

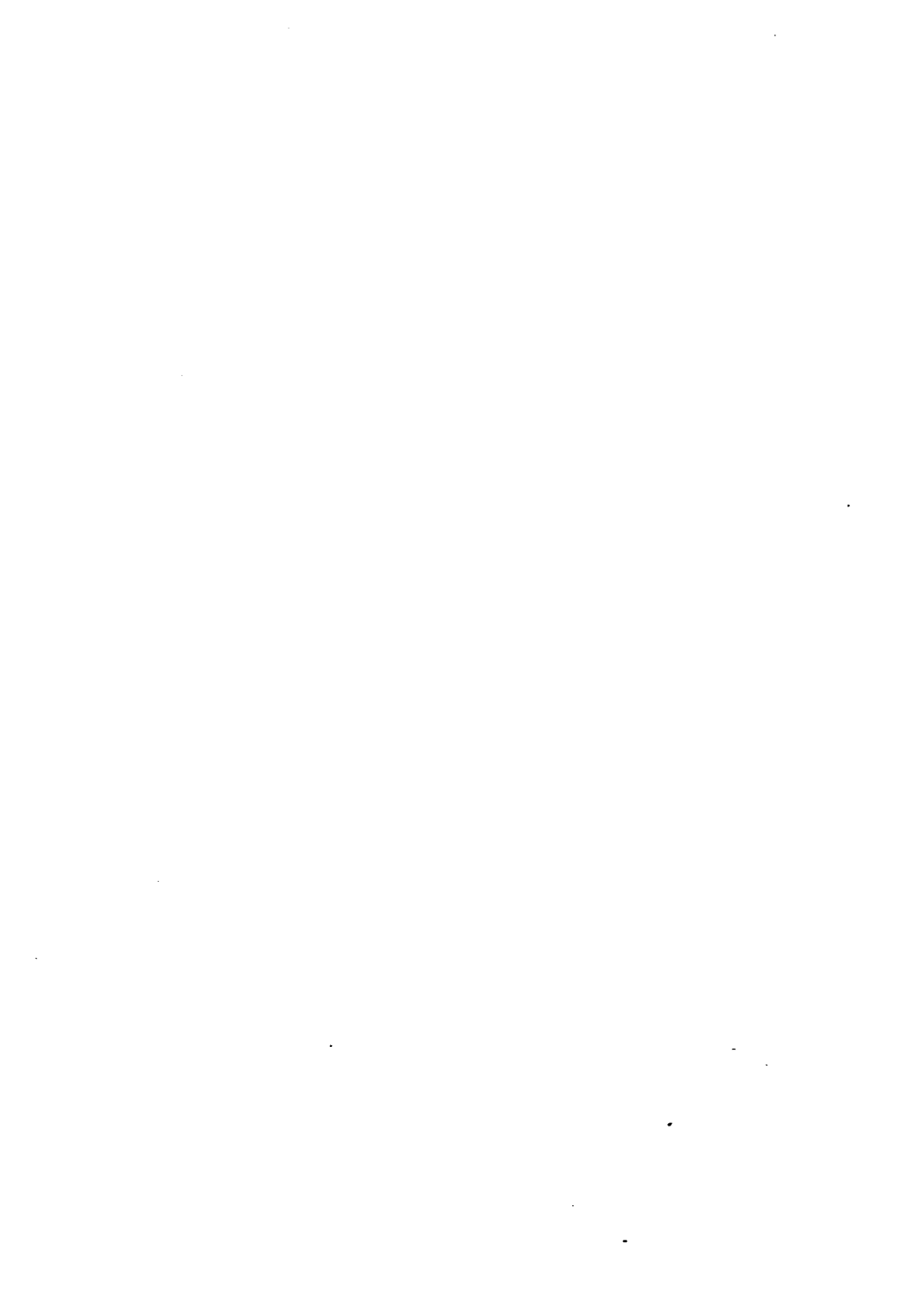
ARCHÍVUMI FÜZETEK — MŰHELY

Mesterházi Miklós

A MESSIANIZMUS
TÖRTÉNETFILOZÓFUSA

MTA FILOZÓFIAI INTÉZET LUKÁCS ARCHÍVUM 1987

ARCHÍVUMI FÜZETEK
MŰHELY



ARCHÍVUMI FÜZETEK
MŰHELY

Mesterházi Miklós

*A messianizmus történetfilozófusa —
Lukács György
munkássága a húszas években*

MTA FILOZÓFIAI INTÉZET
LUKÁCS ARCHÍVUM
1987

Sorozatszerkesztő: Sziklai László
Szerkesztő: Lenkei Júlia
Lektorálta: Sziklai László

© Mezőterházi Miklós

ISBN 963-7065-008
ISSN 0230 7081

ELŐSZÓ

„Aki semmi, kint sem talál rá semmire. S különösen aminek lennie kell, azt nem láthatjuk önmagunk nélkül”, fogalmazta meg, még a 20-as évek elején Ernst Bloch, német filozófus, Lukács György közeli barátja azt a csak látszólag hibás körben mozgó gondolatalakzatot,¹ amelyre oly sokat bízott filozófiájában, és amelyet magunk is, Bloch és Lukács nyomán, alapvető módszertani gondolatként fogadunk el. Ami Blochtól, akkor, provokációként hatott, ma már, a hermeneutika újabb színrelépése után, nem sérti logikai érzékünket. Nyugodtan idézhetjük – azzal a szándékkal, hogy az előszavak „régis szép szokását” követve, tárgyválasztásunk és módszerünk apológiáját adjuk.

A tárgyválasztás apológiáját – hiszen nem kell különös érzékenység ahhoz, hogy észrevegyük: Lukács nem „in”. Mintha holt nyelvet beszélne. S nemcsak ahol tiltás, illem, kötelező idézet törik 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 árásson a porolás?

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

Lekerült az átkötőszalag, melyre a *The Golden Twenties* reklámszlogana 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 évtized 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 felátadást. 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.

A 20-as évek Lukácsát a gyanú övezi, hogy műve: a forradalom fi-

lozófiája, a marxi gondolat „egyetemességének” és „historizmusának”² rekonstrukciója, amely a későbbiekben többször is inspirálója volt a 20. század „vissza Marxhoz”-jainak, nem inkább *kísértője-e* a gondolkodásnak, mintsem jószelleme. Kísértője, tehát: minél jobb, annál rosszabb.

Minél jobb, annál rosszabb. Akik látják Lukács korai marxista művének nagyságát, csak még inkább ki vannak téve veszélyes vonzásának, tudniillik a „Lukács (...) által újra felfedezett dialektika szuggesztívójának, amely voltaképp egy világtörténelmi totális tudás dogmájának szuggesztívója, amely totális tudás szolgálatában minden eszköz megengedett”.³ A 20-as évek Lukácsa talán kísértője az elméletnek, hogy az önmagába zárkozzék, és merőben belső és pusztán így nézve támadhatatlan argumentációval szigetelje el magát a történelem kételyeivel szemben; kísértője a morálnak, hogy az helyet adjon egy jezsuita gátlástalanságnak és kísértője a politikai gondolkodásnak, amely az általánosság hamis fénye mögé rejtheti gondolatlanságát.

Nem itt a helye, hogy a gyanút – ha eloszlatható – eloszlassuk. Csúpan arra akartunk utalni, hogy, többek közt, épp ez a probléma – hogy ti. a 20-as évek Lukácsa (úgymond) egy „részvétlen történelem” apológiáját,⁴ vagy, más szempontból, egy „marxista mítosz”⁵ metodológiáját teremtette meg („rekonstruálta”) – az oka, hogy a 20-as évek és benne Lukács maga, elméleti intenciói és történelmi dilemmái: gyorsan távolodó múlt. „Többek közt”, mert persze beváltatlan remények, beváltatlan bűnök és kudarcot vallott prognózisok együtt a kiváltói annak, hogy a korszak, pontosabban a 20-as évek „messianizmusa” sokak szemében zsákutca, vagy, „legjobb” esetben ama bizonyos skeleton in the cupboard. A 20-as évek gyorsan távolodó múltja után a jelen, mint egy végre távozó kellemetlen vendég vonata után, megkönnyebbülten integet.

És épp ez az, amiért Blochot idéztük, aki „csak” kiélezetten fogalmazta meg, amit máshonnan is tudunk: a történelmi tudás önismeret, mely tárgyában, elkerülhetetlenül, önmagát definiálja. Márpedig a reflexív gondolatalkozat súlyát aligha bírja el a megkönnyebbült integetés frivolitása. A 20-as évek lukácsí fejlődéstörténetének színe és visszája a forradalmi szakítás elméleti kifejeződésének és a visszavonulásoknak olyan problémátörténete, amely történelmi kritikával kezelve a problémák történetévé válik, ahogy azzá válik a nagyságok és bukások történe 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).⁶

Talán e szempontból mégsem megnyugtató az ásitó unalom, mely e könyv 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 megmentsük”.⁷

Az „önismeret” „magába visszatérő” gondolatalakzata megfontolásokra késztet a visszatekintés (az eszmetörténet) eljárás módjának tekintetében is. Mert problematikus a visszatekintő helyzete, ha fenntartásai vannak azzal szemben, hogy a 20-as évek Lukácsa és művei körül folyt és mára az eszmetörténetbe bevonult viták egykori pro és contráit közvetlenül (dogmatikusan) saját álláspontjához mérje, ez utóbbit fenntartás nélkül a „helyes”, a „korszerű” álláspontnak tekintve. Még ha ilyen vagy olyan módon igaznak bizonyulna is a jelen állásfogalása, hátramaradna és öntudatlanságba süppedne az igazságának jogosultságára irányuló kérdés, amely, tudjuk, több mint pusztán „ismeretszociológiai” probléma. A jelennek ez a dogmatizmusa akkor is tarthatatlan, ha nem az egyoldalúságokat diadalmasan magába olvasztó abszolút ész formájában jelentkezik, hanem pusztán annak a pozitívista előítéletnek a képeiben, amely társadalomelméleti tételek igazságát olyasféleképpen véli mérhetni, miként azét a kijelentését, hogy odakünn esik az eső. A történelem mégsem hagyható ki az elméleti tartalmak megítéléséből, hiszen ha más nem, annyi könnyen belátható, hogy „gondolatok, melyek izoláltan nézve, tartalmilag azonosak, az egyik korban éretlenek és fantasztikusak, egy másikban meghaladottak és érdektelenek lehetnek, és mégis egy meghatározott történelmi pillanatban tényezői egy hatalomnak, mely megváltoztatja a világot”.⁸ A visszatekintő helyzetének ez a problematikusága nem egyszerűen abból adódik, hogy az eszmetörténeti nézőpont nem annyira igaz és hamis kijelentésekkel dolgozik, mint inkább fejlődésivel, alakváltozatokkal, háttérösszefüggésekkel. Kiutat ugyanis az sem jelent, ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a maga helyén és korában, a neki rendelt nézőpont egyoldalúságában mindenkinek igaza volt. Hiszen minden „jó okkal” történt úgy, ahogy történt. Erről a fajta relativizmusról, amelyik ugyan képes olajozottan gördülékennyé tenni a történeti leírást, ha a látszólagos ellentétek összetartozásának dialektikus „griff”-jével közelítünk hozzá, valóban kitűnhet, hogy a „mára felhalmo-

zott igazság” dogmatizmusának nem annyira ellentéte, mint inkább kiegészítője. A visszatekintőt szorult helyzetéből feltehetőleg csak a tárgyának történeti szemléletéhez való menekülés szabadíthatja meg, s a fentiekből kitűnhet, e történeti szemlélet aligha lehet azonos a mindent megbocsájtással. Érvényessé, kötelező erejűvé akkor válhat, ha reflektálja a tárgya és a jelen közé eső történelmi tapasztalatot. Vagyis ha tudomásul veszi, ami különben „köztudott”: hogy „a megismerés folyamata éppúgy magában foglalja a valóságos történelmi akaratot és cselekvést, mint a tapasztalatot és a megértést”.⁹ A megismerés történetiségének belátásával ugyan kialszik a kozmikus (vagy kozmikusan pozitivistá) ész fölénye, cserébe viszont megoldódik (elvileg, persze) a visszatekintő dilemmája. Álláspontja elveszti a szubjektív „hozzátétel” kellemetlen mellékizét (és, persze, a hamis objektivitását is).

Az egykori kritikus, aki Lukácsot „primitív logikai és marxista hibákon” vélte rajtakaphatni, nem pusztán abban marasztható el, hogy a művet egy primitívebb elmélet fogalmi konstrukcióinak keretei közül kipislanva, csak töredékesen recipiálta. Amit nem, vagy csak alig érzékelhetett, az nem pusztán a *Történelem és osztálytudat* fogalmi kifinomultsága volt, hanem történeti szituáltsága, aminthogy a spontaneitás jótékony homálya borította előtte saját „megbízását” is. A kritikus – Rudas László, később még lesz róla szó –, nemcsak nyers ítéletét hagyta hátra, hátrahagyta problematikus módszertanát is. A *Történelem és osztálytudat* hatástörténetében oly gyakori „rágalmak”, melyek némelykor a rudasinál jóval komplikáltabb és árnyaltabb elméleti alapról születnek meg, a könyv történelmi horizontja vagy háttere iránti érzéktelenségről tanúskodnak. Ez az érzéktelenség nem véletlen, nem szubjektív értetlenségből fakad. Hanem annak a belátásnak a hiányából, hogy többről van szó, mint arról, hogy „igazságot szolgáltatassunk” Lukácsnak – vagy ellenfeleinek –: jelen és tárgy distanciáját kell megteremteni és ezzel feloldani. Egy művet megérteni, tartja a hermeneutika, annyi, mint rekonstruálni a mögötte álló *kérdést* (a történelemét). Lukács filozófiája „világfilozófia”; nem érdemes azzal foglalkozni, hol tanulta meg Lukács „rosszul” a leckét. A *Történelem és osztálytudat* állításai csak eredeti „kérdésükkel” tekinthetők válasznak; így válnak egy történeti megismerés részeivé – így és csak így értelmes hibákról és erényekről beszélni. Ha az alábbiakban kevés szó esik Lukács „tévedéseiről”, s annál több a *Történelem és osztálytudat* történelmi horizontjának problémájáról, itt leli magyarázatát.

Igy nézve, a kérdés, hogy „melyik Lukácsról mondunk le”, ez az önismeret problémája, és a 20-as évek Lukácsáról szólva az aforisztikus blochi mondat, hogy „aki semmi, kint sem talál semmire”, arra (is) figyelmeztet, hogy a frivolitás, mely látszólag oly radikálisan tudja maga mögött Lukácsot, talán csak megtévesztően vonzó formája a radikális önkritika hiányának.

*

A szerző tisztában van vele, hogy a könyv, melyet az olvasónak átnyújt, csak töredékesen valósítja meg, amit előzetes megjegyzései ígértek. Aminek, habár nem ezek a legnyomósabb okok, van két kézzelfogható külső oka is. Az egyik, hogy a kiadói ajánlat, amely a szerzőt könyvének megírására ösztönözte, „korán jött”. E kézirat, szándékait tekintve, politikai-filozófiai életrajznak készült, márpedig a 20-as évek Lukácsát tárgyaló *történeti* kutatás, vagyis a politikai életrajz *filológiája* nem érte el még azt a stádiumot, melyben Lukács életrajzának számos fontos nyitott kérdését tényekkel, dokumentumokra támaszkodva válaszolhatná meg, nem pusztán feltevésekkel.¹⁰ (Hogy másfelől a kiadó ajánlata alaposan elkésett, itt nem tárgyalható kérdés.) Másodszor, a kézirat eredetileg egy monográfia-sorozat számára készült – ennek megfelelően lemondunk arról, hogy akár Lukács 1918-as marxista fordulatának előtörténetét, akár a 20-as évek történetének 30-as évekbeli „utóregzéseit” in extenso tárgyaljuk. Miután a kiadó, e kézirattól eltekintve, az említett sorozatot megjelentette (illetőleg meg kívánja jelentetni), a kéziratot e tekintetben nem változtattunk.¹¹

A könyv minden egyéb gyöngéjéért a felelősség a szerzőt terheli – és mivel az a gyengék legalább egy részével tisztában van, csak annál hálásabban mond köszönetet azoknak, akik a kézirat készültét figyelemmel kísérték és segítettek: Lukács-archívumbeli munkatársainak, a könyv lektorának, Sziklai Lászlónak, valamint Krausz Tamásnak.

1. A „MORÁL ABSZOLÚT ZSENIJE” A FORRADALOMBAN

„Marx azt mondja, hogy a forradalmak a világtörténet mozdonyai. De talán egészen másképp áll a dolog. A forradalmakkal talán a vonaton utazó emberi nem nyúl a vészfék után”¹ – hangzik Walter Benjamin egy történetfilozófiai téziseihez fűzött jegyzete. Amelyet nem csak azért idéztünk, mert, bár később született, nagyon is jól beleillene a korai 20-as évek atmoszférájába: hiszen az első világháború egy valaminek mindenképpen végetvetett – az evolucionista haladáshitnek.² Hanem mert, bármily eltérők is szerzőjének és Lukácsnak útjai, Benjaminsnak e meglehetősen fájdalmasan szellemes tétele Lukács „történetfilozófiájának”, és ennyiben szellemi magatartásának lényegbevágó sajátosságára utal. 1918-as fordulatát tekintve magára Lukácsra is áll, amit 1922-ben Hegelről írt, hogy ti. filozófiája „élet-halál-kérdését” „új közegben” tette fel, a történelem közegében – de bármennyire „műfajt” cserélt is Lukács, és nemcsak, amennyiben „szakdiszciplínát” cserélt, történetfilozófiája nem a győzelmese gondviselés apológiája. Nem üdvtörténet, amelyben az azt átható szellem „joga felette áll valamennyi különös jogosultságnak” és amelynek működését és diadalmát a „szubjektív szabadság”, az „akaras, elhatározás és cselekvés” fölött álló biztosítékok és minták garantálják.³ Ahol a forradalom vészfék, a történetfilozófus aligha érheti be azzal, hogy pusztán helyeslőleg meghallgassa a „világszellem kabinetparancsait”, a „véges” ember esélyeit is latolgatni kényszerül. Amint Lukács is tette.

Ez, ha tetszik, könyvünk állítása Lukácsról. Akár sikerült ezt a későbbiekben plauzibilissá tennünk, akár nem, a probléma – Lukácsé és az „új közegé” – mindenképpen érdekes, hiszen mérvadó vélemények szerint Lukácsé az ösbűn, hogy marxista fordulatával rálépett „az etikától a történelemmetafizikához vezető útra”⁴, amelyen aztán oly sok marxista követte, és amely úton, megbízhatatlan előföltevések és ígéretek áldozataként, elhullottak az etika kételyei. Ám, mondjuk, kiélezetten: a *vészfékezés történetfilozófiájának* választásával Lukács, legalábbis szándéka és lehetősége szerint, nem elnémitani akarta dilemmáit (pl. azzal, hogy szociológiailag „polgáriaknak” minősítette őket), hanem megválaszolni.

Furcsa, többértelmű és értelmezésre szoruló az „Auftakt”, amivel a korszak, melyről könyvünk szól, indul: Lukács marxista „választása”. Már magában is, „ahogy volt”, a Lukács-filológia problémájaként is, súlyos kérdések metszéspontja – csakhogy soha nem mutatkozott úgy, „ahogy volt”. Mert a „fiatal Lukács” felfedezése (a gondolkodó életének utolsó éveiben, majd a halálát követő néhány évben) több volt, mint aminek első pillantásra tűnhetett – nem véletlen, hogy nem csak a filozófiai életben szereplő majd mindegyik „nagy név”, hanem a teljes újabb filozófus-generáció is a Lukács-interpretáció művészetét gyakorolta. A „meglepetés”, mellyel a fiatal Lukács szolgált, mindekelőtt abban állt, hogy kitűnt: amivel szakított, amiről később majd mindig fenntartásait hangsúlyozva nyilatkozott, aminek dokumentumait – állítólag – elvesztette, egyszóval fiatalkori oeuvre-je jóval több érettkori műveinek, Marxhoz való megérkezésének pusztán a megelőlegezés értelmében érdekes előtörténeténél. Kitűnt, a művek saját és újragondolásra kényszerítő problematikával bírnak, mögöttük autonóm gondolkodó áll, aki *több* Simmel vagy Max Weber tanítványánál. Amit persze talán már korábban is tudni lehetett, Lucien Goldmantól,⁵ mondjuk, akkoriban azonban az ő majdhogynem megszállott kiállása a fiatal Lukács mellett inkább excentrikus kivétel volt, mintsem „áramlat”. Ám most az is kitűnt, hogy a fiatal Lukács mint a kor, kultúra és irodalom elemzője meghatározó hatást gyakorolt. Nem csak rejtetten, mint Goldmann kimutatta,⁶ hanem filológiailag is tetten érhetően (ahogy Márkus György igazolta a *Heidelbergi esztétika és művészetfilozófia* kategóriarendszerének Mannheimre, Blochra, Hauserre gyakorolt befolyása kapcsán).⁷ Nem csak utólag és futólag bevallottan (ahogy Adorno számolt el *A regény elmélete* hatásáról⁸), hanem meghatározó befolyással (a Vasárnapi Körben, például). És ugyanakkor és éppen ezért: lenyűgöző volt a lukácsi pálya folytonossága. Kitűnt, hogy motívumok egész rendszere, visszatért kérdések és kölcsönzött kategóriák sora fogja össze a filozófus életművét, melynek megkülönböztető jegye – úgy tudtuk – a szakítás, az újrakezdés volt, némelykor spektakuláris politikai tüzijátéktól kíséren. Halála után Lukács véghezvitte, amivel fiatal korában kudarcot vallott: a századelő filozófiai gondolkodását, problémáit, kategóriáit a magyar szellemi élet önértelmezésének eszközévé és raszterévé tudta tenni – és nem kellett lenyelnie, hogy „bécsi” filozófusnak nevezzék. És amiről még szó volt:

pályájának íve a marxizmust *újra* összekötötte a század más filozófiai áramlataival és gondolati forradalmaival, melyek „nászi ágyán” „szűzek maradtunk”. És egyben szimbóluma és bizonyítéka is volt annak, hogy a marxizmusnak bensőséges köze van mindenhez, ami a filozófia érdeklődésére számot tarthat, mi több, képes érvényesen – nem fordítási hibák révén – saját nyelvére fordítani, megérteni és feloldani „másokat” kínzó gondolkodói dilemmákat. A „fiatal Lukács” értelmezni segítette az érett Lukácsot: kulcsot adott látszólag előzmény nélküli, nehezen „eredeztethető” gondolatmeneteinek felfejtéséhez és a visszatérések révén különös hangsúlyt adott törekvéseinek. Mielőtt túlságosan is elvarrnánk a szálat, pontosítanunk kell: a „fiatal Lukács” korrigálta is az idős Lukácsot: új kiindulópontokkal is szolgált ott, ahol közönsége túl merevnek, egyoldalúnak vagy explikátatlannak tartotta fejtegetéseit, ám e kiindulópontokat az hitelesítette, hogy Lukács kiindulópontjai voltak. Kétségtelennek tűnt: a korrekciókat Lukács szellemében kell megejteni, amit pályája során elvesztett, azt útjának irányát, intencióit tiszteletben tartva kell helyreállítani.

Főlöszleg emlékeztetnünk rá, mindez a „marxizmus reneszánszának” nevezett időszakban történt, vagy legalábbis annak lemenő sugarainál. Azért e bizonytalanság, mert a jelenség maga is nehezen megragadható. Kétségtelenül reneszánsz volt, legalábbis, hogy ezt a Karl Korsch által oly gyakran használt kifejezést alkalmazzuk, „rekonstrukció”. Volt azonban valami csak kvázivalóságos is benne – gyors „párolgása” legalábbis erre utal. (Alig fogott bele a korszak baloldali eszmetörténete, hogy rekonstruálja a marxizmus presztalinista múltját, amikor már, olyan tradíciókra hivatkozva, melyek korábban mérvadó iskolák szemében majdhogynem index verborum prohibitorum-on voltak, transzcendentálpragmatikusan ledöntötték történetfilozófiai hivatkozásainak és várákozásainak épp hogy újraállított tartóoszlopait.⁹) Emellett bizonyos problémák, amelyek másutt nagyonis központi helyet foglalnak el a „marxizmus reneszánszának” jelenségekörében, Magyarországon alig vertek visszhangot (gondoljunk a Korsch- vagy Gramsci-értelmezések áradatára). Aligha vázolhatjuk itt e gyorsan végetért virágzás társadalomtörténetét; pusztán arra akartunk utalni, hogy a korszak – mindegy most, jogos vagy jogtalan illetve milyen (történeti? elméleti?) értelemben jogos vagy jogtalan – várákozásai alighanem belejátszottak abba, hogy a Lukács-értelmezés épp ilyen hangsúlyokat kapott, épp ilyen alakot öltött. Vagy-

is hogy a Lukács-értelmezés az interpretáció kettősen vezérelt gyakorlata volt.

Hozzátehetnénk persze: mint minden interpretáció. Ám, ha „benne van” minden értelmezésben, hogy más révén, nemcsak tárgya révén inspirált, akkor érdemes e tényt számontartani. Mert a „fiatal Lukács” riválisa lett – Lukácsnak magának. A „fiatal Lukács” az idős gondolkodónál inkább és erősebben „szólított meg” – felborítva a Lukács-filológia addigi rendjét. Nem utolsósorban éppen annak tekintetében, miképp is értsük Lukács marxista választását. Hogy Lukács fordulata, a kommunizmus választása *pálfordulás* volt, hogy Lukács „egyik vasárnapról a másikra” vált „Saulusból Paulussá” – ezt először talán David Kettler kismonográfiaja¹⁰ exponálta, inkább csak életrajzi kuriózumként. Csakhogy: ha az érett Lukács nem a fiatal „megőrizve-megszüntetése és magasabb szintre emelése” – és minthogy riválisokká lettek, e föltevés már aligha számíthatott az evidencia rangjára –, akkor nyilván: cserbenhagyása. A filozófus választása talán amolyan „salto vitale” volt, amelyet ő maga is követelt ama „Szakadék Nagyszálló” lakóitól.¹¹ Salto vitale – egy szkeptikusabb olvasatban talán csak a *bukfenc* választékosabb neve. Az érvelés megbicsaklásáé. Mert Lukács – e szkeptikus olvasatban – „egyik vasárnapról a másikra” nem addigi gondolkodói fejlődésének konzekvenciáit vonta le, hanem „megtért”. És választásának indokolhatatlansága, legalábbis saját-érvein-túlísága otthagytá nyomát későbbi pályája egészén. Annak érthetetlen ragaszkodásaiban és idioszinkráziáiban.

Az interpretációt „ketten” inspirálják. Talán nem is a tétel, hogy Lukács választása érvelésen túli volt, a kulcs annak értelmezéséhez, miért hat Lukács későbbi pályája kiábrándítóan. Inkább megfordítva, a kiábrándulás abból, amit Lukács valamikor bizonyítani és jelképezni tűnt az, ami újraértelmezi a fordulatot.

Ilyenképp e tétel nem is cáfolható a Lukács-filológia eszközeivel.

Vagy legalábbis: a „fiatal Lukács” gondolatainak ábrázolása, egyszerű a fordulat fényében, ám úgy, hogy a mű mégse torzuljon pusztá előzménnyé – monográfiát igényelne. Amire itt, érthetően, nem vállalkozhatunk. És amelyet, egyébként, megírtak már.¹² Egyetlen mozzanatra akarunk itt csak utalni. Fiatalkori művének egy avatott értelmezője¹³ szerint, ami Lukácsnak – túl a szakításokon és a kísérletek többirányúsága mögött, hatások és a „je prends mon bien où je le trouve” gesztusai közepette is – eltéveszthetetlenül egyéni gondolkodói fizionómiát kölcsönöz, és pedig félreérthetetlenül egy nagy filozófusét – hogy

birtokában tartotta őt ama bizonyos „egyetlen gondolat”, a kultúra gondolata: az intenció, *kitapogatni*, lehet-e és miként lehet a kultúra az *ember esélye*.

Lukács marxista fordulatának előzményei így nézve nem állítások és tételek, hanem kérdések; ilyenként maradandóbbak. A fiatal Lukács pályájának választásai, fejlődésének fordulatai valóban nem alkotnak olyan sort, amely „elkerülhetetlenül” marxista fordulatához kellett hogy vezessen. Habár talán van valami pozitívizmus-íze a várakozásnak, mely szerint a filozófusnak előfeltevések és következtetések folytonos pallórendszerével kell áthidalnia azt, ami izgalmasabb, ami filozófia és élet, filozófia és történelem dialógusa. Lukács, úgy tűnik, nem törekedett erre a fajta kompaktságra; fejlődésének nagyjából bármelyik szakaszán birtokában volt azoknak az eszközöknek, melyekkel lekerekíthette volna művét, lezárhatta volna rendszereit; Lukács a töredékességet választotta, ami, hivatkozott interpretátora szerint, filozófusi rangjának jele.¹⁴

A filozófusnak, aki kérdez, nem adatik meg a pálfordulás fogalmában implikált kegyelem. Istennek van ereje, hogy a semmiből ragadja ki választottját, hogy tisztára törölje lelkét. A filozófust megszólító történelemnek ez nem adatott meg – vagy, hozhatnánk fel Mészáros István ellenvetését, csak másodlagos intellektusoknál¹⁵ –, itt a „választott” válaszának preformálnak kell lennie. Rá áll, hogy akinek van füle a hallásra, az hallja, akinek van szeme a látásra, az látja. A fordulat logikája bele van írva a művekbe, csak éppen átnyúlik azok „árnyékos oldalára” is. Lukács pályájának *folytonosságát* kérdéseinek, filozófiája végső intencióinak egysége adja, írta róla találóan Márkus György.¹⁶ A művek válaszok e kérdésekre, megoldások és kudarcok. És a fiatalkori írások „kudarctörténete”, bár kétségkívül paradox nézőpontot kínál, mivel sem mutat jelentéktelenebb filozófust, mint „sikertörténetük”, mint azok a belátások, melyeknek filozófiatörténeti rangja ma már köztudomású.

„A *kultúra* volt Lukács életének 'egyetlen' gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? – e kérdést megválaszolni, s egyben tevékenységével e lehetőség megteremtéséhez vagy megvalósításához hozzájárulni: centrális célkitűzésként vonul végig egész életén.” – írta Márkus György hivatkozott tanulmányában.¹⁷ A kultúra Lukács „egyetlen” gondolata, abban az értelemben, ahogy a kifejezést maga Lukács használta: „minden lényeges embernek egyetlen gondolata van, sőt, kérdés, van-e egyáltalán a gondolatnak plurálisza”. A fordulat problematikájának a szempontjából a fiatal Lukács kérdése így transzformálható: adott-e, s ha igen, milyen

feltételek mellett az ember számára teljességének meg- vagy visszanyerhető lehetősége; a kultúráé mint átfogó szellemi hatalomé (nem mint bildungsbürgeri eszményé)? Lehetséges-e és miképpen lehetséges olyan történetfilozófia, mely – legalább műfajelméletbe stb. rejtett történetfilozófiaként – az emberi teljesség szempontjából artikulált? Vagy ami ugyanez a kérdés *lehet*: mi az ember sorsa – mely önmagában, „életként” értékhiányos vagy legalábbis értékközömbös –, ha kultúrájának autentikus tárgyaira bizza magát? Kielezettebben fogalmazva: esélyei-e, s milyen feltételek mellett, az embernek az autenticitás formái, vagy (és) valamilyen itt is érvényesülnie kell annak a „feldaraboltságnak”, melynek a közönséges élet szubjektumaként, az eldologiasodás uralma alatt, az ember alá van vetve?

A kérdésre mármost, hogy valóban a „feldaraboltságból” való „megváltás” esélye-e az ember számára a forma, vagy csak a halállal való elkötelezettségben az; hogy van-e a kötelességbe rejtett kényszeren túli szolidaritás, vagy csak egy „kaszt” kétes kiváltsága a „jószág”; hogy a „jelkek” közvetlen érintkezése, a „lélekvalóság etikája” „eleven élet”-e vagy csak frivol gondolat¹⁸ – Lukács kísérletek sorozatán át keresi a választ. Amely kísérletekben megközelítések és megoldások „kaleidoszkópszerűen”¹⁹ változtatják egymást, a végső szó azonban mintha mégis a tragédiáé volna.

Mert a jelen: a kultúra válságának világgállapota. Kiírtódott az élet érzelki-esztétikai közvetlensége, eltűntek azok a nagy világnézetek, melyek „csillagos égbé” borultak egész társadalmak fölé és nem elejtették, hanem kézenfogták az egyes embert. Arctalan hatalmak kerültek uralomra, és uralkodásuk összetörte az egyén beágyazottságát, értelmetlenné és töredékessé tette az életet. A végig-nem-vittség, a félhomály világvá. A beágyazottság elvesztésével elveszett az értelmes életvezetés lehetősége. Legalábbis az értelem nem folytatása, hanem *ellentéte* lett az életnek. Megszűnt a kultúra organikussága. Lehetséges autentikusan választani, de ez a halállal való eljegyzettséget jelenti. Vagy: lehetséges mégiscsak megpróbálni hiteles formát adni az életnek, csakhogy erre a kísérletre kudarc vár. De nem lehetséges az életet nem megformálni sem.

Ez a lukácsi kísérletek előfeltevéseinek nyers vázlata. Olyan gondolatokat idéz fel, melyeket Lukács osztott mestereivel és kortársaival. Ami Lukácsot egyéníti: a diagnózis tragikus következetessége. A szigorúság mint a kísérleteknek és a kísérletek „kaleidoszkópszerű” váltakozásának tartalma. Lukács nem könnyíti meg a dolgát. Ami az életfilozófia számára menedék, a pusztá individualitás, az, ami szubjektív, összemérhetetlen,

az ő szemében magában véve nem ellentéte, csak alakváltozata az anonimitás uralmának. A közönséges élet hozzárendelt szubjektuma maga is közönséges vagy közönségesen üres. Az objektív kultúrának „megfelelő” szubjektív kultúrátlanság. A lélek nem módszertanilag bizonytalan hivatkozási alap a kultúra tragikus merevségével szemben, hanem annak a lehetőségnek a hordozója, hogy az ember meghódíthatja kultúráját, vagy legalábbis megpróbálhatja átlépni közönséges életét. Lukács is vallja Bloch tételét az ember nem-azonosságáról – melyet persze Bloch is a klasszikus német filozófia dialektikájának örökségeként vett birtokába. Nem véletlen a találkozásuk.

A kultúra válsága a művészet tragédiája is. A művészet csak mintegy utánarajzolja a közönségnek vagy az élet érzékiségének a hiányát, vagy az autenticitás kísérleteinek problematikuságát. Hiszen ami a művészetben szociológiai, az, Lukács szerint, éppen a forma.²⁰ Nem mintha eljött volna a művészet „vége”, – éppen a közönséges életből kiemelkedve lesz a művészet kiválasztott, itt teljeseedik ki küldetése. A forma szétválaszt ott, ahol az életben csak következtelenség van; megtisztít, míg az életben vállalkozásaink tisztázatlanságába, következtelenségeibe bukunk bele. A forma ad értelmet, kölcsönöz érvényességet ott, ahol az értelmetlenség uralkodik. A mű a lényegesség letéteményese. Etikát teremt: a Werkethikének a közönséges élet kötelesség-etikán túli etikáját. De a művészet győzelmei problematikusak: határosak a meneküléssel vagy a dekoratív ürességgel.

A mű etikája is „az utolsó ítélet előtti élet etikája”. Amelyet Lukács ugyan bizonyos pillanatokban frivolnak ítél, „mert egy bekövetkezendő (de soha be nem következő) nagy leszámolásra várván minden meg van engedve ... az örök tragikusság átérzése abszolúciót ad minden léhaságért”,²¹ mint azt az *Esztétikai kultúrában*, a drámakönyv Hebbel-kritikájához visszanyúlva írja – mégis megkerülhetetlen. De talán a forma kvalitása, a mű megmentő hatalma éppen az utolsó ítélet elmaradását feltételezi. A műalkotás vigasz, és nemcsak közvetlenül tartalommal vált formájával, az értelemadás, a megtisztítás gesztusával az; elvontabb kategóriális szerkezetével is, mely megintcsak tartalom, küldetésének alapja: azzal a szubjektum-objektum-viszonnal, mely kizárólagos sajátja. Az esztétikai szubjektum-objektum-viszonnal, mely kizárólagos sajátja. Az esztétikai szubjektum-objektum-viszonyban, szemben más tételezőmódokkal, kevesebb a pusztán metodológiai segédfogalomszerű vonás; tulajdonképpeniségének azonban nincs átjárása az élethez. A művészet különös szerkezetében

rejtett ígéret vigasza talán nem is emberi fülnek való. Nincsen feloldozó hatalma, hiszen az emberek közötti megértés hiánya, pozitív kategóriává fordítva: a félreértés, konstitutív kategóriája az esztétikának. A félreértés, mint a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* oly sok gondolata, kétarcú: egyszerre termékeny esztétikai belátás és, túl az esztétikán – a kérdésfeltevés módjában, módszertanában – elmarasztaló ítélet a művészet (és az ember) lehetőségéről. A művészet, Lukács kedvelt kategóriájával, luciferikus: megváltás, melynek a tulajdonképpeni megváltás soha be nem következése az előfeltevése.

Itt válik Hegel vonzóvá a kísérletek „árnyéktörténetében”. Mert a „megváltás” reményének kudarcra ítéltége nem lehet az utolsó szó. Márpedig a marxizmus „választását” megelőző időszak uralkodó lukácsi módszertana, az újkantianizmusé, vonzza és választja az utópia lehetetlenülését. Uralkodó módszertan? E megállapítás rögtön kiegészítésre szorul. Hiszen már az 1907-es *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében* sok mindent kölcsönöz Hegel történetfilozófiájából. És a forma könyörtelen hatalmát időről időre a lelkek egy másfajta, a jehovai-kus világ megkülönböztetéseinek és elkülönüléseinek túli érintkezésének „misztikus” gondolata próbálja megtörni – a legnagyobb intenzitással, nem véletlenül, az első világháború kirobbanását követően, melynek Lukács mindenfajta, akár mégoly áttételes és „kulturált” apológiáját is a legelé-
sebben elveti.

„A képződmények hatalma láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valóban létező dolgoknál is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk – éppen *ezt* adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk: a lelkünk, de még a lélek minden örök-apriori objektivációja is (Ernst Bloch szép képével élve) csak papírpénz, aminek értéke csak aranyraválthatóságától függ. Az alkotások reális hatalmát persze nem lehet tagadni. De a szellem halálos vétke, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfényvel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta.” – írta Paul Ernstnek 1915. április 14-én.²² Ám az „egyesítés hatalmába” vetett remény inkább csak Lukács várakozásait táplálja, mintsem hogy bizonyossággal tudna szolgálni. A várakozást, hogy ami ma filozófiailag kimondható, ám válaszként kielégítetlenül hagy, pusztá lépcsőfoknak bizonyul, ha majd az igazán lényeges kérdések feltevésének ideje eljön.²³ Csak várakozásait táplálja, mert, mint ismert, Lukács kitér ama „történetfilozófiai jövendőmondás feladata” elől,

amely kimondhatná, „valóban kilépőben vagyunk-e a teljes bűnösség állapotából, vagy még csak pusztá remények hirdetik az új eljövetelet; egy Eljövendő jelei, amely még olyan gyöngé, hogy bármikor játszva összeroppanthatja a pusztán Létező terméktelen hatalma”.²⁴ Lukács mindenestre nem jelöli ki a „lélekvalóság világának” végleges metafizikai helyét – ez is marxista választását megelőző dilemmák közé tartozik.²⁵

A kanti metodológiai korlátozások e megkötéssel együtt is jellegzetes vonásai Lukács gondolkodásának, mégpedig éppen abban, amiért a kantianizmust a filozófus barát, Ernst Bloch már jóval Lukács fordulata előtt, Rickertről írt würzburgi disszertációjában, majd reprezentatív módon *Az utópia szellemében* a polgári „szűk szubjektivitás” filozófiájának nevezte. Ha tetszik, az újkantianizmus a „rendfilozófus” Lukács uralkodó módszertana. Az, amivel Bloch a kanti Én-szerűség tárgyias hatalmának állítását, a Kant és Hegel között „nem csak választani” filozófiai programját szegezte szembe. Lukács *Heidelbergi művészetfilozófiájában* az újkantianizmusnak ezt az itt Bloch terminológiájával jelzett tendenciáját a legmélyebb tragikussággig, az utópiától való teljes elzártságig viszi, „alázatos negatív teológiaként” fogalmazva meg esztétikáját. E tragikusság és a metodológia összefüggését Lukács világosan ki is mondta, amikor a mű építkezésében konstitutív szerepet juttatott az emberek közötti megértés lehetetlenségének. Mármost ami a *Heidelbergi művészetfilozófiában és esztétikában* az esztétika oldaláról nézve a művészeti szféra önállóságának, kategoriális szerkezetének stb. originális kifejtése, és pusztán csak kimondása annak, hogy a művészet az emberi integritás egyetlen menedéke, és éppen mint ilyen ugyanakkor nem átjárható az élet számára (vagy csak esztétikai kudarcként az), az esztétikán túl problematikus előfeltevés. Miközben cáfolhatatlan esztétikai tényállásokon keresztül bírálta a metafizikai rendszereknek, és különösképpen a spekulatív fejlődésfilozófiának az esztétikai szerkezeteket eltorzító voltát, Lukács kimondja a „levezethetetlenség metodológiájának” fonákját, a szubjektivitás feldarabolását, azt, hogy miközben minden műalkotás teodicea a *Heidelbergi esztétika* fogalomrendszerében, a hozzá rendelt szubjektivitás egyszerre tulajdonképpen, igaz és merőben árnyékszerű, mégiscsak pusztá metodológiai segédfogalom. „A műalkotásszint és a szubjektum-objektum viszonyok szintje közötti különbség abban is tükröződik, – írja A szubjektum-objektum-viszony az esztétikában c. fejezet végén Lukács –, hogy a mű elszigeteltsége abszolút. A mű teljesen érintetlen marad, bármilyen szférába állítják is be elméletileg-általánosan. (...) ... a művészetben

megvalósult tiszta szubjektivitás nem metafizikai jellege éppen a tétélezés e transzcendens értékévé válásában nyilatkozik meg. Minden olyan kísérlet, hogy meghaladják ezt az esztétikai eszme konkrét feladat voltában jelentkező sokféleséget, az esztétikai szubjektivitás metafizikai-ontológiai tétélezéséhez kell hogy vezessen, amely a differenciálódásokat pusztá fokozatokként maga mögött hagyva siet konkrét-egységes beteljesülése felé; egyszersmind azonban szükségképpen felszámolja a művészet eszméjét s vele önmagát. (...) Az a metafizikai egységösztön mutatkozik meg benne, amely tudatára ébred, hogy az elért tiszta szubjektivitás idegen az ember (empirikus, etikai vagy vallási értelemben vett) 'személyiségétől'; amely arra tör, hogy kivédje az énnel ezt a 'lényeg nélküli' szubjektivitás-műveletekre szakadását, és helyreállítsa a szubsztanciális egységet. Ez az egység azonban nem az esztétika eszméjében rejlik, az esztétikai műveleteknek az ember 'egészét' összefogó egységei végső és megszüntethetetlen adottságok a számára: a mű keletkezése és hatása lehetőségének feltételei, az érték megvalósulásának transzcendentális előfeltételei, úgyhogy még az a paradoxon is, amely ezen egységek ilyen szétdaraboló hatásában megmutatkozik, csak a szférától idegen nézőpontból adódhat, az esztétikai tiszta szubjektivitásnak valamely más terület személyiségfogalmával való összehasonlítása következtében."²⁶

Lukács neokantianus metodológiája, amely a maga kifinomult „*intentiono obliqua*”-jával annyira alkalmasnak mutatkozott éppen az „*átjárhatalanság*” kifejtésére, qua metodológia előfeltételezte az individualitás szétdaraboltságát és alávetettségét. A „*valamennyi autonóm tétélezés egymástól való teljes függetlenségének és egymásból való teljes levezethetlenségének*” esztétikailag termékeny metodológiai gondolata, amikor a kérdés az ember sorsára irányul, vagyis amikor úgy feltehető, ahogy Lukács 1919-ben felteszi, – ti. hogy „... milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolhatók legyenek? Másrészt: milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lennie, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan bekapcsolódhassék?”²⁷ – csak a reménytelen heterogenitásra mutathat rá válaszként.

