/19-es írások még bizonyos naiv őszinteséggel, mondhatni vallásos hitre építve fogalmaztak meg.

Már említettem, az egyik legérdekesebb kérdés az, hogy ez a nagyszabású, szerintem – lassan a század végén vagyunk, nyugodtan tehetünk ilyen megállapításokat – a 20. század legnagyobb filozófiai teljesítményeihez tartozó könyv által képviselt álláspont miért nem volt elfogadható a gyakorlati mozgalom számára. Holott ez az egyetlen olyan mű, amely tényleg egy filozófiai szinten próbálja meg megfogalmazni a bolsevizmus gyakorlatát. Ez nehéz és összetett probléma. Ugyanakkor minden valószínűség szerint lényegében arról van szó – lehet, hogy nagyon prózainak hangzik a válaszom –, hogy egy már hatalmi struktúrává vált párt, és több, hatalmi törekvéseket megvalósítani kívánó nyugati pártmozgalom egészen egyszerűen – természetesen öntudatlanul, de – nem fogadhatta el ilyen kíméletlen direkt kimondását annak, hogy ebben a koncepcióban benne rejlik – s ezt lehet elfogadni vagy elutasítani – az erőszak jogának elismerése azokkal szemben is, akiknek az érdekében állítólag történik. Az őszinte kimondása ennek a gondolatnak – tehát hogy a koncepció az erőszak eszközein alapszik azokkal szemben is, akiknek érdekében állítólag gyakorolják – nemcsak hogy nem volt ildomos. Egy gyakorlati mozgalom és egy berendezkedett hatalom számára titkának ilyen nyílt kimondása nagyon ritkán fogadható el. A Történelem és osztálytudat szerzője azonban ezt filozófiai szinten kimondja és megfogalmazza, s ennél fogva e művet – amellyel nagyon nem tudok egyetérteni, mégis – a század egyik legjelentősebb filozófiai teljesítményének tartom.

KÖNYVISMERTETÉSEKLukács György minikönyv

Az idős Lukács Györgyöt láthatjuk a minikönyv borítóján; 1885-1971; megjelenik Lukács György születésének 100. évfordulójára /Kossuth 1985. Szerk.: Sziklai László/.

Tehát ünnepi alkalom ez, s ahogy e kis könyvet lapozni kezdjük, egy gondolkodó életútja nyomába szegődünk.

A kötethez írott előszó a következőképpen idézi fel az induló gondolkodó világszemléletét: "A fiatal Lukács elviselhetetlennek érezte a lényegtelen életet. Belső vigaszt áhított. Üdvöt a Műtől remélt. Szerelmét nem vállalta; barátját elvesztette. Lelki krízise lázában önmagát kereste, önmagában a végső "lukácsit". Választ a számára ekkor legfontosabbra: hogyan lehetek filozófus? "

"Vagyis: mivel ember létemre soha nem kerülhetek ki az etikus szférából – hogyan ábrázolhatom a magasabb rendűt?" Lukács életformájává az alkotás, az írás vált.

Érdeklődése középpontjába már diák korában az irodalom, a művészet, a filozófia került. Mindenek előtt berlini tanárai, Dilthey és Simmel irányították figyelmét a kultúrtörténeti összefüggésekre és a szociológiai nézőpontból való vizsgálódásokra, amit Max Weber módszertani munkái is elősegítettek.

1909. novemberében a budapesti egyetemen szerzett filozófiai doktorátust. Egyébként a benyújtott doktori disszertáció anyaga A modern dráma fejlődésének története első két fejezete. Az esszéista Lukács egyetemi tanári, tudósi életpályára vágott.

A szellemtudóst a világháború által kiváltott élmények újabb elméleti ellentmondások felismerése felé vitték. Döntést az 1918-as őszi forradalom hozott.

"Kommunistává fejlődésem életem kétségtelenül legnagyobb fordulata" – állapította meg a későbbiekben.

Egész életmódja megváltozott, személyes viszonyrendszere tartalmilag, formailag átalakult. A Történelem és osztálytudat /1923/ előszavában írja: "E tanulmányok pártmunka közben születtek, mint olyan kísérletek, amelyek a forradalmi mozgalom elméleti kérdéseit voltak hivatva tisztázni mind a szerző, mind pedig az olvasó számára. Ez azon túlzott optimista reményeket tükrözi, amelyeket ekkortájt sokan dédelgettünk a forradalom időtartamára és tempójára vonatkozóan. Az olvasó nem várhat tehát rendszeres és tudományos teljességet e cikkektől..."

Lukács a Marxhoz való viszonyt próbakőnek tekintette minden értelmiségi számára, különösen az imperializmus, a fasizmus, a proletárforradalmak és a szocializmus korszakában – amint azt 1933-ban "Utam Marxhoz" című írásában kifejtette. Felelete a "hogyan lehetek filozófus? " kérdésre ekkor már a következő: "Kizárólag emberi léteimből fakadóan a forradalmi cselekvés útján, kikerülve az etikus szférából, áttörve annak általános érvényűnek tartott bevett normáit.

Vagyis: éppen a proletariátus mozgalmában válhatok filozófussá, teoretikusan ábrázolva a "Magasabb rendűt". "

A fasizmus misztikus ideológiája ellen szenvedélyesen küzdő gondolkodó 1945. augusztusában tért vissza Magyarországra.

Életének első itthoni hónapjait, munkakörülményeit, politikai helyzetértékelését idézi fel moszkvai barátjához, Mihail Lifsichez 1946. februárjában írott levele.

Lukács mind kultúrpolitikusként mint különböző bizottságok munkájának részese, mind számtalan előadással fellépő tudósként jelentős részt vállalt a kulturális élet konszolidálásában. A belpolitikai kérdéseket mindig szoros nemzetközi összefüggésrendszerben látó gondolkodó a hidegháború kibontakozásának előestéjén hangsúlyosan a két politikai tömb békés gazdasági-kulturális versenye mellett tette le a voksát.

A kötet közöl szövegeket a 70 éves Lukács tiszteletére írott születésnapra köszöntőkből, s Lukács 50-es évekbeli visszaemlékezéseiből is, többek között a Thália-társaságra, vagy a Tanácsköztársaság kultúrpolitikájára. Azon gyászbeszéde is szerepel a kötetben, melyben Brechtől, az általa egyik legtöbbet bírált szépíróról mond immár differenciáltabb értékelést.

Az 50-es évek közepétől a szektás dogmatizmus ellen, a marxizmus reneszánszáért, a szocialista demokráciáért fellépő Lukács gondolkodásának szellemiségét idézi A demokratizálódás jelene és jövője /1968/ című mű egyik részlete.

Ebben Lukács az "átmeneti korszak" centrális problémájaként azt emelte ki, hogy mi legyen a viszony "az egyszerűen az elmaradottság behozását célzó gazdasági gyakorlat és a már közvetlenül a szocialista demokráciára irányuló, közvetlenül a proletárdemokráciát serkentő tettek, intézmények között."

Az idős Lukács visszatért azokhoz a kérdésekhez, amelyek premarxista korszakában foglalkoztatták, újragondolta művészetfilozófiáját.