Lukács kezében az „*intentiono obliqua*”-val a határ, élet és halál metaszéppontjának tudata válik metodológiává. Mármost éppen Hegel az, aki „*bár elismerte a tragédiát*”, mégis „*a határ tudatát feloldotta a levésben (a „történelmi vállalkozásban”)*”.²⁸ Ezért vonzó Hegel, Bloch írta róla,

akinek Hegel-kritikáját Lukács osztotta, vagy legalábbis egyetértéssel szemlélte, hogy „nincs jobb sírásó a teljesen tartalmas fogalomnál”. Hegel vonzó, mert, megintcsak Blochhal fogalmazva, lehetőséget kínál az örökös „metodologizálgatásból” való kilépésre. Visszatérése azonban merőben „iskolafilozófiai” jelenség volna a lukácsi írások „kaleidosztopszerűségében”, ha nem problémaként jelenne meg. Hegel az emberre vonatkozó kérdésre, írja róla Bloch, pusztán a világot kínálja, úgy, ahogy van, válaszul; így „először egészen elveszítjük itt magunkat, semmi nem kap választ és megoldást”. Pedig a létezés szüksége éppen az, hogy a létezőt végtelenül érdeklí a létezés. A hegeli rendszer válasza hamis fényben csillog, mert sterilen logikai, a szubjektivitást semmisnek tekintő előfeltevéseken nyugszik, és bölcsessége merőben az utólagosságé. Hegel túl korán és túl könnyen adja fel az ember nem-azonosságának gondolatát. Spekulatív filozófiájának keresztül kell mennie azon a tisztítóúton, melyet a szubjektív spontaneitás nagy kanti gondolata, Kant és Kierkegaard „bensősége és végtelensége” jelent, hogy a szellem „gótikus fenomenológiája” megszabaduljon a „titkostonácsosi kedély” lerakódásaitól, és hogy ugyanakkor a szubjektív spontaneitás gondolata is megszabaduljon az Énnek és a külsőnek attól a kettészakítottaságától, amely Kantnál a szubjektivitást egy merőben ismeretelméleti céltű konstrukcióra, Kierkegaardnál a kétségbeesés hordozójára szűkítette.²⁹

Bloch filozófiai válasza Hegel Kierkegaard „utáni” kritikájának problémájára (amellyel ő is szembenéz, ha más hangsúlyokat tesz is ki, és egy töretlenebb vagy annak tűnő fejlődés során is jut el a „jehovaikus” világ radikális kritikájáig): Isten (és kudarcot vallott jehovaikus világa) ránk szorul. „Elég volt. Most már bele kell kezdenünk. A kezünkbe adatott az élet. Önmagáért valóan már rég üressé vált. Értelmetlenül tántorog, de mi szilárdan állunk, legyünk ökle és céljai” – ezek a korai blochi főmű, *Az utópia szellemének* kezdősorai. A blochi fogalmazás messianisztikus, mind ami „a bibliai titkos magyarázatának” filozófiatörténeti forrásait, mind ami a szerző történetfilozófiáját illeti, mely szerint „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van”. Ám bármilyen szellemi kalandokra csábítja is Ernst Blochot „megváltáséhsége”, konklúziója megkerülhetetlenül logikus. Csak ha ránk szorulónak tételezzük a történelmet, kerülhetünk ki intellektuális csapdáiból. E föltevés mellett Marx módszerrel „megváltást” kínál.

Lukács, félbehagyva a Dosztojevszkij-könyvet, visszatér a *Heidelbergi esztétikához*. És nyilván nem pusztán a külső körülmények arroganciája

készíteti erre, mint még *A regény elméletének* első megjelenésekor feltételezte.³⁰ Közvetlenül kommunista fordulata előtt pedig újból összefoglalja fenntartásait *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* c. írásban. Nem félresöpri – halmazza az akadályokat „újtán Marxhoz”. És éppen mert ez utolsó – paradox – gesztusa a filozófusnak, mielőtt a marxi filozófiát választaná, van különös érdekessége annak, ahogy Lukács az „etikai idealizmus” álláspontjáról (éppen a bolsevizmus-cikkben) leírja a marxizmust. Lukács szerint a marxi tanok, Marx és a marxisták előtt öntudatlanul, tudományelméletileg két heterogén részre bomlanak. A marxi gondolatrendszer egyik ága ténymegállapító, empirikus, természettörvény-tudomány, a marxi szociológia vagy ökonómia. A másik ág az osztály nélküli társadalom utópiája, amely mint utópia eleve más fogalomszerkezetet kell, hogy mutasson, hiszen ami Sollen, nem írható le létként. A Sollennek előfeltétele egy a megvalósításra törő akarat, egy szubjektív mozzanat, amelyet nem lehet tényként vagy létszerű törvényként leírni, metafizikusan létté tenni. Az utópia cselekvést feltételez, és ez az érvényességi szférák, a cselekvés tudománya – az etika kompetenciájába tartozik. „Marx hegelianizmusa” – írja Lukács –, „amely a különböző valóságneveket túlságosan egy síkra hozza, némileg hozzájárult ennek a különbségnek az elmosásához”.³¹

A cikk etikai implikációira és a politikai következtetésekre, melyeket Lukács benne levont, visszatérünk még; ami pillanatnyilag bennünket érdekel, miért láthatta Lukács saját fordulatát megváltó erejűnek. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* „tudományelméleti” kételyére válaszoló *A szellemi vezetés és a „szellemi munkások”* szerint, mert Marx a „szét-daraboltság” dilemmáit egyszerre „elméleti és gyakorlati” problémákként (a „történeti vállalkozás” problémáiként) fogalmazta meg, ahol empiria és érvényesség, megismerés és cselekvés különbségében és azonoságában az ember saját megkülönböztetései és genezisére ismer. Lukács metodológiai fordulata közvetlenül azt jelenti, hogy átértékeli Hegelről alkotott koncepcióját, és már nem metafizikát, többé-kevésbé jogtalan létté-változtatást lát nála, hanem akceptálja a szellem elidegenülésének, mássá válásának és önmagához való visszatérésének gondolatát, és Marxban mindenekelőtt a gondolat továbbfelődését látja, középpontba állítva az eldologiasodás marxi koncepcióját. *A szellemi vezetés és a „szellemi munkások”* arra a marxi gondolatra építi érvelését, hogy az emberek nem pusztán szemlélői, hanem szereplői és szerzői is történelmük drámájának, következésképp a cselekvés és a megismerés, a külső és a belső stb. közötti

elvi heterogeneitás az eldologiasodás jelenségéből fakadó objektív látszat. Lukács így érvel: a marxizmusnak ellenfelei azt szokták szemére vetni, hogy abszolutizálja a gazdasági automatizmusokat, nem hagy helyet a cél, a szellem mozzanatának. „Itt merül fel a társadalom vezetésének [általánosan: a társadalomtudományos megismerésnek – M.M.] ismeretelméleti kérdése, amelyre véleményünk szerint egyedül a marxizmus volt képes a választ megadni... A kérdés maga kétfelé oszlik: milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolhatók legyenek? Másrészt milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lennie, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan bekapcsolódhasson?” Lukács válasza mindenekelőtt arra utal, hogy a társadalmi folyamatokban nem lehet az emberi cselekvésektől és a tudatosság mozzanatától elvonatkoztatni, minthogy ezek maguk is *részei* a társadalmi világnak; hogy Marx a történelmi fejlődést a hegeli szellem önfejlődése nyomán fogta fel (materialisztikusan; vagyis nem terjesztette ki a természetre), és hogy a társadalmi megismerés „önészmelet”, s éppen az „önészmelet” a titka az el nem dologiasult társadalmi megismerésnek. „Az önészmelet fogalma – írja Lukács – a német klasszikus filozófiában merült fel és tisztázódott először. Jelenti a megismerésnek azt a különös esetét, amikor a megismerő alany és a megismerő tárgy lényegükben egyneműek”.³² A kontemplatív viszonyulást – a természettudományos megismerést – ugyan szintén az ember tevékenysége, objektívációi, absztrakciói-korlátozásai közvetítik, vagyis ez sem közvetlenül, szemléletileg adott, hanem „szubjektíve”, az „önészmeletben” azonban először is maga a tudatosítás ténye önmagában változást okoz tárgyában; másodsor, az „önészmeletben” viszonylagossá válik szubjektívitas és objektívitas; harmadszor, ezzel „megszűnik a különbség elmélet és gyakorlat között, az elmélet, anélkül, hogy tisztaságából, elfogulatlanságából és igazságából bármit veszítene, cselekvéssé, gyakorlattá válik”.³³ Lukács az „önészmelet” fogalmához visszanyúlva oldja fel *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* tudományelméleti dilemmáit, és e fogalom, ahogy Lukács használta, azt implikálta, hogy a társadalomtudományos megismerésnek, minthogy tárgya az ember révén közvetített, érvényét a megismerő szubjektívitasának részese-
dése nem csökkenti, hanem éppen növeli. Hogy e megismerés nem „tényekkel” dolgozik, hanem totalitásra vonatkoztatott, és e taktikai igazsága kritikai, vagyis leíró tételei egy lehetséges jövőt implikálnak, egy

jövő megelőlegését, ha nem is próféciaként. És, a „kezdet” minden „elvontsága” ellenére Lukács 1919-es megoldási kísérletének *tendenciája* lenyűgöző – már csak azért is, mert a vita a pozitívizmussal és szcientizmussal azóta sem zárult le.

Úgy tűnhet, mintha e módszertani megváltás elfogadásával Lukács fenntartás nélkül Hegelhez csatlakozott volna. Mintha feladta volna nemcsak erkölcsi kétélyeit (melyekről még esik majd szó), hanem ami mögöttük meghúzódott, a kételkedést, a metafizikai rendszerek harmónia-suggallatának jogosultságában. Mintha Hegel, és mindaz, amit világról és emberről, szabadságról és megismerésről állít, kitorve a történeti fejezetekbe való bezártság börtönéből, korlátlanul átvinné a hatalmat – igazolva azokat, akik fenntartásokkal szemlélik Lukács „pálfordulását”.

Hegel azonban mégsem kerekedik ilyen egyszerűen fölül. Amin uralma megtörik, az első pillanatra, paradox módon éppen a fordulat Lukácsának gyenge pontjaként, az irrációnak tett engedményként tűnik fel: a „hit” problémája. A hité, látszólag *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* értelmében, amely szerint hit kérdése, mint minden választás, a bolsevizmus álláspontjának választása, csakhogy egy paradox hité: „És hinni kell – és ez az igazi credo quia absurdum est –, hogy az elnyomásból nem ismét az elnyomottak küzdelme az uralomért (egy új elnyomtatás lehetőségéért) fog következni – és így tovább a céltalan és értelmetlen örök küzdelmek sora –, hanem az elnyomtatásnak önmagát megsemmisítése”.³⁴ A hité, amely nélkül ugyan lehetetlen minden választás (lévén, hogy a kimenetel tekintetében nincsenek bizonyosságaink), de amely a választás racionalitáson túliságát, teoretikus kontrollálhatatlanságát jelenti. Csakhogy a hitnek, a fordulat révén már más arca van, melyet Lukács később, Rosa Luxemburgról írva „definiál” mint predikciót, mely ugyan nem „falsifikálható”, de amelynek metodológiai – gyakorlati „garanciája” és „csak” az – lehet. „Amit hitnek neveznek – írja Lukács 1920-ban – amit a 'vallás' megjelöléssel akarnak lejáratni, nem több és nem kevesebb, mint a kapitalizmus bukásában való bizonyosság, a – végső fokon – győzedelmes proletárforradalom bizonyossága. Nem létezik 'anyagi' garancia e bizonyosság számára. A garancia számunkra csak – a dialektikus módszer következtében – módszertani. Még ez is csak a cselekvésben, a forradalomban, a forradalomért való életben és halálban nyerhető és próbálható ki. A dolgozószobai objektivitás marxistája számára éppoly keveset nyújthat, mint a világorradalom győzelmének 'természettörvények' által garantált bizonyossága.”³⁵ A marxizmus azért

módszertani „megváltás” Lukács számára, mert a teória itt „ad hominem” érvel, és nem idegen tőle a „harc kínja”, minthogy Marx az egész filozófiai problematikát történetiségében ragadta meg. A dialektika marxi alkalmazása, állítja Lukács, annyiban új a hegeléhez és egyáltalában a filozófiához képest, hogy a dialektikai kategóriákat, amelyeket a filozófiai fejlődés, a klasszikus német filozófia, benne Hegellel, kidolgozott, nem a lét általános logikai elveiként fogta fel, hanem történelmileg létrejöttékként, és ezzel Marx feloldotta a logikai (eszmei, örök) és történeti-empirikus (pozitivista, relativista) mozzanat és felfogás dichotómiáját. Lukács hitvallása a marxi módszer egyetemessége, forradalmisága és Marx filozófiai újdonsága mellett éppen a történetiségnek ezen a gondolatán alapul (s nem egyszerűen a totalitásszemléleten). A historicitásnak mint a marxi dialektika lényegjegyének ez a gondolata a 20-as évekbeli Lukács legsajátabb gondolata. Megkerülhetetlen logikai előfeltevése a hegeli rendszer „utólagos bölcsességének” és a boldog kifejelet spekulatív biztosítékainak kritikája. Vagyis, Blochhal szólva újra, a történelem Lukács szerint is ránszorul, arra, hogy „ökle és céljai legyünk”. Amit Lukács 1919-ben vall, hogy ti. a marxizmus örököse a klasszikus német filozófiának, nem a hegeli „dolgozószobai levegő” eláradása.

A kérdés, hogy „milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők” és „milyen irányúnak és összetételűnek kell lennie az emberi öntudatnak”, hogy „emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolódhassanak” a történelem anyagába, és a ráadott öntudatfilozófiai válasz logikusan állnak a fiatalkori Lukács „kudarctörténetének” végén. És a konverzió látszólagos irracionalitása a racionalitás (a „túl korai megváltással” szemben tanúsított intellektuális immunitás) formájának mutatkozik.

A kommunizmust választó Lukács nem „megtért”. Úgy tűnik, valami olyasvalamit választott, amiben egyszerre van jelen a kételynek és az esély latolgatásának módszertani követelménye. Tudva, hogy választása intellektuális kockázattal is jár, és sikere a történelem empiriájától is függő.

Amiből egyébként az is következik, hogy intenciói csak „applikálhatók”, választása nem „példa”, a később jöttek számára készült megoldás értelmében – hiszen „példaszerűsége” épp e később jöttek működésétől függ. Kérdéses hát, hogy – filozófushoz méltó – választásán elverhetjük-e a port saját kudarcainkért.

A filozófus, aki 1918 végén megérkezik Marxhoz (mert, mint Lendvai L. Ferenc írja,³⁶ inkább megérkezik, mintsem csak most van indulóban, lévén Marx elsősorban mégiscsak feladat), nem annyira a „tudomány mint hivatás” Lukácsa – még kevésbé a „politikáé mint hivatásé” perze –, mint inkább az, akinek a filozófus barát Ernst Bloch látta őt – a „morál abszolút zsenije”. Ami nem meglepő, hiszen Lukács már korábban is az etikát tartotta „a” gyakorlati tudománynak, amely a gondolkodás diszkurzivitásától a tethez vezet. Ám a blochi fordulat, melyet az 1918-as *Geist der Utopie*-ből kölcsönöztünk,³⁷ ha végiggondoljuk, másra is utal. Arra, hogy a módszertani problémák Lukács számára mindig lényegi életproblémák voltak, a „mit kell tennem?” egyenrangú filozófiai kérdés a „mit tudhatok?” és „mit remélhetek” kérdéseivel. Arra, hogy – most megfordítva a kérdések sorrendjét – így élhette át Lukács módszertani *megváltásként* a Marx felé tett fordulatot, hegeli megfogalmazással élve, a „szubjektivitás villámcsapásaként”, amely megformálta a teoretikus kísérletek anyagát, és valóban a „szubjektivitás villámcsapásaként”, amely szubjektivitással kapcsolatban most már feltehető volt a kérdés: „milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők...”. Az etikus Lukács ilyenformán nem moralizáló kommentátora egy különben más síkon zajló paradigmaváltásnak. És nem is a teóriába illetéktelenül rendszeren kívüli meggondolásokat csempésző pragmatikus.

Mindezekén túl, az etika középponti helye Lukács fordulatának időszakában (a bolsevik alternatívát elutasító, majd választását és implikációit végiggondoló írásai majdnem mind etikai esszék), több, mint pusztán merőben személyes szellemi biográfiájának ténye. Lukács etikai írásaiban valamiképpen a korszak *reprezentatív műfajához* nyúlt, a „morál abszolút zsenije” mégis inkább megütözést keltett. Lengyel József egyik regényének, a *Prenn Ferenc hányatott életének* „Lukácsológusa”, az „isonzói katona” a könyv egyik epizódjában így kiált föl – bizarr képben összegezve az „etikus” Lukáccsal szemben feltámadó kételyeket: „Te zöldlábú majom! Micsoda ketrecből kerültél ide?”. Jóval később, A *Visegrádi utca* 56-os kiadásában, az író korrekcióra szorulóan minősítette fenntartásait, melyekkel 1919-ben – és még a 20-as évek végén is – Lukácsot és a „vallásos kommunisták” körét szemlélte³⁸ – könyve (valamint az 1929-ben írt *Visegrádi utca*) dokumentummá lett arról, meny-

nyire meglepte Lukács „pálfordulása” nemcsak barátait, hanem a „futuristább” kommunistákat.³⁹

Nem érthetetlenül.⁴⁰ Lukács 1918 decemberében a *Szabadgondolat* bolsevizmussal foglalkozó különszámában egy cikket jelentetett meg *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* címmel, amelyben ugyan jelezte, hogy a bolsevikok küldetésstudatát szubjektíve hitelesnek tartja, (egyébként is szimpatizált az orosz forradalmárokkal, felesége, Jelena Andrejevna Grabenko maga is emigráns szociálforradalmár, és a Dosztojevszkij-könyv időszakában teoretikusan is érdekelte, amit az orosz forradalmárok sajátosan dosztojevszkiji etikájának tartott⁴¹), a cikk azonban ettől elméletileg nem kevésbé szigorúan vezette le „az alkalom megragadása” taktikájának elfogadhatatlanságát. Lukács pár nappal később belépett a kommunista pártba.

Belépését anekdoták és némi keltezési bizonytalanság övezi⁴² – igaz, formálisan még akkor sem volt párttag, amikor már kommunista népbiztoshelyettes volt⁴³ –, Komját Aladár és Hevesi Gyula *Internationale* című lapjának viszont már a párt megbízásából lett egyik szerkesztője. (Február végén a lap hivatalosan is a KMP elméleti folyóiratává vált.) Ezzel látszólag nem változott meg tevékenységének karaktere, melyet néhány kommunista röviden szobatudósinak nevezett – amit nyolc évvel később, nem minden pátosztól mentes iróniával, Sz.I. utasított vissza a *Párisi Munkásban*.⁴⁴ Ekkortájt írta a később *Taktika és etika* címmel megjelent kötet első tanulmányait. Február második felében *A terror mint jogforrás* címmel több alkalommal előadást tartott a KMP előadás-sorozatának keretében. Amikor a KMP legfontosabb vezetőit 1919. február 20–21-én letartóztatták, tagja lett a párt „második központi bizottságának”, és szerkesztője a betiltott *Vörös Újságnak*. (Az anekdota szerint apjának, Lukács Józsefnek, különben az Angol–Magyar Bank vezérigazgatójának, egyik ügyfele azt mondta volna: amióta a fia szerkeszti a *Vörös Újságot*, sokkal jobb lett...⁴⁵) Lukács az *Internationale*-ben cikkben bélyegezte meg a lefogott kommunisták bántalmazását, és kommunista vagy a kommunistákkal rokonszenvező értelmiségiek (Balázs Béla, Dienes Kálmán és mások) társaságában felkereste a progresszív magyar értelmiség vezető személyiségeit, hogy megnyerje őket a kommunista vezetők bebörtönzése elleni tiltakozásnak. Március 21-én a régi országház épületében *Régi és új kultúra* címmel tartott előadást – amelyet Kassák visszaemlékezése szerint, Szamuely Tibor szakított félbe, bejelentve az egybegyűlteknak a szociáldemokrata és a kommunista párt

egyesülését, a tanácsköztársaság kikiáltását. A március 21-én kinevezett Kormányzótanácsban Lukács, Kunfi Zsigmond népbiztos mellett, közoktatásügyi népbiztoshelyettes. Elméleti írást szentelt a kommunista és szociáldemokrata párt egyesülésének – ezeket a fejtegetéseit 1920-ban majd visszavonja –, ez az írás lesz, *A proletáregység helyreállításának elméleti jelentősége* címmel, kommunista-teoretikus utószava *Az egység okmányai* című kötetnek⁴⁶ (*A szociáldemokraták és kommunisták egyesülésének előzményei. Kún Béla levele a kommunizmusról és a proletáregységről*), melyhez Weltner Jakab írt szociáldemokrata-taktikus előszót. Április 3-án, amikor a volt szociáldemokraták és a volt kommunisták között egy a katonák körében kirobbanó politikai válság nyomán egy pillanatra fellobbantak az ellentétek és újjáalakul a Kormányzótanács, Lukács (Kunfi, Szabados Sándor és Szamuely Tibor mellett) közoktatásügyi népbiztos lett.⁴⁷

Április végéig Lukács rendszeresen részt vett a Kormányzótanács ülésein, többnyire ő terjeszti elő a Népbiztosságnak kormányzótanácsí jóváhagyásra váró oktatás-, tanonc-, sajtóügyi stb. előterjesztéseit, köztulajdonbavételi javaslatait stb.,⁴⁸ közben a Népbiztosságon rendelkezések tömegét bocsájtotta ki illetve szignálta (az akták nagy része elpusztult, ami fennmaradt, elsősorban személyi ügyeket tartalmaz – irdatlan mennyiségben). Rendelkezett a tanoncok védelméről és testi fenytésük tilalmáról, a templomok vallási célokra való biztosításáról, „a közművelődés érdekében” beszüntette a Kisfaludy-Társaságot – melynek pályadíját egykor elnyerte, igaz, akkor sem örült már neki –, felfüggesztette az akadémia működését, rendelkezett egyetemi tanárok kinevezéséről, valamint egy előadáshoz szükségelt színházi díszlet sürgős szállítása tárgyában...⁴⁹ Április 4-én megtartotta az I. kerületi Munkás- és Katonatanács kulturális egyesületének, a Rosa Luxemburg-körnek megnyitó előadását. (Pártmunkája ehhez a kerülethez köti, többnyire a Krisztinában vagy a Várban tart pártnap előadásokat.) Április 7-én az első kerületi Munkás- és Katonatanács tagjává választották, és az első kerület delegálja őt az április 11-én létrejövő budapesti Központi Forradalmi Munkás- és Katonatanácsba (az úgynevezett 500-as tanácsba).⁵⁰ Cikkeket jelentetett meg az *Ifjú Proletárban*, a *Népszavában* és a *Fáklyában*, amely a *Világból* lett a Népbiztosság lapja, április 17-én pedig megjelent *Az egység okmányai*.

Az április közepén megindult román offenzíva hatása alatt a Kormányzótanács – április 18-án – határozatot hoz arról, hogy a Kormányzótanács és a munkástanácsok tagjainak fele a frontra megy. Lukács

támogatja a határozatot illetve sürgeti végrehajtását és javasolja a magán-tulajdont igazoló okiratok megsemmisítését.⁵¹ Április végén maga is ki-megy a tiszai frontra a Sárói Szabó dandár politikai biztosaként. Poli-tikai biztosi tevékenységéhez kapcsolódik egyetlen olyan lépése, amely-lyel a filozófus kirítt a Tanácsköztársaság vezetői közül: a tiszafüredi át-keelőhelynél agyonlövötte egy budapesti század néhány katonáját, vagyis „tizedelt”, ami a világháború alatt elfogadott fegyverkezési eszköz volt, de kirívó esetnek számított a Vörös Hadseregben – habár aligha számíthat annak a forradalmak történetében egyáltalán. (A beállítás kicsit poentírozott, de az epizód ilyen poentírozottan él a Lukács-legendákban is. Mint a szóbanforgó század parancsnokának későbbi, már az ellenfor-radalmi korszakból származó perirataiból kitűnik, természetesen Lukács *nem maga* döntött a kérdésben, hanem Sárói Szabóval együtt, suttogó hangú tanácskozás után adták ki a parancsot, hogy jelöljék ki az agyon-löendő katonákat – amely parancsot a két másik század parancsnoka – eredetileg az ő századukra is vonatkozott volna a parancs – egyszerűen, és következmények nélkül megtagadott. Persze aligha Lukács volt az egyet-len, aki a katonai fegyelmet, akár drasztikus eszközökkel is, helyre akarta állítani, példák, Böhm Vilmos működésében például, másutt is találha-tók volnának – csak talán kevésbé drámaian inszcenáltak. Mégis, az el-járás valóban kirívó lehetett: a később 8 évre ítélt századparancsnokot, mint perirataiból kitűnik, már a Vörös Hadseregben hadbírótság elé ál-lították...⁵²)

Népbiztosi feladatait Lukács június közepéig, a katonailag csönde-sebb időszakokban Pestre felutazva látta el. Résztvett a Kormányzóta-nács néhány ülésén – így május 23-án, amikor is felszólalt a tagrevízió és a szakszervezeti és párttagság szétválasztása érdekében –, résztvett az 500-as tanács május 24-i ülésén. Májusban jelent meg a Közoktatás-ügyi Népbiztosság kiadásában a *Taktika és etika*. Július 10-e körül Pestre rendelték, résztvett és felszólalt az egyesült Magyarországi Szocia-lista Párt kongresszusán, és Kunfi Zsigmondnak adott válaszában képvi-selte a kommunisták vonalát, amely szembefordult az ellenforradalmi szervezkedések erősödésére, a rossz külpolitikai és katonai helyzetre en-gedékenységgel reagáló centristákkal. Ugyancsak résztvett és felszólalt a pártgyűlést követően megrendezett ifjúmunkás kongresszuson. (Az if-júmunkások politikai irányítását a Népbiztosság kommunista vezetői tartották a kezükben, részben abból a megfontolásból, hogy a radikális beállítottságú ifjúsági mozgalmat ezáltal távol tartsák a szociáldemokrata

párt centrista vezetőinek befolyásától. Lukács az ifjúmunkásokban a politikai támasznál vagy ellensúlynál többet is látott: a forradalmároknak már nem mózesi generációját – hogy ezzel a korszakban gyakran használt képpel éljünk. „Mi szakadatlanul kompromisszumokra vagyunk kényszerítve a nagy cél érdekében – mondta a kongresszuson –. Nem szabad az eszközökben válogatnunk, mindent meg kell tennünk a proletariátus osztályérdekeiért. Önök azonban nem állnak ilyen közvetlenül benn a küzdelemben, és az Önök szerepe az, hogy a meg nem alkuvás politikáját harcolják, erkölcsi mértéket adjanak a küzdelemnek. Mert kell, hogy egy helyen egészen tisztán lobogjon a láng, minden megalkuvás nélküli, egészen tiszta, mocskotalan legyen a proletariátus érdekeiért folytatott küzdelem. Ez a hely az ifjúság lelkében van, és higgyék el, minden harcnak és minden küzdőnek az a legfontosabb, hogy van egy hely, ahol nincs megalkuvás, ahol a proletariátus küzdelme egészen tiszta, minden megalkuvás nélküli”.⁵³ A „meg nem alkuvás politikáját” Lukács az emigrációban is támogatja, a Kommunista Ifjúsági Internacionálé teoretikusként.)

A pártvezetőség június 15-i ülésén Lukács a Clemenceau-jegyzék elfogadása ellen szavazott⁵⁴. Június 23-án, a Tanácsok Országos Gyűlésének utolsó napján, Lukácsot is a Szövetséges Központi Intézőbizottság tagjai közé választották (tagja lett az Intéző Bizottság Közoktatási Bizottságának és a Felülvizsgáló Bizottságnak)⁵⁵. Június 25-én, amikor a 24-én kirobbant „Ludovikás” vagy „monitoros” ellenforradalom utolsó megmozdulásaként két monitor tűz alá vette a szovjetházat, Lukács, az egyetlen ott tartózkodó népbiztos szervezte meg a Szovjetház védelmét.

A népbiztos Lukács, a kor ítélete szerint, a Tanácsköztársaság baloldali kommunista vezetői közé számított, akárcsak Korvin Ottó vagy Samuely. Bár nemigen tulajdonítható e baloldaliaknak valamiféle koherens politikai vonal – legfeljebb egy sajátos erkölcsi arculat, melynek vonásait Lukács majd Korvin Ottóra emlékezve rajzolja meg.⁵⁶ Inkább csak befolyásolni igyekeztek Kunt, amikor úgy vélték, túlságosan is a – szociáldemokrata – Weltner Jakabbal folytatott megbeszélésekre támaszkodik, legalábbis taktikai kérdésekben – hiszen tényleges kérdésekben Kun is rendkívül élesen reagált. Különvéleményt csak a felvidéki visszavonulás, majd a hatalomról való lemondás alkalmával képviseltek, kérdéses persze, mennyiben jelentett állásfoglalásuk politikai alternatívát.⁵⁷ Igaz, később Lukács kedvtelve idézi Ljena Grabenko bon mot-ját,⁵⁸ aki, amikor Kunt megismerte, megjegyezte volna, hogy van benne valami Vautrin-i,

a Tanácsköztársaság alatt Lukács feltétel nélkül támogatja Kunt.⁵⁹ Mi több: Lukácsnak egy 1920. február 8-án, a bécsi *Kommunismus* c. folyóiratban megjelent cikkében (*Az értelmiségiek szervezeti kérdései*) a következőket írja: „Tagadnánk ezzel az értelmiségiek forradalmi jelentőségét? Semmiképpen sem. Sok értelmiségi jó, sőt, a legjobb élharcosa a forradalomnak. Ha Lenin és Trockij, Kun Béla és Rosa Luxemburg kortársai tagadnák ezt, vaksággal volnának megverve...”⁶⁰ Hogy Lukács Leninnel, Trockijjal és Luxemburggal egy lélegzetre említi Kunt, jelzi, hogy ha voltak is fenntartásai vele szemben, komoly fenntartásokká ezek csak később váltak, és Kunnak mint a Tanácsköztársaság vezetőjének, a párt alapítójának a tekintélye érintetlen volt.

Az emigrációban kirobbant frakcióharcok során, amikor persze a korábbi véleménykülönbségekre nagyon sok minden „terhelődött rá”, az emigrációs pszichózistól a nemzetközi mozgalom irányzatharcainak súlyáig, a „szabadságolt halott” típusú kommunisták és a, mondjuk úgy, tradicionálisabb mozgalmi reálpolitikusok közötti ellentét a „differenciálódás” motívumává válhatott, legalábbis olyan „balos” kommunisták számára, mint Lukács és Révai. (Valami ilyesmire utalnak az akkor még Landler-frakciós Rudas Lászlónak *A szakadás okmányaiban* Szamuely Tiborra vonatkozó megjegyzései.) Csakhogy persze az emigrációban a frakciós vagy irányzati ellentétek alaposan átalakulnak, mint ahogy átformálódik a Tanácsköztársaság története is. Nem csak személyek cserélnek frakciót, hanem a baloldali és jobboldali minősítések is.⁶¹

A Kormányzótanácsnak azon az augusztus 1-i ülésén, amely javasolta az 500-as tanácsnak a Kormányzótanács lemondásának elfogadását, Lukács nem vett részt, újra a fronton volt, s mire visszatért, kész helyzetet talált: elhatároztatott, hogy egy tiszta szociáldemokrata kormány veszi át a hatalmat, és a Tanácsköztársaság vezetői emigrációba vonulnak. Kun őt és Korvin Ottót bízta meg a kommunista párt illegális munkájának megszervezésével. És bár Lukácsnak, legalábbis utólag, kétélyei voltak a választás motívumait illetően,⁶² de célszerűségét tekintve mindenképpen – hiszen mint népbiztos, ismert és könnyen felismerhető személyiség, Korvin Ottó, a belügyi népbiztos pedig feltétlenül az –, Lukács Budapesten maradt, és sikerült elkerülnie a lebukást. Korvin elfogatása után azonban elveszítette illegális kapcsolatait, és miután értelmét veszítette itt-tartózkodása, Bécsbe szökött. Hogy illegális munkára itthon maradt, hozzájárult ahhoz, hogy tekintélye az emigrációban megnőjön. „... szemünkben Lukács György alakja valósággal titáni méreteket öltött

– írja Normai Ernő, akit, mint fiatal kommunistát, a párt bécsi vezetése összekötőként használt a franciaországi magyar kommunistákhoz –. Ugyanis a 'bukás' (a Tanácsköztársaságé – M.M.) a számunkra a gyakorlati politikusok csődjeként jelentkezett. Lukács teoretikus volt, s nem ült fel augusztus 1-én a garantált vonatra. Ezért vártunk és vártam én is tőle a példát, az irányítást, a vezérlő elméletet”.⁶³

3.

Balázs Béla, pár évvel később, azt írta, Lukács éli, nem írja etikáját.⁶⁴ Valójában írta is, bár mostmár annak a „dialektikus bonyolódásnak” a terhével, amely a kötelességek rangsorában beáll, „amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul”.⁶⁵ Azt tapogatja le, milyen szellemi csapdákat rejt „reálpolitikusnak lenni” – felmérve, miképp járható a keskeny ösvény a történetfilozófia „veszélyes oldalai”⁶⁵ és annak veszélyei közt, ha elutasítjuk az esélyt „a társadalmi valóság és az emberi célkitűzések” áthidalhatatlan különállóságának” megszüntetésére.

A morál abszolút zsenije, népbiztosként, nem akart elütni forradalmár társaitól, mégsem érdektelen talán újra feltenni az akkori Lengyel József kérdését, némileg módosítva: vajon Lukács etikai irányultsága 1918–19-ben – kommunista fordulata előtt és után – pusztán intellektuális életrajzának tartozéka-e – „Micsoda ketrecből kerültél ide?” –, avagy rendelkezik valamilyen reprezentativitással? Az előbbi lehetőséget támasztaná alá, hogy Lukács már jóval korábban, 1916 körül etikát akart írni, míg a *Történelem és osztálytudat*ban, a már marxista Lukácsnak ebben az elméleti alapvetésében, néhány oldaltól eltekintve nem esik szó etikáról. A századelő néhány kimagasló alakjáról írt esszéjében⁶⁶ Hanák Péter is arra hajlik, hogy a kommunista Lukács álláspontja, melyről már lekoptak az átmenetnek, az új kihordásának jegyei, az „erkölcsi irrelevancia hegeli tételére épül”, és előzményének ily módon a lukácsi pályán *A lelki szegénységről* írt levél és párbeszéd tekinthető, és a kanti-fichtei etika elfogadása: *kitérő* e két pont között. *A lelki szegénységről* követi a kierkegaard-i felosztást, osztva Ábrahám s Agamemnon szféráinak megkülönböztetését, és a kanti kötelességetika érvényességi körét a közönséges életre korlátozza: itt az etika felemelkedést nyújthat az élet káoszából – persze formális, korlátozott felemelkedést. Az „első” etika e világával szemben azonban mind a jóság kegyelme, mind a mű normativitása közöm-

bösen viseltetnek, s mégis e metaetikai szférák képviselik a magasabb emberiséget, az ember igazi hazatalálását. Az 1911-ben írt esszé távolról sem tartja a cselekedetek kiválasztott mértékének, Istenhez bizonyosan elvezető útnak az etikát, és ennyiben előlegzi a *Taktika és ethika* hitvallását a léleknek épp a lélek megmentéséért való feláldozásáról – amely áldozatról Lukács többször is, 1919-ben épp a *Taktika és ethikában*, Hebbel Judith-jának szavait idézi: „És hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ezalól magamat kivonhatnám?” Az etika rigorózus uralmához, a kantí etikához való visszatérés, – a *kiterő* a jóság metaetikája és a *Taktika és etnika* között – Hanák Péter értelmezésében a világháború időszaka kilátástalanságának, megváltásnélküliségének visszfénye: „a tökéletes bűnösség világában mindenki felelős a maga világáért, és tettei a normatív erkölcs megítélése alá esnek”. A történelem ígérete megszünteti azonban a normatív etika vonzását – „1918 nyarán–őszén (Lukács) már világosan tudta, hogy a proletariátus történelmi döntésének pillanata elérkezett, hogy az eszme megvalósulása a ködös utópia gyakorlatilag végtelen távolságából csábító közelségbe került. A történelem elháríthatatlan politikai döntés következtében betört Lukács gondolatrendszerébe – s hozta magával Hegel teleologikus történetfilozófiáját is.”

Sok mindenben egyet kell értenünk az idézett értelmezéssel. A közelebbi vizsgálat mégis bonyolultabb, paradox képet tár fel. Igaz, a *konzervatív és progresszív idealizmus*ról folytatott vitában tartott hozzászólásának – melyről alább még szó lesz – metodológiai álláspontjától Lukácsnak el kellett távolodnia, hogy, visszanyúlva a hegeli öntudatfilozófiához gondolja végig választását, fordulata mégsem az etika szélnek eresztése, és bár az „elkerülhetetlen bűn” gondolata rokonítja az 1911-es esszét és a *Taktika és ethika* etikáját, ami az utóbbiban éppen a „dialektikus bonyolódás” végiggondolása, nem ezt a rokonságot tartja. Vagy nem csak ezt a rokonságot – amint hogy Lukács olyan jellegzetesen „jakobinus” írása sem, mint *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*.

Bár a tökéletes bűnösség világában valóban mindenki felelős a maga világáért, kérdéses, valóban az etika-e a megváltás-nélküliség (s csak a megváltás-nélküliség?) „műfaja” Lukácsnál, s nem az esztétikai rendszerezés. Mely, mint Bloch Lukács szemére vetette, a műalkotás rendjének beteljesültségével helyettesíthetni véli a „valódi találkozást önmagunkkal”, azt, aminek révén az „egész világ céljánál volna”⁶⁷ – bár e feltevés távolról sem jogosulatlan, ha paradigmaticusnak *A tragédia metafizikáját*

tartjuk. (Ernst Bloch kritikája is elsősorban *A tragédia metafizikája* Lukácsának szól: a tragikus hős bukása, és ezzel annak a kegyetlen etikai önstilizációnak a győzelme, amellyel a tragédia hőse vállalt sorssá formálja a külső, „fenti” hatalmak abszurditását, „affirmatív”, értelmessé teszi, ami pusztán elvetendő.) Lukács etikai esszéi azonban többféle kifejeletet engednek meg, fiaskó és megváltódás többféle alakváltozatát vagy összekapcsolódását. És nem minden paradoxia nélkül: *A lelki szegénységről* sok mindent előlegez nemcsak a *Heidelbergi esztétikából*, hanem *A regény elméletéből* is. Amikor Lukács, 1918 decemberében, a *Szabadgondolat* című folyóiratnak a bolsevizmussal foglalkozó számában elutasítja a bolsevik taktikát, a „Belzebubbal kiűzni a Sátánt” várakozás- és feltevésrendszerét, az elutasításnak ebben a – pártba lépését talán csak napokkal megelőző – gesztusában a kanti-fichtei etika radikális érvényességfilozófiai újrafogalmazására támaszkodik. Bloch szavai azonban, hogy ti. Lukács a „morál abszolút zsenije”, Lukács rivális etikájáról szólnak, ha tetszik, a misztika felé fordul Lukács „második etikájáról”, amelyet először *A lelki szegénységről* írt körül, és amely kritikája is a sajátlagos, tulajdonképpeni (kanti) etikának. Mégis, bármennyire közelebb áll, legalább látszólag, a második etika a fordulat Lukácsához – hiszen inspirálója az „orosz eszme” és hőse a forradalmár –, inkább csak alárendelt szerepet játszik abban, ahogy Lukács választását és konzekvenciáit mérlegeli. Nem alárendelt viszont a „második etika” problematikussága Lukácsnak, a „morál abszolút zsenijének” a megítélésében.

Kétesnek tűnt és tűnhet a lukácsi fordulat etikája. Kétesnek, mert milyen közössége lehet a forradalomnak a „moralizálással” – ez a *Visegrádi utca* vagy a *Prenn* Lengyel Józsefének kételye, melyet mintha igazolna a korai húszas évek Lukácsának „morális indifferenciája”. Amely indifferencia is fölöttébb kétesnek mutatkozik – vajon nem csak az erkölcsi következetességet meglepő gyorsasággal nyecsajevizmusra cserélő filozófus frivolsága nyilatkozik meg benne? Nem a jóság kalandor gátlástalansága mutatkozik-e meg itt, készen arra, hogy mindent igazoljon, az irracionális is, hiszen *A lelki szegénységről* szavai szerint annak a lelke, aki jó, „tisztá fehér lap, amelyre a sors abszurd parancsát írja. És e parancs vakon vakmerő és kegyetlenül végrehajtatik?” – ez Duczynska Ilo-na – később még idézendő – kételye.

Közelebbről nézve azonban talán kitűnhet, hogy az „etikai idealizmus” érvelése nem csak gát volt Lukács fordulatának útjában. És amikor a filozófus feltörte ennek az érvelésnek a zártságát, olyan argumentációnak

nyitott utat, amely nem idegen az etika természetétől – többek között kiszabadítja a benne rejtett utópiát⁶⁸ – és nem annyira „bedőlt” egyszerűen Hegel teleologikus történetfilozófiájának, mint inkább, épp etikai belátások révén, megkerülhetetlen metodológiai belátásokat érvényesített. Belátásokat, amelyek hozzátartoznak a marxi történelemelmél-
lethez.

Bloch csodálata Lukács, a „morál abszolút zsenije” iránt, említettük már, *A lelki szegénységről* írójának szólt, és eleinte talán inkább a kasz-
tok tanának, amely legnagyobb bűnnek a kasztok határainak áthágását tekinti. Talán a „Werkethiknek”. És csak később, már az 1918-as *Az utópia szellemében*, a jóság metaetikájának. Amikor egyébként Bloch, akiből heves ellenkezést váltott ki a pusztán esztétikai megváltás gondolata, aki a Messiás eljövetelének filozófiai hirdetését látta egyedül autentikus filozófiai feladatnak és aki túl akart lépni az érvényességfilozófia tárgyiatlanságán és (a megváltásra irányuló) tendencianélküliségén, maga is megőrzendőnek deklarálta a menschliche Würde mint regulatív eszme kanti-fichtei gondolatát. Miközben ő maga (is) vallotta, hogy „a léleknek szabály szerint bűnössé kell válnia ahhoz, hogy az ostoba fennállót elpusztíthassa, és hogy minden, ami jehovali, vagyis amit a megvilágosulatlan Jehova, a pusztán zavaros demiurgosz alkotott, maga is csak jehovaikus fegyverekkel ... leküzdhető”.⁶⁹ A megőrzés blochi gesztusa is jelzi, hogy a gondolatok adott eszmetörténeti konstellációjában a kanti etika „applikációja” korántsem jelentett szükségképpen „kitérőt” azoknak az útján, akik később elfogadták a forradalmat, noha maga Bloch 1918-ban részben osztja „Hegel ellenérzését az efajta kriticismus, a módszer hol szerényen, éberén, hol lelkesülten gyakorolt perszeverációját illetően”.⁷⁰ Bármennyire túl is lép majd Lukács az etikai idealizmusnak a *Konzervatív és progresszív idealizmus* vitáján, majd *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában* képviselt álláspontján illetve annak metodológiáján, amit ezekben a tanulmányokban kifejti, az voltaképpen éppen egy a „megváltás” közelségének atmoszférájába született radikális-utópikus cselekvésemélet, és mint ilyen, nagyonis előkészítője fordulatának. Az etika, így nézve, éppen, hogy nem a megváltás-nélküliség „közege” az 1918-as Lukács számára.