A heidelbergi kérdés Kant szellemében így hangzott: "Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek? "

E probléma Moszkvában már marxista módon így fogalmazódott meg: "Milyen történelmi szükségszerűségből jönnek létre a művészeti alkotások, mi volt és mi jelenleg a funkciójuk az emberi lét társadalmi történetében? "

Ez a program teljesedik ki később Az esztétikum sajátosságában, amit Lukács a kultúra bizonyos fokú nyitottabbá válásának XX. kongresszust követő időszakában írt meg.

E nagy műve "kísérlet annak bizonyítására, hogy a társadalmi fejlődés marxi elmélete egyszersmind az esztétikum keletkezésének, kibontakozásának, hatásának, lényegének elmélete."

A minikönyv válogatásának célja a sokoldalú Lukács, az író, a filozófus, a politikus, az esztéta, az ontológus bemutatása lehetne, hiszen a részletek Naplójából, önéletrajzaiból, esszéiből és műveiből mind egy-egy színnel gazdagítják a róla kialakuló képet.

Sziklai László szerkesztésében a szemelvények elsősorban Lukács Marxhoz vezető útját mutatják be, de felcsillantanak egy-egy részletet gondolkodói személyiségének történetéből is, hogy "egy adott fejlődés keretei között miként talál egy ember önmagára, vagy véteti el önmagát." Személyes tulajdonságai, képességei, hajlamai hogyan válnak társadalmilag magvassá vagy maradnak meg elvont adottságoknak.

Ez a különleges kis könyv érdekes fotókkal illusztrálva, színesítve egy-egy német nyelvű részlettel, talán arra ösztönöz, hogy többet is elolvassunk Lukácstól.

Kerekes Anna – Pallai Terézia

## Lukács Ontológiájáról

Eredeti marxista tétel az, hogy a forradalmi mozgalom az új társadalmi termelési mód hordozója /és nem pusztán csak a régi társadalmi forma negatív tagadása/. A mi korunk szintjéről ez a tétel annyiban egészül ki, amennyiben világosabban látjuk az új társadalom belső ellentéteit is, amelyek egyszersmind a régi és az új közötti átmenet formáit is képviselik az új formán belül. Lényegében ennek a jelenségnek a kifejeződési formáit jelentik azok az eszmei viták, amelyek a munkás-, illetve a kommunista mozgalmon belül a meghatározott történelmi helyzetek között lezajlottak és lezajlanak. Ilyen folyamatot tükröz az SzK/b/P-ban például Trockij és Buharin vagy Sztálin nevével jelezhető harc, és egy ilyen sajátos pólust fejez ki a magyar kommunista pártban Lukács György is. Túlságosan merész vállalkozás lenne annak a szociológiai hordozónak /osztályalapnak/ a  pontos  körülhatárolása, amelyet Lukács György a kommunista mozgalomban kifejez, de talán nem járunk túl messze az igazságtól, ha azt feltételezzük, hogy a történelmi közép-, illetve nagypolgári réteg átalakulási folyamatának egy sajátos megnyilvánulásáról van szó; egy kicsit egzaktabban fogalmazva: hogyan indulnak a közép-, ill. nagypolgári rétegből az osztálytársadalom megszűnésének az útjára. – Egy ilyen út fő iránya filozófiailag írható le.

A történelmi materializmus filozófiáját divatos úgy értelmezni, hogy a társadalmi tudat, /a felépítmény/ mintegy oksági alapon egyszerűen levezethető a gazdasági alaptól, /a gazdaságirányítási rendszerből/; jellegzetes a gazdaság és a társadalmi tudat, /"a gazdaság és a politika"/ dualisztikus, kölcsönhatásokra épülő felfogása is. A gazdaság és a társadalmi tudat /politika/ elkülönült szférákként, az egységet csak következményként elfogadó nézet lényegében a marxizmusnak az elidegenedett tudatra, az elidegenedett közösségre vonatkozó elképzelését tekinti elméleti kiindulópontjának.

A marxizmus az a filozófiai irányzat, amely először egyesíti materialista alapon a társadalmi létet és a társadalmi tudatot. Ez nem jelenti azt, hogy a marxizmus további fejlődése során mindig sikerült is ezt az egységet fenntartani. Sok voluntarista, a történelmi materializmus kereteiből kiindulva ismét mechanikus materialista, objektív, vagy szubjektív idealista, vagy éppen dualista stb. felfogás keletkezett az új helyzetek hatására. Lukács György azok közé tartozik, akik a társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriáit újra dialektikus módon egyesíteni akarja.

A társadalmi lét és tudat kategóriáit dialektikusan egyesíteni azonban lehet misztikus alapon /pl. XX. századi vallásfilozófiák/, egzisztencialista alapon /például Kierkegaard, Heidegger/, lehet történelmi materialista alapon /pl. Lenin, Gramsci/ és lehet antropológiai alapon. Ez utóbbi tulajdonítható Lukács Györgynek az "Ontológia" című munkája alapján.

Lukács György egyik legfontosabb filozófiai törekvése – amely végighúzódik az életművén és valamelyest összefoglalást nyer az Ontológiában – az, hogy bebizonyítsa a társadalmi /és egyéni/ tudat funkcionális, valóságos anyagi hatóerővel bíró szerepét az élet megnyilvánulásokban, a munkában, az újratermelésben. Ez a törekvése összhangban van a történelmi materializmussal: /ez a "holisztikus" szemlélet/.

Az ontológia talán legfontosabb filozófiai tétele az, hogy munkafolyamat nem korlátozódik a pusztán fizikai mozzanatra /testi erő kifejtésre/, hanem a munkafolyamatnak szerves része a "béltelezés" avagy a "teológiai tételezés" is. Lukács szerint a teológiai mozzanat ugyanúgy szükségszerű mozzanata az összmunkafolyamatnak, mint a munkatevékenység fizikai-testi eleme, sőt a szellemi tevékenység megelőzi és behatárolja a fizikai folyamatot. Lukács György ennek a filozófiai képletnek az alapján tartja egységbe foglalhatónak az emberek közötti anyagi és szellemi érintkezési formák összességét: a gazdasági viszonyokat, a politikai demokrácia, a művészetek, a vallás stb. helyét a társadalom rendszerében.

Külön szükséges hangsúlyozni ennek a filozófiai képletnek a mélyen demokratikus tartalmát, mert a politikai demokrácia lényegi szerepe a szocializmusban ebből levezethető. – Miután a demokrácia az anyagi lét szerves része. –

Lukács tehát ezzel a /"holisztikus"/ szemléletével a történelmi materializmussal egybeeső úton jár. A problematikus vonatkozás, ami miatt az Ontológia mégiscsak antropológiai közelítésnek nevezhető a végigvitt történelmi materializmussal szemben az, hogy Lukács a munkafolyamatból és nem az újratermelési folyamatból indul ki. A munka és a tudat /céltudat/ viszonyát vizsgálja és nem a társadalmi újratermelési folyamat és a társadalmi tudat viszonyát, miközben lényegében helyes következtetésre jut a munka és a céltudat viszonyáról.