Hadd térjünk ki itt a Konzervatív és progresszív Idealizmus vitájára, amely 1918 márciusában zajlott a Társadalomtudományi Társaság keretében Fogarasi Béla azonos című előadását követően. Fogarasi előadását, illetve annak különlenyomatát a „vasárnap délutánoknak” ajánlotta, az

1917-ben Heidelbergből Budapestre érkezett Lukács körének tehát, amelyhez ő maga is tartozott, és az előadásban is utalt rá, hogy a „progresszív idealizmusnak” a magyar progresszió számára is meglepőnek tűnő programjával nem áll társak nélkül. „Szabad talán megemlítenem – mondta előadásának vége felé –, hogy ezekben a kérdésekben nem állok egyedül, és hogy a gondolatok, amelyeket kifejezni igyekeztem, csak konzekvenciái egy szisztematikusabb filozófiai és kulturális álláspontnak, amelyben többen találkoztunk, és amelynek propagálását közös munkával kíséreltük meg. Ennek az álláspontnak a kifejtésére ezen a helyen nem vállalkozhatom, de utalok Mannheim Károly *Lélek és kultúra* című előadására, amelynek lényeges pontjaival egyetérttek. Örülök, hogy Szabó Ervint is idézhetem, aki a háború után jutott arra a meggyőződésre, hogy még a politikában sem a gazdasági tényezők az egyedül fontosak...”⁷¹ Zárszavában pedig, Fülep Lajossal vitatkozva így összegezte előadásának célját: „A politika bűnös autonómiája az, ami ellen dolgozni kell: ez éppen a kor legnagyobb imperatívusza.”⁷²

Fogarasi előadásának szerteágazó okfejtéséből és vitáiból talán a legérdekesebb az a rész, amelyben a „természettudományos világnézet” pozitívizmusával foglalkozik, és amelyben a marxizmust is érinti. A 19. századtól máig, állítja Fogarasi, a progressziót az a meggyőződés hatja át, hogy a „mindenség szigorú törvényszerűségek, örök természettörvények uralma alatt áll”, amelyek az emberre és a humán tudományokra is érvényesek, és ezeket a természettörvényeket a természettudományok módszereivel, alapvetően egy szenzualista-empirikus vagy a pszichologizmus talaján álló ismeretelmélet keretében és eszközeivel kell és lehet megismernünk. Ami pedig „konkrét politikai magatartásunkat illeti, annak is a fejlődés nagy egyetemes törvényszerűségei szerint kell igazodni. A természettudományi kutatás módszereinek segítségével felismerhetjük, melyek a fejlődés tendenciái és minden erőnkkel azon kell lennünk, hogy e tendencia különben amúgyis kikerülhetetlen érvényesülését segítsük, gyorsítsuk, az eléje gördített mesterséges akadályokat elhárítsuk.” A lát- szólag felvilágosult „természettudományos világnézet”, érvel Fogarasi, a természettudományos kutatás módszereinek és törvényfogalmának kritikátlan kiterjesztésével abba a csapdába csalta magát, hogy a progresszióról kell lemondania, vagy egy fejlődésmetafizikát kellett tételeznie. „Semmi sem volt szerencsétlenebb gondolat – fejtegeti –, mint a progresszív politikának a determinizmushoz való kapcsolása, és az akaratszabadság problémájának ilyen beállításban éppen annyira megoldhatatlan, mint ki-

lerühletlen problémája. A végnélküli szerencsétlen komplikációk helyett, amelyek e dilemmából sarjadtak, elég a marxizmus paradigmátikus esetére gondolnunk, ahol a dialektikus fejlődés szükségszerűsége és a praktikus politikai beavatkozás, a forradalmi magatartás közötti szakadékot még ma is, annyi vita és annyi kísérlet után is, csak *'als ob'* formulákkal tudják áthidalni. (Akármilyen fokig szükséges az egyéni akarat és elhatározás a kapitalizmus összeomlásához, úgy kell cselekednünk, mintha szükséges volna.)” A „természettudományos világnézet” és a fejlődésgondolat ilyenfajta kombinációjának nem kívánt eredménye, szögezi le az előadásban Fogarasi, a „pozitivizmus miszticizmusa”, amely „misztikus ... a szó vulgáris és nem adekvát értelmében, mert miszteriózus ez a *praestabilita harmonia* célkitűzéseinek és a fejlődés tendenciái között”.⁷³

A „természettudományos világnézet” ilymódon „ahelyett, hogy tisztázta volna, végleg összevisszakuszálta” progresszív politika és filozófia viszonyának a problémáját. Amely viszony csak egyetlen formában fenntartható és elfogadható: amennyiben a progresszív politika számára mérvadó „világnézet” az „etikai idealizmus” válik. Az etikai idealizmus, mely „Kant etikájában jelenik meg először fogalmi tisztaságában, mint a Sein és Sollen feloldhatatlan végső dualizmusa. Semmiféle cselekedet, parancs, szabály nem azért etikai, mert 'van', mert létezik, hanem azért, mert etikai intenció hordozza, és etikai intenció hordozza, ha etikai normának felel meg. *Ez* tulajdonképpen a világtörténeti jelentősége a kategorikus imperatívusznak, és ettől az értelmétől elválasztható az a speciális kanti formulázás, amelynek folytán a kategorikus imperatívusz elvesztette minden *konkrét* értelmét, 'üres' lett.”⁷⁴

Habár az idézett szövegrész folytatásában Fogarasi leszögezi, hogy Kant „közel hozta”, „legalábbis olyan közvetlen adottsággá” tette a normákat, „amilyenek állítólag az érzéki tapasztalatok”, amikor a „külsőről a belsőre, a tettről a szándékra, az eredményről az elhatározásra viszi át az etikumot”, Lukács az itt érintett pont – a kategorikus imperatívusz „üressége” tekintetében – korrigálni kényszerül az előadót hozzászólása során. „A Kant-Fichte-féle etikával szemben a leggyakrabban hangoztatott ellenvetés” – mondja hozzászólásában –, „melyet e vita is többször felszínre hozott, hogy absztrakt, hogy csak formális, hogy a valóságos (tehát politikai) cselekvésre vonatkozólag nem lehet belőle egyértelmű következtetéseket levonni. Ez a felfogás azonban nem áll meg, ha meggondoljuk, hogy ennek a 'formális' etikának a célja és tartalma az autonóm, semmiféle külső erőnek vagy hatalomnak alá nem vetett, csakis

önön törvényeit követő és ebben az autonómiában csakis a jót mint egyetlen lehetséges egyértelmű célt kereső szabad akarat. Ennek az ideálnak mint ideálnak a tételezése pedig egy nagyon konkrét parancsot jelent..., azt, hogy minden ember úgy magát, mint minden más embert mint ennek az ideálnak lehetséges megvalósítóját, de csakis mint ilyet, tisztelni tartozik. Tehát sem magánál, sem másnál nem szabad eltúrníe, (és még kevésbé előidéznie) egy olyan helyzetet vagy cselekvést, amelyben ez az ember, legyen az ő maga vagy más, elveszthetné ezt az önállóságát, amelyben bármiféle összefüggésnek pusztá eszközévé süllyedhetne”.⁷⁵

Hozzászólásában Lukács természetesen támogatta Fogarasit, és leszögezte, hogy a vitában az előadóval szemben felhozott érvek nagy része „fogalmi zavarosságokra vezetendő vissza”. Éppen ezért metodológiai elhatárolódásokon keresztül fejtette ki saját álláspontját. Az első distinkció, melyet hozzászólásában bevezet, hogy el kell választani az érvényességi szférákat a metafizikaiaktól, aholis az etika az érvényességi szférához tartozik: a metafizikai megközelítés egy valóságos, sőt, lényegi létezésre hivatkozik („valami így van”, és nem csak: „így kell elgondolnunk”), az érvényességfilozófiai megközelítés viszont éppen hogy független a létezésről. („Egy tétel igazsága – az érvényesség legkézenfekvőbb esete – még elgondolhatóságától is független, nemhogy azokkal a reális pszichikus folyamatokkal, amelynek keretében valóságos elgondolása lefolyik, összefüggésbe volna hozható”.) Az érvényességfilozófiai megközelítés csak „jelentésalakulatokkal” – tételezett objektumokkal – konfrontálódik, tárgya ezek normatív, általános, általánosan – minden létszerű véletlentől, be- vagy be nem következéstől függetlenül – kötelező, törvényszerű oldala. A másik distinkció, melyet Lukács tesz, a kontemplatív (elmélet és esztétika) és praktikus (etika és politika) szférák megkülönböztetése. A kontemplatív szférák mindegyikében az objektum van elsődlegesen adva, a szubjektivitás csak az adekvát appercepcióra törekedhet; a műalkotás normativitása „félreértéssé” teszi az alkotói és befogatói szubjektivitás közeledését a műhöz, az elméletben pedig az általános szétzúzza az egyedi szubjektivitást. A praktikus szférákban viszont a szubjektivitás az objektum megváltoztatására törekszik, „az érvényesség itt annak a keresését jelenti, hogy a cselekvések – eltekintve mind a reális világ síkján való okaiktól és következményeiktől, mind azoktól a reális pszichikus aktusoktól, amelyek kísérik őket – mennyiben helyesek vagy helytelenek”.⁷⁶ Lukács leszögezi, a cselekvés „tisztá”, normatív elmélete szempontjából minden cselekvés egy Sollen struktúráját követi,

és minden Sollen mint Sollen a „transzcendens norma természetével bír” (cselekvésben etikai normákat teljesítek vagy nem teljesítek be, és ezek a normák függetlenek attól, örülök-e neki, hogy így cselekedtem és hasznos-e számomra az adott cselekvés). Másodszor, az etikai struktúra független a hozzá kapcsolódó világnézetektől, mert azok kontemplatív képződmények. Nem igaz tehát, érvel Lukács Jászi és Schlesinger Károly ellenében, hogy a transzcendencia tételezése konzervatív volna. Illusztrációul „a nagy orosz forradalmat (1904–7) követő reakció világnézetére” utal, amely „a szocializmust mint transzcendens világnézetet vetette el”.⁷⁷ Harmadszor, a politikát élesen el kell választani az etikától: a politika társadalmi intézmények tagadását vagy állítását célozza, s mint ilyen, eleve léthez kötött, „csak politika”. Pusztán eszközjellegű az „etikai idealizmus” számára, hiszen az etikai idealizmus előtt a politikának és valamely adott intézményrendszernek nem lehet önértéke, csak elősegítheti vagy hátráltathatja az etikai fejlődést. „A politika végcéljai, bár fontos etikai normák, mégsem az etika végcéljai”. Az etikai cselekvés „az ember belső megváltoztatására irányul”, bár ez persze nem jelentheti azt, „hogy a politikának ne kellene a maga etikai célkitűzések által meghatározott törekvéseit minden erővel keresztülvinni”.⁷⁸ A politika szempontjából az etika „leglényegesebb követelménye”, a „Kant-Fichte-féle Würdigkeit”, az „emberi méltóság” tételezése minden intézmény és minden politikai cselekvés „progresszív kritikájaként”, amely nem enged öncélúvá válni semmiféle politikai eszközt vagy berendezkedést: „az etikai idealizmus permanens forradalom a lét mint lét, mint az etika ideálját el nem érő valami ellen”.⁷⁹ És e kritika „sehogy sem foglalható össze mélyebben és szebben mint ebben a mondásban: nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek a kedvéért is, pusztá eszközzé váljék.”⁸⁰

Bárhogy értékeljük is a kantianizmus és egy Marxot követő álláspont közötti átjárás lehetőségeit, látnunk kell, hogy, szigorú metodológiai fejtegetésekbe burkoltan, Lukács számára nem másról van szó, mint egy olyan elmélet megalkotásáról, amelyben a cselekvésről illetve normáiról lehántódnak a fennálló igazolásai és megkötései. (Hogy mennyire erről van szó, jelzi az a vita, amelybe Lukács Fülep Lajossal, a hozzá korábban oly közel állt művészetfilozófussal keveredik. Fülep, talán Lukács érveinek a hatása alatt, elállt hozzászólásának közzétételétől.⁸¹) Lukács a kantifichtei etikára hivatkozva és annak érvelésével egy utópikusan radikális cselekvés elméleti megalapozásának lehetőségét keresi – a konzervatív és progresszív idealizmus vitáján elhangzott hozzászólása ily módon

nagyonis egybecseng a különben Lukács műveinek „másik” ágához tartozó, történeti-szociológiai, módszertanában hegelizáló *A regény elméletének* beállítottságával. A metodológiai distinkció mögött az aktuálissá vált megváltás áll. (Fogarasi előadása maga is az utópia akkordjával zárul: „Az etikai idealizmus nem *a priori* követeli a folytonos változást! Ha egyszer eléretett minden, amit kíván, ha posztulátumaiból valóságok lesznek, akkor a progresszió befejezte a maga munkáját és anélkül, hogy a jelenkori konzervativizmus mintájára az ideális rendet hamisan azonosítaná az uralkodó renddel, konzervatívvá fog átalakulni, hogy fönntartsa, megőrizze az *uralkodó ideális rendet*. De addig, és ez annyit jelent: talán örökre, az etikai idealizmust és a progresszív politikát mély sorsközösség egymásra utalja”.⁸²)

1918 decemberében Lukács „etikai idealizmusát” *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* állásfoglalására fordította le.⁸³ Kérdéses, hogy ez volt-e az egyetlen lehetséges lefordítás. A visszaemlékező Lukács a választása előtti utolsó megtorpanásként értékeli a decemberi írását, mondván, hogy ugyan a jakobinusok ellen korábban sem volt elvi kifogása, mégis más volt a jakobinizmust gyakorlatilag választani.⁸⁴ A megtorpanás írásaként a cikk mindenestre eléggé kétértelmű: etikai idealizmusa nem pusztán a megtorpanást motiválta (motiválhatta Lukács jakobinizmusát is), és a megtorpanás sem egyszerűen megtorpanás volt, hanem úntnyítás is (gondoljunk csak a cikk első bekezdéseire). Ami persze nem változtat azon, hogy a kortársak szemében *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* kommunista-ellenes állásfoglalás volt (Lukács pedig, a *Vörös Újság* recenzióiban szemében, Jászi háta mögé bújt kispolgár, akivel nem érdemes foglalkozni⁸⁵). Lukács csatlakozása a KMP-hez ilyenformán meglehetősen poentírozott. A hatás, legalábbis a kommunisták bizonyos csoportjainak a szemében, bohózáti – „Te zöldlábú majom! Micsoda ketrecből kerültél ide?”

A cikkben Lukács az „alkalom megragadásának”, a jó erőszakkal való megvalósításának taktikájával szemben a „tanítás és hitet terjesztés” útja mellett tett hitet; a várakozás mellett, amíg „az emberiség önkaratából, önrendelkezéséből megszületik az, amit a tudatosok régen akarnak”.⁸⁶ Az etika regulatív eszméje, az emberi méltóság, a csak belsőből fakadó, kényszer nélküli, mindenkit szubjektumként tisztelő és nem tárgyként-eszközként használó cselekvés elve, szögezi le Lukács, olyan principium, amely a szocialista mozgalomnak, a szocializmusnak is ígérete, „akarása”. Mi több: „ez az akarat – írja – a szocializmus világnézetének

oly lényeges alkotórésze, hogy abból nem távolítható el az egész épület összedőltenek megkockáztatása nélkül. Mert ez az akarat teszi a proletariátust az egész emberiség szociális megváltásának hordozójává, teszi a világtörténet „messianisztikus osztályává”. Másképp: éppen az emberi méltósághoz hozzámért világ megteremtésének ígérete teszi a munkásosztályt a klasszikus német filozófia, Kant és Fichte – ekkor még nem: és Hegel – örökösévé. Lukács nem rágalmazza a bolsevikokat: nem állítja, hogy azok a „megváltást” mint célt föladták volna. Ami problematikus a szemében, az taktikai – *tehát elvi* – jelentőségű: lehet-e elnyomással, erőszakkal megvalósítani az elnyomástól való megszabadulást; lehet-e Belzebubbal kiűzni a Sátánt, „az igazságig keresztülhazudnunk magunkat”?⁸⁷ A kérdés mögött Lukács elméleti bizalmatlansága húzódik meg az „ész cselének” – akár metafizikai, akár pozitivistá – történelmi automatizmusa iránt. E bizalmatlanság részben elméleti-módszertani, de több is ennél: a megváltó tett akarásának bizalmatlansága az automatizmusokkal szemben. Megmarad akkor is, amikor Lukács filozófiája és metodológiája átalakul: jelen van a *Történelem és osztálytudat*nak abban a gondolatában, hogy „a forradalom sorsa és vele az emberiségé is, az osztálytudattól függ”. Pontosan ez a bizalmatlanság, egyfajta immunitás az, amit a marxista Lukács Lukácstól, az etikustól kap. A marxista Lukács, aki maga is etikus; szerintünk legalábbis nem helyezkedik az „erkölcsi indifferencia” álláspontjára.

Mert az etikai idealizmus álláspontja mellett érvelő Lukács tudta, hogy van a kötelességnek kanti etikájában, ami meggondolkodtató. Az előadó Fogarasi egy helyütt a „szeretet és testvériség igazi etikai, a kanti kötelességetikán is túlmenő, bár azt egyáltalán nem feleslegessé tevő végcéljairól” beszélt,⁸⁸ azt idézve fel előadásában, amit Lukács soha könyvévé nem kerekedett Dosztojevszkij-jegyzetei körülírni próbáltak: a szeretet-etikát. Mert a kategórikus imperatívusz formalizmusa rendszertanilag az egyetlen lehetőség, „semmi más általános elv (pl. boldogság) nem alkalmas az összes progresszív követelések ilyen egységes rendszerbe foglalására”⁸⁹ – hiszen szétvált, ami „jó” és ami erkölcsös. És nem ennek ellenére, de éppen ezért, ez a formalizmus embertelen is, az az általánosság, amelyik diktál, nem átlátható és csak valami bizonytalan rosszérzéssel⁹⁰ vállalható, ha elutasíthatatlan is. Embertelen, mert aszketizmust követelve egy nem vállalható sorshoz köti, aki hallgat a parancsára; és embertelen azért is, mert cselekedeteinkkel egyszerre teremtjük meg mások boldogságát és szenvedését – némelykor kiszámíthatatlanul. A bűn nem

elkerülhető, és az etika félreértése volna félreismerni, hogy a rosszat nem lehet valamilyen előre kész, racionálisan megszelídített hierarchiába terelni. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* Lukácsa nem volt álszent: hangsúlyozta, hogy a „várankozás” is „bűnök és mérhetetlen eltévelyedések lehetőségét rejti magában”.⁹¹ És nemsokára úgy látta, a várankozás választása által felvetett morális dilemma kínzóbb, mint pusztán a – valamikori – kompromisszumok tompa morális sajkása. Azt jelenti, hogy aki a várankozást választja, annak „a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új imperialista revansháborúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomatásáért stb. kell ... egyéni felelősséget vállalnia”.⁹² Más szóval, az etikai idealizmus magabiztosságát az etika tragikusságának belátása váltotta fel, a jószándék racionalizálását (a „nevelést”) egy tragikus politikai etika. (Mert ugyanott Lukács azt is írta: „mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletért, amely az érte vívott harcban elpusztul”). Ez a tragikus politikai etika – az etikus Lukács ajándéka önmagának (és nekünk). Mert az, hogy bármennyire sikeres is az „etikai perspektíva és a történetfilozófiai perspektíva közvetítése az individuális cselekvésben”, Lukács szemében itt „megmarad az etikai problematikának egy, az egyéni cselekvést számára feloldhatatlan 'maradék', amely az individuális tragikumot és individuális bűnössé válást implikálja”⁹³ – nem teoretikus „hiba”. Nem a közvetítések elhibázása. Az „objektív lehetőség” történetfilozófiai végiggondolása mértéket adhat, etikait is, a cselekvésnek, és az etika által is kirótt kötelesség, állítja Lukács, de „semmilyen etikának nem lehet feladata korrekt cselekvések számára recepteket kitalálni, és az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait elsimítani és letagadni”.⁹⁴

Az etika provokál is. Megnézni, mi áll a kötelességet megszabó általánosság mögött. Mi az az „összefüggés”, amely az embereket, egymás számára, eszközzé teszi. És hogy milyen emberek közötti vonatkozások állnak a jóról és rosszról ítélő instanciák mögött, ha nem akarjuk ezeket ember fölöttieknek elfogadni. Provokálja a történetfilozófiát.

A történetfilozófia ígéret az etika számára – annak az ígérete, hogy mégsem az ember esélyein túli jót cselekedni. Marx elmélete, írta Lukács valamikor 1919 elején,⁹⁵ a „transzcendens célkitűzést immanenssé tette”, ahol az eszköz, a „történelem logikája” nem „másnemű a célhoz képest”. A normák ugyan magunkban nem tekinthetők tényeknek, de titkuk, az „utópikus végcél” – „utópikus abban az értelemben, hogy

túl van a mai társadalom gazdasági, jogi és szociális keretein” – „nem utópikus úgy, mintha a feléje vezető út valami társadalmon kívül vagy felett lebegő eszméknek a földreszállása lenne”. Az „utópikus rend” benne van, „belép” „az aktuális valóságba”, bár nem garanciája a sikerülésnek: a „történelmi mozgalom” taktikája megvilágosíthatja, de el is hibázhatja. („Ha van történelmi mozgalom, amely számára a réalpolitika végzetes és vészthozó, akkor az a szocializmus”,⁹⁶ írta ugyanekkor Lukács.) Történefilozófia és etika összefonódása nem csak ígélet, kísértés is; „ez az a pont, ahol a marxizmus hegeli örökégének veszélyei felszínre kerülnek”. Kísértés, mert „úgy látszik, mintha ezzel az etikai kérdésre is meg lenne már adva a felelet (és bizonyos tekintetben meg is van már adva), mintha a helyes taktika követése már magában is etikus volna”.⁹⁷ A kétely a morál abszolút zsenijének kételye, és egyfajta garanciát is rejt magában arra, hogy a külső és belső azonosságának új metodológiája nem hallgat a hegeli örökség veszélyes oldalairól. A marxizmus Kantnak és Fichtének is örököse, a fordulata után álló Lukács szerint is, és az etika ha nem állhat is fenn, csak a morál kritikájaként is, korrektívuma lehet Hegel „pánlogizmusának”.

A marxizmusnak, ahogy a német szociáldemokrácia ortodoxiája hátrahagyta, nincs etikája, mintegy hegeli örökségként, hiszen Hegelnél „az etikát azon anyagi, szellemi és társadalmi javaknak a rendszere pótolja, amelyekben társadalomfilozófiája kulminál”. Ez azonban – érvel Lukács az etika védelmében –, ellentétben áll „a legprimitívebb és legáltalánosabb lelki tényekkel”, a „lelkiismerettel és a felelősségérzettel”. „... ezeknek mindegyike elsősorban nem azt keresi, hogy mit tett vagy akart az ember (ezt a társadalmi vagy politikai cselekvés normái szabályozzák), hanem hogy *amit* tett vagy akart – akár helyes az objektíve, akár nem – *miért* tette ill. akarta”. Első pillantásra tehát két heterogén cselekvéstípusról van szó, melyek normáik, értékelésük szerkezete tekintetében elválnak az ember külső és benső életének mentén. Az etikai általánosság ugyanis mindig az egyedire, az egyénre, annak benső életére vonatkoztatott, míg a politikai és társadalmi cselekvés normái, a hatékonyság, a siker közömbösek a belső rugók iránt; „az etika az egyénhez fordul, és ennek a beállítottágnak szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát állítja, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem cselekvésén múlna a világ sorsának ... fordulata”. Két eltérő cselekvéstípusról van szó – „egyrészt az a kérdés, hogy valamely adott taktikai döntés helyes-e vagy nem, füg-

getlenül attól a kérdéstől, hogy az értelmében cselekvők elhatározását erkölcsi motívumok határozták-e meg, másrészt a legtisztább etikai forrásból fakadt tett a legteljesebb mértékben helytelen lehet a taktika szempontjából”, de – érvel Lukács a *Taktika és etikában* – „ez az egymástól való függetlenség csak látszólagos”. A történetfilozófia mértéket ad az etika számára, mert ha „az egyén tisztán etikai motívumoktól meghatározott cselekvése a politika útjára lép, még etikailag sem lehet közömbös annak objektíve (történetfilozófiailag) helyes vagy helytelen volta”. A „történetfilozófiai eszmélet” tesz különbséget a végcél felé tett lépés és a pusztán pillanatnyi előny csábítása között, és ez az eszmélet teszi megkülönböztethetővé az osztály pusztán „aktuális, pillanatnyi érdekétől” világtörténeti küldetését. Ezzel olyan mértéket szab, amely a „tisztá etika” szempontjából sem lehet közömbös, hiszen egy taktika követésével vagy elvetésével „az etikai elhatározást magában végrehajtó egyén” a „cselekvésnek egy speciális síkjára lép”, ahol cselekvésnek sajátos természete azt a következményt hordja magában, hogy tudnia kell: milyen körülmények között mit és hogyan cselekszik”. Az egyéni cselekvésnek, állítja ekkor Lukács, „... a pusztán formális etikai meghatározottsága nem elegendő taktika és etika viszonyának tisztázására”⁹⁸ Az etika megszűnt a cselekvés kitüntetett, módszertanilag zárt, átjárás nélküli tudománya lenni.

A tudás, amelynek „az etikai felhatározást végrehajtó egyén” a birtokában kell, hogy legyen, teszi hozzá a fentebb idézettekhez Lukács, pontosabban körülhatárolandó. Az ember nem lehet tisztában cselekedete minden következményével, ha arra várna, amíg az összes lehetséges következmények ismeretéhez jut – ha egyáltalában hozzájuthatna is –, soha nem cselekedhetne, másrészt mérlegelése „nem tekinthető pusztán szubjektív meg gondolásnak” sem, amely szabad utat nyitna „a legnagyobb könnyelműségnek és frivolitásnak”. „... minden cselekedet számára van erkölcsi mértéke komolyságának vagy felelőtlenségének: az, hogy az illető *tudhatta volna-e* cselekedete következményeit, és tudva vállalta volna-e őket lelkiismerete előtt. Ez az objektív lehetőség egyénenként és esetenként különböző ugyan, de lényegében – egyénenként és esetenként – mindig meghatározható”.⁹⁹ A lehetőség azonban nem csak az a kategória, amely a következmények mérlegelését lehetővé teszi, hanem, mondja Lukács a cikk végefelé, egyáltalában „csak a lehetőségek levegője az, ahol az erkölcsi, a felelősségteljes cselekvés, az igazi cselekvés lehetséges”. Ami az etika szempontjából könnyen belátható,

hiszen lehetőségek levegője nélkül aligha beszélhetnénk emberi választásról, következképp felelősségről. Lukács fejtegetéseiben azonban többről van szó: arról, hogy a lehetőségek levegője az, ami az emberi cselekedeteknek *tétet* ad, túl pusztá *tényszerűségükön*. A lehetőség kategóriája logikailag szükséges feltétele annak, hogy föltehető legyen a kérdés, mellyel Lukács *A szellemi vezetés és a „szellemi munkások”* című cikkét indítja, hogy ti. „milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők..., hogy azokat az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolhatók legyenek”. A lehetőségnek a *Taktika és etikában* megjelenő kategóriája ennyiben feltétele volt annak is, hogy Lukács „Marx társadalomelméletét” a társadalom „öneszméletének” kifejeződéseként láthassa, és az öneszmélet fogalmában körülírja „a megismerésnek azt a különös esetét”, „amelyben a megismerés pusztá ténye lényeges változást idéz elő a megismert tárgyban”¹⁰⁰ – vagyis egy olyan megismerést, mely a társadalomban nem pusztán az ember – meghatározó – „miliőjét” látja, hanem azt az embertől függővé is teszi, amely Goldmann kifejezésével, szubjektum és objektum részleges azonosságát tételezi. Lukács nem pusztán azt a belátást fogalmazta meg az etika nézőpontjából, hogy a haladás a forradalom időszakában is hasonló ama pogány bálványhoz, amely emberi koponyából issza a nektárt. Hanem – és ez az elmélet számára annak a jelentősége, hogy bár az „egyéhez forduló” általánosság és mozgalom, utópikus végcél és etikai felelősség fogalmilag összefonódtak és egymást értelmezik a marxizmust választó Lukács számára, mégsem azonosította a cselekvés etikai és politikai mértékét: a gondolat, hogy a „végcél” rászorul az emberi mérlegelésre, a lehetőség levegőjére, Marx társadalomelméletének védelmét is szolgálta „követőinek lapossága és filozófiai műveletlensége ellen”, akik „a fejlődésből valami egészen automatikus, az öntudattól nemcsak független, hanem attól minőségileg is különböző folyamatot csináltak”.¹⁰¹

Az etikai „kiterő” paradoxonjaihoz tartozik ez is: ami első ránézésre – és oly sokan megmaradtak az első ránézésnél – eldobandó „ideológiai poggyásznak” tűnhetett, szükségből erényvé válik. S nemcsak, amennyiben az egyéni felelősségre való rákérdezés nem tűnt el egy „pánlogisztikus” konstrukció alatt (erre Hanák Péter tanulmánya találóan utal), hanem mert az etika kérdésfelvetése egyfajta biztosítékot nyújtott a Hegel közvetlen „talpraállításából” eredő veszélyek, ti. egy naturalista vagy logicizált fejlődésmetafizika veszélyei ellen.

Az etika így, több értelemben is, aktuálissá lett „műfaj” volt, valami, aminek jelentősége túlmélt Lukács merőben személyes szellemi életrajzában problémáin, valami, ami történelmi várakozásokat fejezett ki. Amikor Lukács, *A kommunizmus erkölcsi alapja* című írásában, amelyik ugyancsak a *Taktika és etika* c. kötetben jelent meg – és Lukács, nem véletlenül, ezt a kötetet a kommunisták fiatal generációjának ajánlotta – arról írt, hogy „a nevelés van hivatva” „mindnyájunkat belsőleg felkészíteni” az „új társadalomra”, nem valamiféle pedagógiai utópiát kovácsolt, hanem annak a távolról sem csak őt átható meggyőződésnek vagy várakozásnak a konzekvenciáit vonta le, hogy az új társadalom – amely „a szeretet és megértés társadalma lesz – a „kapuk előtt áll”. Az etika aktuális, mert, így látta Lukács, ő nyújt a nem-szolidáris, az önző érdeken alapuló társadalom elidegenült szabályozását megszüntetni képes, interiorizálható normákon nyugvó szabályrendszert, mert amikor „felmerül a kérdés” – és úgy látta, felmerül –, „mi fogja ezt az új társadalmat fenntartani és összetartani, mi lesz a benne élők életének legfontosabb tartalma”, „erre a kérdésre csak az erkölcs oldaláról kaphatunk választ”.¹⁰² És ezen a ponton az etika aktualitása egyaránt inspirálója volt a majdhogynem prófétikus elméleti predikció képességének és az erkölcs terrorját felidéző teoretikus rövidzárlatnak. Erről az ellentmondásról, a Lukács által historizált kanti-fichte-i etika jakobinizmusának letörölhetetlenül paradox vonásáról árulkodik az a cikk, amelyet Lukács pár nappal a Tanácsköztársaság bukása előtt közölt a Szociális Termelés Népbiztosságának lapjában, és amely Lukács utolsó nagyobb lélegzetű elméleti írása a proletárdiktatúra korszakából. Ellentmondásosságot említettünk, amihez persze hozzá kell fűzni, róla nem Lukács „tehet”, hanem, alkalmasint, az etika maga, legalábbis, amíg a morál: a külső kényszer interiorizálása is, és a morális érték egyszerre nem általánosítható norma és olyan norma, amelyet általánosítani kell. A cikkben Lukács, erősen leegyszerűsítve, a következő gondolatmenetet követi: A polgári osztály tagjainak egymáshoz való viszonyát a szolidaritás hiánya jellemzi; érdekeikből következően szolidaritás csak „kifelé”, a proletariátussal vagy más kizsákmányoló csoportokkal szemben fűzi össze őket. „A kapitalista társadalom létföltételei: a termelési anarchia, a termelés szakadatlan forradalma, a profitra való termelés stb. már eleve kizárják annak a lehetőségét” – írja –, „hogy egyéni és osztályérdek az osztályon belül összhangba kerüljenek egymással”. Következésképp a polgári osztály tagjainak együttése csak kívülről-elidegenedetten

szabályozott formában létezhet, az osztály érdekeinek általánossága csak a jog útján juthat érvényre, „a szabályozás csak kényszer útján történhet, csak jogi természetű lehet”. A proletárosztály tagjait érdekeik nem állítják szembe egymással, az osztály érdeke csak meghosszabbítása, csak tudatos alakja egyéni érdekeiknek: „az egyes proletár jólfelfogott érdeke nem csak elvont lehetőségében, de legfőképpen magában a valóságban egyedül az osztályérdek diadalra jutása révén érvényesülhet”.¹⁰³ Lukács e cikke, akár a többi, mégoly elméleti írása ebben az időszakban, „aktuálpolitikai” írás, amely nem véletlenül épp a *Szociális Termelésben* jelent meg, és nem érthetetlen, hogy a háborút követő dezorganizáció, az áruhiány, és infláció körülményei között, az „osztályérdek diadalra jutásának” feltételét a gazdaság rekonstrukciójában látta (aligha gondolva rá, hogy a gazdaság predominanciája egy hosszabb periódus jellegzetessége lesz...). „Az a pont” – írta –, „ahol egyéni és osztályérdekek ilyen módon összefutnak, a termelés fokozásának, a munkateljesítmények emelésének és vele legszorosabb összefüggésben a munkafegyelemnek a kérdése”. A probléma annyira égető, hogy Lukács nem is ekkor foglalkozik vele először, hanem már korábban is tartott előadást a munkafegyelemről, mert a gazdaság és a munkafegyelem helyreállítása nélkül „nem állhat fenn a proletártársadalom,... megdől a proletariátus osztályuralma”, de ezek nélkül „az egyén mint egyén sem érvényesülhet”. „Mert világos, hogy – érvel Lukács –, „hogy a proletárruralom legnyomasztóbb jelenségei, az áruhiány, a drágaság stb., melyeknek következményeit minden egyes proletár a maga bőrén érzi, egyenes következményei a munkafegyelem meglazulásának, a munkateljesítmények csökkenésének. Segíteni rajtuk, és ezáltal az egyes proletár életszínvonalát emelni csak úgy lehet, ha ez említett okokon segítünk”.¹⁰⁴

Meglehetősen nyilvánvaló, hogy a „proletárruralom legnyomasztóbb jelenségei” korántsem vagy korántsem csak a munkafegyelem meglazulásából fakadtak, ami azonban a cikkben érdeklődésre tarthat számot, és amelyhez a Lukács-irodalom is visszatért, az a cikk következő bekezdése: „Ennek azonban két útja van. Vagy az, hogy a proletariátust alkotó egyének belátják, hogy csak így segíthetnek magukon, és önként teremtik meg a munkafegyelem megerősítését és vele a teljesítmények fokozását. Vagy az, hogy erre képteleneknek bizonyulván, olyan intézményeket létesítenek, amelyek ezeknek a szükségszerűségeknek megvalósulását létrehozni alkalmasak. Az utóbbi esetben olyan *jogrendet* teremtenek, amellyel a proletárosztály kényszeríti az őt alkotó egyes egyéneket,

hogy osztályérdeküknek megfelelően cselekedjenek: *önmagára is alkalmazza a diktatúrát*. Ez a rendszabály a proletariátus létfontartása érdekében múlhatatlanul szükséges, amennyiben az osztályérdekek helyes felismerése és önkéntes követése nem áll be. De nem szabad szemet huny- ni azzal szemben, hogy ez az út a jövő számára nagy veszélyeket rejt ma- gában. Mert ha a proletariátus maga teremti meg a munkafegyelmet, ha a proletárállam munkarendje *erkölcsi* alapokon épül fel, akkor az osztály- tagozódás megszűntével automatikusan szűnik meg a jog külső kényszere, hal el az állam; akkor az osztálytagozódás megszűnté magától hozza létre az emberiség igazi történetének kezdetét, amint ezt Marx jósolta és remélte. Míg ellenben ha a proletariátus a másik útra kényszerül, akkor olyan jogrendet kell megteremtenie, amelynek magától való megszűntét a fejlődés nem képes automatikusan létrehozni. Olyan irányba terelődik tehát a fejlődés, amely lényegesen veszélyezteti a végcél eljövételét és megvalósulását. Mert azt a jogrendet, amelynek megteremtésére oly mó- don kényszerül a proletariátus, külön kell majd ily módon lerombolni – és ki tudja, milyen megrázkódásokat fog előidézni az átmenet, amely ilyen kerülövel vezet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodal- mába?”¹⁰⁵

Mondtuk, a proféciával határos elemzőkézség és rövidrezárás együtt vannak jelen a cikkben. Hiszen aligha tagadhatjuk meg szerzőjétől, hogy zseniálisan tapintott rá a kényszerű, természetadta munkamegosztás fenn- maradása és a „kívülről” szabályozó jogrend olyan összefüggésére, amely- ről a Tanácsköztársaság idején aligha lehetett meghatározó tapasztalata, és amely szögesen ellentétes volt várakozásaival, és hogy amikor a pro- letariátus önmagára alkalmazott diktatúrájáról beszélt – érezhetően a „fából vaskarikának” járó elképedéssel –, voltaképpen azt írta körül, ami a „nyers kommunizmus” lényegjegye – politikai „elvonságát”. Miközben az etika által inspirált várakozásainak súlya alatt eltűnik – mint egyik interpretátora utal rá¹⁰⁶ – egy fontos különbségtéves, az ti., hogy proletár osztályegyed és „munkaerő” illetve szabad individualitás, leg- alábbis Marx társadalomelméletében, mégiscsak különböző fogalmak. Hogy az individuum aligha oldható fel az osztályérdek általánosságában, és hogy ez utóbbi aligha tekinthető valami „végsőnek”, azt persze Lu- kács, az etikus Lukács nagyon is jól tudhatta, hiszen éppen ezért kereste a kényszeren, a kívülről való szabályozáson túl az etikában azt, ami az új társadalmat „összetartja”. Csakhogy amit az egyén belátása nyújthat, az mégiscsak pusztán az általános uralmának interiorizálása. Amelynek

révén a kényszer a mérlegeléstől és belső igenléstől függővé válik, ami nem is kevés – ebben a függővé tételben van „kódolva” az etika utópiája –, de nem szünteti meg a kényszert, amelyet „belátva” legföljebb megdicsőíthet. Innen ered az „embertelenségnek” az az akcentusa, mely a *Taktika és etikának* azt az – etikailag kifogásolhatatlan – gondolatát kíséri, hogy „még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és nem-helyes cselekvésnek”, ti. „az áldozat”. A morál, „tragikus” választásokban, tudatossá tehet kényszereket, a kényszer feloldása kívül esik hatókörén. Dilemmája ott szűnik meg, ahol a „testvériségnek és a szeretetnek” a kötelesség etikáján túli világa kezdődik. Amit Lukács megintcsak tudott – hiszen a morál terrorját a kisebbik rosszként választja. De mintha e jakobinus gesztusban, amely feloldotta „az osztályérdek diadalában” az egyént, eltűnne a korlátoltság tudata, annak a tudata, hogy *rászorulunk a jóság „etikán túli” kegyelmére*, a vigaszra, hogy a „helyes” cselekvésnek mégiscsak van köze a boldogsághoz,¹⁰⁷ legalább abban a társadalomban, ahol az egyén szabad kifejlődése *feltétele* a közösség fejlődésének.

A jóság kegyelmére, amely, még ha a morál korlátozása is, mégis az etikus és nem az etikának, állítólag, hátat fordító Lukács gondolata. Amely azonban, ennek ellenére rossz hírbe keverte.

Amit Lukács Hebbel Judithjával vall – hogy „ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ezalól magamat kivonhatnám” –, kételyeket ébresztett, amikor úgy tűnhetett, a rossz vállalása kevésbé a kötelmet jelenti, melyet Lukács még megszabott (hogy „csak annak gyilkos tette lehet – tragikusan – erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kítáráon tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad”¹⁰⁸), mint inkább a rossz felmagasztosulását. Hogy szemügyre vehessük e kételyt, két évvel előre kell ugranunk az időben, egy olyan történeti epizódhoz, amikor Lukácson számonkérték – ha nevének említése nélkül is – etikájának morális és más természetű következeit.

1921-ben a bécsi emigrációban Duczynska Ilona, a Galilei-kör, a forradalmak ismert alakja, akiről Balázs Béla a bécsi emigrációban azt írta naplójába, hogy „a legmeghatóbb teremtése Istennek, minden emberek, madarak, pillangók és apró virágok között”, meghasonlott a kommunista párttal, az éles politikai pamfletben írta le a „KMP bomlásának” logikáját.¹⁰⁹ (Mi több, a pamfletet Paul Levinek, a német párt ekkor már kizárt vezetőjének lapjában jelentette meg – és, minden kérés ellenére, nem volt

hajlandó visszavonni.¹¹⁰) Tekintsünk most el a kérdéstől, hogy a fenomenológiailag metszően pontos elemzés mennyire volt méltányos — a következő évtizedek a képhez igazították a valóságot. Számunkra érdekesebb most, hogy a pamfletben megjelenik Lukács alakja is.

A Kommunisták Magyarországi Pártja, mondja vitairatában Duczynska, az emigrációban katonai fegyelmű és katonai centralizáltságú pártként alakult újjá, amely, mint Duczynska ironikusan idézi-parafrazálja, „felelőssége tudatában nem rángatni hagyja magát a tömegektől, de vezeti azokat a forradalmi osztályharcban”. A szervezeti zártságot a magyar kommunisták az általánosan elterjedt érvekkel indokolták: „ez a harc lesz a végső”, és e végső harc kiindulópontja a végletekig hatékony szervezet kell, hogy legyen. Ami e hivatkozás ürügyén kialakult, oligarchikus szervezet, amelynek szellemiségére az nyomja rá a bélyegét, hogy gondolkodásában és cselekvésében „a legkevésbé sem a dolgozó tömegeknek, hanem legfeljebb egy hasonló felépítésű oligarchiának felelős”, vagyis kialakult benne „a tömegeken való felülemelkedés lefelé, a lakájlélekűség felfelé”. A kritika, a korrekció és a tömegekkel szemben érzett felelősség hiányának ebben a légkörében kitenyésződött az a mechanizmus, amely a hanyatlás vagy bomlás minden jelére nem magyarázattal szolgált, hanem azt „előnnyé magyarázta ki”, és nem egy „forradalmi jelenség”, amely Oroszországban „kérelhetetlen politikai vagy kulturális szükségszerűségből” eredt, a magyar pártban „megtalálta a maga teoretikusát”. Mi több, kialakult egy „éppoly eredeti mint kényelmes össze-teória”, amely „egyáltalában minden rosszat megannyi értékke avat fel” — és ennek az össze-teóriának ha nem is szerzője, de legalább „kimagasló teoretikusa” nem más volna mint Lukács (legalábbis az alább idézendő leírás némely vonása nagy valószínűséggel rá utal). (Az a Lukács egyébként, aki frakciós harcokba bonyolódva, maga is leír hasonló vádakat, igaz, nem pártjáról, csak a másik, a Kun-frakcióról.¹¹¹) Minthogy *A KMP bomlásáról* szövege nehezen hozzáférhető és mivel Duczynska ábrázolása, ötven év távlatából, előlegezte a Lukács-értelmezések némely tendenciáját, hadd idézzük idevágó bekezdését: „Hogy a rossznak e felmagasztalása milyen teoretikus önhittséggel lép fel, kitűnik a következőkből: Arra a kérdésemre, hogy vajon hazugság és félrevezetés a vezérek részéről a párttagokkal szemben megengedhető-e — a KMP egy kimagasló teoretikusa és kétségtelen szinte kizárólagos szellemi vezére nekem egy döntő helyzetben azt a választ adta, hogy a kommunista etika legmagasabb kötelességünké teszi, hogy *vállaljuk a rosszat*. Ez a legnagyobb

áldozat, amit a forradalom tőlünk követel. *Az igazi kommunistának az a meggyőződése, hogy a történelmi fejlődés dialektikája folytán az általunk vállalt rossz az ellenkezőjébe, vagyis a jóba csap át.* (E necsajevi erkölcsnek Dosztojevszkira való hivatkozása a hallottak után már nem fog bennünket meglepni.) Igaz ugyan, hogy az illető teoretikus a rossznak e dialektikus teóriáját soha sem hozta nyilvánosságra, a kommunista üdvözlésnek e tana azonban dacára ennek elterjedt; úgyszólván mint az igazhivők titka járt kézről kézre, míg végtére is az 'igazi kommunizmus' félhivatalosan elismert velejévé, az 'igazi kommunista' egyetlen ismertető jelévé nem vált a beavatottak körében." Ez az erkölcsi felfogás, kommentál a továbbiakban a pamflet szerzője, sajátos gondolkodási modort teremtett, amely a „rossz dialektikájából” a „legrosszabb dialektikát” faragta, mely kész minden hibából vagy minden kényszerűen megkötött kompromisszumból történelmi szükségszerűséget csinálni, hivatkozva a forradalom üdvösségére, amely „a jelenleg magunkra vett rossz feltételes jó hatásaiból” fog sarjadni, és amely jó hatásért valamiképpen állítólag a „fejlődés dialektikája” szavatol. És a forradalom sem a megkövetelt erkölcsi áldozatok dacára szükséges, hanem épp azok kedvéért – „így például a feltétlen terrorizmushoz, a csekához épp a rossz következmények miatt kell, hogy ragaszkodjunk, hisz e rossz következmények dialektikus, üdvöztető hatása nélkül a proletariátus megváltása el sem képzelhető”.

Ha Duczynska ábrázolása nem is minden éleselméjű rosszindulat nélkül való, abban kétségtelenül igaza van, hogy valóban csábító a logika: ha a lelket, éppen a lélek érdekében fel kell áldozni, akkor minél nagyobb az áldozat, annál biztosabb a végső, paradox felmagasztosulás. Hiszen az áldozat hitelesít, és az a hitelesség – az akaraté, az elszántságé – ígéretet rejt magában. Judith etikai választásának tragikus hitelessége ugyan cseppet sem nyecsajevi – ám elegendő, hogy az áldozatkészség iránt érzett morális tiszteletbe egy kevés bizonytalan történetfilozófiai spekuláció kerüljön, és az etikai döntések tragikusságába való teoretikus belátásból – a *Történelem és osztálytudat*ból kölcsönöztük a kifejezést – szektaetika lesz. (Rosszabb esetben manipuláció – ez azonban már nem ezeknek az éveknek a problémája.) Ahol a „rossz dialektikája” nem pusztán a múlt ténye vagy a dolgokban rejlt lehetőség, hanem a jövőre vonatkozó előírás, „elutasíthatatlan kegyelem”, meglehetősen rövid a szektaetika-hoz vezető lépés – és a misztika árnyalata, később még látni fogjuk, nem hiányzott a korszakból: a győzelembe vetett bizalmat átszőtte a történelem üdvtörténeti felfogása.¹¹²

A „KMP kimagasló teoretikusának és szinte kizárólagos szellemi vezérének”, ahogy Duczynska Lukácsot jellemzi, „Dosztojevskijre való hivatkozása” a fiatal Lukács írásainak egy korábban csak érintett motívumához vezet vissza bennünket, a metaetikai jóságához. Amelyről Lukács valóban azt írta – 1911-ben –, hogy „vad, kegyetlen, vak és kalandor. Annak lelkében, aki jó, megszűnt minden pszichológiai tartalom, minden ok és következmény. Tiszta fehér lap annak lelke, melyre a sors abszurd parancsát írja”. Elültetve e mondattal későbbi olvasóiban a gyantút, hogy 1918 decemberében tett fordulata az etika misztikus feláldozása volt.

A *lelki szegénységről* írt dialógus „Irma esszé”, teoretikus „átköltésű” válasz a kétségre, mennyiben vétkes a filozófus öngyilkossá lett barátjának halálában, vagy inkább: miben áll ártatlanságának vétké. Különöségét nem csak kasztetikájának arisztokratizmusa adja, hanem hogy a dialógus másik szereplője nem könnyen elhárítható kétségeket támaszt a párbeszéd filozófusának érveivel szemben.¹¹³

A filozófus érvelése szerint a kötelességek etikája csak korlátolt út Istenhez, ha egyáltalában hozzá vezet; a közönséges élet menedéke: „... a legtöbb ember élet nélkül él, és észre sem veszi. Az ő életük csak szociális, csak emberközi; ezek, lássa meg tudnak lenni a kötelességekkel és azok teljesítésével. Sőt, számukra a kötelességek teljesítése életük magasabbra emelésének egyetlen lehetősége. Mert minden etika formális: a kötelesség posztulátuma forma – és minél tökéletesebb valamely forma, annál sajátabb életet él, annál messzebb esik minden közvetlenségtől.”¹¹⁴ Az etika mint forma lehetősége a közönséges életen való felül-emelkedésnek és ennyiben embertelen is („Az igazi etika is emberellenes, gondoljon Kantra”¹¹⁵). Azonban az etika formalizmusának nemcsak előfeltétele a közönséges élet zavarossága, a belső eltökéltség, az autentikus megértés, a szubsztancialitás hiánya, hanem mint forma, önmagában is reprodukálja azt a világot, amelyben az ember számára megközelíthetetlen marad a másik, amelyben „az emberismeret csak szavaknak és jeleknek a magyarázata, és ki tudhatja, hogy azok igazak-e vagy hazugak. És egy bizonyos: saját törvényeink szerint magyarázzuk azt, ami mások örök ismeretlenjében történik” – amennyiben: „a forma olyan híd, amely elkülönít; híd, amelyen megyünk és jövünk, és mindig magunkba érkezünk, egymással sohasem találkozáván”.¹¹⁶ Az etika emberidegen, az erény, melyet nem-autentikus életünkből kicsihol, hogy „jók akarunk lenni”: a „sohasem realizált 'segítség' kötelességszerű felajánlá-

sának” kétes erénye. Tartás, amellyel sohasem férhetünk közel a másikhoz, vagyis, jobban szemügyre véve: frivolitás, vétkekesség a másik halni-hagyásában. „Jó akartam lenni hozzá – mondja a dialógus filozófusa –. De az ember – ebben igaza van – nem akarhat jó lenni. Főképpen pedig valakihez való viszonyban nem akarhatja a jóságot. Az kell, hogy az ember a másikat megmenteni akarja – akkor jó. Az ember e megmentést akarja – és talán gonoszul, kegyetlenül, tirannikusan cselekszik, és talán bűn minden cselekedete. De a bűn sem ellenkező valami a jósággal”.¹¹⁷

„... az etika általános, kötelező és az embertől idegen. Az etika az ember első, legprimitívebb kiemelése a közönséges élet káoszából, eltávolodása magától, empirikus állapotától” – mondja a filozófus. Vele szemben a jóság visszavezet az élethez. Aki a jóság kegyelmében részesült, nem kell, hogy reménytelenül betűzni próbálja a másik „jeleit”.¹¹⁸ A jóság révén a kiválasztottak megismerése tetté válik, „gondolkodásuk elhagyja a megismerés pusztán diszkurzív voltát ..., ők gnosztikusai a tettek világának”. Hiszen a jóság – metaetikai. Nem a következmények mérlegeléséből fakad, ahogy a köteleességek latolgtatásából sem – „mert a következménynek a külső, velünk nem törődő mechanikus erők világában vannak, és tetteink motívumai a pszichológiai jelek világából, a lélek perifériájáról erednek. A jóság azonban isteni...”¹¹⁹

1911-ben Lukácsot magát a jóságnál jobban érintette a mű etikája, a műre irányuló ember beállítottsága, melyről a címét is kapta az esszé, ti. a lelki szegénység. A dialógus-beli filozófus mindenestre többször hivatkozik „a” művészetfilozófiára, melyet még nem írt meg – de amelyet éppen ez után az esszé után kezd el írni. És a dialógus valóban sok mindent megelőlegez a *Heidelbergi művészetfilozófiából*, hiszen a dialógus filozófusa szerint, ha az ember értetlensége megszólíttóságával szemben éppen ember voltának princípiuma, úgy a művészet éppen ennek fonákja, vagy inkább színe. „Emlékszik-e” – mondja egyhelyütt –, „hogy mindig mondtam, hogy csupán azért vagyunk emberek, mert csak műveket tudunk alkotni, mert csak boldog szigeteket tudunk varázsolni... Ha a művészet formálhatná az életet ... – akkor istenek volnánk”.¹²⁰ A jóság elérhetetlen a dialógusbeli filozófus számára; és voltaképp csak annyit tudunk meg róla, hogy – szemben a művön át vezető úttal – „az az út bizonyosan istenhez vezet”, és benne a „mű emberellenessége a legmagasabb emberiségé lesz”.¹²¹ A jóság etikája azonban visszatér, mostmár elválva *A lelki szegénységről* különösségétől, Seidler Irma halálának „átköltésétől”, és pedig az 1914/15-ben keletkezett *Dosztojevskij-jegy-*

zetekben. (Dosztojevszkij hősei már *A lelki szegénységről*-ben is a jóság példái.)

A Dosztojevszkij-jegyzetek, amelyek különben, meggondolkodtató módon, szemben Lukács többi kéziratával, 1917-ben nem maradtak Heidelbergben vagy különböző barátoknál, hanem tovább kísérték Lukácsot, az etika történetfilozófiai kritikáját adják. Míg *A lelki szegénységről* Lukács „egzisztenciálonológiai” esszéinek sorába tartozik, a változatban maradt Dosztojevszkij-könyv – amelynek *A regény elmélete* bevezetője lett volna – történetfilozófiai kísérlet: Isten „elidegenüléstörténetének”¹²² rajza szolgáltatta volna a háttérrel Dosztojevszkij műveinek és alakjainak, elidegenüléstörténet, melyet nem annyira kasztok, mint inkább világhállapotok – az emberi szolidaritás formameghatározásai – tagolnak. Nincs itt módunk részletesen jelezni a jegyzetek egész tartalmi gazdagságát – már csak azért sem, mert véglegesnek tekinthető olvasatuk még meglehetősen újkeletű.¹²³ Problémánk szempontjából elegendő annyit jelezni, hogy Dosztojevszkij hősei, tragédián túli tragédiákban megnyilatkozó jóságukkal egy olyan emberek közötti érintkezés modelljei avagy hírnökei Lukács szemében, amely érintkezés szétrobbantotta a közönséges élet formáit – nem innen, hanem túl van rajtuk. A második etika lényegjegye, hogy nem az általánosság „híg levegője” uralkodik benne, hiszen nem egy olyan világhállapot törvényeinek foglalatja, amelyben a másik az én szabadságomnak korlátja, hanem olyané, amelyben önmegtalálásom a másikra való rátalálás. Lukács azonban, s joggal, óvakodik attól, hogy a kötelességetika formalizmusát valamilyen kvázi-közösség követeléseinek korlátozott tartalmiságára váltsa fel – ebben a tekintetben szembenáll (hogy Leo Löwenthal éppen ezzel a problémával foglalkozó tanulmányának címével fogalmazzunk) „Dosztojevszkij hatásával a háború előtti Németországban”, és nemigen gyakorol rá vonzást sem Paul Ernst „német istene”, sem a németországi Dosztojevszkij-renezánsz nagyhatású iniciátorának, Möller van den Brucknak lapos germán misztikája. Lukácsot védi és köti *A lelki szegénységről* dialógusbeli partnerének kételye, hogy tudniillik nem frivolitás-e a jóság kegyelmére várva elutasítani a közönséges élet kötelesség-etikáját. („Nekem úgy tetszik, mintha maga itt a legfontosabb instanciákat át akarná ugrani és a végcélt – ha ugyan végcél és elérhető – az út nélkül elérni. A kegyelem várása abszolúció minden alól, vagyis a megtestesült frivolitás”¹²⁴) A büntetést bűnhődésre, a normatív általánosságot a kegyelem testközelségére, a személyiségidegen parancsot szeretetre és alázatra váltó második etika a lékekvalóság világának pol-

gára; a polgári világhallapot „normális” intézményeként valóban inkább a közönséges élet zavarosságának öregbítője, mintsem megváltója. A morál kritikája az elidegenedés kritikájaként, a kritika módszerét inspiráló történetfilozófiai posztulátumként van a neki rendelt helyen. nem mint megváltáspótlék.

A Dosztojevszkij-jegyzetek megmaradtak jegyzeteknek, szerzőjük nem írta meg tervezett könyvét. És a jegyzetek interpretátorai szerint nem véletlenül nem: az intézmények radikális kritikájának és a történetfilozófiai megalapozás igényének ellentmondása végigvihetetlené tették koncepcióját.¹²⁵ 1919-ben aztán, Lukács a „tragikus politikai etikát” rendelte a jóság „vadsága” mellé, kontrollinstanciaként, kísérletet téve arra, hogy a történetfilozófia szándékait és az egyén morális öntudatát összhangba hozza, hogy érvényre juttassa külső és belső azonosságának gondolatát, és az egyént mégse süllyessze „az etika szempontjából a primitív öntudatlan ösztönélet színvonalára”. Csakhogy – mi ment meg az etika „terrorjától”, az áldozatkészség szakrifikálásától, a kísértéstől, hogy maradéktalanul feloldjuk az egyént az általánosságban? Úgy tűnik, a jóság kegyelme az, ami figyelmeztet, hogy legalábbis elgondolható egy társadalom, amely nem ilyen durva absztrakcióval idézi az ember fejére társadalmiságának terhét. Arra, hogy a morál dilemmáinak titka – a *Történelem és osztálytudattal* szólva – az eldologiasodás –, és hogy e dilemmák nem szüntethetők meg a morál „megvalósítása” nélkül. És hogy csak az eldologiasodás reflektálása oldhatja fel etika és történetfilozófia heterogeneitását. (Oldhatja – mert a „morál kritikája” gyakorlati kérdés, a szabadságé.)

Úgy tűnik, a filozófus barát, Bloch, nem tévedett, amikor *A lelki szegénységről* írt dialógust olvasva, a morál abszolút zsenijének nevezte Lukácsot. Aki, mint ismert, 1922-ben már nem vette fel a *Történelem és osztálytudat* c. kötetbe 1919-es etikai írásait. Ám az a néhány lap, amelyen Lukács mégis visszatér az áldozatkészség etikájának a problémájára, a szektaetika kritikáját nyújtja, lényeges korrekciót tehát, elismerve az áldozatkészségben, ami példászerű, ha megkerülhetetlen. A *Történelem és osztálytudat*, ebben is, beteljesítője az 1919-es írásoknak. Etikai indifferenciája látszat csupán.

2. A „KULTÚRA LOKÁLPATRIÓTÁJA” MINT ORGANIZÁTOR

A tapintat mintha tiltaná Lukácsról mint kultúrpolitikusról beszélünk. Ha szóba kerül, az első reakció többnyire a kellemetlen irritáltságé. Hiszen sorolni lehetne azokat a művészeti jelenségeket, amelyek mellett érzéketlenül ment el, és amelyek a század reprezentatív művészeti jelenségeivé lettek, aminthogy sorolni lehetne azokat is, melyeket égis magasztalt, és semmivé foszlottak. Elterjedt vélekedés: a filozófusnak nem volt kvalitásérzéke. Vagy ha volt – elfojtotta, hogy érvényesülhessenek olyan művek és jelenségek, melyeket kevésbé esztétikai ranguk miatt karolt fel, mint inkább azért, mert történetfilozófia vagy politika biztosította „helyük” volt gondolkodásában.

Meghagyhatjuk Lukács tévedéseit annak, amik, tévedéseknek. Ha tény is, hogy „kultúrpolitikai” választásait az irányította, amit „a korszak történetfilozófiai stigmájának” (E. Bloch) tartott, nem ennek ellenére, hanem éppen ennyiben volt – ez a karakterizáció is Blochtól származik – „a kultúra lokálpatriótája”.¹ Ami figyelmét lekötötte, azok valóban a kultúra sorskérdései – hogy lehetséges-e „organikus” kultúra és miként, s hogyha nem, vagy inkább: még nem, miként teljesítheti be a művészet mégis kritikai küldetését, hogy mintegy „vállalva” elidegenülését éppen a distancián keresztül artikulálja az individuum számára a történelmet. Még ha egyetlen organonja is ennek az artikulációnak. Mert ilyenként – példaszerű.

És ami a 19-es népbiztos írásainak különösségét teszi – hogy a kultúra elméletileg sem lesz „szolgálóleánya” (történet)filozófiájának. Akár a fordított állítás is megkockáztatható volna...

Ha – kajánul – korábról, még marxista fordulata előtről lehet is „datálni” a későbbi Lukács némely kultúrpolitikai „griff”-jét², a Tanácsköztársaság időszaka mégis sajátos periódus, sajátos – éppen a kultúrpolitikus Lukács szempontjából. 1919-ben deklarált kultúrpolitikai elveivel – a Tanácsköztársaság hivatalos kultúrpolitikájával – Lukács még a 20-as évek folyamán szembekerült. S mivel, szerintünk legalábbis, álláspontjának változásai mögött nem az áll egyszerűen, hogy az 1919-ben még „idealizmussal” átitatott filozófus a 20-as évek végére immár „az egyedül helyes” álláspontot foglalja el (hogy azt majd egy még kizárólagosabban helyesre cserélje fel), hanem a *kommunista mozgalom két periódusa néz itt farkasszemet*, talán nem árt elidőznünk annál az idő-

szaknál, melyben a Lukács a legszorosabb értelemben kultúrpolitikus volt – bár nemcsak az.

A Tanácsköztársaság időszaka a kommunista kultúrpolitikának, kultúra és mozgalom kapcsolatának *aranykoraként* jelenik meg az utókor előtt. Alapvető tényei közismertek.³ Lukács nyilatkozata, melyet a *Neues Wiener Journal* tudósítója számára a színházak államosításáról és a Tanácsköztársaság színházpolitikájáról adott, jelzi fő törekvéseit: a kultúra intézményeinek az üzleti élet törvényei alól való kivonását, a tömegek számára való hozzáférhetővé tételüket, azt, hogy a proletárállam biztosítani kívánja, immanens, és ne finansziális-konjunkturális szempontok érvényesüljenek a művészeti intézmények munkájában stb. „Egyelőre még nehézségek vannak abban az irányban, hogy az átmeneti jelenségeket a végleges kialakulástól nem lehet élesen elválasztani” – mondta Lukács április 1-én adott nyilatkozatában –, „de mi egyenesen megyünk előre a kijelölt úton, hogy a művészetet az eddigi kapitalista uralom alól felszabadítsuk és azoknak a nagy tömegeknek a szolgálatába állítsuk, amelyeket ezen a téren is eddig kifosztottak. Hatalmas szervezésre van szükség, hogy megsemmisítsük azt az üzleti rendszert, amely immár tarthatatlanná vált. A bohózatnak és a sekélyes operettnak a jövőben meg kell szűnnie, mert most azok a széles rétegek kerülnek először kapcsolatba a művészettel, amelyeknek csak alapfogalmaik vannak és ezért mindenekelőtt ízlésük fejlesztése céljából komoly művészetet kell számukra nyújtani. Különbösen is már az első napok tapasztalataiból kiderült, hogy a proletariátus több fogékonyságot mutat a komoly drámák és nemesebb vígjáték iránt, mint az orfeumi mutatványok iránt.”⁴

A proletárdiktatúra a kultúrpolitikában is jakobinusnak tudta magát. Mindenesetre, nem volt liberális; Balázs Béla – az Alkotóművészek és Kutatótudósok Szövetsége irodalmi szakosztályának április 18-i ülésén elhangzott – előadásának szavaival: a „kommunista kormány páratlanul nagy pedagógiai felelősséget” érzett a kultúrpolitikában „atekintetben, hogy a még minden kultúrától érintetlen proletártömegeket milyen irodalomhoz juttassa legelőször”. Mégis, vagy éppen ezért „körülbástyázza az irodalom szabadságát saját befolyása ellen”, „tudatában annak, hogy a művészet csak teljes szabadságban élhet”. Kényes egyensúly, hiszen már nemcsak Marxtól tudjuk, hogy a nevelőt is nevelni kell. Végző biztosíték, hogy a nevelőből nem lesz bornirt iskolamester, aligha van – mindenesetre április 17-i – provokált – programnyilatkozatában (melyet idézünk még) Lukács megfogalmazott néhány olyan „általános elvet” és

belátást, amely kontrollálhatóvá tette ezt az egyensúlyt. Ilyen belátás, hogy a korlátozások, ha szükségesek is, attól még korlátozások maradnak, és Balázs, aki a Közoktatásügyi Népbiztosság irodalmi és művészeti csoportja vezetőjeként ismertette a fent említett előadáson azokat „a terveket és gondolatokat, amelyek alapján a közoktatásügyi népbiztosság az irodalom problémáját megoldandónak tartja a kommunista államban”, ennek értelmében hangsúlyozta, hogy „a népbiztosságnak a közeljövőben követendő politikája az irodalom tekintetében nem fedi teljesen az irodalom felől táplált végső szándékait” és hogy a centralizáció, melyre „sok okból” szükség van, a kommunista kultúrának tulajdonképpen nem szándéka”.⁵

És bár, mint Balázs leszögezi, „a cenzúra nem lesz elkerülhető”, a Tanácsköztársaság tervezett intézményrendszere biztosítékokat kívánt nyújtani, nemcsak a politika beavatkozása, de az irodalmi arrivátság arroganciája ellenében is, arra nézve, hogy a „támogatott” művészet köre „nyitott” maradjon. „A cenzúrát maga az állam fogja gyakorolni” – mondta Balázs az idézett előadásban – „egy cenzori gárda révén, amelynek tagjait maguk az írók fogják szolgáltatni. Maguk az írók fognak cenzúrázni, az írók szövetsége ugyanis félévi mandátummal fogja kiküldeni evégből a maga tagjait. Azért csak meghatározott rövid időre, hogy a cenzori gárda meg ne csontosodjék és lehetősége nyíljk arra, hogy akik arravalók, de ebben a félévben nem kerültek be a cenzorok közé, a következő félévben jussanak be. Így mintegy irodalmi esküdtszék fog kialakulni. A cenzori munkát az állam tisztességesen fogja honorálni. A lektorok gárdáját a kormány a maga embereivel fogja kiegészíteni, tudván, hogy minden arrivéé írói testületben megvan a lehetőség a konzervativizmus számára és a kormány által kiküldött lektoroknak éppen az lesz a feladatuk, hogy az irodalomban balfelé nyitva hagyják a kaput és ilymódon lehetőséget biztosítsanak arra, hogy egészen új írók is érvényesülhessenek.” Ebben a „balfelé” nyitott művészetpolitikában lesz először elismert művészeti irányzat az avantgarde – ha nem is lesz hivatalos irányzat, mint – legalábbis Lukács visszaemlékezései szerint – némely képviselői talán kívánták.⁶ Tulajdonképpen a Tanácsköztársaság egész kultúrpolitikájának szellemére jellemző, amit Fogarasi Béla *A szellemi tudományok jövőjéről* című cikkében megfogalmazott (Fogarasi egyébként a főiskolai ügyek vezetője a közoktatásügyi népbizottságon), amikor a kultúrpolitika céljaként nem annyira a forradalom „legitimációját” jelöli meg, mint inkább a tudományos kutatás szabadságának biztosítását, és a kultúrpolitikai

ellenfelet mindenekelőtt a konzervatív-tradicionális magyar tudományosságban látja.

„Ha most elkövetkezett az az idő – írja Fogarasi a *Vörös Újság*ban megjelent cikkben – amelyben a szellemi tudományok minden hivatalos befolyástól menten kifejtethetik igaz tartalmukat, akkor két szempontot kell az egész vonalon végigvezetve érvényesítenünk. Az egyik: a szellemi tudományoknak nem szabad egy új hivatalos ideológiává átalakulniok. Ha a természettudományok objektivitása jó szövetséges volt a kommunizmus számára, még jobb szövetségesünk lesz a független, autonóm filozófia, történetírás, értékelmélet. Az etikának nem szabad a kommunizmus igazolásában kimerülnie... – Mondjuk ki mindjárt: ez a nagy veszélye a szellemi tudományoknak nem a szocialista világnézetű filozófusok, történészek részéről fenyeget, hanem ellenkezőleg, a régi hivatalos tudomány szellemétől szabadulni nem tudók részéről, akik az új tudományt éppen úgy képzelik el, mint a régi felépítményt, akik éppen úgy nem lesznek képesek az igazság keresését öncélú foglalkozásnak látni most, mint nem voltak erre képesek azelőtt. Ám a kommunizmusnak nincs szüksége erre a kétesértékű támogatásukra.” Ez a kulturális és tudománypolitika a kommunista politika legsajátabb igazolása és szolgálata ugyanakkor, érvel Fogarasi, hiszen „az új társadalomnak logikai és etikai kultúrára van szüksége, hogy megértse önmagát, a társadalom tudományos szervezésének és erkölcsi jelentőségének alapjait, pszichológiai kultúrára, hogy irányítani, nevelni és gyógyítani tudja az egyént, metafizikai kultúrára, hogy beléphessen 'a szabadság birodalmába', melyet Marx jelölt ki igazi otthonának. ... A filozófia és a proletariátus összetalálkozása csak az utolsó évtizedek hivatalos, megrendelt filozófiája mellett volt lehetséges. Marx annak idején a ma feladatát tűzte ki, amikor az emberiség megváltását 'a gondolkodó emberiség és a szenvedő emberiség szövetségétől' várta. S Engels írja: 'a filozófiát a proletariátus, a proletariátust a filozófia szabadítja fel. Az emberiség feje a filozófia, szíve a proletariátus'.”⁷

Az ún. írói kataszter felállításának alapelveit pedig – és ez volt a Tanácsköztársaság időszakának a polgári sajtó betiltása mellett, értelmiségi körökben a legnagyobb ellenkezéssel fogadott intézkedése – Balázs Béla (már idézett előadásában) így foglalta össze:

„Az írói kataszter összeállítása nem politikai szempontok szerint történik. Bármely politikai nézetet valló író, ha igazi író, fölvétetik a kataszterbe. Még csak nem is esztétikai szempontok szerint történik a

kiválasztás. Bármilyen esztétikai elveket valló író belekerül a kataszterbe. De megkülönböztetésnek kell történnie abban a tekintetben, hogy amatőr író-e valaki vagy nem amatőr író, különbséget kell tenni alkalmi és nem alkalmi író között.” (A „nyilvántartott” írók bizonyos állami támogatást kaptak, mintegy előlegként a kéziratokra, hogy – megfelelően annak, ahogy a Népbiztosság egyébként is függetleníteni akarta a kultúrát a „kasszasikertől” – alkotómunkájukban mentesüljenek a megélhetési gondoktól.) Az egyetlen megkülönböztetés, amelyet Balázs Béla (ill. a Népbiztosság) tesz, a hírlapirodalom és igazi irodalom megkülönböztetése, mint még szó lesz róla, a korszak jellegzetes gesztusa, de nem politikai különbségtétel, bár végülis nem volt mentes a politikai felhangoktól. Az előadásból ugyanakkor az is kiténik, hogy amit a Népbiztosság a művészet érdekvédelmi és irányító testületeitől várt, az egyebek mellett éppen a „nevelő” „nevelhetőségének” kontrollja volt, a meggondolás, hogy akik csinálják, azok irányítsák a kultúrát. „Az írók maguk döntenek arról, hogy mit szabad és mit nem szabad kinyomatni. A kormány ebbe nem avatkozik bele. A kommunizmus előtt nem kívánatos centralizáció így lassanként vissza fog fejlődni. A szabadság, az írók önkormányzata, máris megvan. Hiszen, hogy a folyóiratokban mi jelent meg, az a szerkesztő személyes felelőssége mellett az ő döntésétől függ.”⁸

„Népbiztosi tevékenységem politikai tartalma – emlékszik majd vissza Lukács 1944-ben egy önéletrajzában – megfelelt az akkori magyarországi kommunizmus általános vonalának: kísérlet volt arra, hogy átmenet nélkül térjünk rá a tökéletes szocializmusra”. Ebben a jövő felé „kizökkent időben” Balázs (a *Színháznak* adott és már idézett interjújában) nem alaptalanul tekintheti axiómának, hogy a „kommunizmus szelleme” és a „legmagasabb művészet szelleme” „mindig egybeesik”, és a Tanácsköztársaság kultúrpolitikája valóban ennek a talán „naív” (mert sajátosan absztrakt levegőben keletkezett) *anticipációnak* a jegyében állt. Mondtuk: 1919 kommunizmus és kultúra kapcsolatának aranykora volt. Ez a, hogy újra Balázs Bélát idézzük, „nyitott kapujú” kultúrpolitika egyébként az elvek tekintetében nem különbözött a forradalom utáni évek oroszországi művészetpolitikájától (ahogy a kulturális intézmények átalakításában, vagy legalábbis tervbe vett átalakításában is sok tekintetben az orosz kulturális forradalom intézkedései szolgáltak mintául – erre Fogarasi *Kommunista politikai – kommunista kultúra* c. brosurája is utal.⁹). „Teljesen hamis a polgári kultúrát és polgári művészetet és a proletár kultúrát és proletár művészetet szembeállítani – írta L.D. Trockij

az *Irodalom és forradalom*ban, a fiatal szovjet állam kultúrpolitikájának ebben a nemzetközileg is ismert és oly vitatott dokumentumában. – Ez utóbbi egyáltalában nem is lesz, miután a proletár uralom átmeneti. A proletárforradalom történelmi győzelme és morális nagysága, hogy lerakja egy osztálynélküli, először valóban emberi kultúra alapkövét. – Művészetpolitikánknak az átmeneti korszakban arra kell irányulnia, hogy azoknak a művészeti csoportosulásoknak és áramlatoknak, amelyek a forradalom talajára helyezkedtek, megadja a lehetőséget a korszak igazi történelmi értelmének megragadására, és kategorikusan azt a kritériumot kell megszabnia a számunkra: a forradalom *mellett* vagy *ellen* – a művészeti önmeghatározás területén teljes szabadságot kell hagynunk”.¹⁰ Trockij később botrányos hírbe keveredett tételét, a proletárművészet tagadását, az idézetből kitűnhet, egy közeliként tételezett „először emberi” társadalom víziója sugallta; egy olyan társadalomé, amelyben, mint a könyv zárómondatai írják, „az emberi átlag Arisztotelész, Goethe, Marx színvonalára emelkedik. Ezen a hegyvonulaton emelkednek majd a csúcok”.¹¹

És a meggyőződés, hogy a „kommunizmus szellemében” valamiképpen a művészet is „hazatalál”, nyilvánvalóan a Tanácsköztársaság kulturális vezetésének is axiómája volt – erről idéztük Balázs Bélát. Lényegesebb azonban pillanatnyilag a számunkra a másik egybehangzás, az egybehangzás a művészetpolitikában alkalmazott politikai kritérium érvényességi közének szűkreszabásában („A politikai szempont még sokáig kiválasztó szempont marad, de nem diktálhatja az irodalmi termelés irányát” – írja Lukács április 18-án. „Csak szűrő legyen, ne legyen forrás”.)

Mindenesetre az oroszországi „Golden Twenties”-ben (pontosabban a 20-as évek elején) az utókor számára a forradalom és a művészeti avantgarde egymásratalálása tűnik az alapvető művészeti jelenségnek, és e közegeben a forradalom „formakonstitutív” elvnek látszik. Paradigmatikus művészeti alakjainak művészete jórészt a forradalmat követően bontakozik vagy válik reprezentatívvá – habár itt is jelen van (Blok *Tizenket-tője* a szimbóluma) a forradalomhoz csatlakozó forradalom előtti nagy művészet jelensége (és ha a 20-as évek művészete mélyen kapcsolódik is a „szent orosz irodalomhoz”). Olyan művészet jön létre, amely az új társadalom művészetének, a forradalom művészeti analogonjának tudja magát (olyannyira, hogy a visszatekintő előtt ez az öntudat mintha már jogtalanul takarná el ennek a művészetnek a forradalmat megelőző időszakra visszanyúló gyökereit). Még a már idézett Trockij is, aki szerint pedig a

„futurizmus döntően ugyancsak a régi irodalom elágazása”, úgy véli: „a futurizmus, amely sok tekintetben a régi művészet bohém-forradalmi elágazása marad, közelebről, közvetlenebbül és aktívabban csatlakozik az új művészet kialakulásához bármely más irányzatnál”.¹² A magyar Tanácsköztársaság művészeti életében az avantgarde pusztán az egyik szín (habár alighanem jelentősebb, mint amilyenek utólag, pl. az agitatív alkotások „kopása” révén, tűnik), és a kultúrpolitika döntő törekvése az volt, hogy érvényre juttassa a századelő reformtendenciáit és művészetileg új útjait, és amit ezekből kvalitásosnak ítélt, a forradalom szövetségeseinek tekintette. Úgy tűnik, egy sajátos organikuság mutatkozik itt, míg az orosz kultúráról Trockij a következőket írta: „A forradalom megdönti a burzsoáziát, és ez a döntő tény behatol az irodalomba. Az irodalom, amely a polgári tengely mentén kristályosodott ki, semmivé hullik”. Trockijnak ebben az, óvatosan fogalmazva is egyoldalúnak nevezhető, ábrázolásában alkalmasint szerepet játszik persze annak a metodológiának a problematikussága, amelyet Plechanov honosított meg az irodalmi vizsgálódásokban. Azonban itt valószínűleg inkább a kulturális fejlődés eltéréseiről van szó. „Miután az arrivált értelmiségi keresztülment a régi narodnyikok 'leegyszerűsödési' periódusán” – írja Trockij az *Irodalom és forradalom* bevezetőjének rövid történeti áttekintésében –, „modernizálódott, differenciálódott, individualizálódott – polgári értelemben. Ez a dekadencia és szimbolizmus történelmi szerepe. A század kezdete, különösen 1907–8 óta teljes erővel zajlik az értelmiség és egyben az irodalom polgári átalakítása. A háború ennek a fejlődésnek nyújtotta patriotisztikus megkoronázását”.¹³ Akár pontosnak ítéljük irodalomtörténetileg, ahogy Trockij a forradalom előtti orosz kultúra helyzetét megítélte, akár nem, a magyarországi Tanácsköztársaság ugyanúgy „nekivethette a hátát” a századelő progresszív művészeti és kulturális áramlatainak, ahogy – Sinkó Ervin *Optimistákjának* tanúsága szerint – forradalmár alakjainak politikai köznyelvét is, részben legalábbis, Adytól kölcsönözve, intézményes rendelkezései pedig arra támaszkodhattak, hogy – mint Lukács később fogalmaz¹⁴ – „az emberekben nagyon erős gyűlölet élt a kapitalizmussal és minden formájában szemben, és azokat mindenáron és minél gyorsabban meg akartuk semmisíteni”...

Az elvek mögött vagy alatt meghúzódó pragmatikus szintnek van egy további meggondolandó aspektusa: A Tanácsköztársaság kulturális aranykoráról beszélve alkalmasint nem szabad elfelejteni, hogy ez az időszak bizonyos értelemben *állókép*, a diktatúra 133 napja alatt bizonyos ten-

denciák nem fejlődhetek ki, bizonyos dilemmák nem jelenhettek meg. Ismert például, hogy amíg a közoktatásügyi népbiztosság szemében Kassák és a *Ma* köre elfogadott irányzatnak számított – ha egyébként magával Kassákkal Lukács, Kassáknak a márciusi hatalomátvétel előtt tanúsított politikai magatartása miatt már ekkor sem rokonszenvezett különösebben¹⁵ –, addig Kun Béla az országos pártgyűlés (a pártkongresszus) második napján tartott válaszbeszédében meglehetősen megbélyegzően nyilatkozott a *Máról* – habár tulajdonképpen csak egy mondat erejéig. „Új szellemi életnek, új kultúrának kell támadnia magából a proletariátusból, és én bízom a proletariátus termelő erejében, abban a termelő erőben, amely intézményeket lerombolt és intézményeket alkotott, hogy *meg fogja találni a szellemi élet terén is a maga kivirágzását* – mondta itt Kun –. Kétségtelen, hogy *ez nem a Ma irodalma, amely a burzsoá dekadencia terméke. Új szellem fog megnyilatkozni* a proletár szellemi élet terén, amelyből a proletariátus osztályának szelleme fog kivirágozni.”¹⁶ Kun éles megjegyzése és a proletariátus termelőerejére való némiképp bizonytalan és ouvrierista ízű hivatkozása következmény nélkül maradt, sőt, Kassák *Nyílt levélben* utasíthatta vissza, mondván, hogy „Önt mint politikust a legnagyobbak közül valónak tisztetem, de engedje meg, hogy kétségeim legyenek művészeti felkészültsége iránt”¹⁷ (Meg kell jegyeznünk, hogy az irodalomtörténet értelmezése szerint Kun e szavakkal nem annyira valamiféle kultúrpolitikai irányvonalat akart megszabni, mint inkább politikai taktikai jellegű gesztust tett: a június 12–13-án tartott „országos pártgyűlés” a kommunisták és a szociáldemokrata centrum meglehetősen éles összecsapásainak légkörében zajlott, és a „diktatúra kezelésének” kérdésében Kun nyilvánvalóan az irodalmi „ultrabal” – csak retorikus – föláldozását tartotta a legkönnyebben megtehető engedménynek.)

És túl mindezen: a Tanácsköztársaságnak nem volt Gumiljova – jelentős költője, akit ellenforradalminak minősülő szervezkedés miatt agyon kellett volna lövetnie.

Habár mint mondtuk, Lukács és a közoktatási népbiztosság nem volt jakobinus szigor nélkül való. Olyannyira nem, hogy a kultúrára rászabadult politikai terrorista képét, amely azután a filozófus több korszakával vagy írásával kapcsolatban koronként újból fel-felmerül, először a közoktatásügyi népbiztos Lukácsról rajzolták meg. Amely kép persze gúnyrajz, és inkább az ellenforradalom eufóriájának intellektuális alacsonyrendűségéről tanúskodott, amelyben a hagyományos és eredendően sem

túl kifinomult konzervatív nacionalizmus most pamfletszerűen poentírozott antiszemitizmussal „modernizálódott”.¹⁸ Nem mintha egyébként bizonyos pontokon Lukács nem volna radikális; kétségtelenül felmondja azt a kompromisszumot, amelyet – legalábbis a késői Lukács szerint¹⁹ – a modern magyar irodalom (Ady kivételével, természetesen) a konzervatív magyar kultúrával kötött: a konzervatív kultúra képviselői amúgyis elhallgattak, és olyan intézményeinek működését, mint amilyen a Tudományos Akadémia és a Kisfaludy-társaság volt, Lukács felfüggesztette.²⁰ Ha népbiztosi tevékenysége valahol nem „vízhatlan” a kortárs magyar kultúra bizonyos jelenségei vagy szereplői iránt érzett korábbi ellenszenvével szemben – hiszen ellenforradalmár kritikusai állítják, éppen erről, a mellőzött irodalmár bosszújáról volt szó –, akkor az a liberális zsurnalizmus megvásárolhatóságának a gyűlölete, hiszen a magyar irodalmi életnek a zsurnalisztáival már Balázs Béláról írt tanulmánykötetében, 1918-ban összerúgta a port. (magyarázkodását ugyanúgy a „jóhiszeműeknek” címezve, ahogy népbiztos-korában a *Felvilágosítás*²¹).

Lukács az első pillanattól – dokumentálhatóan az április 8-i kormányzótanácsi üléstől²² – kezdve támogatta a polgári napilapok betiltásának gondolatát. (A lapok beszüntetésének vagy részben szüneteltetésének volt egy merőben pragmatikus, de nagyon nyomós oka is, ti. a papírhány, amelynek nyomására május közepén megszűnt pl. a *Világból* átalakított *Fáklya* is, a Közoktatásügyi Népbiztosság újságja, és júniusban már mindössze hat lap – a *Népszava*, a *Vörös Újság*, a *Tanácsköztársaság*, a *Világ-szabadság* valamint a *Volksstimme* és a *Pester Lloyd* – jelent meg Budapesten.²³) A Kormányzótanács – illetve a Sajtódirektórium – vitáit e tárgykörben nem tudjuk itt végigkövetni, a viták nagyrészt amúgyis inkább a lapbeszüntetések szociális következményei körül forogtak. Amikor azonban 1919. július 8-án az újságírók szakszervezetében Szász Zoltán meglehetősen éles hangú beszédben követelte a betiltott lapok engedélyezését – „az írók és újságírók szakszervezete ... szükségesnek tartja a Tanácskormányt arra figyelmeztetni, hogy az emberi jogok egyik legelsőbbjét s az emberiség politikai fejlődésének egyik legértékesebb vívmányát és szimbólumát: a sajtószabadságot tiporja el”, mondta Szász Zoltán²⁴ – Lukács megragadta az alkalmat, hogy elméletileg is kifejtse álláspontját a polgári zsurnalisztikáról és a sajtószabadságról – a helyzetnek megfelelően, meglehetősen éles modorban maga is. Sőt, jóval élesebben, mint ahogy a politikai vezetés és a Belügyi Népbiztosság a kérdésben reagált: Kun és Korvin „szakszervezeti ügyként” kezelte Szász fel-

lépését és a nyomában elfogadott deklarációt – Lukács viszont a következőkkel kezdi *Sajtószabadság és kapitalizmus* c., a *Vörös Újságban* egyébként aláírás nélkül megjelent cikkét: „A szocializmus nyílt vagy alattomos ellenségei szinte kivétel nélkül 'a szabadság' védelmének fedezete alól indítják meg támadásaikat ellene.” Annak a szabadságfogalomnak a lényege, melyet védelmeznek, mondja Lukács, a gazdasági szabadság „és vele legszorosabb kapcsolatban a munka szabadsága”, amelyről „Marx maga olyan végérvényesen fejtette ki az igazságot, hogy feleslegesnek látszik még csak ismételni is”. A véleményszabadság éppoly ál-szabadság, mint az úgynevezett szabadverseny, „mert ez a szabadság csak azokra nézve áll fenn, akik a véleményeket vásárolják vagy irányítják”. A sajtó a kapitalisztikus társadalmi rendnek éppolyan jellegzetes terméke, mint a nagybank, a tröszt vagy – teszi hozzá Lukács – „a prostitúció modern formái”. Létrejöttének társadalmi alapja „a vélemények áruvá válása: az a helyzet, mely a kapitalizmus fejlődésével szoros összefüggésben jött létre, hogy bizonyos vélemények, hangulatok, érzések terjesztésére s az emberi lelkekbe való beültetésére az uralkodó vagy az uraloméért harcoló osztályoknak meghatározott szükségletei támadtak”. A véleményszabadság voltaképpen véleménytermelés, amelynek feltétele, hogy volt „az intellektuálisoknak egy gyülevész proletárság jellegű része”, amely nem tudott egyebet eladni, mint pusztán szellemi képességét, ahogy a „szabad” munkás a munkaerejét viszi a piacra. Ezeknek az „intellektuálisoknak” a véleményszabadsága, hasonlóan a fizikai munkásokéhoz, a választás az éhenhalás és a tőkéseknek megfelelő feltételek mellett való munkakényszer között, sőt „ez a helyzet a sajtó munkásai számára a fizikai és a szellemi munka lényeges különbsége miatt még súlyosabb. Mert a gyárban dolgozó proletár emberi lényét érintetlenül hagyja a rajta nyugvó gazdasági kényszer. Tönkretetheti ugyan, meg is ölheti ugyan az a nyomorúság, melyet a kapitalista elnyomás számára jelent – de nem nyugúzhatja le belső szabadságát, osztályöntudatát, az osztályharcra való készségét.” A „kifejezési képesség” áruvá válásával, a véleménynyilvánítás eladásával a „sajtó munkása” „emberi és erkölcsi lényét” teszi áruvá, „azt kénytelen eladni, ami emberi szabadságának lényegét teszi”, a szabadság e formájával való leszámolás, hangzik Lukács következtetése, az „intellektuálisan erkölcsös ember” védelme, éppoly magától értetődő gesztus, mint a nagybankok vagy a prostitúció megszüntetése.²⁵

A dilemmákat, melyeket a szabadságnak a szabadság érdekében való

korlátozása fölvet, és amely dilemmák, bár nem kizárólagos tulajdonai a kommunista mozgalomnak, mégis különös súllyal terhelik annak történetét, tegyük itt zárójelbe. Valószínűleg még így is igaz marad Hermann István megállapítása, hogy Lukács egyébként szellemes elemzéséből kihallhatók a szektarianizmus felhangjai²⁶ (Az aranykorhoz méltóan, a Közoktatásügyi népbiztosság nem a „fegyintézetek szellemében” – a kifejezés Szász Zoltántól való – tervezte azok ügyét intézni, akiket Lukács röviden „gyülevész proletárságnak” nevezett.²⁷) Lukács intoletanciájának értelmezéséhez azonban hozzátartozik, hogy a sajtó ekkor – és nemcsak Lukács szemében – jelkép is, a kultúra sorsáé a kapitalizmusban. Mindezé, amivel az „új kultúra” kultúrpolitikája le akart számolni. Hadd idézzük, dokumentumként, erről Fogarasi Béla *Kommunista politika – kommunista kultúra* c. előadássorozatát:

„A kapitalizmus azáltal, hogy kíméletlen versenyt idéz elő, az emberiség legértékesebb elemeinek nagy részét a maga szolgálatába állítja és elvonja a kultúrától az emberiségnek kiváló szellemeit, (...) a kapitalizmus kultúrája kultúrelenes tendenciáját kiterjeszti az emberiség szellemi életének összes többi rétegeire is. – *A kapitalizmus arra kényszeríti az írókat, hogy újságírók legyenek*, a tőke szolgálatába állítja őket, evvel teljesen korrumpálva az irodalomnak azt a szabadságát, ami nélkül annak igazi fejlődése lehetetlen. A Maecenások sokkal jobbak voltak és sokkal szabadabb lehetőségeit biztosították a kultúrának, mint a kapitalizmus, mert Maecenas csak annyit kívánt Horatiustól, hogy őt verseiben dicsőítse, ellenben nem kívánta, hogy egész világnézetét egy általa megszabott irány szolgálatába állítsa. A kapitalizmus újságírásra kényszerítve az írókat, azt kívánja tőle, hogy letagadja a maga világnézetét és egy olyan világnézetet szolgáljon, amely vagy egyenesen érdekében áll, vagy legalább is nem mond ellent a tőkés érdekeinek.”

Hasonlóképpen radikálisan lép fel egyébként Lukács már korábban is, nevezetesen a pártkongresszus, korabeli terminológiával, az „országos pártgyűlés” második napján, június 13-án. A kongresszuson, mint ismeretes, nyílttá váltak a kommunisták és a szociáldemokraták közötti, korábban jobbára a kulisszák mögé szorult ellentétek, olyannyira, hogy a kongresszus majdnem politikai krízissel ért véget.²⁸ A vitában, amely a diktatúra „kezelésének” ill. enyhítésének kérdése körül forgott, Lukács – akkori népbiztostársával, a később visszavonult Kunfi Zsigmonddal szemben – a kommunista álláspontot képviselte, nevezetesen, hogy ahol a diktatúra enyhül, ott az ellenforradalom fog megerősödni, vagy ahogy

Kun fogalmazott a kongresszuson, ha azt akarjuk, hogy a diktatúra „minél humánusabb legyen, akkor arra kell törekedni, minél erősebb kézben gyakoroltassék”²⁹ „A legélesebb különbséget kell tenni” – követelte Lukács a vitában – „megengedett és meg nem engedett között”, márpedig az egyedül megengedett kritika csak a „forradalmi öntudat csökkenésére vonatkozhat”, „de tiltakozni kell az ellen, hogy olyan kritikának adjunk szabadságot, amely arra alkalmas, hogy a kevésbé öntudatos lelkekben ellenforradalmi érzéseket legyen alkalmas fölkelteni”. Ennek értelmében „megengedhetetlen, hogy a burzsoázia szellemi erőszakszervezetei, az oktatás és a sajtó, megtartsák a maguk szabadságát”, és „nem szabad túrni, hogy ezekben más szempont jusson érvényre, mint a proletariátus szempontja”.³⁰ Lukács tehát meglehetősen heves mozdulattal tolja félre a kételyeket, mondván, „nem kell a tudományt és a művészetet félteni”. A dologhoz azonban hozzá kell tennünk, hogy amit Lukács a diktatúráról mond (hogy ti. „a diktatúrának minden enyhítése kizárólag arra volna jó, hogy a nem öntudatosá vált rétegeket igenis neveljük az ellenforradalomra”), nem a hatalomban berendezkedett proletariátus politikai „receptje”, vagy csak részben egy „győzelmes proletariátus” diktatúrájéé – függetlenül a Tanácsköztársaság júniusi belpolitikai vagy katonai helyzetétől. Hiszen Lukács 1919 júniusi nézőpontjáról a magyar proletárdiktatúra győzelme csak kezdeti állomása burzsoázia és proletariátus világméretű összecsapásának, a világforradalomnak. Az államhatalmat célnak tekinteni, írja Lukács *A győzelmes proletariátus taktikájában*, „politikai kretenizmus”, de politikai kretenizmus nem élni vele, és az államhatalom használatáról alkotott elképzeléseket a világforradalom perspektívája szabja meg. Hadd idézzük az említett cikket: „Mit jelent az államhatalom megragadása a proletariátus és mit a vele harcban álló osztályok, a burzsoázia szempontjából? Jelenti elsősorban annak lehetőségét, hogy a proletariátus a maga osztályküzdelmét igazán végigvigye. De hangsúlyozzuk: csak a győzelmes befejezés lehetőségét jelenti, és nem magát a győzelmet. Ezt a különbséget azért kell hangsúlyozni, mert ennek a különbségnek a birtokában az osztályharcot élesebbé, kíméletlenebbé kell tenni, mint eddig volt, nem pedig letompulni engedni abban a téves hitben, hogy a győzelmet már kivívtuk. (...) A burzsoázia és a proletariátus osztályharca közeledik a maga döntő fázisához. A magyar proletárdiktatúra csak egy győzelmes előharca ennek a nagy küzdelemnek, csak egy fontos pozíciónak az elfoglalása. A magyar proletariátus tehát még ha akarna sem állhatna meg ennél az elszigetelt győzelemnél anél-

kül, hogy az egész harc minden eredményét kockára ne tenné.”³¹ Aligha kell kitérnünk rá: várakozásaival Lukács korántsem áll egyedül a kor-szakban.