Mi az oka annak, hogy Lukács a munkafolyamatra és nem az újra termelési folyamat egészére épít? A magyarázatot a nagy gondolkodó szemléleti korlátjában lehet keresni. Lukács politikai szempontból tisztességesen a munkások összességét akarja egyesíteni a társadalmi munkafolyamatban, és ennek a csakis filozófiailag kifejezhető szervezési formáját kutatja, azonban nem tud számot vetni azzal a problematikával, amit árutermelés és szocializmus egysége és ellentmondása jelent. Az újratermelési folyamat számbavétele ugyanis az "árutermelés és munkásmozgalom", az "árutermelés és társadalmi tudat" filozófiai problematikájával való szembenézést is feltételezi – jellemző, hogy Lukácsnak az a kísérlete, hogy Marx munkaérték-elméletében mintegy "felfedezze", "elvonatkoztassa" a dialektikát, kudarcba fullad. Az érték kategóriát csak a használati érték /és a konkrét munka/ kategóriája fölött, azon rajta képes értelmezni, és nem benne, ahogy azt Marx leírta. Lukács György így lényegében nem érti az absztrakt munka fogalmát, és így Marx munkaérték-elméletét. Lukács olyan hibás következtetéshez jut, hogy a dialektikus logika kategóriái önálló összefüggő létszférát alkotnak, tehát nem képes helyesen alkalmazni azt az igaz felismerést, amely a tudat funkcionális szerepére vonatkozik.

A "lét és tudat" problematika antropológiai szinten maradása az Ontológiában, noha helyes kritikai elemet tartalmaz a marxizmus dogmatikus felfogásával szemben, csak egy "újbaloldali" politikai "alternatíva" /?!/ filozófiai megalapozásához elég. A lét és tudat egységének antropológiai képlete merevvé, mozdulatlaná teszi az egyébként nagyértékű holisztikus /komplexitásra épülő/ szemléletet. – Nem e képlet maga mozog, csak a képletből való levezetések. – Ha esetleg sértő is, megkockáztatható Lukács György és H. Marcuse párhuzamba állítása: Lukács György körülbelül ugyanannyit ér el a sztálini társadalomképpel szemben, mint amennyit Marcuse a korabeli fejlett tőkés társadalom társadalomképével /Parsons-szal, R. Aronnal stb./ szemben.

Összefoglalásképpen megállapítható, hogy Lukács György azon az úton jár az Ontológiában, amely a történelmi materializmusnak az adott korra való tényleges alkalmazása felé vezet: a tudat funkcionális szerepének a felismerése az anyagi folyamatokban; azonban az úton nem megy végig, illetve zsákutcákba is beletéved időnként. Az Ontológia megértése ugyanakkor hozzásegít a történelmi materializmus alkalmazásának tanulásához.

Gervai Pál

### A Tájékoztató Lukács-száma

A Tájékoztató Lukács György születésének századik évfordulója tiszteletére jelentette meg Lukács-számát (1985/2). A publikált anyagok formailag két, tartalmilag tulajdonképpen három csoportra oszlanak. A kötetet ugyanis bibliográfia – mely a magyar szerzők által 1971 és 1984 között publikált, Lukácsal foglalkozó írásainak adatait tartalmazza – zárja, s a szám fő részét képező tanulmányok két csoportra oszlanak: Lukács késői alkotóperiódusát, elsősorban is az Ontológiát elemzi az első négy dolgozat, melyeket egy-egy a fiatal, illetve a 40-es évek Lukácsával foglalkozó írás követ.

A fiatal Lukács és Dosztojevszkij kapcsolatát elemzi Nyíri Kristóf értekezése. Miután utal az orosz író különböző nyugat-európai országokban való fogadtatásának sajátosságaira, felidézi – elsősorban Lukács Paul Ernsthez írott levelei alapján – a fiatal filozófus első világháború idején tervezett Dosztojevszkij-könyvének szellemiségét. Lukács élesen elválasztotta egymástól az intézményekkel érintkező empirikus ént (Selbst) az ember valódi lényegiségét jelentő lélektől (Seele), s a reális valóságot axiológiailag alacsonyabbrendűnek deklarálva jelentette ki: "Metafizikai realitással pedig csak a lélek rendelkezik." (87. o.) Törekvései ekkor arra irányultak, hogy a lélektől lélelig vezető utak lehetőségeit tárja fel. Ebből a mozzanatból válik érthetővé Dosztojevszkij iránti rajongása: "Lukács Dosztojevszkij iránti szenvedélye mögött mindig is két, voltaképpen eltérő nézet húzódott meg: az egyik szerint valaha létezett, s egyszer talán megint létezhet olyan korszak, melyben individuális lélek és társadalmi berendezkedés harmonikus összefüggésben állnak egymással – Dosztojevszkij ekkor az eljövendő, boldog kor előfutára volna; a másik szerint lélekvalóság és intézmény abszolút összeegyeztethetetlenek, a lélek önmagát, és a többi lelket a 'képződményeken' belül soha nem érheti el – s itt azután Dosztojevszkij mint a minden intézvényes berendezkedéstől megszabadított lélek költője jelenik meg." (89-90. o.) Lukács tervezett Dosztojevszkij-munkájából ismeretesen csak az előszó készült el: A regény elmélete. Ugyanakkor fennmaradtak Lukács ehhez a tervezett műhöz készített feljegyzései, melyeket Nyíri Kristóf szerkesztésében publikált az Akadémiai Kiadó (1985). Nyíri így nemcsak Lukács korábban publikált fiatalkori írásaira támaszkodva, hanem e vállalkozás legközvetlenebb dokumentumaira építve fogalmazhatja meg konklúzióját: Lukács ekkori világszemléletéből teljességgel "hiányzik a közvetítés történelmi valóság és történetfilozófiai konstrukció között" (92. o.). A Theorie des Romansot jellemző történetfilozófiai kiűtkeresés, mutat rá a szerző, "csak néhány évvel később, Lukács marxista fordulatával nyer koherens fogalmi formát" (93. o.).

Zoltai Dénes tanulmánya – Lukács György, sorsfordulat 1945 – a marxista gondolkodó 1945 augusztusi hazatérését megelőző néhány hónappal foglalkozik. Minderre természetesen csak széles kontextus megrajzolása nyújt lehetőséget, hiszen Lukács ekkori tevékenysége is csak abban az összefüggésrendszerben válik érthetővé, mely a 30-as évek elejétől fogva mindenekelőtt a fasizmus ellen folytatott ideológiai/világnézeti küzdelemben konstituálódott. Lukácsot – mint a világ számos haladó értelmiségijét – mindenekelőtt az a mélyen tragikus, és egyben a háború utáni fejlődés perspektívájának és lehetőségeinek szemszögéből alapvető jelentőségű történelmi/történetfilozófiai kérdés foglalkoztatta, hogy a német nép esetében miként "vált lehetségessé ez a mélyre süllyedés? Hogyan válhatott a klasszikus humanista kultúra csúcsait meghódító németiség, Goethe, Hegel, Beethoven népe a legbarbárabb embertelenség egyszerre tébolyult és precíz gépezetének működtetőjévé?" (104. o.) Lukács fokozatosan, elmélyült stúdiumokkal kialakított válaszának természetesen több rétege van: a német történelmi fejlődés sajátosságai mellett hangsúlyosan utal a világnézeti premisszákra, melyek közül a legnagyobb negatívumként az irracionalizmust húzza alá. Ez a mozzanat jellemzi például a háború vége felé német tiszteknek tartott elő-