A végső harc képzete, a szociáldemokráciával való konfrontáció, a proletárdiktatúra vagy ellenforradalom alternatívája — valóban, később ezeknek egyike is elég volt, hogy a kommunista mozgalomban a szektarianizmus tendenciáját és annak kultúrpolitikai megjelenési formáit hívja elő. Lukácsnak abban a nyilatkozatában azonban, mellyel a Göndör—Kérféle támadásokra reagált, összefoglalva a közoktatási népbiztosság kultúrpolitikájának elveit, és amely *Felvilágosításul* címmel a párt vezetőségének *Nyilatkozatával* egyidőben jelenik meg a Vörös Újságban, aligha találni nyomát valamiféle szektarianizálódásnak — és talán nem annyira történelmi-politikai várakozások ellenére, mint inkább azokkal korrelációban nem találni. Mondtuk: aranykor. Hadd idézzük ennek a dokumentumnak legfontosabb pontját:

„3. A Közoktatásügyi Népbiztos semmiféle irányznak vagy pártnak irodalmát hivatalosan támogatni nem fogja. A *kommunista* kultúrprogram csak jó és rossz irodalmat különböztet meg és nem hajlandó sem Shakespeare-t, sem Goethét félredobni azon a címen, hogy nem voltak szocialista írók. De nem hajlandó arra sem, hogy szocializmus címén ráeressze a dilettantizmust a művészetre. A *kommunista* kultúrprogram az, hogy a legmagasabb és legtisztább művészetet juttassa a proletáriátusnak és nem fogja engedni, hogy politikai eszközzé rontott vezércikk-poézissal pusztítsák az izlését. A politika csak eszköz, a kultúra a cél.

Ami tiszta irodalmi érték, azt támogatni fogja a közoktatásügyi népbiztos, bárhonnan jön is és csak természetes, hogy elsősorban fogja támogatni a proletáriátus talajában nőtt művészetet — amennyiben művészet.

A Közoktatásügyi Népbiztosság irodalompolitikai programja egyébként az, hogy *az írók kezébe teszi az irodalom sorsát, irányítását.* (De az *írókéba* és nem a hírlapírókéba és álhírlapírókéba!)

A Közoktatásügyi Népbiztosság nem akar hivatalos művészetet, de nem akarja a pártművészet diktatúráját sem. A politikai szempont még sokáig *kiválasztó* szempont marad, de nem diktálhatja az irodalmi terelés irányát. Csak szűrő legyen, ne egyetlen forrás!

A Közoktatásügyi Népbiztosság eddig még nem avatkozott bele az irodalmi életbe: végeredményben pedig az írók szervezetére bizza majd az irányítást. Aki tehát itt támadja meg rágalmazva, az vagy ostoba, vagy

rosszhiszemű és irodalmi csomagolásban – igen is – politikai bombát hajít.”

Lukács nyilatkozata, mint említettük, kiprovokált programnyilatkozat volt. A támadás, sajátos módon, nem „polgári”, hanem szociáldemokrata újságírók részéről érte őt illetve a Népbiztosság kultúrpolitikáját: a vitát Kéri Pál *Máca!* című, Göndör Ferenc *Az ember* című lapjában április 15-én megjelent cikke indította el.³² A cikk, érvelését tekintve, alig volt több, mint az ízlésbeli konzervativizmus rosszmájú szellemeskedése, amely a Lukácsot és Balázs Bélát érintő bekezdésekben csak azt ismételte, amit annak idején Lukács „németes metafizikájának” és Balázs „mesterkéltné” darabjainak kritikusan már megírtak, nem feledkezve meg arról sem, hogy Lukács és Balázs „évekig tartó makacs szívóssággal fedezték fel egymást”. Ha Kéri az avantgarddal – a támadás Mácza Jánoson és a Mán keresztül próbálta elérni Lukácsot – vagy Lukáccsal szemben értetlen is, annál megértőbbnek mutatkozott a lapos agitációs irodalom és a „jól megcsinált” rutin-irodalom iránt.

Kéri írására először a *Vörös Újság* egy szerkesztőségi cikke válaszolt (*Letörni a kultúrelleforradalmat*) április 16-án; egyes bekezdéseit Révai József írta, de maga az eredeti cikk is olyasvalakitől származott, aki alaposabban ismerte Lukács munkásságát. Ez a cikk, a Népbiztosság kultúrpolitikájának védelmében Lukács *Régi és új kultúra* címmel tartott előadásaira támaszkodva, kultúrpolitikai támadásként, „kultúrelleforradalomként” kezelte a Kéri cikkében megnyilvánuló álláspontot. A viszontválasz azonban – Göndör Ferenc tollából – a *Népszavától* érkezett és a *Vörös Újság* április 16-i, azonos címen megjelent és egészében Révaitól származó válasza ennek megfelelően már a politikai támadást érezte ki Kéri pamfletjéből (ill. Göndör Ferencnek a *Vörös Újság* előző napi cikkére írt reflexiójából), a támadásban a háborús hitelek megszavazó szociáldemokráciának, a mozgalom bürokratáinak és irodalmi rutinierjeinek azt a próbálkozását pillantva meg, hogy kétségessé tegyék a kommunista funkcionáriusok marxizmusának hitelességét.

Lukács, aki a Kormányzótanács politikai bizottságának április 17-i ülésén maga is politikai támadásként értelmezi az őt illetve a népbiztosságot ért bírálatot³³, másnap megjelent nyilatkozatában, a *Felvilágosításulban* nem állja meg, hogy ne csak kultúrpolitikáját vegye védelmébe, de Marx-értelmezését is, poentírozva annak ellentétét a „rég marxista múlttal”: „Ami pedig az én és a mások szocializmusát illeti” – hangzik a nyilatkozat utolsó bekezdése – „mindenkor alávetem magamat a

proletariátus összessége akaratának és sohasem tartottam magamat másnak, mint ez akarat szerény végrehajtójának. De a marxizmust és a marxista politikát illetőleg nem vagyok hajlandó sem kioktatást, sem tanácsokat elfogadni. Legkevésbé pedig azoktól (*akár nyíltan, akár mások mögé elbújva jelentkeznek*), akiknek 'régi' marxista múltja nem produkált mást, mint a szocializmus kispolgári elvizenyősítését és a proletárosztályöntudat elhomályosítását: olyanoktól, akiknek szocialista lelkiismeretét terheli, hogy a világ proletariátusa szétszakadt és az imperializmus szolgálatában testvérháborúban ontotta véréit. *A kommunista mozgalommal szemben való olyan úgynevezett szimpatizálókkal, akik a mi küzdelmünket csak feltűnést keltő riportokra és a burzsoázia szenzációéhségének kielégítésére használták fel, szóba sem állok.*"

És, számunkra legalább, úgy tűnik, nem joggalánul védelmezte Lukács *egyszerre* kultúrpolitikájának – melyben a „politika csak eszköz, a kultúra a cél” – és „szocializmusának” hitelességét. Kultúrafelfogása nem a par excellence politikai kategóriákban eligazodni nem tudó filozófus politikai kalandorságának alibije volt, és a szerep, melyet a kultúra Marx-értelmezésében játszott, maga szolgáltatott „elvileg megalapozott ellenállást a politika területén kialakuló goromba improvizációkkal szemben.”³⁴

— . —

Könnyen lehetséges: igaza van a *Megélt gondolkodást* kommentáló Lukácsnak, és abban, hogy a Tanácsköztársaság közoktatásügyi népbiztosa lett, empirikusan véletlenek játszottak közre. („... Kun és Szamuely ebben a vonatkozásban praktikus emberek voltak” – mondja Lukács 1971-ben. — „Végső soron én, ha nem is elsőrangú, de mégiscsak ún. híres író voltam. Ezt pozitívumként értékelték. És én meg vagyok győződve róla, hogy a renoméem nélkül még az első előadást sem tarthattam volna meg a nagy előadássorozatomból”³⁵). Abban a Marx-interpretációban azonban, amelyet Lukács 1919-ben felvázol és majd a *Történelem és osztálytudatban*, ott mások mindent módosítva, bontakoztat ki, nem idegen test a kultúra „válságának” vagy „tragédiájának” problematikája, és abban, hogy (legyen bármi is a véleményünk, Lukács 1923-as könyvéről) a marxizmus hegeli örökségének felelevenítése, a fiatal és érett Marx első szervesen összekapcsolt tárgyalása és a marxi eldologiasodásteória felidézése, vagyis a 20-as évek Lukácsának vitathatatlanul filozófiatörténeti jelentőségű tette lehetőségessé vált, szerepe volt annak a

sajátos „pillantásnak”, amely Lukács különös, látszólag külsőleges pozíciójából adódott.

Hadd rekonstruáljuk – részben visszatérve a korábbi jelzettekhez – Lukács ekkori gondolatmenetét, szemügyre veendő azt a pontot, ahol a kultúra, a kultúra válságának vagy „Verjüngungjának” problémái és Lukács Marx-interpretációja összekapcsolódtak. Amikor Lukács 1918-ban, *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában* a marxizmust érintette, még úgy látta, Marxnál meg kell különböztetni, amit törvényszerűségek rögzítésével leírni és amit csak posztulálni lehet, és az utópista és a tudós Marx összekeverése vagy legalábbis nem elég elővigyázatos kezelése illegitim feltevések és várackozások szülője. *A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások”* – az a tanulmány, amelyik a *Mi az ortodox marxizmus?* mellett a *Történelem és osztálytudat* bevezető tanulmányának gondolatmenetét leginkább megelőlegezte – már elvetette ezt a megkülönböztetést, és a hegei öntudatfilozófiai historizmusban feloldotta Lét és Legyen, a „mit tudhatok” és a „mit remélhetek” heterogeneitását. Az a metodológiai dualizmus, amelyben a társadalomról való tudás *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában* megjelent, a céloknak és a létezőnek heterogeneitása itt, mint majd a *Történelem és osztálytudat* gondolatmenetében „ideológikus álláspontot” jelent Lukács szemében, amely legföljebb a probléma „homályos” megérzéséig jutott el. Csak a marxi gondolati fordulat tette lehetővé, írta a cikkben Lukács, a kérdés világos felvetését, ti. „a társadalom vezetésének ismeretelméleti kérdését”, „melyre véleményünk szerint a marxizmus volt *egyedül* képes a választ megadni”. („Milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők...”) A megváltozott kérdésfeltevés, érvel tovább Lukács, lerombolja azokat az axióma erejű képzeteket, melyekkel – későbbi terminológiát használva – az eldologiasult tudat a történelemre tekint, és a „társadalmi létnek és megismerésnek új axiomáit állítja fel.

„Ilyen [axiomatikus] tételek például a következők: a társadalom fejlődését kizárólag a társadalmon belüli erők, a marxista felfogás szerint az osztályharc és a termelési viszonyok átalakulásai irányítják. Második ilyen tétel: a társadalom fejlődésének egyértelműen meghatározható, ha esetleg még tökéletlenül is felismert, iránya van; további tétel: ez az irány az emberi célkitűzésekkel bizonyos, ha esetleg tökéletlenül is felismert összefüggésbe hozható; ez az összefüggés felismerhető és tudatosítható, és a tudatosítás folyamatának a fejlődésre magára pozitív hatása van. Végül: ez az összefüggés, melyről beszélünk, azért lehetsé-

ges, mert a társadalom mozgatóerői függetlenek ugyan minden egyes emberi öntudattól, akarattól és célkitűzéstől, de életbelépésük *egyedül* emberi öntudatok, akaratok és célkitűzések formájában lehetséges.”³⁶ A marxi gondolkodás számára megszűnt emberi cselekvés és történelem elvi heterogeneitása, amennyiben Marx „töretlenül átvette a hegeli filozófia legnagyobb örökségét: a fejlődés gondolatát, abban az értelemben, hogy az egy egységes szellemnek a kibontakozását jelenti a teljes öntudatlanságból az egészen világos önmagára eszmélésig”. Itt válnak el Marx és az utópikus gondolkodás útjai.³⁷ Persze, teszi hozzá Lukács, Marx legalább két ponton korrigálta vagy inkább elmélyítette az eredeti hegeli fejlődésgondolatot: „Marxot” – írja Lukács –, józan mélysége megóvta attól, hogy ezt a módszert [ti. a szellem öneszméltre jutását – M.M.] a természet vizsgálatára alkalmazza”, másodszor – és „ez az igazán lényeges” – „nem választott el egymástól olyan elvont és egymással összetartozó képződményeket, mint pl. jog, művészet, vallás stb., hogy azokban fejlődési fokokat találjon, hanem a társadalom egységes fejlődésének folyamatában kereste és találta meg ezt az önmagát kereső és végre önmagára találó öneszméletet.” A marxi „elmélyítés” nem annyira az „idealizmusnak” a „materializmussal” való felcserelésében,³⁸ mint inkább a hegeli pánlogizmusnak, a kategóriák önmozgása látszatának lerombolásában állt.

A megfogalmazás, melyet Lukács használ, hogy ti. Marx „töretlenül átvette” a hegeli fejlődésgondolatot, némiképp megtévesztő, vagy legalábbis megtévesztő akkor, ha nem vesszük kellőképpen komolyan az „öneszmélet fogalmának” azt a kifejtését, melyet Lukács egyébként lábjegyzetben közöl: „Az öneszmélet fogalma a német klasszikus filozófiában merült fel és tisztázódott először. Jelenti a megismerésnek azt a különös esetét, amikor a megismerő alany és a megismert tárgy lényegükben egyneműek, amikor tehát a megismerés *belülről* és nem *kivülről* történik. (Ennek legegyszerűbb esete: az ember erkölcsi önismerete, pl. a felelősségérzet, a lelkiismeret tényében, szemben a természettudományok megismerésmódjával, amikor a megismert tárgy teljes megismert-sége dacára is örökre idegen marad a megismerő alanytól.) *E megismerésmód fő jelentősége abban áll, hogy a megismerés pusztá ténye 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 annakelőtte volt, mint enélkül lehetett volna.* De jelenti még azt is, hogy ilyen módon a tárgy és az

alany között való különbség megszűnik. Amennyiben a megismerés, mint a megismert tárgy öneszmélete, a tárgy törvényszerű fejlődésének nagyobb erőt és biztonságot ad, mint ez nélküle lehetséges lett volna, már a legközvetlenebbül befolyt a közvetlen, gyakorlati cselekvésbe, az élet tettekkel való átalakításába.”³⁹ Az öneszmélet fogalmán keresztül jut jogához a szubjektivitás és korrigálja Hegel egy túlságosan is „töretlen” átmentésének kísértését; így kaphat ugyanis valóban centrális szerepet „az a felismerés, hogy a társadalmi fejlődés ’törvényszerűsége’, az emberi öntudattól való teljes függetlensége, a természet vak erőinek játékához való hasonlósága pusztá látszat, amely csak addig állhat fenn, amíg ezzel a felismeréssel ezek a vak erők öneszméletre nem jutottak”.⁴⁰

Ami ugyanis e nélkül a „klasszikus német filozófiában felmerült és tisztázódott” fogalom nélkül „hegelianizmusként” megjelenne, következményterhesen redukált formája volna a gondolatnak, ahogy „a ’szellemi vezetés’ [a társadalomtudományos megismerés] nem lehet más, mint a társadalom fejlődésének öntudatos tévése”. A cikkben Lukács tulajdonképp kitér a félreértelmezésnek erre a lehetőségére, amikor arra utal, hogy Marx „követőinek lapossága és filozófiai műveletlensége elhomályosította ezt a nagy gondolatot [ti. Hegel fejlődésszámját]. Ők, nem értvén meg Hegel történelemfelfogását, a fejlődésből valami egészen automatikus, az öntudattól nemcsak független, hanem attól minőségileg is különböző folyamatot csináltak. Ezt a fejlődést aztán természetesen lehetetlen volt immár az öntudattal és az öntudatos cselekvéssel értelmes vonatkozásba hozni.”⁴¹ E kritikai vonatkozásra, amely nem csak egy pozitívista fejlődésmetafizika ellen irányul, hanem egy „kritikátlanul pozitívista” Hegel-recepció lehetősége ellen is, nem tűnik fölöslegesnek utalnunk: azzal egyidőben, hogy Lukács a 19-es írásokban „küzdi” Marx-interpretációját, megszületik, paradox módon éppen Lukács gondolatainak népszerűsítéseként, egy olyan interpretáció is, amely Lukácsnál jóval gyanútlanabb a marxizmus hegeli örökségének „veszélyes” aspektusaival szemben – valószínűleg öntudatlanul. (Fogarasi népszerű előadásaira utalnánk itt).⁴²

Külső és belső azonosságának metodológiai igazsága csak akkor állítható, ha látszatként lepleződik le a történelem fejlődéstörvényeinek automatizmusa, ha az ember „önmagára” ismer a történelemben és megismerése úgy jelenik meg, mint ami egyben tárgya megváltozását is jelenti. A „társadalom fejlődéstörvényei” ennek az önismeretszerű megismerésnek a révén szűnnek meg „vak, katasztrófális, sorsszerű hatalmak

lenni”, s e megismerés hordozója a proletariátus, melynek „Marx tanítása következtében kifejlődött osztályöntudata az első eset az emberiség történetében, hogy annak valóságos mozgatói nem mint egy gép alkatrészei, tudat nélkül (vagy képzelt motívumokkal, ami itt egyre megy) működtek, hanem tudatára ébredtek annak, hogy ők a történelem igazi mozgatóerői. A szellem, az emberiség társadalmi fejlődésének értelme a marxizmus létrehozta osztályöntudatban lépett ki az eszméletlenség állapotából.”⁴³ Az engelsi tétel, hogy ti. a proletariátus a klasszikus német filozófia örököse, Lukács számára, autentikusnak tűnő módon, 1919-ben mindenekelőtt azt jelenti, hogy a proletariátusra hárul a filozófia megvalósítása, amely megvalósítás megintcsak nem más, mint a történelem „öntudatlanságának” megszüntetése, „öneszméletre” juttatása. S amely megvalósítás, mostmár a kultúra problematikája felől nézve és a 19-es Lukács hegeli terminológiáját használva: az abszolút szellem kibontakoztatása abból az alávétettségből, melyre a polgári társadalomban az „objektív szellem” ítélte. „A proletárdiktatúra, mint átmeneti idő” – írja Lukács *A történelmi materializmus funkcióváltozásában*, a Történelmi materializmus Kutatóintézete megnyitáskor tartott beszédének szövegében, 1919 júliusában – „éppen az objektív szellemnek, a társadalomnak, az államnak, a proletár jogrendszerek, szóval mindazoknak az elemeknek, amelyek az objektív szellem színvonalán állnak, teljes uralmát jelenti. De ez az objektív szellem most ... nem a gazdasági élet funkciója, hanem az abszolút szellemé, az emberi eszméé. Most azért van, hogy önmagát feleslegessé tegye...”⁴⁴ A július 6-án tartott előadásnak az a gondolatmenete, melynek részletét itt idéztük, kulcsfontosságú abban, ahogy Lukács a marxi módszert értelmezte. Vagy talán inkább: ahogy értelmezni fogja a *Történelem és osztálytudatban*, *A történelmi materializmus funkcióváltozásának* ott megjelent, átdolgozott változatában, ahol az idézett szövegrésznek megfelelő helyen Lukács, épp metodológiai szempontból poentírozottabban fogalmaz. A „helyzet elvi és minőségi újdonsága”, írja itt, hogy maga a „szükségszerűség” kap új funkciót: „Ha eddig az volt a feladat, hogy a folyamat objektív menetéből kiolvassuk azt, ami – így is, úgy is – elkövetkezik, hogy a proletariátus javára tudjuk hasznosítani, ha tehát a ’szükségszerűség’ eddig a folyamat pozitív, vezető eleme volt, most akadályá, leküzdendő tényezővé vált”.⁴⁵ Az „öneszmélet”, ahogy Lukács érti, nem pusztán tudomásulvétele annak, ami „így is, úgy is elkövetkezik”, hanem az öneszmélet révén „az emberiség ... tudatosan a saját kezébe veszi történelmét”. És a módszertani crédo, hogy

„kezébe veheti”, valóban sarkalatos belátást tartalmaz. Mert amit Lukács, az öneszmélet fogalmával, Hegeltől (is) kölcsönzött, csak akkor nem repríze annak a fejlődésmetafizikának, amely a tudatossá tételt (a „ki-lépést az eszméletlenség állapotából”) pusztán egy már eleve adott cél érvényesítésének eszközeként láttatja, és amelynek „értelmébe” az „emberi törekvések és célkitűzések” csak logikai bukfcenc árán „kapcsolódhatnak be értelmesen”.

A proletárdiktatúra, amelyben gazdaság és erőszak történelmi szereplésüknek utolsó felvonását kezdték játszani, a kultúra szempontjából azt jelenti, hogy éppen ő – a kultúra – lesz a „normális viszony” ember és ember között. „... már beállott az a funkcióváltás, amelyet röviden így fejezhetünk ki: ami felépítmény volt a kapitalista társadalomban, az most alappá válik, ami alap volt a kapitalista társadalomban, az most felépítménnyé válik”.⁴⁶ (Vagy az 1922-ből származó szövegváltozat talán kevésbé rejtelmes fogalmazásában: „ami eddig pusztán 'ideológiaként' kísérte az emberiség törvényszerű fejlődésmenetét – az ember emberként való élete önmagához, embertársaihoz, a természethez való viszonyában –, az most az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává válhat.”⁴⁷ A proletariátus messianisztikus osztály; mert ő az az osztály, amelyik tudatára ébredt annak az álomnak, amellyel – Marx ismert aforizmája szerint – a világ régóta rendelkezik, és csak tudatára kell jutnia ahhoz, hogy valóságosan is birtokolja. Az álom: a kultúra, avagy az ember mint ember társadalmi megszületése.

A kultúra fogalma – „annyi átmenetet teremteni ... az emberek között, amennyit csak lehet”, idézhetnénk meghatározásként *A kommunizmus morális alapjából* – inspirálója volt annak, ahogy Lukács 1919-ben „Marx társadalomelméletét” rekonstruálta. Olyannyira, hogy – és Lukács gondolatmenetének rekapulációjával ezt szerettük volna jelezni – az „emberi öncélúság” eszméje áthatja a módszer értelmezését magát is. Másrészt Lukács 1919-es, kifejezetten kultúraelméleti írása – e tárgyú előadásainak összefoglalása –, *A régi kultúra és új kultúra* sok mindent előlegez abból, amit Lukács majd 1922-ben ír az eldologiasodásról, vagy legalábbis azt előlegezi, hogy „kell” róla írnia. Az említett cikk, a kultúra válsága problémájának historizált kifejtése – és a mi szempontunkból ennél fogva érdekes most – Lukács várakozásainak is foglalata (és nem csak az ő várakozásaié) – és ennyiben megvilágítja a Közoktatásügyi Népbiztosság kultúrpolitikájának sajtószerszerűségeit.

A kultúra – az ember öncélúsága, márpedig a kapitalista társadalom,

írja Lukács 1919-ben, több ponton is felszámolta a kultúra lehetőségének előfeltételeit. A kapitalista társadalom, melyben minden árujellegűt ölt, megszünteti minden „életműködés” önértékűségét, márpedig éppen az öncélúság teszi a kultúrát. „Mihelyt az árujellegűt ölt magára, mihelyt belekapcsolódik abba a viszonylatba, amelyben áruvá válik: megszűnt ez az öncélúság, megszűnt a kultúra lehetősége.”⁴⁸ Másrészt, a kapitalizmus a termelőnek a termékéhez való viszonyában is kioltotta a kultúra lehetőségét. E viszony szempontjából, így Lukács, kultúra ott lehetséges, ahol a produkció a termelő számára befejezett folyamat, melynek minden mozzanata a létrehozó „emberi lehetőségeitől és képességeitől függ”. A kapitalista munkamegosztásban lerombolódik az alkotófolyamatnak ez az egysége, „az ember a gépet szolgálja, a géphez alkalmazkodik”, és Lukács itt azt is hangsúlyozza, hogy az előrehaladott kapitalista munkamegosztás problémái távolról sem egyszerűen a modern ipari termelés technikai problémái, amelyek tehát a társadalmi viszonyoktól függetlenek és meghaladhatatlanok volnának.⁴⁹ Azáltal, hogy széthullott a produkció folyamatának az egysége és a „művészi szellem” megszűnt a nem-művészeti szférákat is átható mozzanat lenni, azáltal, hogy a termék létrehozójától és létrejöttének a folyamatától idegen kontextusban nyeri el, áruként, értelmét, megszűnik a kultúra szervessége, a kulturális termékek egymás közti áthallásainak folytonossága, lehetetlenné válik a felhalmozott tapasztalatokra való rátámaszkodás. Ami a termelésben állandó forradalmasodás, annak „kulturális visszfénye” a divat – márpedig, így Lukács, „divat és kultúra egymást lényegükben kizáró fogalmakat jelölnek”.⁵⁰

Ami Lukács elemzése szerint, túl most már a kapitalizmus általában vett kultúraellenességében, végülis a kapitalista kultúra „összeomlásához” vezetett, az az hogy „ideológia és a termelési, társadalmi rend leküzdhetetlen ellentétbe kerültek egymással”. Az uralomért küzdő és uralomra jutott polgári osztálynak csak „egy komolyan vehető ideológiája lehetett: az egyéni szabadság ideológiája”, amelyet azonban maga a polgári osztály kényszerül megtagadni, amint a proletariátusra is ki kellene terjesztenie. „Amíg – mint a XVIII. században – a feltörekvő polgári osztály ezt az ideológiát szegezte a rendi társadalom kötöttségeivel szembe, ez az ideológia pontos kifejezése volt az osztályharc adott helyzetének. Ennélfogva ennek az időnek polgársága csakugyan igazi kultúrával bíró réteg lehetett. Mihelyt azonban a polgárság uralomra jutott (tehát már a nagy francia forradalomban), kiderült, hogy ezt az ideológiát komolyan

végigvinni, a társadalom egészére alkalmazni lehetetlen anélkül, hogy az a társadalmi rend, melynek ideológiájaként az egyéni szabadság gondolata létrejött, önmagát megsemmisítse.”⁵¹ Ebből következően „a kapitalizmus kultúrája, amennyiben becsületes volt, nem lehetett más, mint a kapitalizmus korszakának kíméletlen *birálata*. Ez a bírálat sokszor igen magasrendű színvonalra emelkedett (Zola, Ibsen), de minél becsületesebb, minél magasabb rendű volt, annál inkább kellett hogy hiányozzék belőle a régi kultúrák egyszerű, magától értetődő harmóniája és szépsége: a kultúra, a szó igazi, szó szerinti értelmében.” Hiszen a kultúra, a „szó igazi, szó szerinti értelmében” azt jelenti, hogy „a kultúra termékei szervesen nőnek ki a társadalmi lét talajából”, hogy a kulturális megnyilatkozások formái és a társadalom valóságanyaga összhangban vannak. „Ha tehát ideológia és termelési rend között lényegbevágó ellentét jön létre, úgy ez az ellentét, a mi problémánk szempontjából, úgy fogalmazandó meg, hogy *a kulturális megnyilvánulások formái és tartalmi ellentétbe kerültek egymással*. Ezzel pedig megszűnik a kultúra alkotásainak szerves egysége, megszűnik – hogy ugyanezt a helyzetet a kultúrához állást foglaló emberek nézőpontjából fejezzük ki – a kultúra harmonikus, örömet adó volta, ami a régi kultúrákat elsősorban jellemezte.”⁵² Lukács persze, aki szerint „Marx társadalomelmélete” Kant és Fichte örököse is, aligha feledkezhetett meg arról a progresszióról, amit a kapitalizmus művészetellenessége magának a kultúrának a szempontjából jelentett, vagyis hogy a „kapitalisztikus társadalmi rend szükségképpen kitermelte magából – szabadságideológiájában – az ember öncélúságának eszméjét”, amely „sohasem kapott olyan tiszta, világos és öntudatos kifejezést, mint éppen ebben az időben”. De – „egyetlen társadalmi rend sem tiporta soha annyira lábba ezt az eszmét, mint a kapitalista társadalom”, és „a mindennek áruvá válása”, amely „átharapódzott az emberi viszonyokra is” a kultúra „összes termékeinek” belső, formai ellentmondásává lett: a művészet vagy elvesztette magától értetődésének varázsát, vagy „egyszerű ábrázolásként”, a fennálló apológiájává süllyedt.⁵³

A kommunista kultúra Lukács *Régi kultúra és új kultúrájából* jól kivehetően, az organikuság visszatérése, olyan kultúra, amelyben a kulturális termékek formájának és formai érvényességének (ti. hogy a kultúra „az ember eszméjének testetöltése”) illetve anyagának skizmája eltűnik. Ennél több, kézzelfoghatóbb teoretikusan nem megelölegezhető; „hogy tartalmilag, lényegileg milyen lesz a proletártársadalom kultúrája, azt kizárólag a proletariátus most felszabaduló teremtőerői fogják megha-

tározni, melyeket illetőleg minden jóslási kísérlet nevetséges volna. Amit a szociológiai elemzés megtehetett, az nem több, mint annak kimutatása, hogy ezt a lehetőséget a proletártársadalom megteremtette – és hogy ezzel csak a *lehetőséget teremtette meg*. Minden más részletezés túlmegy az itt lehetséges tudományos vizsgálatok körén.”⁵⁴

A forradalom Lukács szemében a kultúra „Verjüngung”-jának lehetősége. Mint a *Régi kultúra és új kultúra* elején írta, „a kapitalista korszak kultúrája már önmagában összeomlott, mielőtt a gazdasági és politikai összeomlás bekövetkezett volna. Hogy tehát – ellentétben eme gyakran hangoztatott félelemmel – éppen a kultúra érdekében volt égetően sürögős, hogy a kapitalisztikus társadalmi rend hosszú haldoklása egyszer már véget érjen, hogy út nyíljon egy új kultúra felé.”⁵⁵ E várakozások a korszak széles körben elterjedt várakozásai, amiként Lukács népbiztosi tevékenysége és elméleti írásai is, mint a már idézett 1944-es *Önéletrajz* utal rá, „megfeleltek az akkori magyarországi kommunizmus általános irányvonalának”. S tulajdonképpen igaz, hogy e várakozások és az a hozzájuk tartozó és ugyancsak az axióma erejével bíró előfeltevés, hogy a kapitalista kultúra összeomlott, felbomlása befejeződött, később problematikus gondolatmenetek szülője lesz, amiképpen a korszak jónéhány politikai axiómájának és várakozásának sorsa is ez lett. Mégis, Lukács „messianizmusa”, a meggyőződés, hogy a proletariátus küldetése a világ „álmának” valóra váltása, volt meghatározója vagy titka annak a mai szemmel talán különösnek tetsző konfigurációnak, hogy a kultúrpolitikus Lukács egyszerre lehetett radikális és térhetek el mégis elképzelései az – ahogy Lukács később némileg pontatlanul fogalmaz: – „átlagkommunisták”⁵⁶ elképzeléseitől. Hogy tehát kulturális „összeomlás-elmélete” nem egy szektáriánus kultúrpolitika előfeltevése volt. A szektarianizmus, ahogy, későbbi történeti tapasztalat alapján, mi értjük a kifejezést, az „aranykor” e pillanatára vonatkoztatva anakronizmus – idegen annak a kultúrpolitikának a kérdésfelvetési módjától, amely feladatának azt tudta, hogy annyi átmenetet teremtsen az emberek között, amennyit csak lehet.

És ugyanezért: aranykor a Tanácsköztársaság időszaka a kultúrpolitikus Lukács szempontjából is. Míg 1919-ben Lukács leszögezhetette, hogy a „politika csak szűrő, és nem egyetlen forrás”, a 20-as évek végén, a neki tulajdonított *Osztály és irodalom* című cikkben az irodalom feladatát és mibenlétét úgy definiálja, mint „propagandát az irodalom eszközeivel”.⁵⁷ Felületes játék volna a korszakot, melyet most az *Osztály és irodalom-*

ból vett Lukács-citátummal jellemeztünk, egyszerűen „vaskorszaknak” nevezni. Alkalmasint a két korszak kérdésfeltevése az, ami alapvetően különbözik. Évtizedekkel az itt tárgyalt korszak után, a *Különösgben*, Lukács a könyv 8. fejezetét a következőképpen zárta le: „Persze a műalkotások továbbélésének, illetve elavulásának folyamata ... rendkívül egyenlőtlen ... Minden egyes kultúra, a történelem minden eddigi osztályának kultúrája több-kevesebb műalkotást mindig örökül kap a múlttól. Hogy ebből mikor mi válik a mindenkori kultúra eleven esztétikai kincsévé, az elsődlegesen aktuális ideológiai szükségletektől függ. Ebben döntő szerepet játszik az általunk kiemelt szempont, mivel egy kultúra mindenekelőtt azt teszi magáévá, amiben a jelen közvetlenül átélheti múltjának eleven birtokbavételét és saját jövőjének távlatait. Ebben a történelmi folyamat általunk hangsúlyozott kontinuitása jut érvényre: csak az a művészet őrzi meg eleven hatását, amelyet saját múltunk képmásaként tudunk befogadni. Valamennyi kultúrának mottója lehetne tehát, amit Molière mondott: 'Je prends mon bien où je le trouve.' Minthogy azonban a történelem objektív menete nem egyenes vonalú fejlődés, és a kultúrát meghatározó osztályok részben vagy egészben reakciók, továbbá minthogy a haladás az osztálytársadalmakban különösképpen ellentmondásos jellegű – úgyhogy itt is érvényes az az alaptörvény, amelyet Engels állapított meg a szerves természetben végbemenő fejlődésről, hogy a szerves fejlődésben minden előrelépés egyszermind visszalépés’ –, ezért a korábbi művészet befogadásának vagy elutasításának is – osztályszerűen meghatározott – ellentmondásos módon kell végbemennie. Ez az alapja a régi művészet értelmezésében előforduló sok félreértésnek és torzításnak. Elég talán arra a harcra emlékeztetni, amely a XVII–XVIII. században Homérosz és Vergilius értelmezése körül folyt, ahol a pro és contra állásfoglalásokban, valamint azok tartalmi és formai indokolásában szemlátómaszt az udvari-feudális és a feltörekvő polgári kultúra harca nyilvánult meg. A művészet történetéhez csak akkor lehet majd adekvát módon viszonyulni, ha véget ér 'az emberiség előtörténete' (Marx), és létrejön a szocialista kultúra.”⁵⁸ Különös maga a fejtegetés is; mintha azt a fonalat venné fel, amelyet a 19-es Lukács elejteni kényszerült, amikor nem tudta betartani a *Régi és új kultúra* jegyzetének ígéretét (hogy cikket szentel a kérdésnek, mely kultúraértékeket vehet át és folytathat az új kultúra a régiből). Az „öröklés” egy sajátos történetfilozófiáját implikálják e sorok, amelyek egyrészt brutális őszinteséggel mutatnak rá arra a történelmi mechanizmusra, mellyel az örökségek kiválasz-

tódnak, olyan történeti reflektáltsággal, amellyel Lukács saját korábbi örökség-vitái nemigen rendelkeztek; s másfelől e sorok szerint az öröklés e történetfilozófiájában kitüntetett helyet kapna a „szabadság birodalma”, amely levette az előtörténet fordulatainak ideologikus korlátozásait, először nyúlna elfogulatlanul a régi kultúrákhoz. A gondolat kifejtetlen marad, s *Az esztétikum sajátosságában* már nem bukkan föl.

A *Különösség* e másfél oldala ennyiben töredéknek tűnik; mégis, mint-ha alkalmas volna annak a különbségnek a leírására, amely a Tanácsköztársaság időszakának kultúrpolitikáját és Lukács ekkori elméleti problémáit elválasztja attól, ahogy a mozgalom, s benne Lukács, a későbbiekben az örökség kérdéséhez nyúlt. Ti. a kérdés felvetése, nem pusztán a rá adott válasz más. A későbbi években a kommunista mozgalom abban a formában nyúl az örökséghez, melyet Lukács Molière szavaival írt körül: eszményeket és előzményeket keres, és onnan veszi őket, ahol találja – aholis persze perdöntő, milyen eszményeket keres, és mihez keres előzményeket. Viszont mindenképpen művészeti korszakok kerülnek az így konstruált művészettörténet „árnyékos oldalára” (vagy akár a nemkívánatosság gyanújába). A Tanácsköztársaság kultúrpolitikájának középponti problematikája – hiszen: „kísérlet volt arra, hogy átmenet nélkül térjünk rá a tökéletes szocializmusra” – viszont nem az, hogy mit tekintsen „hivatalos” művészetnek, hanem a „kultúra tényleges birtokbavétele” – ez is Lukács-cím! –, vagyis, hogy „a műalkotásoknak a múltból hagyományként kapott többé vagy kevésbé nagy tömegéből” miként lesz „organikus” kultúra, amelyben az egyén valóban transzcendálhatja a polgári munkamegosztás által ráoktrojált korlátokat. (Ezért beszélhetnek Lukács, Révai, Balázs olyannyira pusztán mellékesen a „forradalmi művészetről”).

Ezért látjuk a Tanácsköztársaság időszakában kommunista mozgalom és művészet kapcsolatának aranykorát. A Tanácsköztársaság anticipálta a „szabadság birodalmának” „örökségelméletét”, s nem azért, mert vezető kultúrpolitikusa(i) „idealista(k)” volt(ak), hanem mert a forradalom általában is anticipált valamit a „szabadság birodalmából”. Fogarasi írja 1919-ben: „Kétségtelen: a szocializmus egész elméletéből meglehetősen hiányzott a kultúra jövő kiépítésének elgondolása. Mindig nélkülöztünk a szocializmusban egy teljes képet a megvalósult szocialista társadalom kultúrájáról és kulturális berendezkedéséről. Miért volt ez? Ok erre egyrészt az osztályharc a maga pillanatnyi küzdelmeivel, a maga állandó nagy feladataival, amelyeket olyan kevesen vállaltak és amely a meglévő kis-számú munkaerőt teljesen lekötötte. *Másrészt nem lehet utópisztikusan*

dolgozni. A marxizmusnak az utópisztikus szocializmussal szemben alapelve, hogy nem utópiát akar. Tehát *mi vagyunk* alkalmasak arra, hogy a kommunista kultúra alapelvét és kereteit leszögezzük, akiknek megadatott, hogy ezt meg is valósítsuk.”⁵⁹ Nekünk, úgy tűnik, a Lukács által a *Különösből* vett idézetben vázolt lehetőségek közül a másik maradt meg, s tanulságát nem árt metodológiai paranccsá transzponálni: hogy értelmesen tudjuk feltenni „a kommunista kultúra alapelveinek és kereteinek” kérdését, tudatosítanunk kell, hogy választásaink az örökség tárgyában a Molière-i *bon mot* által megragadott szerkezetet mutatják. Vagyis – reflektálnunk kell saját előfeltevéseink historicitását.

3. LUKÁCS, A SPONTANEITÁS-ELMÉLET KRITIKUSA

A 20-as évek Lukácsa hivatásos forradalmár, aki mozgalmi munkájának „kényszerű szünetében” írja meg korának legfontosabb marxista filozófiai művét. Filozófus, aki nem tartja küldetésétől idegennek, hogy illegális pártmunkát végezzen, és közben egyébként elkerüli a lebukást, eltérően néhány nem-filozófus elvtársától (akik, igaz, nem saját hibájukból buktak le). Néhány korábbi barátja és ismerőse iszonyodva látta viszont a hivatásos forradalmár szerepében a filozófust – hadd idézzük itt Balázs Béla 1919-es bécsi naplóját, éppen mert ő egyébként többé-kevésbé maga is követte filozófus barátjának 1918-as fordulatát: „Gyűrőről [Lukács Györgyről – M.M.] kell még írnom. A legszívzaggatóbb látvány; halászápadt, beesett arcú, ideges és szomorú. Figyelik, követik, revolverrel a zsebében járkál, mert oka van tartani tőle, hogy erőszakkal rabolják el. Kilencszeres gyilkosságra való felbújtással vádolják Pesten, és egy nyugta van a kezükben. Itten pedig reménytelen konspiratív pártmunkát végez, pártpénzek sikkasztói után nyomoz, és közben filozófiai zsenije elnyomva, mint a föld alá szorított folyam, feltúrja és fellazítja és rombolja a talajt. Néha-néha egy-egy beszélgetésben, mint egy véres gejzír, szökik magasra filozófiája, bizonyosságául annak, hogy tovább fejlődött és dagadt az öntudat azóta, de ez is csak feltúrja, fellazítja, rombolja a lelket. És nem hagyhatjuk most ott a helyét, és ott kell maradnia ’tisztességből’, ahová nem való örök küldetésénél fogva. Mert úgy látszik, választani kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját, mint ahogy a vallásfilozófus kiszámítja, de nem éli Istent. Ha az igaz, akkor Lukács György, úgy látszik tisztességből, erkölcsi parancsból, hazugságban fogja végigélni életét. Mert Lukácson a konspiratív, aktív politikus és forradalmár *álarc, hazugság*. Nem az ő metafizikai gyökerű missziója. Ő csendes tudósnak született, örök dolgok látójának, nem pedig arra, hogy zugkánházakban lopott pártpénzek után nyomozzon. De még arra sem, hogy mulandó politikák napi áramlását figyelje, és a tömegekre akarjon hatni ő, aki nem beszél a saját nyelvét, ha tíz embernél több érti”.¹

Balázs szavait – a *Napló* folytatásából kitűnik –, részben a lelkiismeretfurdalás sugallta. Ami nem változtat azon, hogy azóta is vissza-visszatér a kérdés, nyert-e vagy inkább veszített Lukács, a gondolkodó, művének és életének elkötelezettségével, azzal, hogy ott maradt tisztos-

ségből, ahova talán nem való volt örök küldetésénél fogva; hogy nem pusztán iszonyatos vargabetű – szubaltern viták, durva „nyelvszabályozások” és elrontott, de kényszerű alternatívák vargabetűje – volt az út, amit megtett, míg visszatérhetett missziójához.

A kérdés bizonyára nem jogtalan, a 20-as évek nézőpontjából szemlélve azonban ez az időszak Lukács számára nem az élt-de-nem-írt etika, nem a „nap követelményének” jegyében megtagadott dianoetikai szféra² időszaka. Nem kell visszatérnie metafizikailag kijelölt helyére, ellenkezőleg, a vállalt út éppen a filozófus sui generis útja. Hiszen az a filozófia, amely feladta az előfeltevésmენტesség illúzióját, és, ezzel együtt, lemondott – ha ez lemondás – az utólagos bölcsesség elégtételéről, a fogalom önmozgása helyett más közvetítést kell, hogy találjon – „intim viszonyba” kell kerülnie a történelemmel. Ez az „intim viszony” védi meg – így a *Történelem és osztálytudat* – attól, hogy gondolatai utópiává ártalmatlanodjanak; itt dől el a filozófiai absztrakciók sorsa. Aminthogy Lukácsnak a kommunista mozgalomhoz való ragaszkodása a későbbiekben is kísérlet ennek az intim viszonynak a fenntartására, s inkább a filozófusnak azon a meggyőződésén alapszik, hogy a mozgalomnak kell preformálnia a filozófus kérdésfeltevéseit, hogy valóban *lényeges* filozófia születhessen, mint azon a kései és kérdéses bon mot-n, hogy „right or wrong, my party”.³ A 20-as évek a filozófus számára nem a felmagasztaláshoz szükséges megaláztatás periódusa – hanem a „klasszikus” időszak.

Tény persze, hogy a klasszikus vagy egy pillanatra annak ígérkező időszakban Lukács, gondolkodásának modorát tekintve, némiképp eltér attól a képtől, melyet a – késői Lukács – az utókorra hagyni tűnt, vagy legalábbis amelyik kép arcképei közül a legnépszerűbb. Ezen a képen a kontemplációt sugalló szivarfüst és a „kultúra lokálpatriotájára” méretezett íróasztal uralkodnak és a háttérben homályosan látszó, de így talán még dekoratívabb könyvtár, akárcsak az előbbi attributumok, azt sugallják, a filozófus éppen azt a fajta filozófiát műveli, melyet a „józan ész”, habár néha kikel bonyolult fogalmazásmódja ellen, tulajdonképpen annyira kedvel. Olyan filozófiát, amely zúgolódás nélkül tudomásul veszi a munkamegosztás adott szerkezetében reá háruló szerepet; amelyik ugyan talán a normát szabók szigorával tekint az életre, de túlságosan mélyen meríti az élet problémáit saját tökélyének fluidumába, hogysen épek maradhatnának az életbe visszavezető közvetítések; és amely titokban, vagy nem is titokban büszke szürkével szürkére festett világára.

Bár talán a késői Lukács sincs rajta ezen a képen.