adásaiban kialakult polémiákat: a vele szemben érvelő emberek típusa hajlott arra, hogy "feladja ugyan a védhetetlen Rosenberget vagy Hitlert, de elsáncolja magát Spengler vagy Nietzsche filozófiája mögé." (112. o.) Nem elhanyagolható a túlcentralizált fasiszta állam, az intézményes szintre emelt manipuláció szerepe sem: a "hazugságszövevény révén, amely tizenkét éve elburjánzott az agyakban, a németek végül elvesztették képességüket, hogy bármi különbséget tegyenek igaz és hazug között." (108. o.) A második világháború nyomán is – ahogy már kétszer a történelemben: a napóleoni háborúk, illetve a weimari köztársaság idején – a német fejlődés mélyen reakciós erőit sajnálatos módon nem valamely belső demokratikus fejlődés, hanem külsődleges behatások (ezesetben a katonai összeomlás, a békefeltételeket meghatározó, a háború utáni újjáépítésben a defasizálást irányító nagyhatalmak) számolták fel. Nem mintha nem lettek volna meg a demokratikus fejlődés eszmei feltételei a német kultúrában, hogy csak egy időben közeli példát említsünk, gondoljunk Thomas Mannra, akinek egyik legméltóbb elemzője éppen Lukács volt. Bár esetében lehetőségként a kelet-németországi letelepedés is felmerült Bécs és Budapest mellett, az Európa-hírű magyar gondolkodó végeredményben ez utóbbi várost választotta. Lukács a béke beköszöntével egy eljövendő progresszív világfejlődés modelljében akart gondolkodni, s a szocializmushoz való demokratikus átmenet alapjellegzetességeit körvonalazta. A kibontakozó hidegháború azonban rácsfolt ilyenirányú reményeire.

Mint említettük, a számot nyitó négy tanulmány elsősorban a lukácsi Ontológia egyes aspektusainak méltatására vállalkozik. "Másfél évtizede annak" – írja Nyizsnyánszki Ferenc –, "hogy Lukács György Ontológiájának fő gondolatairól tudomást szerezhett a filozófiai közvélemény, s nyolc év telt el azóta is, hogy a hatalmas munka teljes terjedelmében magyarul hozzáférhető. S noha a teljesítményt, a mű lehetséges jelentőségét – egy kivételtől eltekintve – nem vitatták, a recepció, a feldolgozás, Lukács 'hivatalos' beépítése a filozófiai gondolkodásba, vagy akár a filozófia oktatásába furcsa mód máig várat magára." (23. o.)

Az Ontológia gondolatrendszerének mélyebb elsajátítást célzó tanulmányok egyikében Karikó Sándor éppen ez utóbbi említett problémával, A lukácsi ontológia és a filozófiaoktatás kérdéskörével foglalkozik. A szerző meggyőződése az, hogy megérett az idő az Ontológiának oktatásba való szervezettebb bevonására. A marxizmust "egyfajta katekizmusnak tekintő felfogás csapdájával" szemben rámutat arra, hogy nem csorbítja a tanrendszer tekintélyét az, ha az oktató nem lép fel minden esetben a valóság magyarázatát szándékoló kész princípiummal, hanem ha a tételes ismeretek közlése mellett nyitottabb, még 'véglegesen el nem rendezett' problémák megpendítésével gondolkodni is tanítja az ifjúságot. (74. o.) Az Ontológia, egyik legfontosabb didaktikai mozzanatának megfelelően, arra tanítja az embert, hogy "állást foglaljon a nagy összefüggések, az egész vizsgálatának szükségessége, nélkülözhetetlen, semmi mással nem helyettesíthető volta mellett. Egy olyan időszakban, amikor nem divat a világtörténelmi léptékű gondolkodás, hiánycikk az egyetemes dolgok kutatása, a távlatokban is mozogni tudó szemlélődés és értékelés. Amikor a társadalomkutatás és a közgondolkodás leragad a napi problémák szűk prakticista felfogásában, megelégszik a dolgok, a folyamatok helyi fejleményéltként való vizsgálatával, s beletemetkezik a mindenároni empirizmus bűvkörébe, eleve lemondva az átfogó s megalapozó jellegű összefüggések figyelembevételéről. ... Lukács kísérletének felbecsülhetetlen érdeme, hogy figyelmünket a háttérbe szoruló világtörténelmi léptékű és jelentőségű összefüggések felé fordítja, szemléletünket ismét az egészben, a távlatokban gondolkodás kialakítása irányába formálja." (76. o.) Karikó Sándor elemzése során mindenekelőtt a három nagy létszint ontológiai helyével foglalkozik. Mint rámutat, Lukács alapvonásaiban helyesen jellemezte a szervetlen, a szerves és a társadalmi létformák egymásraépülését, meghatározottsági viszonyait, ugyanakkor kívánatos, hogy ezen általános elvek a modern szaktudományos eredményeket szervesen önmagukba építsék.

Ezen tanulmány kapcsán szeretnék egy általános módszertani kérdést érinteni, mely véleményem szerint nem hagyható figyelmen kívül az Ontológia örökségének elsajátításakor. Karikó Sándor ugyanis lényegében abban marasztalja el Lukácsot, hogy a társadalmi lét ontológiáját a teleológiára/munkára alapozva az idealizmussal kacérkodik. (70-73. o.) Lukács számos helyen fogalmaz úgy, hogy a lételméletet erre és erre – a munkára, a teleológiára, a létre stb. – alapozza. E megfogalmazásai ugyanakkor tulajdonképpen pontatlanok és félrevezetőek, hiszen a szó igazi értelmében dialektikus gondolkodó: minden olyan mozzanat, mely valamilyen magyarázati kontextusban előfeltevés számára, számtalan más vonatkozásban eredmény. Az Ontológia teljes gondolatrendszerét figyelembe véve például világos, hogy Lukács ténylegesen egyáltalában nem alapozza a teleológiára a társadalmi lét elgondolását. A teleológia, s ezt jelzi a műben elfoglalt központi helye, számos funkcióval rendelkezik – kritériumot kíván adni a természeti és társadalmi világ elválasztására, garanciát kíván nyújtani. a szektás dogmatizmus vulgáris-mechanikus történelemfilozófiájával szemben stb. –, a teleológiára képes szubjektum azonban, mint ahogy alternatívassituációkban történő állásfoglalása is, céltételezése is, számtalan vonatkozásban természetesen eredmény. Lukács nemcsak az egyes emberrel kapcsolatban hangsúlyozza a nevelés, vagy a manipuláció szerepét, vagy azt az alaptényezőt, hogy mindannyian társadalmi lények vagyunk, hanem lépten-nyomon rámutat minden alternatívassituáció társadalmi-történelmi, tehát objektív meghatározottságára. Lukácsot ezen a szóbanforgó módon idealizmussal való kacérkodásért elmarasztalni tehát annyit tesz, mint szerves világnézetéből kiragadva egy gondolatát vagy megfogalmazását diszkrétan hallgatni arról az összefüggésrendszeréről, melybe az ily módon izolált mozzanat beleilleszkedik. – Csak a teljesség kedvéért említjük meg, hogy a Lukáccsal szemben idealizmust emlegető kritikának van egy módszertanilag következetes formája is: az ilyen polémia során arra mutatnak rá, hogy mivel Lukács a történelmi materializmus bizonyos hagyományosan alapvető kategóriáit nem építi bele rendszerébe, ezért bizonyos fokig társadalmi-történelmi idealizmusba csúszik át. Ennek a következetesen érvényesíthető álláspontnak van azonban egy olyan premisszája, mely számunkra meglehetősen problematikusnak tűnik: nevezetesen hogy a társadalmi-történelmi értelemben vett materializmus egyetlen egy konkrétan meghatározott kategóriális rendszer privilégiuma volna. Ha ezt a premisszát nem fogadjuk el, s ha szem előtt tartjuk azt, hogy Lukács az egész Ontológiát módszertani bevezetőnek szánta, akkor világos az Ontológia metodológiai tette: a marxista világnézet minimálfeltételeit megfogalmazva nyitottá tette azt materialista és az empiria iránt érzékeny alternatív középszintű elméletek integrálására.

A megvalósulásra törő gondolat című, Bujdosó Dezső tollából származó írás felvázolja Lukács késői alkotóperiódusának fontosabb jellegzetességeit. A szerző lényeges különbséget lát az Esztétika és az Ontológia metodológiai alapállásában. Az Esztétika ugyanis, mint írja, a diamat és történet kettőssége között őrlik, s az Esztétika első kötete (Az esztétikum sajátossága Lukács esztétikai vállalkozásának első kötete, bár fizikai kiállítását tekintve két kötetben jelent meg) "a dogmatikus 'tankönyvmarxizmus' számos betegségét magában rejt". (13. o.) (Mint az Esztétikával kapcsolatban később zárójeliesen megjegyzi, "sajnos, én úgy látom, esztétáink túlságosan is komolyan veszik a lukácsi esztétikai alapvetést mind a mai napig." (15. o.) Bízunk abban, hogy Bujdosó Dezső a jövőben alkalmat fog találni arra, hogy a lukácsi Esztétikával kapcsolatos jelzett fenntartásait részletesebben is kifejtse. Például a különösségre vonatkozó kritikája ugyanis nem tűnik számunkra meggyőzőnek. A különösség Lukácsnál a típus esztétikai fogalmának általános filozófiai megfelelője, előképe. A különös az egyes és az általános által meghatározott reflexiós meghatározás 'középtartománya'; s ez a reflexiós meghatározás szerepelhet ismeretelméleti és ontológiai értelemben is, tehát a különösség gnoszeológiára való korlátozása egyáltalán nem magától értetődő pozíció. Annál kevésbé, hiszen ha a különös nem lehet ontológiai fogalom, akkor az általános sem, hanem csak az egyes, vagyis a különös következetes ontológiai tabuja nominalizmushoz vezet.) A késői társadalomfilozófiai szintéziskísérlettel kapcsolatban pedig

rámutat, hogy "ha az Ontológia bármely kötetének olvasójától megkérdeznénk, hogy vajon ez a munka 'dialektikus' vagy 'történelmi' materialista-e, nyilván képtelenségnek tartaná a kérdést, még abban az értelemben is, hogy vajon kellőképpen megvalósul-e e két vonatkozás 'egysége'." (13. o.) A társadalmi lét ontológiájáról című mű korszakos jelentőségét abban látja, hogy a "marxizmus történetében – teljes következetességgel – először Lukács volt képes a marxi társadalomkép totális rekonstrukciójára." (19. o.) Mint rámutat, "Marx nem a materializmust 'dialektizálta' és 'historizálta', hanem a létet – vagyis a történelmet, a valóságot – ragadta meg dialektikusan és materialistán, a marxi és a vulgármarxista (dogmatikus) felfogás egyaránt három szót használ: a dialektikát, a történelmet és a materializmust. Mély szemléleti különbség rejlik azonban a három fogalom 'kombinációjában'." (22. o.) Lukács a Prolegomenában, mutat rá Bujdosó Dezső, "visszatért Marxhoz, a dialektikus és történelmi materializmus fogalmait elvetve a dialektikus materialista történelemfelfogáshoz." (15. o.)

Nyizsnyánszki Ferenc Néhány szempontot ad az Ontológia módszerének vizsgálatához. A tudományos ismeret átfogóbb elemzésének jelzése, s néhány filozófiai kategória – pl. a konkrét – marxi jellemzésének felelevenítése után, a Prolegomena mint az Ontológia legkiérleltebb része alapján tér rá a lukácsi metodológia elemzésére. Kiemeli, hogy a szemléletnek, "a mindennapi tudat bizonyosságának" fontos szerep jut Lukács érvelésében, az Ontológia szerzője ugyanakkor nem áll meg itt – hiszen ha egybeesne a jelenség és a lényeg, mi szükség volna akkor a tudományra –, hanem, még ha implicit módon is, operál a tudományon iskolázott szemlélet fogalmával is (32. o.), s hangsúlyozza a szemlélet meghaladásának nélkülözhetetlenségét. A marxi-engelsi örökséghez való viszony egy-egy módszertani vonatkozásának kiemelése után Nyizsnyánszki Ferenc a lukácsi dialektika-kritikával foglalkozik. Lukács mindenekelőtt a tagadás tagadása engelsi elemzése ellen érvel, ám mint a szerző rámutat, többről van szó, polémiája paradigmátikus a dialektika egyfajta értelmezésének interpretációjaként, valójában "egy filozófiatörténeti vonulattal száll vitába". (37. o.) Lukács a tagadás tagadása sémáját a gondolkodás ornamentumának tartja, mely nem járul hozzá az egyes esetek megértéséhez, hanem lapos és önkényes analógiákat teremt a valóság legkülönbözőbb jelenségei között. "Csak ki kell mondani" – hangzik a lukácsi idézet –, "és máris meglátszik, milyen abszurd, hogy az árpa fejlődése éppúgy a tagadás tagadásának folyamata, mint az integrálszámítás." (40. o., Prolegomena 140. o.) Nyizsnyánszki Ferenc végül utal a lukácsi mű szellemiségének fontos alapvonására: Lukács nemcsak narratív prózát művel, írásainak tehát nemcsak "alapos, szakszerű, 'tudományos', azaz kritikai" jellege van, hanem imperativitással is rendelkezik, azaz életünk centrális kérdéseit illetően mindig rólunk szól a mese: Du musst dein Leben ändern.

Az Ontológiával foglalkozó tanulmányok közül Kovács László dolgozatát – A történetiség dimenziói a társadalom-ontológiában – jellemzi leginkább az a törekvés, hogy az Ontológiával szoros összefüggésben konkrét kitekintést nyújtson a 20. század végének égető globális problémáira is, mint dolgozatának bevezető fejtegetéseiben jelzi. Lukács teleológia-fogalma az általánosság olyan szintjén fogalmazódik meg, melyhez képest a történetiség dimenziójának beemelése csak a problematika további konkretizálása során válik lehetővé. A történetiség módszertani vetülete a történelmi magyarázat, illetve az anticipáció kérdésköre. Mint a szerző rámutat, a jövő tudományos – s ez a dimenzió háttérbe szorult az Ontológiában a múlt megismerésének visszatekintő formájával szemben – rendkívüli jelentősége van: "a szocializmus ontológiai folyamatát a szocializmus elmélete – legalábbis a tudományosság bizonyos szintjén – megelőzte és kíséri", ugyanakkor "ezt az ontológiai folyamatot – amióta a szocialista forradalom beindította – tervszerűség is befolyásolja, ugyancsak a tudományosság, a jelen- és jövőismeret különböző színvonalával és apparátusával." (50-51. o.)