A bukás – cezúra. Cezúra abban az értelemben, hogy a bukás után Lukácsnak olyan kérdéseket kellett újra végiggondolnia, amelyek a Tanácsköztársaság „absztrakt levegőjében” már végiggondoltak, ha ugyan nem egy már érvényét veszített múlt kérdéseinek tűntek. Nem abban az értelemben cezúra tehát, mintha a filozófusnak újra szakítania kéne, most éppen moralizáló („vallásos”) kommunista múltjával, hiszen a válaszból, amelyet Lukács a korszak alapkérdésére („Mi az ortodox marxizmus?”) a húszas évek elején ad, a 19-es írások már sok mindent anticipáltak. De most olyan kérdéseket kell feltennie és megválaszolnia, melyeket a filozófus barát, Ernst Bloch, még 1921-ben is, ügyet sem vetve arra, ami bukásból a németországi forradalmaknak kijutott, a „lényegtelen megszervezésének” nevezett.⁴ A filozófiát a nap újfajta követelményei szőtték át. Marx, állítja majd a korai 20-as évek Lukácsa, egyszerre kapcsolódik „közvetlenül” Hegelhez és kritikusa ugyanakkor a Hegel révén lehetségessé vált történetfilozófiának; az ortodox marxizmus több tehát, mint amit a II. Internacionálé ilyenként megértett belőle. Az „ortodox” marxizmus örököse a klasszikus német filozófiának és kritikusa illegitim előfeltevéseinek; nem más tulajdonképpen, mint a filozófia végigvitt történeti kritikája. Semmiképp nem azonos a filozófia túl korai megszüntetésével. A marxi filozófia „rekonstrukciója” Marx „polgári”, „eldologiasult” értelemben vett tudományos interpretációjának tagadása, amint-hogy maga az októberi forradalom is cáfolata volt a kautskyánus ortodoxiának, és megkérdőjelezte az ökonomusként felfogott Marx és a neki tulajdonított naturalista „materialista történetfelfogás” képzetét. A marxi gondolat rekonstrukciója a korszak és a korszak Lukácsa számára a forradalomnak „a marxizmus lényegi mozzanataként” való helyreállítás volt.⁵

Közvetlenül a bukás után Lukács Korvin Ottóval Magyarországon maradt, megszervezni a KMP illegális munkáját. („Én egy órával a népbiztosok elutazása előtt érkeztem Budapestre” – mondja egyik, a Párttörténeti Intézet számára készült visszaemlékezésében Lukács – „A front-ról jöttem, amikor Kun és Landler közölték velem a határozatot, hogy Korvin és én itt maradunk. Aznap éjjel folytattunk egy megbeszélést Korvinnal érintkezésünk technikai részéről.”⁶ A feladat nehézsége, túl az üldöztetésen, abban volt, hogy az amúgyis fiatal KMP a pártegyesülés miatt alig hagyott hátra most felvehető szervezeti szálakat, és emellett

mindketten túlságosan is ismert alakjai voltak a Tanácsköztársaságnak. (A kevésbé exponált Hirossik János, aki később, Lukács mellett, a Landler-frakció egyik vezetője volt, jóval tovább és eredményesebben tudott Magyarországon működni.) Korvin mártírja lesz a mozgalomnak, és valóban „alkalmas volt” a mártíromságra⁷ – az inkább Ady-rajongó, mint hivatásos politikus lelkületű Korvin, aki a Saint-Just-i szerepet habozás nélkül, de inkább áldozatként vállalta el, a hitbéli hitelességnek és hozzáférhetetlenségnek azt a képzetét mutatja, mely oly kedves anyagot ad a keresztre feszítőknak. Lukács, amikor 1920-ban a berlini és a bécsi kommunista lapokban Korvinnól megemlékezik,⁸ maga is annak a mártírnak a képét rajzolja fel, akire a forradalomnak valamiképpen szüksége van, és aki ugyanakkor valóban a korszak jellegzetes forradalmár-alakja volt: a „szabadságos halottét” (Leviné).⁹ Korvin lebukása nyomán Lukács elvesztette mindennemű szervezeti kapcsolatát, hiszen konspirációs okokból nem ismerhette a Korvin kezében összefutó szálat, bujkálnia viszont egyre nehezebbé vált, úgyhogy családjá megszervezte kiszöktetését. Szeptember elején érkezett Bécsbe^{9a}. „Két hét múlva megérkezett Sallai, és megindult a munka összeszedni, valamennyire kiválogatni és organizálni az emigránsokat” – emlékszik vissza Lukács. Sallai Imrével Lukács már a magyarországi illegalitás idején kapcsolatban állt, csak hogy ezt a kapcsolatot Korvin közvetítette, így az összeköttetés Korvin lebukásával megszakadt. Sallai egy hajón rejtőzködve jutott ki Bécsbe. „A kezdetek szervezési munkájában úgyszólván kizárólag Sallaira támaszkodtam, csak benne bíztam. Októberben vagy novemberben Hamburger is bekapcsolódott ebbe a munkába, de Sallai rendkívül aktív volt. Megérkezése napjától evvel a szervezési munkával foglalkozott. Az ott lévő elvtársak közül sokan a pánik hatása alatt álltak még, nem mertek megmozdulni, visszavonultak, úgyhogy amikor Hamburger Karlsteinből kijött, mint létező centrumot, noha bennünket senki nem bízott meg evvel, engem és Sallait talált ott. Én nagyon hamar lebuktam (egy lipótvárosi ismerősöm jelentett fel – írja Lukács egy másik helyen¹⁰), pár hónapot ültem Bécsben. A bécsi értelmiség nyomása alatt, egyetemi tanárok, írók léptek közbe érdekemben, és így tartózkodási engedélyt kaptam Bécsben.”¹¹ Akárcsak a más kommunista vezetőket, Lukácsot is a kiadatás veszélye fenyegette; megmentéséért Rudolf Olden^{11a} szervezett nemzetközi értelmiségi tiltakozást, amelynek aláírói többek között Richard Beer-Hofmann, Richard Dehmel, Paul Ernst, Bruno Frank, Alfred Kerr, Heinrich és Thomas Mann voltak. (Ernst Bloch 1919 decemberében a saját nevében

írt felhívást *Zur Rettung von Georg Lukács* címmel a Paul Cassirennél megjelenő *Die weissen Blätter*ben).

A későbbiekben Lukács legális körülmények között élhetett Bécsben, második feleségével, Jánossy Gertrúddal, és ugyan Ausztria politikai légköre egyre jobboldalibb és konzervatívabb lett a 20-as évek során, még az 1928-as letartóztatásokat követően Lukácsra is kirótt kiutasítási határozatot is sikerül felfüggeszteni.¹²

Lukács megalakulásától tagja volt a KMP bécsi Központi Bizottságának, rendszeresen publikált elméleti cikkeket vagy politikai kommentárokat az osztrák, német ill. magyar kommunista lapokban, a *Kommunismus*ban, az *Inprekor*ban, a *Proletár*ban, a bécsi *Vörös Újság*ban, a bécsi és berlini *Die Rote Fahne*ban. 1921 nyarán résztvett a Komintern 3., ill. a Kommunista Ifjúsági Internacionálé 2. kongresszusán Moszkvában. Az 1921 őszi „apparátusztrájk” idején ő is kilépett a Központi Bizottságból. 1922-ben a Komintern határozatára új KB alakult a frakciós csatározások szereplői nélkül, Lukács azonban úgy emlékszik vissza, „1922–24-ben benn voltam én is”, gyakorlatilag tehát mindenképpen a párt vezetői közé számított. 1922 végén befejezte a *Történelem és osztálytudat*ot. A KMP I. kongresszusa nem választotta a Központi Bizottság tagjai közé, Székely Bélával 1925–28 között az „emigrációs bizottságot” vezette, vagyis pártiskolákat szervezett stb., és természetesen – a bécsi rendőrség által lefoglalt dokumentumok szerint – résztvett a bécsi pártapparátus munkájában. „... az illegális munka részleteit csak 1928-tól ismerem újból”¹³ – írja egyhelyütt, 1928-ban ugyanis a magyarországi lebukások miatt kooptálták a Központi Bizottságba és 1929-ben Magyarországra ment illegális munkára. „1929-ben engem küldtek Budapestre. Február elsejétől május elsejéig voltam itthon. Akkor már más rendszer szerint küldték az elvtársakat .. Az első etap az volt, hogy két elvtársat vezényelt ki a KB Budapestre, pl. Rákosi elvtársat és Hirossikot. 1927-ben pl. többek között Szántó Zoltán és Révai József elvtársakat. Szántó lebukása után megváltozott a párt taktikája, és az volt a határozat, hogy csak egy elvtársat küldjenek le. Ez az elvtárs a magyarországi organizációnak a titkári teendőit intézte. Háromhavonként váltották egymást. Novembertől januárig Révai elvtárs volt Pesten, őt váltottam fel én február elsején...”¹⁴

Élete végén, a *Megélt gondolkodás* önéletrajzi vázlatában Lukács a bécsi emigráció éveit tanulóéveknek nevezte. Joggal. Ám nem tűnik fölöslegesnek a megjegyzés, hogy a tanulóévek kifejezést nem szabad iskola-

mesteri értelemben felfogni. Ilyenek, ti. iskolamesterek, akik koronként nem tartották kielégítőnek a filozófus előmenetelét, amúgyis szép számban akadtak már. S a kérdés nem is az, igazuk volt-e a mindenkori iskola-mestereknek. Amiért a tanulóévek nem foghatók fel iskolamesteri pedantériával, az az, hogy maga a „tantárgy” változott. Ismert tény – a Komintern 2. kongresszusának résztvevői előtt a Vörös Hadsereg lengyelországi előrenyomulásának hadműveleti térképe függött, egy akkor sikeresnek tűnő előrenyomulása (hiszen a Vörös Hadsereg csaknem Varsóig jutott), amely megváltoztatta volna a német forradalom perspektíváit és a világorradalmi várakozások jogosultságát sugallta a küldöttek számára. Ezekről a várakozásokról fűtve tárgyalt a kongresszus a Kominternbe való felvétel feltételeiről, a baloldali szocialista pártokhoz való viszonyról, a „baloldaliság” kritériumairól.¹⁵ Lenin nem sokkal később, az OK(b)P IX. Összoroszországi kongresszusán, 1920 szeptember másodikán maga is utalt rá, milyen hatalmas jelentőséget tulajdonított a kongresszus a lengyelországi hadjáratnak. A kongresszusi teremben függő térkép meglehetősen érzékletesen utal a „tantárgy” változására. A „tanulóévek” által Lukácsra rótt feladat nem pusztán abban állt, hogy a filozófusnak, túllépve „szakmája” előítéletein el kellett sajátítania a „valóságos mozgalom” történelmi tapasztalatait – maga ez a tapasztalat volt probléma. Valami, ami gondolati artikulációra várt, s nem pusztán arra, hogy reálpolitikusabb elmék nádpálcájának felügyelete alatt a filozófus bebiflázza.

Van persze a tanulóéveknek egy definiálhatóbb, körüljárhatóbb „tárgya” is: Lukács akkor, a korai 20-as években mélyíti el Marx-stúdiumait, iszonyatos intenzitással. Bár Lukács 1922-ben felvesz néhány 19-es tanulmányt is a *Történelem és osztálytudat*ba (cím szerint kettőt, de voltaképpen *A szellemi vezetés és a „szellemi munkások”* címűt is), a klasszikus német filozófiai tradíciót Lukács 1922-ben a „polgári gondolkodás antinómiáinak” fényében vizsgálja, és átalakul a dialektika fogalma is, melyet 19-ben egy „szárazabb”, logikai-ismeretelméleti értelemben használt, míg a *Történelem és osztálytudat* fogalmi nomenklatúrájában a dialektika a marxi „történeti kritika” eszközeként jelenik meg s a fejtegetések nem annyira a dialektikus és reflexiós meghatározások elvont ellentétének, mint inkább a hegeli dialektika marxi alkalmazásában rejlő sajátságosságuk kimutatására irányulnak, aminthogy 1922-ben a közvetlenség kritikája is az eldologiasodás problematikájának történeti felvezetéséből nő ki. És az első megjelenés elvontságának és a 20-as évek kifejtett teóriájának eltérései nyilván tovább volnának sorolhatók.

A *Történelem és osztálytudat* azonban, jeleztük már, nem pusztán Marx-rekonstrukció volt, vagy pontosabban, úgy volt rekonstrukció, ahogy a kifejezést Korsch mindig is írta, idézőjelben – interpretáció is volt. A rekonstrukció a „marxizmus harmadik korszakának”, tulajdonképpen az októberi forradalom korszakának Marxát bontakoztatta ki. Vagy ahogy az idős Lukács visszatekintve megfogalmazta a *Történelem és osztálytudat* intencióját – a „rekonstrukció” a lenini forradalomelméletet akarta beépíteni a marxi rendszerbe.

Amit Lukács „tanul”, az ilyenképpen a „leninizmus”. Amely, mint-hogy összekapcsolódik az októberi forradalom tanulságainak a nem-orosz forradalmakra való alkalmazásával, amikor Lukács „tanulja”, mint mondtuk, változóban van. Ez bizonyos értelemben periodizációs problémát is jelent: szigorúan véve, legalábbis szerintünk, tulajdonképpen csak 1921-ig beszélhetünk Lukács politikai tanulóéveiről. Egyik önéletrajzában Lukács, fölöttébb tanulságos módon a következőket írta: „... tevékenységem első esztendőiben még korántsem váltam meg régi ideológiai poggyászomtól. Ezért 1920–21-ben szélsőbaloldali nézeteket képviseltem: 1920-ban a parlamentarizmus kérdésében (v.ö. Lenin kritikáját a *Kommunismus*-ban megjelent cikkemről művei 25. kötetében), 1921-ben azzal, hogy megvédtem a Márciusi akciót és az avantgardizmust az ifjúsági mozgalomban. A KI III. kongresszusa után sikerült legyőznöm ezeket a 'gyermekbetegségeket', és attól kezdve a helyes álláspontot foglaltam el minden fontos eseménnyel kapcsolatban. Így pl. az első pillanattól kezdve határozottan harcoltam szóban és írásban a trockizmus ellen, így küzdöttem kezdettől fogva Buharin nézetei ellen... A KMP belső életét ebben a periódusban kitöltötte a harc Kun Béla és hívei ellen. E harc kezdetétől fogva Landler et. csoportjához csatlakoztam, amely arra törekedett, hogy likvidálja Kun káros befolyását a pártra. A Landler-csoportnak nem volt meg az a bolsevik érettsége és határozottsága, hogy véghez vihesse ezt a feladatot. Azonban mindenkor a Komintern vonalát követte, soha nem lépett fel e vonal ellen és nem tűrt meg soraiban semmiféle elhajlást ettől a vonaltól.”¹⁶ Aligha kell kitérnünk rá, hogy az idézett 1944-es önéletrajz meglehetősen apologetikus hangvételű: amikor íródott, egy önéletrajzba a „bukás terhe mellett” bele kellett, hogy kerüljenek az önvédelem elemei. Ennek megfelelően manipulált is az önéletrajz: Lukács azt aknázza ki saját védelmében, hogy Kun Sztálin áldozata lett. Mindez azonban nem változtat azon, hogy Lukács jogosan jelöli meg, amire másutt, mint ebben az önéletrajzban nemigen találni ilyen világos utalást: 1921-et for-

dulópontként. 1921 őszére Lukács az említett politikai kérdésekben valóban túl volt már az önkritikán és további politikai állásfoglalásai valóban a Komintern vonalát követték: túl van azon a korszakán, melyet a *Kommunismus* c. laphoz való tartozás fémjelzett, bár korábban sem tartozott a kommunisták „holland” irányzatához, ahogy a többi emigráns magyar kommunista sem; és túl van a „márciusi akción”.

1921 máskülönben is fordulópont: a magyar párt frakcióharcainak ekkori fordulata miatt Lukács, ahogy a Landler-frakció más vezetői is, kilépett a KMP Központi Bizottságából. A Komintern megszüntette a *Kommunismus* c. lapot, saját közép- és délkelet-európai folyóiratát, amelynek Lukács szerkesztője és cikkírója volt. Némely interpretátora szerint Lukács ekkor szűnt meg nemzetközi befolyással rendelkező és a világorradalom kérdéseiről önálló analízisekkel fellépő teoretikus lenni.

Indoklásra szorul tehát, hogy a Lukács politikai tanulóéveiről szóló fejezetet miért terjesztettük ki mégis 1924-ig. Semmiképp sem azért, mintha kevesellnénk a Komintern iránti lojalitás „mutatóját”, magunk is csatlakozva azokhoz, akik osztályisméltésre utalták Lukácsot „Leninből”. Az emigrációba került Lukács célja valóban az, hogy háta mögött a bukott magyar forradalommal, kijárja a győzedelmes proletárforradalom, a bolsevikok iskoláját. Mármost Lukács törekvése, hogy a lenini forradalomelméletet beillesse a marxizmus rendszerébe, 1924-ben, Lukács Lenin-tanulmányában „célba ért”. Paradox módon, épp ekkor kezdődik politikai elbizonytalanodása. „Már 1922-ben bekövetkezett a Marcia su Roma, és a következő évek Németországban is magukkal hozták a nemzeti-szocializmus erősödését, valamennyi reakciós erő fokozódó összevonását” — írta később politikai kételyeiről —. „Így napirendre kellett kerülniök az egységfront és a népfront problémáinak, elméletileg és egyben stratégiailag és taktikailag át kellett gondolni őket. Ennek során csak ritkán lehetett valami iránymutatót várni az egyre erősebben a sztálini taktika befolyása alá kerülő III. Internacionálétól. A III. Internacionálé taktikailag ide-oda ingadozott a jobb- és a baloldal között. (...) Az európai pártok legtöbb baloldali csoportosulása a trockizmus mellett tett hitet, amellyel kapcsolatban mindig elutasító magatartást tanúsítottam. Persze, ha, teszem, Németországban, amelynek politikája a leginkább foglalkoztatott, Ruth Fischer és Maslow ellen voltam, ez nem jelent semmiféle szimpátiát, mondjuk, Brandler és Thalheimer iránt. Akkoriban saját nézeteim politikai-elméleti tisztázása céljából egy 'valódi' baloldali programot kerestem, amely ezekkel az ellentétekkel például Németország-

ban valami harmadikat állíthatna szembe. Az átmeneti időszak ellentmondásainak ilyen elméleti-politikai megoldásával kecsegtető álom azonban megmaradt álomnak.”¹⁷ Bár az idézett visszatekintésben Lukács olyasmit és úgy fogalmaz meg, amit a 20-as években, legalábbis így, nem láthatott, tény, hogy Leninről írt könyvecskéje után visszahúzódtott: „... ebben az időszakban soha nem léptem gyakorlatilag-elméletileg a nemzetközi nyilvánosság elé”, írja a fenti idézet folytatásaként. 1924-ben érte őt Gyeborin és Rudas, illetve a nyomukba lépő kevésbé neves szerzők támadása, a *Történelem és osztálytudat* elítélése. Nem véletlenül: 1924, közismerten, változást hozott a Komintern működésének jellegében is: ami odáig inkább csak a baloldali áramlatok félelmeiben vagy Paul Levi ingerültségében élt, hogy ti. a Komintern a kommunista pártokat manipulatív eszközökkel irányító bürokratikus monstrummá alakul át, ekkortól kezd valósággá válni.

Vagyis, Lukács 1924-ben írt Lenin-tanulmánya éppen a lukácsi tanulóévek – egyik – paradoxonjának példája.

Lukács az elsők között van, akik Lenint filozófusként értékelik, és pedig nem „harcos materialistaként”, nem „szakfilozófiai” művének (tulajdonképpen: vitairatának) alapján, hanem egész tevékenységében. Lenin filozófiai tette maga a forradalom, amelynek révén a marxi módszer új kiteljesedéshez jutott: Lenin, írta még 1922-ben Lukács „a *marxizmus lényegének gyakorlati jellegét* a világosság és konkrétság eddig még el nem ért fokára emelte; a csaknem teljes feledés homályából emelte ki ezt a mozzanatot, és e *teoretikus tettel* ismét kezünkbe adta a marxista módszer helyes megértésének kulcsát”.¹⁸ Lenin „az egyetlen Marxszal egyenrangú teoretikus”, az, aki szemben „legjobb, legmesszebbre látó és legodaadóbb kortársaival” is, a forradalom aktualitásának gondolatát „olyan vezérelvvé” tette, amelynek alapján el tudott „igazodni valamennyi napi kérdésben, a politikai és gazdasági, az elméleti és taktikai, az agitációs és szervezeti kérdésekben egyaránt” – írja a Lenin-tanulmány első oldalain.¹⁹ Lenin teoretikus tette Lukács szemében mindenekelőtt módszertani jelentőségű – kihívás „az immár teljesen gyakorlativá lett marxizmus konkretizálására”. Lukács 1924-es tanulmánya máig az egyik legjobb írás Leninről. Ám, az imént idézett módszertani kihívás sajátos fénybe állítja a filozófus tanulóéveit. Amikor Lukács a tanulmányát lezárja, megkezdődik a harc a lenini örökségért, és ebben a harcban sok minden feledésbe merül Leninből. Ahol lezárja, ti. az állam problémájánál, ott egy ekkor még be nem látott (és Lenin által is csak az utolsó írá-

sokban, töredékesen érintett), fölöttébb következményterhes problematika nyílik meg: a bürokratizálódás, az indusztrializálás és szocialista eredeti tökefelhalmozás egymással összefüggő problémakomplexusa. És problematikusá válik az is, amivel Lukács elemzését kezdte és lezárta, a világforradalom „napi aktualitásának” előfeltevése. Ha Lenin tettének „kihívása” az „immár teljesen gyakorlativá lett marxizmus konkretizálásában” állt, abban, hogy az elmélet tegye szolgálóleányává a politikát, akkor a tanulóévek paradoxonja úgy is megfogalmazható, hogy Lukács, épp amikor Lenin-értelmezése kompakttá vált, a politikai ajánlások tekintetében – elhallgatni kényszerült.

Lukács a tanulóéveket maga mögött hagyva, belépett egy ajtón – a történelem éppen akkor távozott a másikon.

A 20-as évek elején született írásait és ekkori működését az idős Lukács a messianisztikus szektarianizmus műszavával jellemezte, amely azután széles körben elterjedt a Lukács-irodalomban. Ahogy Lukács használta, e terminus technicus elhatárolás is volt: a korai 20-as évek (s benne saját) messianisztikus szektarianizmusát Lukács azzal a bürokratikus szektarianizmussal állította szembe, amelyet a mozgalomban a Zinovjev vezette Komintern-apparátus és, Zinovjev-tanítványként, a magyar pártban Kun Béla képviselt. A szektarianizmus e két típusának viszonya ennél történetileg valószínűleg komplikáltabb (aminthogy megkötésekre szorul az az egyértelműség is, amellyel Lukács a maga álláspontját a messianisztikus szektarianizmus fogalma alá sorolta), hiszen a közelebbi vizsgálat kimutathatná, hogy a kétfajta szektarianizmus, ha bizonyos tekintetben valóban ellentétesek is, ugyanannak a történeti jelenségkörnek különböző, „egyenlőtlenül fejlődött” arcai. A messianisztikus szektarianizmus belső egyenlőtlenségeire, jelentésének „rétegeire” még többször vissza kell térnünk, éppen a szükségesnek mutatkozó árnyaltság kedvéért – a korszak „messianizmusai” mindenesetre többfélék voltak, és történeti sorukban többféle gondolati és gyakorlati út nyílt.²⁰ És az utak elválása korán megkezdődött; példa rá a *Kommunizmus* c. lap rövid története.

Provizorikusan azonban e jelenség jellemzésénél hadd utaljunk Lendvai L. Ferenc meghatározásának néhány elemére – arra, hogy a messianisztikus szektarianizmusnak egy eszkathologikus történetfelfogás a sajátja, és egy sajátos etika, amely „az egyén szerepét úgy határozta meg, hogy ennek kötelessége a teleologikus-eszkathologikus végcélt, önmaga feláldozása árán, megvalósuláshoz segíteni”; továbbá, hogy a messianizmus számára a „szervezeti kérdés” a mozgalom „elvi álláspontjának, integritá-

sának minél tisztábban” való megőrzését jelentette, ennyiben tehát a „szűk keretek közé” való tudatos visszavonulást.²¹

Bár idézhetőek volnának Lukács 19-ben írt cikkeiből olyan bekezdések, melyek egy teleologikus történetfelfogás, a történetfilozófiai végcél eleve elrendeltsége mellett vallanak hitet, a messianisztikus szektarianizmus nem a teória jelensége volt. Magánál Lukácsnál sem a történetfilozófiai konstrukció igényei hívták elő. Inkább, ha tetszik, a korszak „népi előítéleté”-ről van szó, melyet kevésbé a *történeti* messianizmusok millenáris várakozásai, mint inkább politikai predikciók inspiráltak, vagy azok is. A megváltás aktualitásáról a világháború és a háborút követő káosz adott hírt, a történelem eszkatologikus karakteréről az látszott tanúskodni, hogy a kapitalista világ a háborúval bevallani tűnt: civilizatorikus küldetése véget ért, s amit a maga erejéből és a maga logikája szerint kínál, a barbárság. Nem pusztán a kapitalizmus, hanem az egész emberiség hanyatlása. A történelem csak a forradalom választását kínálja, s hogy küldetését be is tölti, arról a világorradalom kibontakozásának jelei tanúskodtak. Úgy tűnt, a „tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van” (Bloch). E feltevések nem elméleti konstrukciók szülöttei: 1920-ban olyan a *Kommunismus*ban publikáló és később egymással szembeforduló szerzők, mint Kun, Rudas vagy Lukács cikkei csak elméleti komplikáltságuk révén megkülönböztethetőek, politikai mondandójukban annyira közös előfeltevéseket használnak. Aminthogy a szekták morálját sem a filozófusok absztrakt rigorozitása vitte be a korszak gondolatvilágába. Az áldozat révén bizonyosságot tenni eltökéltségünkről és az ügy érdekében mások feláldozásának bűnét is magunkra venni – olyan erények ezek, melyeket nemcsak Lukács, de (például) Kun Béla is hirdet.²² És ennek az etikának is politikai előfeltevései vannak: ahol a forradalmasodás folyamata akadozik, ott mintha a kompromisszumok szelleme volna jelen, a régi világ normáinak félresöpésétől való félelem, az, amit az Úr kiköp, mert langyosnak talál. Éppen mert – legalább látszólag: végső – történeti tapasztalatokon és – legalább látszólag: bizonyos – politikai predikciókon alapulnak a „baloldaliság” szellemi és magatartásbeli sajátzerűségei, nem csupán teoretikus érveken és előfeltevéseken bírnak különös meggyőző erővel és szilárdsággal.

A korai 20-as évek forradalmi marxistái kételyt nem ismerve vallották a forradalom aktualitásának gondolatát. (Ez állt még Lukács 1924-ben született Lenin-könyvének a középpontjában is.²³ Igaz, ekkor már inkább csak visszatekintésképpen, Lenin teoretikus tettének módszertani felfej-

tésében használt segédeszközként – hiszen ekkor már jórészt korrigálta azokat a különös előfeltevéseket, melyekre a korszaknak ez az általánosan vallott meggyőződése eredetileg bomlott.) Az 1919-es év végén, amikor Lukács bécsi emigrációja elkezdődött, 1920-ban, amikor első taktikai-politikai elemzéseit írta, a forradalom aktualitásának gondolata a baloldali kommunisták számára (akik alkalmasint a szerveződő nemzetközi mozgalom tekintélyes részét alkották), nagyon durván ábrázolva a helyzetet, a következő tételek elfogadásában öltött testet: A kapitalizmus „a múlt képződménye”; a proletárforradalomnak nem is annyira a kapitalizmussal kell megküzdenie, mint inkább a proletariátussal magával, hiszen a proletariátus „nemcsak az emberiség jövőjét hordozza”, hanem „magán viseli a kapitalizmus osztályuralmának nyomait is”. A kapitalizmust elintézi saját szétkorhadása – ez „a legjobb agitáció a forradalom mellett”; az igazán nagy harc a proletariátusra „az ipari proletariátus és a szegényparaszatok bizonyos része” ellen vár. „A proletariátus helyzete szerint forradalmi osztály”, azonban vannak a forradalommal szembenálló elemei, „amelyeken a burzsoázia ideológiája urakodik”. „A proletariátusnak ezekre az elemekre és az ideológiailag még alacsonyabban álló paraszti elemekre támaszkodik az ellenforradalmi burzsoázia”. Éppen ennek az ideológiai uralomnak a széttröszése teszi „a szociáldemokrácia elleni harcot a forradalom legfontosabb kérdésévé”, hiszen a szociáldemokrácia által keltett illúziók gátolják meg a kapitalizmus bomlásának lelepleződését, mely a forradalom oldalára sodorná mindazokat a rétegeket, melyeket gazdasági érdekeik nem kötnek a kapitalizmushoz. A szociáldemokrácia sorsa példázza, mennyire veszélyes a kompromisszumok útja, a tömegek megnyerésének taktikája. „Gondoljuk meg, a parlamentarizmust valamikor a szociáldemokrácia is eszköznek és nem célként tekintette ... de ha korrumpáló hatását ... figyelembe vesszük, fölöttébb óvatosság leszünk ennek az eszköznek az alkalmazásában”. A forradalom fejletlenebb szakaszában lehetségesek a kompromisszumok, amikor azonban már a forradalomról, a forradalom „szemléltető oktatásáról” van szó, „nem szabad kompromisszumokat kötni, még akkor sem, ha ennek révén fontos rétegek volnának megnyerhetők”.

Az idézetek Rudas László egy 1920-as *Kommunismus*-beli cikkéből valók (*Fragen der kommunistischen Taktik*)²⁴, olyan cikkből különben, amelyik ugyanúgy Karl Radeknek a Komintern Nyugat-európai Titkársága által kiadott broszúrájával vitatkozik, mint Lukács sokat emlegetett és Lenin által is megbírált parlamentarizmus-cikke. Rudast azért

idéztük, mert, akár későbbi pályáján, itt is jól kifejezésre juttatta a korszak közvélekedését. Elemzésében, néhány fontos és helyes belátás mellett vagy inkább mintegy azok meghosszabbításaként jelen van a korszak némely következményterhes előítélete, legalábbis utalásként: a kapitalista válság fatalisztikus felfogása (hiszen a kapitalizmus a „múlt képződménye”), az offenzíva-elmélet csírái stb. Rudas cikke nem annyira filozófiai érvelést kínál, mint inkább politikai belátásokra hivatkozott. A korszak messianisztikus (és nem csak messianisztikus) szektarianizmusának „rigorozitását” a szociáldemokrácia történelmi bukásának (1914. augusztus 4-ének) emléke és az 1919-es év januárjának és márciusának németországi élményei gerjesztik; a radikális szakítás és újrakezdés képzetét a barbárság (a háború) látványa; a szatanisztikus vonásokat az a tapasztalat, hogy a proletariátus küldetése némelykor magával a proletariátussal kerül szembe; az eszkathologikus vonásokat pedig az a képzet, hogy a kapitalizmus a „múlt képződménye” – vagy ahogy Ernst Bloch mondta, „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van”²⁵ –, és hogy a bomlás elkerülhetetlenül forradalomba torkollik.

Rudas cikkében a figyelmes olvasó bizonyos lukácsi gondolatmenetekkel való párhuzamokra is lelhet. Ami magyarázható azzal, hogy – az 1924-ig Landler-frakciós – Rudas sem vonhatta ki magát Lukács hatása alól. De lényegesebb, hogy e „párhuzamok” közös előfeltevésekre utalnak. Előfeltevésekre, melyeket nem a *teoretikus* Lukács választott, hanem amelyeket a történelem szabott meg, kényszerítő erejű tapasztalatok és saját inerciával bíró következtetések formájában. Ugyanakkor, bármily paradoxnak tűnhet is, a filozófus Lukács mintha másoknál könnyebben „nőtte volna ki” a korszak messianizmusának „gyermekbetegségét”; esetében mintha hibás volna a séma, amely azt a föltevést sugallja: a teoretikus az, aki tovább ragaszkodik konstrukcióihoz, a gyakorlat embere itt „elfogulatlanabb”. Lukács, a teoretikus védelmében „érvelt” „műfaja”: az, hogy a teoretikus ha nem is az örökkévalóság, de legalábbis a világtörténelem jegyében gondolkodhat. A teoretikus Lukács a messianizmus fatalizmus-kritikájának történetfilozófiáját gondolja végig, megteremtve önmagának az esélyt – bármily paradoxnak tűnik is –, hogy átlássa, ami saját politikai előfeltevéseiben is esendő.

(„A magyar forradalom tanulságai”...)

A fentebbi, inkább csak előljáróban tett megjegyzések, csak jelezhették a korszak messianisztikus atmoszféráját, és csak utalhattak arra, hogy Lukács pozíciója némiképp sajátos a korszak áramlataiban. Ahogy a továbbiakban is szükségképpen vázlatosak kell, hogy maradjanak megjegyzéseink (részben az előszóban már említett okok miatt). Nem követhetjük Lukács politikai írásainak minden elágazását, nem térhetünk ki pl. a fehérterror ill. egyáltalában a magyarországi politikai állapotok elemzésének szentelt írásaira, bármilyen meggyőző analíziseket nyújt is bennük (*A fehérterror társadalmi Hinterlandjában*, például), vagy a polgári politikai uralom szerkezetére vonatkozó – elszórt, de fölöttébb izgalmas²⁶ – megállapításaira stb. Amire az alábbiakban kísérletet teszünk, az az, hogy megpróbáljuk fölvezetni az 1920–22-ben született írások elmozdulásait, és pedig a *Történelem és osztálytudat* ellentmondásos előtörténeteként. Ellentmondásos előtörténeteként – mert e politikai írások nem pusztán előkészítették az 1922-es összegzést; a teoretikus Lukácsnak, éppen, hogy „beillesztesse” a marxi rendszerbe a forradalom elméletét, fölébe kellett kerekednie némely politikai-filozófiai előítéletének. Az a kérdéskör, amelyet a fentiek értelmében érintenünk kell, a „tömegek spontaneitásának” és a „párt aktivitásának” a kérdésköre, miként Lukács fogalmazott; itt ütköznek meg a történetfilozófiai eszkathologia és a „részleges szubjektum-objektum-azonosság” kockázatosabb történetelmélete, a szervezeti kérdés bürokratikus szektáriánus (vagy azt előlegező) értelmezésének és Lukács sajátos „módszertani megjegyzéseinek” érvei, vagy inkább: itt fonódnak össze, majd válnak szét az eleinte egybecsengőnek tűnő értelmezések szálai.

Visszatérve mármost a korszak előfeltevéseihez, a magyar emigráció pozíciója, s benne Lukácsé is, éppen a szervezeti kérdés és a (jobbról való) elhatárolódás, párt és osztály tekintetében sajátos hangsúlyokkal rendelkezett. Amikor 1919 szeptemberének elején Lukács a Mackensenhadsereg egy megvesztegetett tisztjének kocsján, annak sofőrjeként – de felkötött karral és a hátsó ülésen, mert nem tudott vezetni – elhagyta Magyarországot,²⁷ e kényszerítő tapasztalatok egyikét már magával vitte („A magyar forradalom” – írja Rudas az idézett cikkben – „mesélhetne arról, hogyan vonja az egyik kompromisszum a másikat maga után és hogyan dönti végül végromlásba a forradalmat”). Akárcsak a többi emigráns magyar kommunista, egy kérdést is átvitt a határon: a

„miért bukott” – avagy Lukács cikkének címével – „miért nem bukott el a magyar proletárdiktatúra” kérdését. A problémának az 1920-as év első hónapjaiban, Kun Béla *Forradalomról forradalomra* című brosúrájának megjelenése nyomán, – melynek szövegét Kun még a karlsteini internálásából juttatta ki –, széles irodalma keletkezett. És a magyar proletárdiktatúra tanulságainak kérdése nem is maradt a magyar párt belső ügye, a kérdésre adott válasz befolyással volt a Komintern és egyáltalában a nem-orosz kommunista pártok politikájára, szerepet játszott a német forradalom problémái körül kialakult vitákban és, például, a Kominternbe való felvétel feltételeit megszabó 21 pont indoklásában. (Már csak azért is, mert hiszen számos emigráns magyar kommunista dolgozott magában a Komintern-apparátusban.)

Maga a vita, benne Kun, Landler, Rudas, Varga Jenő és mások álláspontja itt természetesen csak háttérül szolgálhat Lukács írásainak vizsgálatához, és a „tanulságokat” érintő Lukács-írások sem elsősorban abból a szempontból érdekelnek bennünket, mennyiben voltak elemzése helytállóak, mint inkább, hogy milyen szerepet játszottak a „tanulságok” Lukács politikai tanulóveinek alakulásában, végső soron pedig a *Történelem és osztálytudat* keletkezéstörténetében.

E leszűkítésnek – mert kétségtelenül az – csak részben az az oka, hogy könyvünkben nem léphettünk fel az emigrációs évek filológiailag is részletekbe menő elemzésének igényével; és az is csak részben, hogy – amennyire pillanatnyilag át tudjuk tekinteni – Lukács 1920-ban, legalábbis írásban, kevesebbet foglalkozott a Tanácsköztársaság értékelésének problémájával, mint a nemzetközi mozgalom általános kérdéseivel. (Habár itt jelen van a látszat egy eleme: csak hónapok múlva indul meg a bécsi kommunista emigráció lapja, a *Proletár*). Korlátozásunkat az teszi jogosulttá, hogy többé kevésbé Lukácsra is áll, ami magára a kérdés körüli vitára, hogy ti. a magyar proletárdiktatúra tanulságainak problémája utóhatásaiban legalább annyira érdekes volt, mint tárgyi vonatkozásaiban. A Tanácsköztársaságot és benne a kommunisták politikáját érintő elemzéseket ugyanis legalább két tényező torzította: egyrészt a bukás elkeseredettségében elkerülhetetlen vádaskodás, és ellenpólusaként, az apológia, másrészt a világforradalmi várakozás, amely mind a Kun politikáját védelmezőknek, mind azoknak, akik bírálták politikája bizonyos vonásait, közös előfeltevésük volt. Aminthogy nem egyszerűen tárgyi összefüggések döntöttek abban sem, hogyan ítélte meg a magyar proletárdiktatúrát például az a Paul Levi, aki a német forradalom 1919-es ku-

darcait válságként értékelte, és annak érdekében, hogy a KPF-Spartakusbundot tömegpárttá tegye, saját pártjának baloldalával kellett, hogy – végülis – leszámoljon, illetve az a Karl Radek, aki a Komintern németországi megbízottjaként többé kevésbé „spartakista” aggályoskodásnak tekintette Levi fenntartásait.

Kun brosúrája, a *Forradalomról, forradalomra*, a diktatúra bukásának okát, mint a Kun-mongráfus Borsányi György rámutatott, a magyar munkásmozgalom tradícióiban, szerkezetében jelölte meg. A magyar mozgalomban „egy szellemileg teljesen eltompult párt- és szakszervezeti bürokrácia” volt „korlátlan úr a tömegek fölött”, amely bürokráciának a „látóköre el volt határolva a parlamentarizmus (magyarul mandátum-politika) és apró cseprő szervezeti reformok által”. Magyarországon nem alakult ki a szociáldemokrácia forradalmi és reformista irányzatának ellentéte, a „bürokrácia egysége” uralkodott az „elvtelenségben”. A kommunista párt fellépése megbontotta ezt az alakzatot, azonban a diktatúra, amely „nem a kommunista párt forradalmi kezdeményezésének eredménye volt, hanem a munkásmozgalom forradalomellenes irányzatának gyávasága által teremtett kényszeré” és amely ugyanakkor visszautasíthatatlan kihívása is volt a történelmi helyzetnek, felkészületlenül találta a magyar proletariátust és felkészületlenül találta a pártot is. A munkásosztály nem volt érett a forradalomra, az „csak mintegy az ölébe pottyant” a kedvező nemzetközi körülmény révén. Így értékelni sem tudta megfelelően, hanem „gyáván cserbenhagyta” saját uralmát. A szociáldemokrata centrum és a kommunisták egysége, amelyről úgy tűnt, hogy valóban elvi egység, amely a kommunista párt platformjának elfogadásán alapul, valójában azokkal kötött egység volt, akik „a területi integritás még tegnap hirdetett jelszavát a vörös nemzetköziség köpenyge alatt szerették volna valóra váltani”. Amint a diktatúra szorongatott helyzetbe került, amint belpolitikai problémái támadtak, ez a látszategység fel kellett, hogy bomoljon. A konklúzió, melyet Kun levont, mindenekelőtt a szociáldemokrácia ellen irányult, akárcsak a harc, melyet meghirdetett. „Harc tehát az áruló szociáldemokrácia, annak vezérkara, az áruló párt- és szakszervezeti bürokrácia ellen. Éles és kíméletlen harc, melyet nem befolyásolhatnak semmiféle frázisok a testvérharcról, és arról, hogy a munkásmozgalom két irányzatának verekedése közben a burzsoázia nevet.”²⁸

Az 1919. március 21-i pártegyesülésnek, a proletárdiktatúra története e központivá vált kérdésének ilyen megítélése általános volt az emigráns

magyar kommunisták körében. „Az osztálytudat, melyet a kommunista párt a diktatúra előkészítő szakaszában olyan tisztán és céltudatosan ki-domborított ..., a diktatúra elején létesített egyesüléssel elhomályosult”, írta például Szántó Béla a bécsi *Vörös Újságban* 1920. február 14-én.²⁹ És ugyanezek a gondolatok – sőt, megfogalmazások – megjelentek Rudas László *A szakadás okmányai* c. brosúrájában is. Rudas brosúrája mintegy összefoglalta az ilyenirányú elemzéseket, és különösen kifejezésre juttatta gyöngéiket. Programatikus volt már a cím is: parafrázisa, vagy inkább visszavonása az 1919-es *Az egység okmányainak*. Fejtegetéseinek előfel-
tevései a kommunista mozgalomban ekkor általánosan elfogadott előfel-
tevések: a világforgalom, a kapitalista összeomlás feltételezése és az, hogy a kapitalizmus kimerítette minden „liberális” és reformlehetőségét. Nem lehet itt feladatunk annak a mérlegelése, hogy, mostmár ezt az ál-
talanos háttérrel is figyelembe véve, mennyire helytállóak történetileg Rudas olyanszerű megállapításai, mint hogy „a szociáldemokrata párt vezetőinek zöme inkább odaszegődött, *jobb meggyőződése ellenére*, a diktatúra álláspontja mellé, semhogy a hatalomból kirekesztődjék”³⁰, vagy hogy mennyire ányaltak és végiggondoltak azok a megfogalmazá-
sok, melyekben Rudas a szociáldemokrata pártot a munkásosztály egy „kis rétege”, a munkásarisztokrácia képviselőjeként definiálták. Avagy hogy Rudas elméletileg mennyire mélyen fejtette ki azt a bizonyos érte-
lemben helyes meggyőződését, hogy a szociáldemokrata párt és egyálta-
lán a munkásosztály minden nem-forradalmi szervezete „polgári” alakzat.

Fontosabb a számunkra pillanatnyilag a könyv általános tendenciája. Egy helyütt Rudas ezt írja: „E sorok nem adják a proletárdiktatúra törté-
netét, különben ki kellene mutatnunk, hogy a szubjektív okokon kívül, mint amilyen a szociáldemokrácia árulása stb., objektív okai is voltak a bukásnak”.³¹ A brosúra egésze mégis azt sugallja, hogy éppen a szociáldemokrácia árulásában kereshető a bukás oka (amely szociáldemokrata árulásból azután egyébként a szakszervezetek árulása is levezetődik). És bármennyire sok helyes mozzanatot tartalmaz is, amit Rudas a szociáldemokrata szervezet-fetisizmusról, polgáriasságról stb. ír, és bármennyi cáfolhatatlan ténnyel tudja is igazolni az árulást a magyar szociáldemokra-
cia Tanácsköztársaság alatti és utáni működésében – a szociáldemokra-
ta árulás elmélete mégiscsak a közvetlenség szintjén megrekedt elmélet. Olyan, amelyben a már elemzett jelenségek csak bizonyos bursikóz leegy-
szerűsítésben jelentek meg, és amely a még elemzendő jelenségekről el-
terelte a mozgalom figyelmét.

A még elemzendő jelenségekről – hiszen a mozgalomnak ekkor és az elkövetkezendő években a forradalom elmaradásával, a forradalmi hullám elapadásával kellett szembenéznie Nyugat-Európában. Itt is kézenfekvő volt persze az árulást okként felmutatni. „Mindenütt – írja Rudas –, ahol inog a kapitalista termelő és társadalmi rend, mindenütt, ahol a csődbe jutott kapitalista termelő rendre épült polgári állam megrendült, mindenütt, ahol az öntudatra ébredt proletárok milliói ostromolják a tőkés világot, hogy rombadöntve egy új, osztálymentes kommunista társadalmat építsenek helyébe – mindenütt a szociáldemokrácia siet a halódó kapitalizmus segítségére ... Mindenütt, ahol proletárforradalom tör ki vagy bontogatja szárnyait – a szociáldemokráciával találják magukat szembe a proletárforradalom harcosai. Régen összeomlott volna a német és osztrák kapitalizmus, ha a szociáldemokraták, a Noskék és Rennerek, a Kautskyk és Bauerek nem állnak a háta mögé”.³² De ha talán 1918–19-re áll is, hogy a szociáldemokraták „árulása” törte meg a forradalom lendületét, az árulás elmélete nem válaszolta meg az olyan kérdéseket, mint hogy a polgári rend miért bizonyult olyan erősnek a forradalom viharával szemben, a rend tisztelete miért gyökerezett olyan mélyen magában a munkásosztályban is stb. Az árulás felett érzett jogos erkölcsi felháborodás és düh nem tartalmazta a választ arra, hogy mi a teendő, ha megtorpan a forradalom rohama, a „mozgóháború”. (Ezt jelzi Lenin ismert kifakadása is a Komintern III. kongresszusán: „Udvarias formában meg kell mondanunk az elvtársaknak az igazságot ... meg kell mondanunk: más feladataink vannak, mint a centristák elleni hecckampány. Elég ebből a sportból. Ez mostmár egy kicsit unalmas.”³³)

A szociáldemokrácia árulásáról szóló elmélet analitikus értéke meglehetősen korlátozott volt tehát,³⁴ ám nem kevésbé volt problematikus az, ahogy a magyar emigráció a magyar forradalom tanulságait levonta, a következményeket tekintve, amennyiben ti. „a centrum megítélésében folyó nemzetközi vitában a magyar kommunisták a saját – kétségtelenül kedvezőtlen – tapasztalataikkal a 'balos' irányzatot erősítették”.³⁵ És nem volt független a szociáldemokráciának – és a munkásosztály „szociáldemokrata múltjának” – megítélésétől a másik, a forradalom tanulságaként megfogalmazott, és a magyar emigráció körében egyöntetűen vallott tantétel, amely a munkásosztály éretlenségéről szólt, arról, hogy a magyar proletariátus, minthogy nem súlyos harcok árán vívta ki, képtelen volt értékelní diktatúráját, és amely tétel nem volt kevésbé problematikus. Meghosszabbításában – és az emigráció teoretikusai megtették ezt a lé-

pést – a fehérterror hasznosságáról vallott nézet áll, a „rossz szükségképpen üdvözítő hatását” valló beállítottnak egyik – hogy Duczynskával fogalmazzunk – kulcstétele. „Diktatúránk összeomlása – írta Kun Béla 1919. december 7-én Leninnek – hasznos kihatással volt proletariátusunkra, most azzal is rendelkezik, ami előbb hiányzott nála, forradalmi múlttal”.³⁶ Ezt az értékelést – idézni fogjuk még – Lukács is teljes mértékben osztotta.

A magyar emigráció szellemi „beidegződései”, ahogy a bukás nyomán és a bukás elemzése során kialakultak, meglehetősen meggondolkodtatóak voltak ilyenformán³⁷ – némely konzekvenciájukkal a későbbiekben még foglalkoznunk kell –, bár csak árnyalataikban ütöttek el a korszak általánosan vallott előfeltevéseitől.

Hiszen a centristák kritikája távolról sem az emigráns magyar kommunisták „találmánya” volt, hanem a kommunista pártok kialakulásának logikájából fakadt, és azokból az előfeltevésekből és várakozásokból, melyeket a nemzetközi mozgalomban a tömegek radikalizálódásának, a forradalom előrehaladásának ütemével kapcsolatban tápláltak. A nemzetközi mozgalom e korai éveinek története szempontjából elgondolkodtató E.J. Hobsbawm-nak az az első pillantásra meghökkentő aforizmája, mely szerint az európai kommunista pártok két össze nem illő házasság frigyéből jöttek létre, ti. az egyes nemzeti forradalmi baloldalak és a bolsevik példa házasságából.³⁸ Mindenesetre a bolsevik párt és forradalom mintájának adaptálása, amely egyébként teljesen spontán és távolról sem a Komintern által kikényszerített törekvése volt az új kommunista pártoknak, valóban összeütközésekkel és vereségekkel terhes folyamat volt. Ez az a tágabb keret, amelyben a magyar forradalom tanulságairól folyó vita egy nemzetközi kiágazása elhelyezkedett, az a vita ti., amelyik Levi és Radek között zajlott. Paul Levi, aki Luxemburg szűkebb köréhez tartozott, a háború alatt egyike volt a Spartakus-szövetség vezetőinek. Svájci emigrációjából való hazatérése után lett tagja a KPD központi vezetőségének, majd a 19-es januári–márciusi harcok és Leo Jogiches halála után a párt vezetője, pártja baloldalához és a német forradalomhoz fűzött nemzetközi várakozásokhoz képest mindenképpen tartózkodóan ítélte meg a német kommunista mozgalom erejét, és a 19-es németországi forradalmi hullám végső mérlegét távolról sem tartotta olyan pozitívnak, mint pártjának baloldali vezetői. Politikája a párt baloldali radikális szárnyának elszigetelésére (az 1919 októberében tartott heidelbergi kongresszuson: kizárására) és az USPD baloldalával való egyesülésre irá-

nyult.³⁹ Levi jól érzékelhetően a saját pártját próbálta óva inteni a kockázatos kalandtól, amikor, közvetlenül a Magyar Tanácsköztársaság kiáltása után így írt: „számunkra nem akkor adott a proletariátus diktatúrájának lehetősége, amikor a burzsoázia hanyatlóban van, hanem amikor a proletariátus felemelkedik, amikor állandó forradalmi harcban elérte azt a szellemi érettséget, akaratot és belátást, hogy csak a diktatúra szolgálja javát ... És mi történik most Magyarországon? A proletariátus a burzsoázia összeomlása révén került hatalomra. Megvan a kellő szellemi érettség benne? Csak azt látjuk: ennek a forradalomnak a kezdetén is 'minden szocialista egysége' áll: azok a lumpenelemek, akik, mint Ebert-Scheidemann a német mozgalmat, a magyart elárulták, most a Tanácsköztársaságról és a proletariátus diktatúrájáról áradoznak. Ez az a veszély, amely a magyar forradalmat már ma fenyegeti...” „Ha a tömeg olyan akciókba kezd” – írta Levi a továbbiakban – „amelyek látszólag forradalmiak, valójában azonban visszaeséshez vezetnek, akkor az a kötelességünk, hogy óva intsük őket ... nem kötelességünk viszont, hogy ha a tömegek ennek ellenére megmozdulnak, habár ez kudarcral fenyeget, az élükre álljunk. Nemcsak magunk miatt, hanem azért is, hogy ha a tömegek, amikor csalódottságukat érzik, felsorakozhassanak tegnap még kinevetett bírálóik mögött.”⁴⁰

Karl Radek, aki a német kommunista mozgalom ekkori fejlődési stádiumában már indokolatlannak tekintette Levi várakozó magatartását, Szántó Bélának a Tanácsköztársaság tanulságait értékelő brosúrájához írt előszavában reagál Levi fenntartásaira. „Nevetséges dolog a magyar tanácskormányt egyszerűen a pártvezérek között született kompromisszum eredményének tartani ... Ha a kommunista párt nem akarta vízben hagyni a tömegeket, akkor bele kellett mennie abba, hogy a szociáldemokratákkal tanácskormányt csináljon... [a kommunista pártnak] ott kell állnia..., ahol a munkásosztály harcol, ahol harcba megy, akár nyerünk, akár vereséget szenvedünk. Ez a magyar forradalom tanulsága...”⁴¹ Radeknek igazat kell adnunk – távolról sem ilyen egyértelműek azonban az érvelés és magatartás itt kialakuló sémái. Radek szerint Levi álláspontja a „rezonőr”, aki azt hiszi, akkor kell csak harcba mennie, ha a „történelem írásban garantálja a győzelmét”, és ez a megjegyzés, ha nem is méltányos, de szellemes. Az már viszont a vereség győzelemmé stilizálása volt, amikor Radek, egy évvel később, az 1921-es márciusi akció után, megismételte azt a gondolatot, mondván: „... a Spartakus-szövetség vezetőinek egy része annak a szükségszerűségéből, hogy a fiatal kommunista

pártot visszatartsa az 1919-es januári és márciusi napok után az államhatalommal való összeütközéstől, az írásban biztosított győzelem elméletét csinálta”.⁴²

A vitára pusztán azért tértünk ki, hogy jelezzük, milyen általánosabb taktikai dilemmák vették körül a „magyar forradalom tanulságainak” kérdését. A Komintern maga, ama bizonyos 21 pont preambulumban így vonta le a tanulságokat: „A Kommunista Internacionálét az a veszély fenyegeti, hogy felvizeződik azoknak az ingadozó és határozatlan tömegeknek a révén, akik még nem vetkőzték le teljesen a II. Internacionálé ideológiáját ... Egyetlen kommunista sem feledkezhet meg a magyar tanácsköztársaság tanulságairól. A magyar kommunisták és az úgynevezett 'baloldali' szociáldemokraták összeolvadását drágán kellett megfizetnie a magyar proletariátusnak. A Kommunista Internacionálé 2. kongresszusa szükségesnek tartja ezért, hogy egészen pontosan rögzítse az új pártok felvételének feltételeit, és azokat a pártokat, melyeket felvett, figyelmeztesse a rájuk háruló kötelességekre”.⁴³ A tanulság, Radek idézett cikkével szólva, hogy „az új korszak, amelyben nem parlamenti játékról, nem vitákról, hanem a bőrünkről van szó ... erős kommunista pártokat követel, amelyek szilárdan tartják a kezükben a kormányrudat”. A Komintern jobbról elhatárolta magát; balra egyelőre még nyitva hagyta a kapukat...

Lukács maga, aki akkor már a KMP központi bizottságának a tagja, 1920 júliusában írt a bukás okairól, *Miért nem bukott el a magyar proletárdiktatúra?* címmel a *Proletárban*. A cikkben különös élességgel vallotta: a magyar proletariátusnak ölébe hullott a hatalom, „nem élt és nem élhetett” vele. Mert bár „október végén a középhatalmak területén nem volt szervezett, az államhatalom gyakorlására hivatott osztály, csak a proletariátus”, ez a proletariátus nem „egy nagy levert forradalom tanulságain nevelődött volt meg”, hanem „eszmevilága meg volt fertőzve a demokrácia kispolgári tanításaitól”. A forradalom sikeréhez nem kellett más, „mint az, hogy a munkásság önmagában leküzdje saját szociáldemokrata múltját”, csakhogy illúzió volt úgy vélni, az átnevelődés „a megalkuvásból a forradalmiságba lehet pusztá propaganda, agitáció eredménye”. „Kiderült, hogy ez lehetetlen; itt, mint mindenütt, a tények, az események szemlélető oktatására van szükség”, és amit a magyar munkásság a szemléltető oktatás tekintetében elmulasztott, azt Lukács szerint is az ellenforradalom pótolja: „... a történelem szemléltető oktatása” – írja – „itt alaposabb volt, mint bárhol másutt. Valószínű, hogy a magyar-

országi proletariátus jobban tisztában van most céljaival, mint a többi orszáé. Útmutató és intő példa volt a magyar proletariátus a világ proletariátusa számára a forradalom első szakaszában; útmutató és példa hősiességében és hibáiban, győzelmében és bukásában egyaránt. Ez a példaadás is hozzájárult ahhoz, hogy az európai forradalom menete a most napról-napra látható gyorsabb tempóba lendült.” A bukás üdvösségének tana persze csak akkor tartható – annyira amennyire –, ha a forradalom vihara ellenállhatatlan erővel hajtja maga előtt az eseményeket (eképp biztosítva, hogy a rossz mindenképpen üdvözítő hatású legyen). Ennek értelmében tartja Lukács a bukást epizódnak a világforradalom folytonosságában, hiszen e folytonosság „látószögéből nézve, nem bukhatik el egy proletárforradalom sem. A bukás is csak egy közvetítő lépést jelent a végső, az igazi győzelem felé. A magyarországi proletariátus ma közelebb van igazi felszabadulásához – mint volt az első diktatúra idején.”⁴⁴

Lukács elemzése fölöttébb egyoldalú, a fentiekben azonban magunk is egyoldalúan értelmeztük és kommentáltuk álláspontját. Amit ír, abban ugyanis nem a „minél rosszabb, annál jobb” némileg szatanisztikus történetfilozófiája munkál, vagy legalábbis éppen Lukácsnál nem az. (Az empirikus és hozzárendelt osztálytudat közötti diszkrépancia problémája két évvel később egy alapvetően másfajta történetfilozófiát inspirál ugyanis.) Ennél azonban most lényegesebb a számunkra, hogy mindazok a motívumok, amelyek a magyar forradalom tanulságainak elemzésekor felmerültek, a magyar kommunista emigráció teoretikusait, és köztük Lukácsot, eltökélt hívévé tették ama „zárt pártnak, amely igazán tömegpárt, nem szekta”,⁴⁵ eltökélt hívévé tették a bolsevik típusú pártnak, és a világpárt, a Komintern szervezeti elveinek. Cum grano salis, persze. Hiszen idézhetők volnának olyan mondatok, épp Lukácstól és épp a Kominternnel kapcsolatban, például *A III. Internacionálé szervezeti kérdései* című cikkből, melyek a későbbi fejlődés tükrében egyenesen eretnekségnek hatnak. (Csak utalásképpen: „Akár egy központtal, akár többel képzeljük is el az Internacionálé felépítését, ez semmiképpen nem korlátozhatja a pártok egymás közti közvetlen kapcsolatait”⁴⁶). Nem szabad azonban elfelejteni, hogy amikor Lukács e cikket írja (1920 februárjában), az Internacionálét illető elképzelések még távolról sem kialakultak, Lukács így az ortodoxia hitével foglalhatta írásba utólag eretneknek tűnő elképzeléseit (másképp: amikor Lukács a „kommunista párt” vagy „Komintern” kifejezéseket használja, úgy ezeket 1924 előtti jelentésükben kell

értenünk...) Mindez azonban nem változtat azon, hogy Lukács, nem véletlenül, épp e kérdésben gyakorol 1919-es működése fölött önkritikát, leírván: „nem volt igazán tudatában annak, hogy mennyire nélkülözhetetlen a párt a forradalom vezetésében”. Lukács *Önkritikája a Párt és osztály* bírálata, azé a cikké, amely 1919 áprilisában *Az egység okmányait* kísérte elméleti kommentárként, az egyesüléssel elérkezettnek látva a pillanatot, melyben a proletariátus maga veszi kezébe a sorsát, túllépve azokon a fejlődésfokokon, amikor még rászorult a pártformákra. Lukács persze utal rá, hogy álláspontja, és az, hogy a diktatúra más vezetői megjegyzés nélkül tudomásul vették, történetileg nem volt indokolhatóan, részben, mert 1919 márciusában a KMP-nek nem volt számottevő szervezetisége, részben, mert „az egyetlen pártforma, melyet a nem orosz munkásság közvetlen tapasztalataiból ismert, a szociáldemokrácia korrupt és megalkuvó pártja volt. Érthető, hogy a vele szemben megnyilvánuló ellenszenv mint általában a pártforma elutasítása jelentkezett. Annál is inkább, mert az újonnan keletkező kommunista pártok – nálunk is, külföldön is – szervezetileg nem különböztek olyan gyökeresen a régi pártoktól, hogy a szervezeti különbség (és vele a funkcióváltás) mindenki számára nyilvánvalóvá lehetett volna.”⁴⁷ Ennek ellenére, vagy éppen ezért, amit 19-es írásaiból és a Tanácsköztársaság politikájából visszavon, az „a párt forradalmi szerepének alábecslése”.

A *Kommunismus* emigráns magyar teoretikusai s köztük Lukács kétértelműen az ekkor alakulóban levő nemzetközi kommunista mozgalom „balosai” közé tartoznak; sajátos akcentussal azonban. Bár a frakcióharcok hevében Lukácsot érinti az akkor már denunciálás-számba menő gyanú, hogy valamiféle köze van a marxizmus „holland iskolájához”,⁴⁸ – merthogy a *Kommunismus*-ban publikáltak a holland marxizmus prominens képviselői is –, a kérdés, amely foglalkoztatja (nem függetlenül a 19-es előzményektől, de ezen belül nem függetlenül a bukás tanulságaitól sem), némi leegyszerűsítéssel, a fordítottja annak, ahogy a forradalmi marxisták baloldala vagy e baloldal egy része a maga kérdését megfogalmazza. Lukács nem a spontaneitást félti a szervezettől – mert a spontaneitás, a közvetlenség az, ami polgári, míg a forradalom a proletariátus szabad tette. Alighanem ez is szerepet játszott abban, hogy amikor a Komintern, „baloldali” nézetei miatt, megszüntette a *Kommunismus* c. lapot, Lukács, szerkesztője és rendszeresen munkatársa, különösebb megrázkodtatás nélkül fogadta.

Igaz, ekkor már újabb konfliktusok kötötték le figyelmét.

(... és a korszak más előfeltevései)

Lukácsnak „papírja volt” baloldaliságáról. 1920 március 1-én a *Kommunismus*ban közzétette *A parlamentarizmus kérdéséről* szóló cikkét – a parlamentarizmus kérdése ekkor a mozgalom taktikai vitáinak homlokterében állt, a lap többek között Pannekoek kontribúcióját is közli⁴⁹ –, és a „baloldaliságról” írt könyvét ekkortájt megjelentető Lenin, átnézve a lap első füzetait, néhány sorban kitért „G.L. elvtárs” cikkére is. „A fenti címmel [t.i. *Kommunismus*] Bécsben megjelenő pompás folyóirat nagyon sok érdekes anyagot közöl az Ausztriában, Lengyelországban és más országokban folyó kommunista mozgalom fejlődéséről, ezenkívül ismerteti a nemzetközi mozgalom eseményeit és cikkeket közöl Magyarországról, Németországról, a közös feladatokról és a taktikáról stb. De van egy fogyatékhossza, amely már futólagos átnézésnél is rögtön szembetűnik, s amelyet nem lehet megjegyzés nélkül hagyni. Ez a fogyatékhossz abban rejlik, hogy kétségtelen tünetei észlelhetők benne annak a ’baloldaliságnak, a kommunizmus gyermekbetegségének’, amelyben a folyóirat szenved és amellyel a Petrográdban nemrégiben megjelent kis broszúra [*A „baloldaliság” mint a kommunizmus gyermekbetegsége* – M.M.] foglalkozik. Ennek a betegségnek a *Kommunismus* című pompás folyóiratban észlelhető három tünetét szeretném röviden nyomban megemlíteni. A 6. szám (1920. III.1.) G.L. elvtárs ’A parlamentarizmus kérdéséhez’ című cikkét közli, amelyet a szerkesztőség vitacikknek nevez és amelyet (szerencsére) egyenesen megtagad, vagyis kijelenti, hogy B.K. elvtárs, ’A parlamenti bojkott megvalósításának kérdéséhez’ című cikk (1920. V.8., 18.sz.) szerzője nem ért vele egyet. – G.L. cikke nagyon baloldali és nagyon rossz. A marxizmus ebben a cikkben tisztán a szavakra korlátozódik, a ’védekező’ és ’támadó’ taktika közti megkülönböztetés kiagyalt; a pontosan meghatározott történelmi helyzeteket nem elemzi konkrétan; a leglényegesebbet (azt, hogy meg kell hódítani és meg kell tanulni meghódítani minden munkaterületet és intézményt, ahol a burzsoázia befolyást gyakorol a tömegekre stb.) nem veszi figyelembe.”⁵⁰ Hogy Lenin megbíráltta, ezt a későbbiekben még többször fejére idézik majd Lukácsnak, többnyire filológiailag pontatlanul, 1925-ben például a berlini *Die Rote Fahne* szerkesztősége.⁵¹ Magunk azért idéztük hosszabban e sokszor idézett szöveghelyet, hogy kitűnjön, Lenin mégiscsak „pompás folyóiratnak” tartotta az 1920-as *Kommunismus*ot.

Az érvelés, amellyel Lukács a kommunista pártok parlamenti részvé-

tele ellen fordult, pontosabban: amellyel a parlamenti politika csapdáit elemezte, nem nélkülözötte a csillogóan szellemes párt- és politikaszociológiai részleteket. Lukács a polgári demokrácia élelemjű – talán túlságosan is élelemjű – kritikusanak mutatkozott. A parlamenti és a kommunista politika logikája, érvel Lukács, gyökeresen eltérő, amennyiben „a kommunista párt propagandájának célja a proletártömegek osztálytudatának megvilágosítása, a tömegek osztályharcra szólítása. Ennek megfelelően a lehető leginkább meg kell gyorsítani a proletariátuson belüli differenciálódási folyamatot. Csak ezáltal érhető el, hogy a forradalmi proletariátus tudatos és szilárd magja, a kommunista párt mennyiségi- és minőségileg is fejlődjön.” A „proletariátuson belüli differenciálódás” politikájával szemben a „választás egész technikája” „a szimpatizánsok elcsábításán alapul. Ez azt a végzetes hatású veszélyt vonhatja maga után, hogy elválik a tett az érzülettől, felébred a hajlandóság a polgári módszerekre és opportunizmusra”. Éspedig a parlamenti működés „tipikusan polgári lényegének” következményeképpen: „A parlamenti, polgári pártok végső – gyakran nem tudatos – célja éppen úgy az osztálytudat elhomályosítása, mint a polgári társadalom egész szervezetéé. A népesség elenyésző kisebbségét jelentő burzsoázia csak úgy képes fenntartani uralmát, hogy az összes anyagilag és ideológiailag ingadozó, világtudattal nem rendelkező réteget maga mögé sorakoztatja fel. A polgári-parlamenti párt ezért a legkülönbözőbb osztályérdekek eredőjét testesíti meg (a kapitalizmus álláspontjáról természetesen mindig jelentősebb a látszólagos, mint a valódi kompromisszum). Ha a proletariátus részt vesz a választási harcban, akkor csaknem mindig ezt a pártstruktúrát kényszerítik rá. A választási mechanizmus önmozgása, az a sajátossága, hogy a lehető legnagyobb 'győzelem' érdekében működik, a jelszavaknak olyan irányt szab, hogy segítségükkel meg lehessen nyerni a 'szimpatizánsokat'.” A parlamenti taktika – a kommunista pártok arzenáljának az a kiterjesztése, melyet a Komintern ekkor szorgalmazott –, állítja Lukács, a parlamenti mechanizmusok „polgári lényege” révén úgyszólván szükségszerűen korrumpálja a kommunista pártokat, amikor a proletariátus valóban kritikai tettét, a polgári rend gyakorlati megkérdőjelezését a választások látszat-tettével pótolja. „A szavazatok leadása ugyanis nemcsak hogy nem tett, hanem annál sokkal rosszabb: látszat-tett, a tett illúziója – így nem a tudat fejlődése, hanem elhomályosítása irányában hat. Látszólag hatalmas sereg jön így létre, amely azonban

teljesen csődöt mond, mihelyt komoly helytállásra lenne szükség (a német szociáldemokrácia 1914 augusztusában).”⁵²

A parlamentarizmus-cikk érvelése, melyet itt persze csak jelezni tudunk, a „szavazatok számlálgatásának” általánosan elterjedt kommunista kritikájához kapcsolódott, lebilincselő logikával például ott, ahol a parlamentarizmus taktikájának mintegy már egyszerűen „technikailag” adódó dilemmáiról írt. És fogadjuk el Lukács állítását, a parlamenti taktika elutasítása mögött valóban nem „a Marx által joggal kigúnyolt politikai közömbösség” állt – hanem olyan politikai várakozás, amely, viszszaemlékezve, mintegy történetfilozófiailag korszakolta – a propaganda és az akció periódusára – a taktika eszközeit. „A proletariátus osztályharca lényege szerint a polgári társadalom tagadása” – indítja Lukács azt a gondolatmenetet, amely a proletariátus taktikájának eredendően „offenzív taktikai” voltára volt hivatott rámutatni –. „Ez ... olyan harcmodort jelent, amelyben a proletariátust egyáltalában nem kötik a polgári társadalom által, saját céljai megvalósítása érdekében kiépített formák és eszközök ... Figyelembe kell vennünk azonban, hogy a proletár osztályharcnak ez az egészen tiszta formája csak nagyon ritkán bontakozhat ki. Bár a proletariátus *történetfilozófiai küldetése alapján* állandó harcot folytat a polgári társadalom létezése ellen, *adott történelmi helyzetekben* nagyon gyakran defenzívába kényszerül a burzsoáziával szemben. A proletariátus osztályharcának eszméje nagy offenzívát jelent a kapitalizmussal szemben. Ezt az offenzívát a történelem kényszeríti rá a proletariátusra. A proletariátus mindenkor taktikai helyzetét ezért legegyszerűbben ennek offenzív vagy defenzív jellegével lehet leírni. Az eddig elmondottakból már következik, hogy a defenzív helyzetekben olyan taktikai eszközöket is fel kell használni, amelyek legbenső lényegük alapján elmentmondanak a proletár osztályharc eszméjének. ... Önmagától adódik tehát a válasz alkalmazásának időpontjára vonatkozóan: az osztályharc olyan szakaszában kell felhasználni, amikor a proletariátus – akár a külső erőviszonyok, akár pedig saját ideológiai éretlensége következtében – nem képes saját támadó eszközeivel harcolni a burzsoázia ellen. A parlamenti tevékenység elkezdése tehát minden kommunista párt számára annak *tudatát és beismerését* jelenti, hogy *belátható időn belül nem várható forradalom*.”⁵³

Aki tehát vallja a forradalom aktualitását, aki a forradalom folytonosságának várakozásában él – és mindenki vallja és mindenki benne él, aki nem reménytelenül opportunistá –, annak a szemében abszurditás vissza-

nyúlni a defenzív korszak – másképp: a propaganda időszaka – eszközeihez. Vagy legalábbis tragikus „kizökkenése” az időnek, mint Paul Levi esetében – legalábbis Lukács így értelmezi a „Levi esetet” 1921 áprilisában. És nem véletlenül ugrottunk a Levire való utalással az időben – bár néhány hónap ekkor rendkívül nagy idő: offenzív és defenzív taktika megkülönböztetésére 1921 elején, a márciusi akció időszakában vár majd igazán nagy karrier.

„Defenzív” és „offenzív” taktika megkülönböztetése mégis, legalábbis Lenin szerint, „kiagyalt”. Nem pusztán arról van szó azonban, hogy az orosz forradalmárok tapasztaltabb pragmatikusságának fényében érthetetlennek tündtek a *Kommunismus* cikkírójának fönntartásai, melyek, sokak legalábbis így vélik, a forradalomban járatlan teoretikus intranzigenciájából fakadtak. Lukács valójában inkább csak „kifecsegte” a korszak balos kommunistáinak titkát – miközben, bár ekkor maga előtt is rejtetten, teoretikusként ellentmondásba keveredett önmagával. Hadd rekapituláljuk azt a paradox gondolati szituációt, amit a „kiagyalt” megkülönböztetés – és ami mögötte meghúzódott – implikált.

Hogy miben is áll a defenzív eszközök legbensőbb lényegének a proletár osztályharc eszméjével való ellentmondása, arra *A parlamentarizmus kérdéséről*-ben Lukács csak röviden és némiképp elvontan válaszol: a „proletariátus osztályharcának eszméje nagy offenzívát jelent a kapitalizmussal szemben”, ezért nem köthetik taktikáját „polgári ... formák és eszközök”, s a válasz ebben az elvontságban valóban rejtélyesnek tűnhet. Feloldását Lukács egy elméleti tanulmánya nyújtja, egy hónappal később: a proletariátus „történetfilozófiai küldetése” azon a „megismerési esélyen” alapul, amelyet a kapitalizmus mint az első tulajdonképpeni társadalom kínál, és amely megismerési esélyt az a lehetőséget rejti magában, hogy a történelem magyarázó elveként szereplő erők „vak” működését – amely erők a proletariátus fellépéséig az emberek „háta mögött” konstruálták meg a történelmet – uralma alá hajtja az emberi teleológia. A tanulmány, melyben Lukács e gondolatmenetet kibontja, a majdan a *Történelem és osztálytudat*ban is szereplő *Osztálytudat* c. írás – amely nemcsak Lukács „kiagyalt” parlamentarizmus-cikkének háttérébe enged bepillantást, hanem, mint később kitérünk rá, abba is, hogy miért ír „módszertani megjegyzéseként” „pártfilozófiát” a korai 20-as években. És ami pillanatnyilag különösen érdekessé teszi a számunkra: bepillantást nyújt a „tanulóévek” paradox fejlődéslogikájába is.

Lukács *Osztálytudat* c. tanulmányát 1920 április 17-én és 24-én jelen-

tette meg a *Kommunismus* c. folyóirat. A cikk „karcsúbb” *Történelem és osztálytudat*-beli változatánál, néhány fontos metodológiai momentum hiányzik még belőle, felépítésében és alapgondolatában azonban már „kész”. Az osztálytudat kérdésében, írja itt Lukács, a történeti materializmus álláspontja látszólag paradox. Hiszen Engels szerint a történeti cselekvések eredője mindig valami más, mint ami célként a cselekvések végrehajtóinak a fejében élt, és a történelem igazi mozgatóerői, a tömegmozgások valódi okai mindazon dolgok „mögött” keresendők, amiket az emberek cselekedeteik okaként felismerni vélnek. Marx hozzáfűzi ehhez, hogy a gondolkodás utólag kezdi el munkáját, és így amivel szembe kerül, az mindig a kész eredmény. A társadalmi élet alapvető formái ilymódon szilárd képződményekként, természeti formákként állnak a gondolkodás előtt, és amiről számot ad, az legföljebb a formák tartalmának változékonysága, nem maguknak a formáknak a történeti karaktere. A gondolkodás így mintha arra volna ítélve, hogy vagy lemondjon a történeti keletkezés megismeréséről, vagy feladja a racionális magyarázat igényét, és a „nagy emberek” vagy a „népszellem” konstrukcióiban találjon menekvést. Marx oldja fel ezt a dilemmát, amennyiben megmutatja, hogy nem valódi dilemma, ti. hogy „ez a dilemma nem jelent mást, mind az ember kiszolgáltatottságát a polgári társadalomban a gazdaság termelőerőinek, amelyeknek az ellenőrzése alatt áll, ahelyett, hogy ő ellenőrizné őket”.⁵⁴

Az a bizarr helyzet jön így létre, hogy úgy tűnhet, mintha a történelmi materializmus „a történelem magyarázó okai közül teljesen kikapcsolná a tudatot”, miközben Marx történeti elemzéseiben mindenütt „a különböző osztályok tudatfokainak taglásával találkozunk”, és egyáltalában Marx gyakorlati tevékenysége „elsősorban a proletariátus osztálytudatának felébresztésére irányult”.⁵⁵

A paradoxon úgy oldható fel, mondja Lukács, ha a történelem magyarázatában az osztálytudat problémáját nem „szociológiai”, vagyis empirikus problémaként fogjuk fel (tehát a tárgyunk nem a „pszichológiai” osztálytudat), hanem a tudatban a történelem olyan belső, a történelem anyagához hozzátartozó, konstitutív mozzanatot látunk, amelynek helyét, szerkezetét a társadalmi totalitás rajzolja körül (így adódik a „hozzárendelt osztálytudat” fogalma).

Ebből a szempontból nézve, a történeti tudat sajátos problémája a kapitalizmussal jelenik meg, ahogy itt jelennek meg a tulajdonképpeni értelemben vett osztályok is. A kapitalizmusban nem pusztán a társadalom

szerkezete „egyszerűsödik le” a két alapvető osztályra, hanem ekkor válik kitapinthatóvá a gazdaság, az ökonómia mint a történelmi mozgások magyarázó alapja. A kapitalizmusban válnak tehát az osztályok nem pusztán a történelmi materializmus eszközeivel utólag azonosítható entitásokká, hanem történelmi valósággá és itt lép az osztálytudat a „tudatosság válhatóság stádiumába”.⁵⁶ És a burzsoáziát érdekei valóban arra kényszerítik, hogy éljen ezzel a megismerési lehetőséggel, csakhogy a burzsoá osztálytudat eleve „tragikus átokkal” sújtott. Történetileg ez az „átok” abban nyilatkozik meg, hogy a burzsoázia elárulta saját eszményeit, és az az osztály, amelyik a szabadság és individualitás jelszavaival indult harcba, a legnagyobb elnyomást és a minden individualitást eltörölő eldologiasodást hozta az emberiségre, szisztematikusan pedig abban, hogy „bár elkerülhetetlen a számára, hogy osztályérdekeinek a részletkérdésekben a lehető legvilágosabban a tudatára ébredjen, de pusztító erejű ránézve, ha ugyanez a világos tudat kiterjed az egészre”.⁵⁷

A proletariátus számára viszont éppen a módszertanilag az egészre törő megismerés lesz győzelmének záloga, hiszen „létének titka” éppen a fennálló világregnd felbomlása. A történelmi materializmus jelentőségét éppen az adja, hogy a proletariátus számára az „igazság győzedelmes fegyver”.⁵⁸ Részből, mert a „társadalom lényegébe való beelátás” elsőrangú hatalmi tényező” – ezt a szellemi hatalmat vetették el a vulgáris marxisták szálnalmas „reálpolitikájuk” kedvéért. Részből pedig, mert a proletariátust azt különbözteti meg más osztályoktól, „hogy nem pusztán sodorják az események, hanem ő maga a lényegi hajtóerő”. A „szabadság birodalma” ugyanis éppen azt jelenti, hogy „az emberek eldologiasult viszonyai” átadják hatalmukat az embernek, és minél inkább kibontakozik ez a folyamat, annál lényegbevágóbb történelmi szerepet kap a proletariátus saját küldetéséről való tudata. Ahova az események „vak hatalma” önmagában vezet, írja Lukács 1920-ban, érezhetően a barbárság vagy forradalom alternatívájának és a kapitalizmus végső válságát érintő várokozások atmoszférájában, az a katasztrófa. „... a forradalom (és vele az emberiség) sorsa ... az osztálytudattól függ”.⁵⁹ Amiből Lukács számára az következik, hogy a proletariátus osztálytudata és a társadalom lényegének leleplezése „egybe kell, hogy essen” és hogy az elméletnek „szolgálóleányává” kell tennie a politikát, mert amennyiben a történelmi materializmus valamilyen összefüggésben „puszta ideológiává” válik, „polgári vagy kispolgári harci módszereket kényszerít a proletariátusra”.⁶⁰

Az Osztálytudat c. tanulmány gondolatainak e talán hosszadalmas,

mégis pusztán vázlatos rekapitulációjából kitűnhet, hogy bizonyos módszertani megfontolások mellett – melyeket a későbbi változat még kifejtettebben tartalmaz –, Lukács itt is ama bizonyos „egyetlen” gondolatával foglalkozik – abban az értelemben, ahogy minden igazi filozófusnak „egyetlen” gondolata van –, azzal a gondolattal, amely a *Történelem és osztálytudat*-ban is úgy hangzik, hogy „a forradalom sorsa és vele az emberiségé, az osztálytudattól függ”, mert „hozzátételünk” nélkül, pusztán az automatizmusok erejével nem jöhet létre a forradalom. Ami gondolatmenetének politikai következéseit illeti – hiszen most ezek kedvéért vetjük szemügyre, a parlamentarizmus cikk kapcsán, elméleti tanulmányát –, ezek meglehetősen kétértékűek. Kétségtelen, hogy Lukács a fentiekből könnyen juthatott a következtetésre: bizonyos, ha tetszik, „reálpolitikai” lépések megítélése „kizárólag az osztálytudatra gyakorolt hatásuktól függ”, nem pedig „a részharokban elért sikerektől vagy az ezekben elszenvedett kudarcoktól”⁶¹ – amiben van némi igazság, történetileg azonban valóban magában rejtette azt a veszélyt, hogy ez a megfontolás a „vereségek üdvös hatásáról” alkotott kétes meggyőződésbe torkollik. Amihez persze kellett egy voltaképpen ki is mondott, mindenképpen hatékony feltételezés: hogy a „végső gazdasági válság” időszakában az „offenzív akciók” „szemléltető oktatása” feltétlenül „beválik” majd (nem pedig letargiát vált ki), hogy tehát beválnak a „forradalom dialektikájához” fűzött remények. És nem hűtlen e fejtegetésekhez Lukács akkor sem, amikor (egy évvel később) védelmébe vette az ún. „márciusi akciót” és annak „offenzív taktikáját” – az itt, 1920-ban kialakított érvelést követve, mondván, hogy bár a márciusi események valóban a munkásosztály vereségét hozták, mégis az offenzív taktika az egyetlen járható út, mert ez hántja le az illúziók hályogát a munkásosztály szeméről, ez jelent szakítást a német párt belső opportunizmusának tradíciójával.

Van azonban az *Osztálytudat*ból is kitűnő beállítottágnak, az automatizmusokba vetett hit lukácsi kritikájának egy „késleltetett” politikai hatása is, amely a filozófust a korszak bizonyos politikai és történeti előfeltevéseinek kritikájára készítette, és amely akkor „robbant”, amikor érzékelti volt kénytelen, hogy egy bizonyos vakhit az automatizmusokban jelen volt ezekben az előfeltevésekben magukban is.

Amihez persze szükség volt arra, hogy a történelem legalábbis kérdésessé tegye azokat az előfeltevéseket, amelyek a „végső válság” és a „pro-

letárforradalom akut periódusának” várákozásaiban oly kézenfekvőeknek tűntek.

A politikai „lefordítás” „duplafenekűsége” mögött egy teoretikus dilemma húzódik meg. Ha félreértés volt is, amikor Lukács egynémely kritikusi „szubjektívizmussal” vádolták az *Osztálytudat*-tanulmányban kifejtetteket, Lukácstól valóban távol állt, hogy a „forradalom sorsát” egy naturalista vagy metafizikai történelemkonstrukció szükségszerűségeire bízta. A parlamentarizmus cikk „kiagyalt” megkülönböztetése azonban magában hordta a történelemben vetett fatalisztikus bizalom momentumát, amelyet azonban kevésbé a filozófus, mint inkább a politikus Lukács elfogultságai tápláltak. Mert bármennyire elterjedt szokás is az offenzív és defenzív taktika „kiagyalt” megkülönböztetéseért a felelősséget a „filozófus” Lukácsra hárítani, úgy tűnik, nem az a problematikus, amit a proletariátus küldetéséről Lukács történetfilozófiailag kimond. Az a feltevés elhibázott, hogy csak az akció viheti be (és beviheti) a „vak automatizmusokkal” való szakítás mozzanatát a proletariátus harcába – csakhogy ezt a feltevést nem a filozófus „agyalta ki”: néhány hónappal később ettől visszhangzik a német párt és részben a Komintern is. S csak még kiagyaltabbá teszi a megkülönböztetést, hogy valójában nem „szinkronikus”, hanem diakronikus: periodizáció, amelyben a „defenzív” taktika korszaka „tulajdonképpen már mögöttünk van”. A valamivel későbbi politikai terminológia majd a propaganda lezárt korszakáról beszél, melyet immár az akciók korszaka váltott fel.⁶² Mármost a *Kommunismus*-cikkek Lukácsának gondolkodásában magában is paradox a megkülönböztetés, hiszen feltehető a kérdés: ha az osztályharc bizonyos szakaszaiban a proletariátus nem élhet „saját” eszközeivel, ha tehát – mostmár az *Osztálytudat*-cikk kifejtett gondolatmenetét behelyettesítve a parlamentarizmus-cikk okfejtésébe – pusztán alávetettje az automatizmusok vak hatalmának, mi hozza el azokat a „külső erőviszonyokat”, amelyek között a proletariátus mostmár saját támadó eszközeivel fordulhat a burzsoázia ellen? A parlamentarizmus-cikk a kérdésre azzal válaszol, hogy „a proletariátus osztályharcának eszméje egy nagy offenzívát jelent a kapitalizmussal szemben. Ezt az offenzívát a történelem kényszeríti rá a proletariátusra”. Csakhogy az *Osztálytudat* gondolatmenete szerint a történelmi materializmus jelentőségét éppen az adja, hogy a proletariátus osztályharcának mindenkor „jelenében” ott kell lennie a „szabadság birodalma” anticipációjának, s e képletben aligha alkalmazható a „proletariátus nem menekülhet a küldetésétől” fatalisztikus teória-töredéke. Mégis helyet kap:

a történelem ilyen „karmesteri” beintésének gondolata nem tűnik problematikusnak akkor Lukács szemében. Hiszen a történelem mintha valóban megadta volna a jelet: a kapitalizmus végső válságával – és mint Rudas írta, „a forradalom a kapitalizmus összeomlásának kísérőjelensége”.⁶³ Úgy tűnik, a „végső válság” képzete a történelmi alapja, megfelelője, mozgatója és titka annak az enyhén üdvtörténelmi fatalizmusnak, amelyvel a korai 20-as évek messianizmusát jellemezni szokták.

És bár Lukács elég hamar, és a márciusi akciót követően írt cikkeiben már teljes egyértelműséggel elveti a fenti, Rudastól idézett, de távolról sem rudasi tételt (hogy ti. a forradalom a válság kísérőjelensége), a „végső válság” rejtettebb kísértéseitől nehéz elszakadni. Hiszen politikai tapasztalat – például a „Levi eset” – tűnik támogatni, hogy amikor a magatehetetlen polgári rendet csak az osztálytudat – a szigorú szervezettség és a centralizmussal való szakítás – hiánya tartja életben, aki az illúziókat leromboló „akciók” szemléltető oktatásának hatékonyságában kételkedik, aki úgy véli, távolabb került a forradalom, szükségképpen elárulja a forradalmat, mert eszközei csak az opportunizmus eszközei lehetnek (nem a proletariátus „saját” eszközei).

Nézzük meg közelebbről az 1920-as Lukács politikai előfeltevéseit. A parlamentarizmus cikk, mint említettük már, annak a vitának a része, amely a *Kommunismus*ban a Komintern taktikai téziseiről (Leitsätze über die Taktik der Kommunistischen Internationale in der Kampf um die proletarische Diktatur) folyt. Lukács fejtegetése *A parlamentarizmus kérdéséhez*-ben meglehetősen nyilvánvalóan a forradalom „üteméről” alkotott elképzeléseinek kifejeződése, és a cikket számunkra éppen ez teszi érdekessé, kevésbé az egyébként ragyogó részletek, amelyek a parlamenti taktika iránti tartózkodást indokolni hivatottak voltak. Ebből a szempontból nézve jelenik meg ugyanis maga ez az érvelés is annak a transzformációnak a kifejeződéseként, amely transzformáción az orosz forradalom tanulságai az „offenzív korszak”, a „proletárforradalom kiéleződésének” előfeltevései mellett szinte észrevétlenül keresztülmentek. Hogy a forradalmat Európában nem kell a koraszüléstől féltetni, ez ugyan Kun Béla megfogalmazása, de távolról sem csak az ő álláspontja, és ez a meggyőződés „átengedte” ugyan a bolsevik szervezatiség gondolatát és ezzel együtt a „mensevizmustól” való elhatárolódás törekvését is, „kiszűrte” viszont az októberi forradalomhoz vezető út más mozzanatait. Amiben a bolsevikok „engedtek” a paraszti tömegeknek, esetlegességgként tűnik föl, később majd vészterhes kompromisszumként a korszak baloldali

kommunistáinak a szemében. Hogy egy marxista forradalmár „elméleti felkészültségének” éppen a „sajátos problémák megoldásában kell megnyilatkoznia”, és hogy az orosz forradalom győzelmében némi szerep jutott a felismerésnek, hogy „a polgári és proletárforradalmat nem választja el kínai fal” – e momentumokat Lukács csak utólag, visszatekintve nyomozza majd vissza, 1924-ben...