Ebben a vonatkozásban a tényleges eredmények még nem bontakoztatták ki a fejlett társadalomtudományokban rejlő lehetőségeket: "Marxnál csak nagyvonalú perspektivikus előrejelzésről volt és lehetett szó. Az sem meglepő, hogy Lenin még 1919-ben is ezt írta a szocializmus jövőjével kapcsolatban: 'A szocializmust jellemezni nem tudjuk: milyen lesz a szocializmus, amikor eléri kész formáit – ... ezt nem tudjuk megmondani.' A kiforrott szocializmust ma sem tudjuk jellemezni, sőt a 'jelenlegi létmozzanat marxista megismerése', 'a kapitalizmus jelenlegi fejlődésének valódi elméleti ellenképe' is hiányzik. És 'még csak a jövő ügye – mint Lukács írja – egy olyan, a marxi koncepciónak megfelelő terv-gazdaság, amelyben a terv, elméletileg megalapozott kitűzése útján, elérhetné objektív magáértvalóságát.'" (52. o.) A szocializmus világában a termelőerők társadalmi tulajdonba vétele a tőkés rendszer piaci logikájával szemben egy magasabb racionalitás létrehozásának elvont lehetőségét teremtette meg: "A társadalmi haladás lényegében azon múlik, hogy az objektív és szubjektív tények kölcsönhatása alkalmas-e újabb, humanizáltabb szükségszerűségek kitermelésére, amelyek az adott rendszer funkcióit bővítik, tökéletesítik, vagyis hatékonyabban működő társadalmi rendszerre integrálódnak." (54. o.) A szocialista társadalom fejlődésének alapfeltétele ugyanakkor a folyamatos megújulás készsége: "A fejlődés, a megújulás; folyamata (vagy elmaradása) konfliktusokat idéz(het) elő a szocialista társadalmi rendszer stabilitását sem a konfliktusmentesség jelenti, hanem a konfliktusok rendszerfejlesztő jellege, ill. a rendszer konfliktus-megoldó és -megelőző képessége. Fejlődőképes rendszerek nemcsak 'túlélnek' az innovációs konfliktusokat, hanem megerősödve kerülnek ki ezekből, hacsak szubjektív korlátozottság nem mélyíti, fokozza az innovációs konfliktusokat válságkonfliktusokká. A kialakulóban lévő szocialista formáció konfliktusérzékenysége nagyobb, mint a 'megcsontosodott', sokszor restaurálódott, renoválódott tőkés rendszeré. Ez egyrészt abból adódik, hogy a szocializmusnak, mint születő rendszernek eleve, objektíve a folyamatos megújulás, az arányosság, kiegyensúlyozottság irányában kell(ene) változnia. Ugyanakkor mechanizmusai nem fejlődtek, nem finomodtak még ki eléggé. Nem utolsósorban az is közrejátszik itt, hogy az ellentétes oldalról érkező hatások többnyire valóban romboló, destruktív természetűek. A szocializmus történelmi próbatétele, hogy képes-e a konfliktusokat megújítva, újabb és újabb lehetőségek teremtésével, kiaknázásával meghaladni." (55-56. o.) Lukács György az 50-es évek közepétől kifejtett munkásságával a szocializmus világtörténelmi megújulásához kívánt a gondolkodó szerény eszközeivel hozzájárulni, rámutatva a továbblépés alapvető feltételére: "amíg a sztálini korszak maradványai – és tegyük hozzá: amíg napjaink válságtünetei – nincsenek valójában, elméletileg és főként gyakorlatilag leküzdve, addig a gondolkodásban a marxi módszer fölénye, a társadalmi létben pedig a valóban szocialista életmód fensőbbisége nem ölthet valódi, az egész világ számára látható, perspektíváit döntően befolyásoló alakot." (59. o.)

Sziklai László: Lukács és a fasizmus kora

A lukácsi életút harmincas évekre, negyvenes évek első felére eső szakaszát vizsgálják a kötetben összefogott tanulmányok.

A gyűjteményt indító írás, mely "Az újabb német filozófia kritikája" címet viseli, a Lukács által gyakorta idézett "római úr" képét választja mottójául. A "Márió és a varázsló" szóban forgó passzusa a következőképpen hangzik: "Nem-akarásból, úgy latszik lelkileg élni nem lehet; valamit nem akarni megtenni, tartósan nem jelenthet élettartalmat; valamit nem akarni és egyáltalán semmit sem akarni, tehát a parancsoltat mégis megtenni, talán túl közel áll egymáshoz, semhogy a szabadság eszméje ne kerülne közöttük kutyaszorítóba." Az ellenzéki polgári értelmiség nem akarja magát alávetni a fasizmusnak, de a proletariátus táborába vezető salto vitaléra sem képes. Lukács ugyanakkor rámutat az értelmiség felelősségére: "minden ideológia, amely meggátolja, hogy a tömegek ráébredjenek ... az egyetlen, igazi érdekeiknek megfelelő álláspontra – akarva-akaratlanul – a szociális demagógiát segíti." Lukács, elvetve a Történelem és osztálytudat álláspontját, önmagára is alkalmazza ezt a kritikát. Pozitív koncepciója kidolgozása során rámutatott arra a történelmi kontinuitásra, mely a polgári filozófia hanyatlásának folyamata és a polgárságnak a fasizmushoz vezető útja között áll fenn. Lukács ezzel összefüggésben vizsgálja meg azt a – történelmi, történelemfilozófiai, erkölcsi stb. dilemmákat felvető – problémát, hogy milyen viszony áll fenn a német nép és a fasizmus között. Magyarozatot kell találni arra, hogy miként következett /következhetett/ be a német nép erkölcsi és szellemi bukása? Elemzésében Lukács tekintettel van a fasiszta ideológia szociálpszichológiai aspektusaira, a totális államgépezet manipulációjára is. Analízisében ugyanakkor hangsúlyosan kiemeli a barbarizmus mítoszainak ellenképét is. A német humanista-demokratikus hagyományok felmutatását, a német klasszika múlhatatlan értékeinek e piedesztálra állítását a háború végének közeledte különösen aktuális feladattá tette: "a fasizmus vereségének kezdetén szükségképpen végig kellett gondolni Németország, a német nép jövőjét, számba venni azokat az erőket, amelyek majd felveszik a harcot a fasizmus maradványaival a társadalmi, szellemi és kulturális megújulás során. Ezek az erők azonban, amelyek biztosítanak a demokratikus holnapot – véli Lukács –, csekélyek és gyengék, aminek magyarozatát kizárólag Németország történetében lelhetjük föl. Ezért kell szembenézni a múlttal." S ezért kell kiemelni a fasizmus kora polgári-humanista irodalmának jelentőségét, Thomas és Heinrich Mann, Lion Feuchtwanger és Arnold Zweig munkásságát.

A "Lukács és kora" című fejezetben a szerző bemutatja a Gazdasági-filozófiai kéziratok megjelenésének filozófiatörténeti, s Lukács gondolkodására gyakorolt hatását. Ebből a filozófiai vonatkoztatási pontból tekintve teoretikusan is szükségszerűnek tűnik, hogy Lukács eljutott a Történelem és osztálytudat koncepciójának elutasításáig. Sziklai bemutatja, hogyan bontakozik ki Lukács előtt a nem-klasszikus német filozófia /ezen többek között a késői Schellinget, Schopenhauert és Nietzschét érti/ genezise, s az imperializmus korának szellemi áramlatai, melyek – akarva-akaratlanul – hozzájárultak ahhoz, hogy hatalomra juthatott a fasizmus. A világtörténelmi helyzet elemzését Lukácsnál a harmincas évek má-

sodik felében az jellemzi, hogy a filozófiatörténeti megközelítést felváltja a történetfilozófiai nézőpont, előtérbe kerül a német történelem tanulságainak elemzése. Ez tükröződik A történelmi regény gondolatmenetében, majd a fiatal Hegelről és Goethéről írott munkáiban. – Ezt követően a Szerző vázolja Lukács György szerepét az 1930-31-ben a Szovjetunióban lezajlott ún. Gyeborin-vitában.

1931-ben, tehát a fasiszmus hatalomra jutásának küszöbén Lukács Németországba utazik, ahol több előadásban szót emel a polgári filozófiában kialakult Hegel-kép, s Hegel fasiszta meghamisítása ellen. Aktívan részt vállalt esztétikai, irodalomelméleti kérdések megvitatásában is. Lukács németországi tevékenységével pártfeladatot teljesített. 1933-tól Lukács ismét a Szovjetunióban él, ahol egész addigi munkássága, elsősorban a Történelem és osztálytudat felett önkritikát gyakorol. Ezután A fiatal Hegel keletkezésének körülményeiről, valamint a kiadással kapcsolatos nehézségekről esik szó. E művét Lukács Mihail Lifsicnek ajánlotta, akivel közösen dolgozott a marxi esztétikai koncepció rekonstrukcióján. Az ajánlás a személyes barátnak és a tiszteletet érdemlő tudósnek egyaránt szól.

Az "Úton Marxhoz" szakaszban a szerző bemutatja azt a kerülőkön át vezető utat, melyen Lukács a harmincas években haladt. 1930-ban Lukács tanulmányozta Marx akkor még kiadatlan párizsi kéziratait, melyek hatásáról évtizedekkel később azt írta, hogy "lehengerlő-forradalmasító" benyomást tett rá a tárgyasulás és elidegenedés marxi differenciálása. E teoretikus felismerés megrendítette a Történelem és osztálytudat elméleti alapjait, lehetőséget teremtve 1923-as műve meghaladására. Lukács első kerülőjé-kitérőútja irodalomkritikai, Marx irodalomkritikáját rekonstruálja. A szociáldemokrata ideológusok a fiatal Marx körüli ideológiai polémiák során Marxot idealista pappá, az "erkölcsi eszme", az "ember igazi rendeltetésének" prédikátorává változtatják. Lukács is állást foglal ebben a problematikában, s kritikai megjegyzései mellett a fő hangsúlyt a mindenkor társadalmi-történelmi kontextusban megjelenő marxi emberkép rekonstrukciójára helyezte. – Mi indokolja mármost Lukács kerülőútjait? Lukács elsősorban a történelem logikájától vezetve tesz "kitérőket". 1933-ban megírja a fasiszta filozófia németországi keletkezéstörténetét. Ez a teoretikus útja tehát objektív és történelmi. Marxhoz vezető útjának harmadik szakasza végén pedig Hegel vizsgálatába fog. Talán paradoxonként hat, ám az elemzés bemutatja: a fasiszmus és az egy országban létező szocializmus korában a Hegel-kérdés egyben Marx-kérdés. Lukács most realizálja valóban a Gazdasági-filozófiai kéziratok sokkhatását, módszertanilag érvényre juttatja Marx Hegel-kritikájának alapelveit.

A "Poroszország és a német ideológia válságáról" című fejezetben a szerző a porosz állam és a fasiszta Németország közötti kapcsolatot, ennek is elsősorban Lukács által adott elemzését mutatja be. Lukács szerint, ha "a poroszság lényegének minden állampolgári érdek feltétlen alárendelését tekintjük a katonai expanzióknak, akkor a fasiszta Németország nem más, mint a régi Poroszországnak egy teljesebb, a legmodernebb technikára alapozott visszatérése." Bár a porosz szellem része a hitlerista demagógiának, mégsem vezethető le minden további nélkül belőle a fasiszta ideológia. A porosz szellem jellemzői a bürokratizmus, a kötelességparancs. Az ösztönöket a porosz "tartással" kell féken tartani. Az irodalomban ennek tarthatatlanságát – utal a szerző Lukács elemzésére –

Thomas Mann "Halál Velencében" című írásában ábrázolja. – "A történelem szelleme" fejezetben a szerző – visszatérve a korábban elemzett művekre – megvizsgálja, hogy Lukácsnak a mozgalommal való azonosulása hogyan ment végbe. Ezután a bürokrácia sztálini és lukácsi felfogását mutatja be. Sziklai László a "Lukács György kommunista esztétikája" című fejezetben írja: "Lukács elméleti azonosulása a mozgalommal – felfedező út. Hosszú, megszenvedett ráतालálás. Rátतालálás egyben a Marx utáni filozófia történetében objektíve létrejött, minőségileg új alternatívára. Filozófiai, történelmi, történelemfilozófiai és filozófiatörténeti teljesítménye mellett mindenekelőtt esztétikai munkássága emelkedik ki. A harmincas/negyvenes években kifejtett esztétikájának célja az volt, hogy a II. Internacionálé szerzőivel szemben az autentikus marxi koncepcióhoz térjen vissza. Lukács, kiiktatva a szociáldemokrácia esztétikáját, elméleti kontinuitást teremt az esztétikában a marxi és lenini korszak között.

Korda Ádám

Könyvek a Lukács-centenárium alkalmából

Magyarországon és a nagyvilágban számos Lukács művet jelentettek meg újra, sok munkásságát méltató monográfia, tanulmánygyűjtemény látott napvilágot. Az alábbiakban néhányat sorolunk fel a magyarországi centenáriumi kötetekből:

- Akadémiai: A társadalmi lét ontológiájáról  
Demokratisierung heute und morgen
- Gondolat: Krausz-Mesterházi: Mű és történelem – Viták Lukács György műveiről a 20-as években
- Gorkij könyvtár/LAK: A humanizmus és a barbárság harca /1943/  
Helikon: Sorsforduló /Tanulmánygyűjtemény: "Szakadék" Nagyszálló, Az igazi Németország, Arisztokratikus és demokratikus világnézet, A haladás és reakció harca a mai kultúrában, A kulturális együttélés problémái, Hogyan lehet számot vetni a német múlttal?/
- Kossuth: Marx és Lenin /Tanulmánygyűjtemény: többek között: Utam Marxhoz, Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez /1840-44/, Lenin, Lenin és az átmeneti korszak kérdései; Függelékben: Irányelvek Lukács György születésének 100. évfordulójára/  
Urbán Károly : Lukács György és a magyar munkásmozgalom  
Zoltai Dénes: Egy írástudó visszatér
- Magvető: A különösség
- Szépirodalmi: A realizmus problémái
- Zrínyi: Nagy orosz realisták – szocialista realizmus

Kedves Lukács<sup>x</sup>

A fabula minden bizonnyal közismert: Seidler Irma és Lukács György néhány hónapig tartó szerelméről van szó, mely a kétértelműségek és hezitálások időszaka után sem múlt el nyomtalanul, s mely mondhatni objektiválódott A lélek és a formák esszéiben. A Kedves Lukács szerzőjének két látszólag heterogén komponensből sikerült megkapó szervességet létrehoznia: a textusban lépten-nyomon találunk a vonatkozó írásokból kiemelt kulcsgondolatokat, melyeknek a nagy empátiával és tudós műgonddal felrajzolt korabeli díszletek adnak otthont.

A kisregény tehát erre a szerelemre koncentrál, s ezért válik benne a fiatal Lukács személyisége ősjelenséggé: egy a felnőttkor küszöbét még át nem lépett kamasz áll előttünk – aki bizonyos vonatkozásban persze messze megelőzi életkorát –, aki az élet rútságával, kaotikusságával, ürességével szemben az autentikus személyiségre szabott üdvтанát alkotja meg műfilozófiájában. E sémarendszerében nincs hely a nőhöz fűződő konvencionális /és nemkonvencionális/ viszony számára, hiszen értelmezésében a nő az élet negatívumainak koncentrált kifejeződése. Lukács személyiségét vizsgálva azonban az igazán izgalmas kérdés éppen az, hogy miért, milyen családi és szociális faktorok következtében vált ilyenné személyisége. Ezért hiányzanak érzésünk szerint oly fájón a szövegből az Eörsi/Vezér interjú jelentőségükben túlbecsülhetetlen részletei, melyek nyomán felvázolhatóvá váltak volna például azok e családon belüli motívumok, melyek ilyenné tették Lukács személyiségét. /S e vonatkozásban persze kiemelt jelentősége van anyjához fűződő viszonyának./ De ha el is tekintünk a kisregény szűkebb értelemben vett témájának "személyiségtani" előtörténetétől, a fabula sajátlagos mezején belül is az az érzésünk, hogy az atmoszférateremtő részletek csiszolásának műgondja helyenként háttérbe szorítja a felbukkanó szereplők közötti vonatkozások olyan árnyalt jellemzését, melyre a rendelkezésre álló textusok lehetőséget adnak. Popper Leóval kapcsolatban például – bár egy helyütt utalás történik arra, hogy nem volt lényétől idegen a frivol humor /83. o./ – nem jelenik meg az a hol vaskos, hol szeretetteljes ironia, mellyel Lukácsot néha kezeli. Ha szabad e bursikóz megjegyzést felidézünk, az Irma-szerelem kontextusában írja Popper: "Vannak asszonyok, akik száz évre megtermékenyítik a férfit, feltéve, ha az nem lövi meg őket." /Levelezés, 197. o./ Vagy korábban, a Midász- király történetére reflektálva szólítja fel Lukácsot: "Ne írd hat hónapig az "izoláltságról" egy szót se. Nem beszélék arról,

hogyan veszélyes: hogy népszerűvé válhat a téma a smokkok között, és akkor egy év múlva már az "emberi el-margitszigeteltségről" lehet majd beszélni. ...több Lukácsot egyelőre ne olvass és – ne írd. Mert te nem értesz ahhoz, te félreérted őt, és rosszat lopnál tőle." /Levelezés, 117. o./ Hasonlóképpen nem tematizálódik Lukács személyiségének olyan alapvető tulajdonsága, mint a kisebbségi érzés. Apjának kell Lukácsot megvédenie azzal szemben, hogy önmagát Popperhez vagy korábban Bánóczihoz hasonlítva és önmagát náluk tehetségtelebnek találva marcangolja magát. /Levelezés, 147. o./ Ugyanez a motívum bukkan fel egy Baumgarten által hozzá írt levélben: "Nem szabad objektívnek vélt önkritikával gyötörnie magát. Már a Dilthey-jel való összehasonlítás is az önkínzásra való hajlamát tanúsítja. Első munkáját Dilthey legérettebb, és a dilthey-i életmű keretén belül is egyedülálló alkotásaihoz méri, és Dilthey, mint tudja, egyáltalán nem különlegesen magas mérce, hanem egészen egyedi jelenség Németországban. Nem, kedves Barátom, reményteljesen nézhet német jövője elébe! Nekem hiába mondják, hogy 160 centi magas /vagy több?/; én Önt könyve talapzatán állva és jóval fölébe magasodva látom. Tehát: reménység és bizalom." /Levelezés, 127. o./ Ami pedig az esszé-korszakból a metafizikához való átmenetet illeti, nagyjából ezen a helyen bukkan ugyan fel Ernst Bloch neve /195. o./, de nem derül ki, hogy milyen fontos szerepet játszott a német filozófus Lukács misztikus metafizika irányába tett átorientálódásában. S egy utolsó példát véve, számunkra hiányzott a kisregényből Lukács 1911 végi, mélyen megrázó egzisztenciális válságának részletesebb ecsetelése. Ez a krízis egyébként azt mutatja, hogy milyen pszichikai szituációba kerül egy gondolkodó, aki önmagát rendkívül következetesen az intelligibilis énré akarja redukálni: Lukács a válságos napokban ilyeneket ír: "akár egy vezető nélküli, céltalan, haláltáncot járó gépezet, úgy dolgozik az értelmem a sötétben, az ürességben. – Ó, én büszkeségem, én gögöm; hogy már teljesen átszellemültem, már elhagytam mindent, ami földi! Most itt a megtorlás: "tisza szellem" vagyok, vagyis üres, erőtlen, fogódzó nélküli, értelmetlen szellem." /Curriculum vitae, 441 - 442. o./

Ugyanakkor azonban Nagy András kongeniálisan teremti újjá A lélek és a formák szellemiségét, melyet atmoszférateremtő művészete olyan alkatú olvasók számára is hűen tolmácsol, akik visszariadnak az esszékötet ezoterikus hangvételétől.

– mgy –

---

<sup>x</sup> Nagy András, Kedves Lukács. Magvető, 1984.

## TARTALOM

### Tanulmányok

|  |    |
|--|----|
| Ian Fairley: A fiatal Lukács dialógusai                                | 3  |
| Mesterházi Miklós: Lukács nagysága és bukása, avagy nagysága bukásában | 16 |
| Bíró Zoltán: Adalékok Lukács bolsevik fogadtatásának történetéhez      | 34 |
| Mezei György: Lukács György késői munkásságáról                        | 40 |

### Dokumentum

|   |    |
|---|----|
| Lukács György: A Hegel-kutatás új problémái | 47 |
|---|----|

### Vita

|  |    |
|--|----|
| Vajda Mihály: Lukács György, a politikai gondolkodó és politikus | 67 |
|--|----|

### Könyvismertetések

|   |    |
|---|----|
| Kerekes A. – Pallai T.: Lukács-minikönyv              | 72 |
| Gervai P.: Lukács Ontológiájáról                      | 75 |
| A „Tájékoztató” Lukács-száma                          | 78 |
| Korda Á.: „Sziklai László: Lukács és a fasizmus kora” | 83 |
| Könyvek a Lukács-centenárium alkalmából               | 86 |
| „Nagy András: Kedves Lukács”                          | 87 |