Hadd idézzük újra Rudas *Fragen der kommunistischen Taktik* c. cikkét. A cikk a következő fejtegetésekkel zárul: „A Leitsätze... a forradalmat statikusan, nem dialektikusan fogja fel, A forradalom, akár rövid, akár hosszú, akár nehéz, akár könnyű, dialektikus folyamat, amelyben csak meghatározó, de nem döntő, hogy pl. a proletariátus minden szakszervezete pillanatnyilag éppen forradalmi-e, vagy sem, hogy milyen erők a szakszervezetek stb. Éppen mert a forradalom a kapitalista összeomlás kísérőjelensége, *ennek az összeomlásnak az előrehaladtától függ* [kiemelés tőlem – M.M.], hogy a forradalom előrelép-e avagy stagnál. A forradalom hordozója nem pusztán a proletár osztály szervezett része, habár annak vezető szerep jut. A forradalom érdekében folytatott agitációt nagymértékben a kapitalizmus széthullása 'a nyomor, az elnyomás, a szolgaság, az elfajzás, a kizsákmányolás' végzi el, és nem szabad, titokban bizalmatlanul a proletariátus ereje iránt, már a forradalom előkészítő szakaszában kompromisszumokra gondolni. Ez a legnagyobb veszély, amely a forradalomra leselkedik. És talán nem veszik rossznéven tőlünk, ha ismételten figyelmeztetünk erre a veszélyre. A magyar forradalomnak volna mit mesélnie arról, hogyan vonja maga után az egyik kompromisszum a másikat, hogyan buktatja meg végül magát a forradalmat”⁶⁴. Rudas, kicsit nyersen fogalmazva, azzal vádolja a Leitsätzeit ill. Karl Radeknek a Leitsätzeit népszerűsítő brosúráját, hogy nem bízik a forradalom „tempójában”, az osztály forradalmasodásának erejében, Rudas szavaival, a „forradalom dialektikájában”, kompromisszumokat keres, és ezért keres szövetségeket. Úgy tűnik, van egy sajátos ellentmondás Rudas érvelésében, és egyáltalán a *Kommunismus* körének érvelésében, hiszen Rudas, néhány oldallal korábban azt fejtegeti, hogy „a proletárforradalomnak nem pusztán az egész kapitalista gazdasági és társadalmi renddel kell megküzdenie, amely a múlt képződménye, hanem bizonyos értelemben a *proletariátussal magával* is, amely proletariátus a kapitalizmussal együtt születik meg, és nemcsak az emberiség új jövőjét hordja az ölében...” A forradalmasodás folyamata talán mégsem „egyirányú utca”, adódna a következtetés. Rudas következtetése azonban

úgy szól, hogy éppen ezért kell fölöttébb óvatosnak mutatkozni a kompromisszumokban. A korábban idézettekől kitűnhet, hogy Rudas annak az ellentétnek az áthidalását, amely ama belátás, hogy ti. a proletariátusnak bizonyos értelemben magával a proletariátussal kell megküzdenie, és a „forradalom dialektikájáról” alkotott elképzelése között feszül, a kapitalista összeomlás folyamatára bízva. A baloldali kommunisták politikai feltevérendszerének az összeomlás, kimondva vagy kimondatlanul, megkerülhetetlen eleme; ez az amit Lukács a *Történelem és osztálytudat*-ban a spontaneitáselméletben megbúvó fatalizmusként bírálni fog majd. Lukács ott, nem feltétlenül jogosan, Luxemburnál véli megtalálni e felgóság gyökereit – alkalmasint azonban inkább önkritikát gyakorol.⁶⁵

A „végső válság” atmoszférájának problematikus előfeltevéseit jelzi az az előadás is, amelyet Lukács a Kommunista Ifjúsági Internacionálé délkelet-európai konferenciáján 1920 decemberében tartott. A konferencián – mint abból a jegyzetből kitűnik, melyet az előadás anyagából készült brosúrához (*Weltreaktion und Weltrevolution*) a kiadó, a Verlag der Jugend-Internationale fűzött – Lukács tartotta a politikai helyzetről szóló beszámolót, és a „kényszerű rövidség ellenére” a téziseket az Ifjúsági Internacionálé „a jelenlegi világpolitikai helyzet olyan világos és áttekinthető ábrázolásának tartotta, hogy helyesnek látta „nemzetközi röpiratként a párt- és ifjúsági mozgalom szélesebb köreivel megismertetni”.⁶⁶ A tézisek kiindulópontja az a marxi megállapítás, hogy „az ellenforradalmi talaj is forradalmi”, amely megállapítást Lukács egyébként „még átfogóbb értelemben helyesnek” tart, mint „ahogy Marx eredetileg értette”.⁶⁷ A „még átfogóbb értelem”, úgy tűnik, valamiképpen a „minél rosszabb, annál jobb” jegyében álló értelem. A brosúra elején még egyszerű ténymegállapításként hangzik el, hogy „a proletariátus felkészülése a végső harcra ez előretörő ellenforradalom nyomása alatt történik”, habár a tényből Lukács már itt nagyon élesen általánosít. („Még olyan országokban is, mint Olaszország, ahol egy jól szervezett és a III. Internacionálé talaján álló tömegpárt működik, megmutatkozik, hogy a proletár tömegek forradalmi megszerveződése csak az ellenforradalom szemléltető oktatásának hatására jöhet létre”.⁶⁸) A brosúrában Lukács e megállapításból arra a következtetésre jut, hogy az erősödő ellenforradalom – amelynek jelensége nem implikálja, hanem kizárja Lukács számára, és előfeltevései és várokozásai szerint ennek így is kell lennie, a burzsoázia gazdasági és politikai konszolidációját! – szükségképpen egy „lefejevert, differenciálódó és ezért egymással harcoló pártokra

szakadt proletariátussal találja magát szembe” — ez a „lefegyerezettség” (mint a „differenciálódás, az erjedés, a feloldódás és rombolás” alapota) azonban éppen a „proletármozgalom erejét és egészségét mutatja”.⁶⁹ Ha Lukács szavait pusztán egy történeti helyzet leírásaként tekintjük, úgy nincs másról szó, mint hogy ekkor valóban a kialakulás ill. tömegpárttá válás stádiumában vannak az európai kommunista pártok, és hogy a „szigorúan szervezett” párt egyszerre volt a forradalmi szerveződés feltevéle és hozta magával a „proletariátus egymással harcoló pártokra való bomlását”. Már némiképp kételyt ébresztőbb azonban a minél rosszabb annál jobbnak az a logikája, amely arra készítette Lukácsot magát is, hogy kizárólag ennek az „erjedésnek” a végigharcolásában lássa a forradalom előfeltételét, az ebben a kérdésben mutatkozó „határozatlanságban” („opportunizmusban”) pedig minden kudarc forrását. (Detlev Claussen egy helyütt nem joggalánul állapította meg, hogy ami a korai 20-as évek — mindenekelőtt német — „forradalmi mozgalmainak kudarcát illeti, ha megfigyeljük a III. Internacionálé kongresszusainak vitáit, e mozgalmak problémáját bizonyos értelemben szubjektivistikus módon a szervezeti kérdésre redukálták”.⁷⁰) Lukács elemzése azonban nemigen kínál más alternatívát, és nemcsak azért nem, mert a tézisek szerzője lehetetlennek látta a burzsoázia visszatérését a „normális állapotokhoz”, hanem mert szerinte a „normális állapotok” felbomlásának szükségképpen egy „egységes ellenforradalmi harci front” kialakulása a kísérőjelensége. A régi jogrend visszaállítása többek között éppen azért lehetetlen ugyanis, írja a brosúrában Lukács, mert „a gazdasági válság kiéleződése, a forradalom és ellenforradalom váltakozása felébresztette azoknak a rétegeknek az önálló osztálytudatát, melyek a háború előtti stádiumban még vakon hagyták magukat a burzsoázia által vezetetni (parasztok, városi kispolgárok, ’értelmiségiek’, akiknek a jelentősége azon alapul, hogy jórészt az ő soraikból — diákokból, aktív katonatisztekéből — regrutálódik az ellenforradalom fegyveres ereje). Ezek a rétegek, amelyek képtelenek az egész társadalom bármiféle megszervezésére, egyre kevésbé akarnak a burzsoázia ideológiai függelékeiként, akarattalan bábjaiként harcolni. Önállósulnak és megszervezik ezzel az ellenforradalom egységes harci frontját”. Lukács e megjegyzéseitől megintcsak nem lehet megtagadni, hogy történelmi példákra hivatkozhatnak — ti. Lukács hivatkozik is ilyenekre —, sőt, egy kitűnő elemzésre, arra, amelyet Lukács maga adott „az ellenforradalom társadalmi Hinterlandjáról” röviddel korábban. Ami azonban az említett cikkben egy történeti jelenség hajlékony ana-

lízise, itt egy kétes predikció óvatlanul megfogalmazott szabályának tűnik...⁷¹

A „végső válság” gondolkörének politikai implikációi meglehetősen szerteágazóak tehát, és akkor is hatnak, amikor Lukács bizonyos, éppen a parlamentarizmus-cikkben kifejtett konzekvenciáitól már búcsút mondott. Mert a parlamentarizmus-cikk érveitől Lukács – visszaemlékezése szerint éppen Lenin bírálatainak hatása alatt – meglehetősen hamar elhatárolta magát, már a *Kommunismus* 1920. szeptember 9-i és 18-i számában közölt *Legalitás és illegalitás*ban is. Míg *A parlamentarizmus kérdéséhez* c. cikkben a parlamenti harcokban való részvétel azért tűnt problematikusnak Lukács számára, mert, egyebek mellett, a polgári „játékszabályok” elfogadását jelentette, Lukács itt az illegalitás romantikájának kritikáját nyújtotta. Az illegalitás romantikája, mondja itt Lukács, maga is a polgári legalitás érvényességének elismerése, csak épp fonákjáról az; nem törli meg tehát a „burzsoázia szellemi hatalmának” uralmát (márpedig „minden társadalom hatalmas lényegében szellemi hatalom, amely alól csak a megismerés szabadít fel bennünket”). Az opportunist legalitás „nem mindig tudatos árulás, sőt, nem is mindig tudatos kompromisszum”, inkább „ösztönös” elfogadása annak, hogy „még a kapitalizmus halálos válságának kellős közepén is széles proletártömegek élnek át létük egyedül lehetséges természetes környezeteként a burzsoázia államát, jogát és gazdaságát...” Az illegalitás romantikája, ahelyett, hogy „elfogulatlanul pusztán hatalmi tényezőnek tekintené” a polgári berendezkedést, glorifikálja a „rendet”: „Amennyiben ugyanis az illegális harci eszközök és módszerek szentnek tűnnek, a különleges, forradalmi 'igazság' bélyegét viselik, akkor a fennálló állam legalitásának nemcsak pusztán empirikus létet, hanem bizonyos fokú érvényességet is tulajdonítanak. A törvény *mint törvény* elleni lázadás, bizonyos cselekvések előnybe helyezése illegalitásuk *miatt* mindenképpen annyit jelent, hogy az ily módon cselekvőkkel szemben a jog megőrizte kötelező érvényű lényegét.” Érvelésének végén Lukács mintha nyugtázná korábbi „nagyon forradalmi” és „nagyon nem marxista” cikkének Lenintől érkezett bírálatait. „A kommunista párt számára tehát *pusztán taktikai kérdés* legalitás és illegalitás kérdése (mégpedig a pillanatnyi taktika kérdése, amelyről aligha lehetséges általános irányvonalak kialakítása, mivel a döntés kizárólag a *pillanatnyi hasznosság* alapján történik); ebben a teljesen nemelvi állásfoglalásban rejlik benne a polgári jogrend érvényességének egyedül lehetséges, gyakorlati-elvi elutasítása.”⁷² Aminthogy az 1920 augusz-

tusában megjelentetett *Opportunizmus és puccsizmus* is mintha legalábbis föladná a parlamentarizmus-cikk sajátos forradalom-periodizációját. „A marxizmus ugyanis nagy és egységes folyamatként fogja fel a kapitalista fejlődés egész folyamatát, s vele együtt a proletariátus erőinek kibontakozását is. A proletariátus és elsősorban tudatos élcsapata számára e totalitás forradalmi jellegét sohasem kódosíthatik el e fejlődés hosszú időtartama, a hosszúra nyúló szünetek, a hosszú, látszólagos apály, visszases és mozdulatlanság. A kommunisták taktikája ... sohasem veszítheti el szeme elől a forradalmi folyamat egységét és totalitását. Ugyanakkor azonban ezt is mindig az adott pillanat szempontjából, a 'nap követelményének' álláspontjáról kell szemügyre vennie: állandóan *forradalmi reálpolitikát* kell üznie,... Ezzel egyben világosan körvonalaztuk a kommunisták taktikáját a puccsizmussal szemben; a kommunistáknak minden, mégoly aprónak tetsző, a hétköznapok követeléseire irányuló akcióit is *forradalmi szellemmel kell megtölteniük.*”⁷³

Opportunizmus és puccsizmus – vádként vagy a bűnbeeséstől való félelemként a korszak központi problémái, és Lukács az utóbb idézett cikkben látszólag egyszerre fordul a „szavazatok” és a „revolverek és géppuskák” számolgotása ellen. Látszólag legalábbis elfogulatlanul. És elméletileg valóban szimmetrikusan”, hiszen opportunizmus és puccsizmus „ugyanazon a talajon állnak”, egyaránt képtelenek „folyamatként felfogni a forradalmat”; „alábecsülik a tömegek spontaneitását az 'előkészített', előre megszervezett akciókhoz képest”. Mégis, a bírálóvalójában féloldalas – mert a puccsizmus veszélye már a múlté. A múlté, hiszen a tömegek egyre inkább forradalmasodnak, a korábban nem szervezett munkástömegek is, és ezzel a forradalmi érzelmeket „egyre inkább az igazi osztályharc forradalmi tudata, s tudatos dialektikus marxizmus kezdi kitölteni”. „Ehelyett viszont egyéb belső veszélyek tűnnek fel. A pártok növekednek, opportunisták vagy legalábbis ingadozó csoportok is csatlakoznak a III. Internacionáléhoz (pl. az USP Longuet-csoportja). Ezáltal, valamint annak következtében, hogy a III. Internacionálé egyes proletárpártjai nem a régi párttal történt szakítás, az ellene folytatott harc útján jöttek létre, hanem a párton belül szereztek meg a többséget s így a vezetést is (mint Olaszországban s nemsokára talán Csehszlovákiában is), egyre nagyobb annak a veszélye (s az egyre sokasodó jelek világosan mutatják ezt), hogy velük együtt az opportunizmus szelleme is beférkőzik a kommunista pártokba.”⁷⁴ Fölöttébb jellemző féloldalasság, és ami benne testet ölt, az megintcsak a korszak jellegzetes motívuma – a fel-

vizeződéstől való félelem. Amely nem volt egészen jogosult, legalábbis a Lukács által felhozott példában nem volt az: az USPD-ből a VKPD-be átkerült tömegek nemigen hagytak kívánnivalót baloldaliság tekintetében. Lukács szimmetrikus kritikája úgy féloldalas, ahogy a kommunista pártokban féloldalas volt – és lesz ezután is – a „hangulat, melyben a jobboldali elhajlás megvetendő dolog, a baloldali előkelő és jó kommunistákra valló magatartás”.⁷⁵

(A márciusi akció elkésztet apologetája)

Azoknak a politikai előfeltevéseknek a problematikussága, amelyek a baloldali kommunisták szemében a „forradalom kiéleződésének” korszakát jellemezték, majd csak a németországi márciusi akció bukása nyomán tűnt ki – már amennyire kitűnt, s nem borította el a bukást követő apológia áradata. Az apológiáé, melynek irodalmához Lukács csak utólag, megkéskve csatlakozott, már az összeomlás után (Némiképp megfélekedve arról, amit az *Opportunizmus és puccsizmus*ban írt, hogy ti. „a cselekvés reális alapja ... csak a proletariátusnak a 'gyakorlati-kritikai tevékenységben' megnyilvánuló osztálytudata lehet. Bármennyire kézzelfoghatóak és 'reálpolitikusak' legyenek a jelszavai, egy akció mégis légtüres térben mozog, ha nem a tömegek spontaneitásából indul ki, ha célkitűzéseik nem azokat a követeléseket kívánják tudatos formára hozni, amelyeket a spontaneitás rejt magában, ha a spontaneitást nem ebbe az irányba, a forradalmi folyamat totalitásának irányába kívánja vezetni.”⁷⁶

Amikor Paul Levi, a heidelbergi pártkongresszuson (1919. október 22–23-án) a centralista szervezeti elvek elfogadtatásával, a parlamentarizmus kérdésében képviselt álláspontjának érvényesítésével stb. tulajdonképpen kizárta a párt soraiból a később a KAPD-ba tömörült baloldali frakciót, a KPD „forradalmi szektává zsugorodott”⁷⁷; 1920 decemberében, az USPD baloldal és a KPD egyesülése nyomán azonban már „forradalmi tömegpárt”, több százezer taggal, újságok tucatjának, parlamenti frakcióknak, szakszervezeti pozícióknak a birtokában. 1921 januárjában a párt meghirdette az egységfront-taktikát, és Levi *Nyílt levele*, amelyben az együttműködés minimális programját lefektette, az SPD vezetés részéről elutasításban részesült ugyan, az SPD tagságánál azonban visszhangra talál. Mint Flechtheim megjegyzi: „Bármilyen nagyok is lehettek volna a párt eredményei, nem került sor már arra, hogy ezt a sikert kihasználják”.

nálják”.⁷⁸ Levi összeütközésbe került a Komintern vezetésével – először, amikor regisztrálnia kellett, hogy a KI a KAPD-val is tárgyal, majd amikor résztvett az olasz szocialisták kongresszusán, és tanúja volt annak, hogy ahogy a Komintern képviselői (Rákosi és Kabakcsiev) fellépnek a Seratia-szárny leválasztása mellett.⁷⁹ Levi álláspontja szerint a KI ezzel annak adta tanújelét, hogy a kommunista tömegpártokkal szemben a forradalmi szektákat részesíti előnyben. Hazatérve Levi saját pártjának KB-jában elfogadtatta álláspontját – a német párt ilyenformán szembe került a Kominternnel. Rákosi megjelent a központi vezetőség ülésén, és nemcsak, hogy élesen a pártszakadások taktikája mellett foglalt állást, de célzott arra is, hogy a német pártban is aktuális a pártszakadás. A KB csekély többséggel elfogadta a Komintern képviselőjének álláspontját – Levi, Zetkin, Ernst Däumig, Adolf Hoffmann, Otto Brass lemondtak KB-funkcióikról. Paul Levi, aki „megbékélőnek” minősült, elutazott, abban bízva, hogy ha szükség lesz rá, úgymint visszahívják majd.⁸⁰

Németország ekkor a háború vége óta tartó válságok újabb hullámát éli át: a franciák bevonulnak Düsseldorfba és Duisburgba, fegyveres öszszecsapás fenyeget Lengyelországgal Felső-Szilézia birtoklásáért, a berlini kormány konfliktusban áll Kahr reakciós müncheni partikularista kormányával. *Mintha* forradalmi helyzet volna. A párt új, baloldali vezetése (mely majd 1924-ben, egy még baloldaltól, maga is megkapja a „jobbaldali” jelzöt), Brandler, Thalheimer, Frölich, Stoecker mentesnek akart mutatkozni a régi spatakista vezetők „aggályoskodásától”. És forradalmi eltökéltségüket erősítette, hogy Berlinbe érkezett Kun Béla is.⁸¹ Uralkodó eszmévé vált az offenzíva-elmélet, amelynek teoretikusai között az irodalom – némileg pontatlanul – Lukácsot is számon tartja.⁸² Az offenzíva-elmélet, amely „nem hódolt be az antipuccsista frázisoknak”⁸³ és amely kiélezett formája volt annak a belátásnak, hogy (forradalmi válságokban) a tömegeket vagy a tömegek bizonyos rétegeit nem a propaganda, hanem magának a forradalomnak a „szemléltető oktatása” forradalmasítja. Kényes gondolat az „Anschauungsunterricht” gondolata: a tömegmozgalom dinamikájának leírásából könnyen fordul át olyan beállítottsággá, amely „a forradalom sorsát ki akarja kényszeríteni” (ez utóbbi kifejezés a márciusi akció frazeológiatárából való), és amelytől a vereség csodatévő hatásába vetett hit sem áll messze. A *Leitsätze über die Märzaktion* megfogalmazásában: „Politikai magasfeszültség idején – még ha átmeneti vereséghez is vezetnek – az ilyen akciók az eljövendő győzelmek feltételei, a forradalmi párt számára az egyetlen

lehetséges mód, hogy a forradalmi harc számára megnyerje a tömegeket... Az akció feltétele egy bizonyos tömeghangulat, ugyanakkor maga az akció is a forradalmi tömeghangulat kiváltásának egyik tényezője.”⁸⁴

A párt húsvét utánra tervezett akciójának, amelynek már megindultak az előkészületei, a kormány elébe vágott. Jól kiválasztott időpontban (nagy-pénteken és nagyszombaton) rendőri alakulatok szállták meg azt a Halle-Merseburgi iparvidéket, ahol a kommunista párt legnagyobb tömegei voltak. Indokolásul Hörsing belügyminiszter azokra a zavargásokra hivatkozott, melyeket részben a KAPD és olyanszerű figurái, mint a némiképp legendás hírű Max Hölz szerveztek, és amelyeket a munkásság jelentős része meglehetősen tartózkodással szemlélt. A gyárak megszállása, a munkásság lefegyverzése⁸⁵ nem ment összezapások nélkül. A bányászok sokáig ellenálltak a rendőrségnek, a Leuna Művek csatlakozott a felkeléshez, Közép-Németországban Max Hölz szervezte a felkelést, Hamburgban Thälmann próbálta megbénítani a kikötőket. A KPD vezetése, amelyik addig az egységfront-taktikával szemben a KAPD-val való együttműködést kereste, most kiadta az általános sztrájk jelszavát. Nem talált hitelt: a *Die Rote Fahne* aligha azt a hangot ütötte meg, amely alkalmas lett volna a párt elszigeteltségének áttörésére.⁸⁶ A pártnak egyebekben sem volt egységes taktikája, elképzelése arról, miben álljon a rendőrségi beavatkozásra adott válasza. „A rendőri akció megkezdésének időpontjában a párt Központi Bizottsága éppen ülésezett” – írja a Kun-monográfus Borsányi György –. „A hír meglepetésként érte a KB tagjait és éles vitát váltott ki. Abban egységesek voltak, hogy nem lehet cserbenhagyni a szászországi munkásokat. De teljesen nyitva maradt a 'mit tegyünk?' kérdése. Pontosabban: kétféle válasz körvonalazódott. Clara Zetkin (aki ekkor nem volt KB-tag) azt tanácsolta, hogy a párt tartózkodjon a fegyveres ellenállástól. Brandler, Frölich, Heckert viszont azon a véleményen voltak, hogy a rendőri provokációra általános sztrájkjal, majd fegyveres felkeléssel kell válaszolni. A vita nem zárult le, a KB nem hozott világos, egyértelmű határozatot. Sőt: a *Rote Fahne* korabeli számai kapkodásról, határozatlanságról, a vezetésben levő ellentmondásokról tanúskodnak.”⁸⁷ A pártnak alighanem nem is lehetett egységes elképzelése. Az események mindenesetre sokkal gyorsabban zajlottak, mint ahogy a párt sorait rendezhette. Minden, némiképp puccsista ízű kísérlet arra, hogy szélesebb tömegeket rántsanak bele a harcba a felkelők mellett, kudarcba fulladt.⁸⁸

Paul Levi egy hírhedtté vált broszúrában (*Unser Weg. Wider den Putschis-*

mus) fordul a párt vezetése ellen. A brosúrában Levinek, mint Lenin megállapítja majd, 90 százalékban igaza volt,⁸⁹ pártja azonban kizárta őt soraiból,⁹⁰ és aligha csak azért, mert a brosúra megjelentetése pártszerűtlen és (miután számos kommunista börtönben van) káros volt. A Komintern aligha tehet mást, mint hogy jóváhagyja a kizárást (habár apparátusában kevesen rokonszenvezhettek Levi „opportunizmusával”). A krízis elhúzódott: a márciusi akció utóhatásához tartozik, hogy miután a szociáldemokraták az akció néhány titkos kommunista dokumentumát nyilvánosságra hozták, 1921 decemberében Reuter (Friesland), Brass, Malzahn felhívásban fordultak a párttöbbség ellen, majd egy további felhívás is megjelent, Däumig és Adolf Hoffmann aláírásával.⁹¹ Az aláírókat 1922 januárjában kizárják a pártból. A párttaglétszám apadása ugyan megállt százötvenezerrel – de a KPD-nek a későbbiekben sem taglétszám-problémái vannak. (Az a számadat, amely a KPD problémáiról jobban árulkozik: 1927-re az 1920-as párttagoknak már csak mintegy 20 százaléka van a soraiban...⁹²)

A márciusi akció értékelése meglehetősen kétértelműen alakul. A német párt az akció vezetésében elkövetett hibákról, a párttagok fegyelmezetlenségéről beszél – de a párt vonalát, az offenzíva teóriát védelmébe vette. Leninnek lesújtó véleménye volt az offenzíva elméletéről („legyen nyugodt, a kongresszuson nem fognak az offenzíva elmélet fái az égig nőni, mondja Clara Zetkinnek a Komintern 3. kongresszusa előtt⁹³) – a Komintern taktikai *Leitsätze*i mégis így írtak: „A márciusi akció minden elégtelensége és hibája ellenére az első kísérlet volt arra, hogy a német párt szakítson a múlttal, és saját erejéből aktívan belenyúljon a forradalom menetébe, hogy felgyorsítsa azt, és megszerezze a tömegek vezetését”⁹⁴. A Komintern 3. kongresszusa az egységfront-taktikát ajánlotta a német pártnak, és az 1921-es Levi-féle Nyílt levelet említette példaként. A kongresszuson – amelytől az offenzíva-elmélet hívei álláspontjuk támogatását várták – Kun és Thalheimer (a német vezetés téziseihez képest már módosított) tézisei⁹⁵ a forradalom állásáról Lenin és Trockij éles bírálatát váltották ki. Kun és Thalheimer arra a következtetésre jutottak, hogy lezártnak kell tekinteni a propaganda időszakát, amelyet most az akciók periódusa vált fel. Elismerték a burzsoázia térnyerését, de lényegében a Kominternhez közeledni próbáló centristák tevékenységével magyarázták, és a tézisek a kapitalista gazdaság bomlásának feltartóztatathatlan folyamatával számolt. A politikai válságoknak abban a szakadatlan folyamatában, aminek Kun és Thalheimer a nemzetközi helyzetet

látták, mellékesnek tűnt a tény, hogy az Internacionálé szekciói nem szervezték meg a munkásság vezetésének pozícióját, hiszen a kommunista akciók nem „számtanpéldák”, és a tömegeknek több lépéssel elébe vágó kommunista pártok, ha megkísérlik harcba vinni a tömegeket, visszahozhatják azt a forradalmi hitet, amely elpárologni látszott, és lendületet adhatnak a tömegmozgalomnak ott, ahol a propaganda lehetőségei kimerültek.⁹⁶ A kongresszus az „oroszlán” téziseket fogadja el — kérdés, mennyire kötelező és meghatározó erővel, amikor a Komintern védelmébe vette az offenzíva elmélet prominens képviselőit és amikor Levi fellépése sajátosan a „balosok” kezére játszott, hiszen még inkább növelte a félelmet az opportunizmustól — és amikor a KPD, a Komintern befolyásától függetlenül is „balra húzott” a weimari köztársaság időszakában.⁹⁷

Lukács, mint említettük, már csak a márciusi akció után lép fel az offenzíva-taktika védelmében írt cikkeivel; abban az időszakban, amikor a német párt vezetői és a német kérdésben érintett Komintern-funkcionáriusok a márciusi akció *kritikáját* az offenzíva-elmélet *védelmével* kombinálták. (A német márciusi eseményekkel egyidejű, *A német válság* című és a *Proletárban* megjelent cikke alapján Lukács nem tűnik a német párt elképzeléseit illetően különösebben jól informáltnak; a német párt mostani politikája, írja a sziléziai népszavazás és a „szövetség a Szovjetunióval” jelszava kapcsán, pusztán előkészítése a proletariátus akcióképességének, „kezdeményezési szabadságának”, „ha” — majd — „bekövetkezik az igazán forradalmi helyzet”, „ha a mostani látszatválság mégis valószínű válsággá válnék”.⁹⁸) Akárcsak a KPD vezetői — Paul Frölich „offenzíva-cikkére” kifejezetten utalva is —, a márciusi akciót követő írásaiban (így *A tömegek spontaneitása, a párt aktivitása* címűben) Lukács is aképp érvel, hogy „a márciusi akció semmiképpen sem az új taktika (ti. a Levi-féle *Nyílt levéllel* szakító offenzíva taktika — M.M.) klasszikus példája volt, hanem a pártnak az új taktikára való szellemi és szervezeti átalakítására tett előkészületek közben a pártra kényszerített védelmi harc.”⁹⁹ A márciusi akció során elkövetett hibák nem érintik az új taktikát. Az új taktika „tudatosan vagy öntudatlanul oportunista ellenzéke” puccsizmusról, a luxemburgi tradíciók elhagyásáról beszél. Luxemburgot azonban, így Lukács, nemcsak szégyenletes dolog egy oportunista érvelésben felhasználni, de tévedés is. Amiről most szó van: „párt és tömeg szervezeti, szellemi és taktikai viszonya a proletárforradalom kiéleződésének időszakában” — míg Luxemburg, aki maga sem törekedett „időtlen és örökérvényű igazságok megfogalmazására”, a párt szerepéről és a tömegek

akcióiról vallott nézeteit „a polgári forradalom korszakában, az első orosz forradalom alatt és után”¹⁰⁰ fogalmazta meg. A luxemburgi elképzelések a tömegakciónak azon a dinamikáján alapulnak, amely a forradalmi periódusok kezdeteit valóban jellemezte is, valamint ideológia és gazdaság „klasszikus” luxemburgi felfogásán. A tömegakciók e felfogásában „bizonyos mértékig automatikus következményei az objektív gazdasági válságnak”; „spontaneitásuk csupán egy objektív tényállás szubjektív, ideológiai oldalát jelenti”. E felfogás szerint „a párt kétségtelenül gyorsító és előrevívő erő, e funkciója azonban egy olyan mozgalomban érvényesül, amely – végső fokon – döntéseitől függetlenül fejlődik ki, s amelyben éppen ezért semmiképpen sem a párt a kezdeményező. E nézetek mögött kétségtelenül az a klasszikus szemlélet rejlik, amely szerint a gazdasági, következésképpen a politikai és ideológiai folyamatok is ’természet-törvényszerűen’ szükségszerűek.”¹⁰¹ Csakhogy az „eddig eltelt forradalmi időszak”, érvel Lukács „e nézetek” ellen, az „elfogulatlan szemlélő” számára azzal a tanulással szolgált, hogy a válsággal párhuzamosan „automatikusan” kibontakozó forradalmi spontaneitásba vetett remény illuzórikus. Olyan probléma jelent meg itt, amelyet a forradalom előtti elméleti irodalom nem tárgyalt; kitűnt, hogy „a forradalom s a forradalom győzelmének útjában álló leglényegesebb, elméletileg és taktikailag azonban a legkevésbé előre látott akadályt nem annyira a burzsoázia ereje, mint inkább a *proletariátus ideológiai visszamaradottsága jelenti.*”¹⁰² Vagyis, „hogy a kapitalizmus rettenetes válsága, a forradalmi helyzetek gyors egymásra következése, a burzsoázia olyan mértékű ideológiai zavara, hogy kisiklik kezéből az államhatalom – *míndez együttvéve sem hozta létre kényszerítő erővel a proletariátus forradalmi ideológiáját.*”¹⁰³ A „proletariátus meglepő ideológiai válságának” jelenségével került szembe a mozgalom: azzal a jelenséggel, hogy a proletariátus minden várakozás ellenére sem lép a forradalmasodás útjára. És a jelenség nem magyarázható a különböző proletár rétegek eltérő gazdasági helyzetével, hiszen az e körben lehetséges privilégiumok a háború utáni gazdasági válságban igen keveset jelentenek; az is „teljesen bizonyítatlan” – írja Lukács –, „hogy az egyes proletár rétegek forradalmi eltökéltsége egyenes arányban állna rossz gazdasági helyzetükkel”. A spontaneitáshoz fűződő várakozások logikája maga vált kérdésessé, mert történetileg kivilágítottak a spontaneitás korlátai, ti. a „rendkívüli mennyiségi növekedés ellenére is a forradalmi tömegakciók ... megtartották ... ’természet-törvényszerű’ lefolyásukat”.¹⁰⁴

E tapasztalatok a kommunisták szemében világossá tették, hogy „a pártnak döntő, a döntést kikényszerítő szerepe van”. A pártnak ezt a funkcióját értette félre a KPD március előtti taktikája, amely egyrészt a „klasszikus ideológiatanra” támaszkodott, a válság nyomán spontán módon fellépő és a proletariátus minden rétegét érintő forradalmasodás képzetére, másrészt pedig – és ezért „igen meggyőzőnek, az elméletileg egyetlen következetes álláspontnak tűnt” – magának az orosz forradalomnak a tapasztalataira hivatkozott. Arra, „hogy csak egyetlen példát említsünk”, hogy „1917-ben a béke jelszava kétségkívül alkalmas volt arra, hogy a bolsevizmus zászlaja alatt akciókra vezesse, vagy legalábbis jóakarátú semlegességre készítse a legszélesebb tömegeket, csaknem a dolgozó lakosság többségét”. Csakhogy az orosz forradalomnak ez a különössége nemigen fog megisméltódni, és a proletárforradalom útjából nem tisztulnak el „automatikusan” az akadályok.¹⁰⁵

A KPD, kommentálja Lukács a német párt újabb politikáját, nem azért hangsúlyozza a szervezeti kérdés fontosságát – ti. a márciusi akció után – és nem azért lépett túl az 1921 januári taktikán, mert a marxizmust blanquizmusra cserélte, hanem mert világosan látja, hogy a kérdés az, „hogyan küzdhető le a VKPD önálló kezdeményezéseinek segítségével az ideológiai válság”.¹⁰⁶ A részakciók célja nem a hatalom megragadása – csak a blanquista szervezett kisebbségek megszállottjai a hatalom megszerzésének – hanem ezek „csak eszközei a proletariátus tudatára gyakorolt, döntő jelentőségű hatásnak”.¹⁰⁷ Az akció, ahogy az ofenzíva elmélet érti, csak eszköze annak, hogy a proletariátus kigyógyuljon a tévhitből, hogy spontán módon, mintegy automatikusan végigjárhatja a forradalom útját, hogy megmaradhat azokon a törekvéseken belül, „melyeket a mensevik típusú szervezetek lehetővé tesznek”. Vagyis: „... a proletariátus ideológiai válságának csomóját ... a cselekvés kardjával kell szétvágni”.¹⁰⁸

Lukács tehát a márciusi akció után kitartott a KPD „balszárnya” mellett, vagy inkább ekkor kötelezete el magát igazán mellettük. (A taktika felülbírálatát követelő Zetkint és társait a cikk röviden „jobbszárnyként” aposztrofálta.) Mi több: Lukács még jóval a Komintern 3. kongresszusa után is rendkívül erős fenntartásokkal írt arról az egységfront-taktikáról, amelyet a Komintern végülis a német párttal elfogadtatott. 1944-es önéletrajzának az a kitétele, hogy a Komintern 3. kongresszusa után teljesen a Komintern vonalára tért volna át, korrekcióra szorul: poli-

tikai vonala (ekkor) a Komintern baloldali kommunistáinak vonalával egyezik.

Látszólag hát nem érinti Lukács balosságát sem a márciusi akció kudarcra, sem az a kritika, melyben a német pártot a Komintern a 3. kongresszuson részesítette. Valójában inkább csak „késleltetett” ez a hatás: a *Történelem és osztálytudat* Luxemburg-kritikájában fog majd lecsapódni. Paradox helyzet: a tiszta proletárforradalom koncepciójával vitatkozó 1922-es fejezet, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*, ugyanakkor a legszorosabban kapcsolódik *A tömegek spontaneitásának fejtegetéseihez*, olyannyira, hogy szövegszerű átvételek találhatók benne. Amihez 1922-ben *Módszertani megjegyzések...-nek* a „tiszta proletárforradalom” elképzelése, vagyis hát tulajdonképpen a végső válság képzete által generált fatalizmus (Lukács terminológiájával: gazdaság és ideológiai viszonyának „klasszikus” felfogása) fölött gyakorolt kritikája kapcsolódik, az az 1921 áprilisában írt cikk következő gondolatmenete: A német párt március előtti forradalomelmélete mögött az a „klasszikus” szemlélet húzódott meg, amely szerint a „gazdasági, következésképpen a politikai és ideológiai folyamatok is, 'természettörvényszerűen' szükségszerűek”, és hogy következésképpen a kommunista pártok fellépése ahhoz hasonló, mint „amikor a technikában alkalmazunk a természettudomány által helyesen felismert törvényszerűségeket”. Kérdéses azonban, így Lukács, hogy gazdaságnak és ideológiának, társadalmi történésnek és a történés megismerésének ez a viszonya „időtlenül érvényes” törvény-e, „vagy csak a kapitalista gazdaságra és társadalomra” érvényes. És bár Marxnál és Engelsnél csak utalásokat találunk ezzel kapcsolatban, fel kell tételeznünk, „hogy az olyan, fontos helyeken használt kifejezések, mint a 'szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrás', számukra nem pusztán képek vagy stiláris fordulatok voltak”. Ha mármost a marxi gondolat „lényeges alkotórészét képezi”, mint ahogy Lukács szerint azt képezi, a gondolat, hogy „a gazdaságtan és a társadalomtudomány kijelentései csak meghatározott történelmi korszakokra érvényesek”, a „proletariátus uralmának időszakát” tekintve lazíthatunk gazdaság és „a szó tágabb értelmében vett ideológia” viszonyának „klasszikus” elméletén: a „történés megismerése” nem pusztán regisztrálni fogja, ami bekövetkezik, hanem – hogy Lukács 1919-ben leírt fordulatával éljünk – „megváltoztatja a megismerés tárgyát”. A „szabadság birodalma” beszűrődik a szükségszerűség viszonyrendszerébe, és pedig – hangsúlyozza Lukács – már *most*. Mert elméleti szempontból elháríthatatlan az a megfonto-

lás, hogy „lehetetlen a szabadságot, a szükségszerűség alóli felszabadulást a sors ajándékaként, gratia irresistibilia-ként felfognunk”. És döntő politikai jelentősége is van annak, hogy „a szabadság birodalmába” való „ugrás” folyamatának kezdetét „a kapitalizmus végső válságának időszakától” számítuk – Lukács számára ez a most –: „Lenin joggal szállt szembe azzal a felfogással, amely a kapitalizmus imperialista válságát ... mechanikus-fatalista módon kiúttalannak tekintette; véleménye szerint nincs olyan helyzet, amely elvontan tekintve kilátástalan lenne. *A válságból való kilábolás útját a proletariátus, a proletariátus tette zárja el a kapitalizmus előtt.* Természetesen gazdasági szükségszerűség, gazdasági 'természettörvények' következménye az, hogy a proletariátus képes erre, hogy tőle függ a válság megoldása. E 'természettörvények' azonban csak a válságot határozzák meg; kizárják egy, a korábbiakhoz hasonló kapitalista megoldás lehetőségét. A válság akadálytalan önmozgása azonban más megoldást is lehetővé tesz: 'a harcoló osztályok kölcsönös megsemmisülését', a barbárság állapotába való visszaesést.”¹⁰⁹

A fentiekből is kiténik, említettük is korábban már: a tanulóévek Lukácsa a spontaneitás kritikusa. Az – már csak a „magyar forradalom tanulságai” miatt is. Ezért nem habozik elfogadni a kommunista mozgalom semmilyen centralizációs törekvését. Ezért nem habozik cáfolni, támadni vagy bírálni mindent, ami – joggal vagy sem – az opportunizmus bélyegét kapta a mozgalomban. Ha Friedrich Schlegel saját fiatalkori objektivitásdühéről beszél, ennek mintájára a korai 20-as évek Lukácsának pártdühéről beszélhetnénk. Amely „pártdüh” Lukácsot elkerülhetlenül „balra” sodorta – ez, és nem teoretikus elfogultságai. Pártdühének azonban van egy másik, ha tetszik, történetfilozófiai vagy metodológiai aspektusa. A spontaneitás kritikusaként Lukács voltaképpen teoretikus ellenfele a spontaneitás-elmélet rejtett fatalizmusának. A spontaneitás-elmélet, állítja Lukács, a forradalom sorsát a kapitalista válság vagy összeomlás gondjára bízta. E reményeket a forradalom története megcáfolta: a spontaneitás-elmélet tehetetlenségre kárhoztatott, ha elmarad az összeomlás. Ám túl ezen: a spontaneitás-elmélet mögött ott lapul, kényszerűen, a gondviselésbe vetett hit: az, hogy a természettörvények szükségszerűségével jön el a szabadság birodalma, hogy a fejlődés természettörvényszerűséggel biztosítja annak eljövételét, ami, fogalmi lényegénél fogva, előleg e birodalomból, a forradalmat. Nem csak: lehetőségét. A szabadság birodalma azonban, állítja Lukács, Marx szerint nem „gratia irresistibilia”, és logikai szükségszerűséggel nem az. A szabadság, amely

kegyelemként záporozik alá, egy külső hatalom kegyéből ered – olyanvalamiből levezetett, ami ellentmond fogalmának, hiszen az ember szabadsága: uralom lehetőségei felett. A spontaneitás-elmélet eleve elrontotta elméletileg a dolgát; politikai sorsa csak megérdemelt beteljesedés. A forradalom, ahogy Lukács, az *Osztálytudat* c. tanulmányában, még 1920-ban írta, a proletariátus „szabad tette”. Szabad tett, amelyben az ember szubjektuma cselekvésének. Tudatos alakítója körülményeinek, nem pusztán tárgya „nevelőjének”. A szabad tett a viszonyok természettörvényszerűségének áttörése, az emberi racionalitás uralma az előfeltételek felett. Nem pusztán tudomásul vétele az előfeltételeknek, hanem maguknak az előfeltételeknek a megváltoztatása. Áttörése annak a szerkezetnek, amely a „történelem volt, de már nincs” megkerülhetetlen látszatát kínálja a megismerésnek – a fentebb idézett cikk terminológiájában: meghaladása „ideológia és gazdaság” klasszikus viszonyának. A proletariátus küldetése, hogy „belenyúljon a kapitalizmus természettörvényszerűségeibe”. Hogy lehetőségként ragadja meg, ami önmagában csak „lefutás”. Nem teoretikus konstrukció ez: egyben ez az októberi forradalom tanulsága is.

A fent vázolni próbált lukácsi teoréma, amely a *Megélt gondolkodás* egy remek aforisztikus megfogalmazása szerint kísérlet volt „a világ szükségyszerűségének felszabadítására az igazi cselekvés számára”,¹¹⁰ 1921 tavaszán persze az offenzíva-elmélet apológiáját szolgálta. Melynek során, idéztük, Lukács a „végső válság” „most”-jára hivatkozott. És föl-elevenítette a korábbi periodizációt (a propaganda és akció korszakainak megkülönböztetését) – jól látható ez a Paul Levi fölött tartott politikai gyászbeszédéből. Mindebben volt valami a katasztrófa-elméletből, a fatalizmusból, melyet bírált, a kimondatlan föltevésből, hogy a forradalom – egyirányú utca. A forradalom sorsa a „kezünkben van”. De – *A tömegek spontaneitása...* e megkötést szuggerálja – csak akkor, ha „ez a válság a végső”. Ha nem – ez mintha a „szükségyszerűség birodalmának” ellensúly nélküli uralmát jelentené (bármennyire rendelkezik is a proletariátus az egészre irányuló megismerés történeti esélyével). Mondtuk már: a végső válság képzetének határán, amely képzet Lukácsot a márciusi taktika aktivizmusának elfogadására készítette, a tehetetlenség szakadéka húzódik. A „kiagyalt” megkülönböztetések egyre terhesebbek, már csak azért is, mert ha volt is szerepük abban, és volt, hogy Lukács a spontaneitás kritikusaként léphessen fel, már nincs szüksége rájuk. 1921-ben kezd kérdéses lenni, hogy a kapitalizmus elleni harc a „múlt

ügye"-e. Lukács mindenesetre – elméletileg – könnyen megválhat a „vég-ső válság” segédkonstrukciójától (nem válik meg azért teljesen: a *Történelem és osztálytudat*ban is kísért még, habár már nem hordoz különösebb funkciót). Könnyebben válhatott meg, mint azok a forradalmárok, akik nem tudták magukat az előföltevések mocsarából teoretikus varkocsuknál fogva kirántani...

A végső válság politikai előfeltevéseinek kritikája 1921 tavaszán még várat magára; a teoretikus érveket azonban, melyeket majd a „tiszta proletárforradalom” képzete ellen fordít, Lukács már köszörüli. Ennyiben módszertanilag sem véletlen, hogy *A tömegek spontaneitása ...* kapcsán a *Történelem és osztálytudat*ra utalhattunk: Lukácsot, legalábbis bizonyos határokon belül, nem kell kívülről bírálnunk. Tanulóévei valóban tanulóévek; ilyenformán írásai az önkritika mozzanatát is tartalmazzák, erősebben, mint feltételezni szokták. Néha persze más szájába adva, amit Lukács korábban maga állított. *A Történelem és osztálytudat* Luxemburg-kritikája, ha Luxemburg-kritikaként kételyt ébreszthet is – önkritikaként autentikus.

(„Gyanú a bürokratikus dogmatizmussal szemben”^{110a})

A Komintern 3. kongresszusa mintha korigálta volna a korszak „türelmetlen” előfeltevéseit. A kongresszus számolni tűnt azzal a lehetőséggel, hogy „a világforradalom, vagyis a kapitalizmus bomlása és a proletariátus forradalmi erőgyűjtése, támadó és győzedelmes hatalommá való szerveződése a forradalmi harcok hosszabb időszakát veszi igénybe”. Trockij június 23-án tartott bevezető referátuma leszögezte, hogy az a történelmi lehetőség, amely 18–19-ben adva volt, lezárult, és nincs közvetlenül napirenden a kapitalizmus megsemmisítése. Trockij az előadásban és később a Pogány József hozzászólásával folytatott vitában arra figyelmeztetett, hogy a gazdasági válság nem elégséges előfeltétele a forradalomnak, és hogy a forradalom számára a prosperitás időszaka is kínál lehetőséget. Ezzel, legalábbis elméletileg, kihúzta a talajt a katasztrófa-elméletek alól, amelyek a „türelmetlen” forradalmárok előfeltevéseit megalapozták. A taktikáról szóló határozat a részkövetelésekért folytatott harc szükségességét állította előtérbe, és elvetette azokat a nézeteket, melyek a részkövetelésekért folytatott harcban a reformizmusnak való behódolást láttak. Mindez tágitott a taktikai lehetőségeken, bár a kongressz-

szus korántsem oszlatta a forradalmi várakozások illúzióit, hiszen várakozásai szerint – mint Radek megfogalmazza – „a mostani korszak forradalmi lényege éppen az, hogy a munkástömegek legszerényebb életkörülményei is összeegyeztethetetlenek a kapitalista társadalom létével, hogy a legszerényebb követelésekért vívott harc is a kommunizmusért vívott harccá terebélyesedik”.¹¹¹

Túl azonban azon, hogy Lukács saját politikai vonalának és előfeltevéseinek kritikájával konfrontálódott a kongresszuson – ahol mint a magyar párt küldötte vett részt, és a Landler frakció nevében fel is szólalt –, az offenzíva-elmélet elvetése sajátos akcentust is kellett, hogy kapjon a számára. Hiszen akik a kongresszuson megpróbálják a német párt márciusi akcióját ill. annak gyakorlati kudarca után legalább elméleti érveit és történeti előfeltevéseit megvédeni (legalábbis – minthogy már korábban ismeretes volt, hogy a kongresszuson a Komintern az offenzíva-elmélet ellen fog állást foglalni – burkolt formában), a magyar pártnak ahhoz a frakciójához, ti. a Kun frakcióhoz tartoztak, amelyikkel Lukács, mint landlerista, éppen a legélesebb frakcióharcait vívta. És a frakciós különbség magán a kongresszuson is kifejezésre jutott.¹¹²

A frakcióharcok történetének itt legfeljebb csak néhány momentumát érinthetjük, a párttörténeti irodalom amúgyis részletesen tárgyalja a kérdést. A Kun- és Landler-frakció elhúzódó háborúsága úgy tűnik, 1920 őszén kezdődött – bár előzményeihez nyilván hozzátartoztak azok a sebek, amelyeket a magyar forradalom tanulságairól folytatott viták okoztak. 1920 szeptemberében, az oroszországi magyar hadifoglyok második összoroszországi konferenciáján, amelyen már résztvettek a Tanácsköztársaság Moszkvába érkezett vezetői, Kun, Varga Jenő, Pogány József, felvetődött az a kérdés, hogy milyen szerep juthat a hazatérő magyar hadifoglyoknak, akik végigharcolták az orosz polgárháborút, a magyar kommunista párt újjászervezésében. Kun itt tartott beszédében leszögezte, hogy Magyarországon nem elképzelhető más stratégiai cél, mint a proletariátus diktatúrája, és az „aktív támadás politikáját” nem látta különösebben bonyolultnak: „ha 2000 ilyen elvtárs [ti. volt oroszországi magyar hadifogoly – M.M.] hazamegy, felforgatja a szakszervezeteket, megkezdi a sztrájkok szervezését és vezetését, előkészíti majd pedig megkezdi a fegyveres felkelést”.¹¹³ A hadifoglyok hazatérése azonban nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, és nem is válthatta, már csak azért sem, mert a magyar rendőrség alapos információkat szerzett az Oroszországból hazatértekről, és akik a kommunista szervezkedés

szempontjából számba jöhetnek, azokat internálták, ill. mindenképpen szigorú rendőri ellenőrzés alá helyezték.

1921 januárjában a KMP moszkvai vezetői fel akarják gyorsítani a magyarországi pártépítést. És Rudnyánszky Endre, Kunnak ekkor közeli munkatársa, a magyar szekció vezetője, *Halaszthatatlan feladatok* című cikkében már a bécsi vezetés hibájául róttá fel a hazai mozgalom fejlődésének lassúságát. Rudnyánszky cikkét Kun két írása követte a moszkvai *Vörös Újságban*. A cikkekben tarthatatlanul lassúnak minősítette a magyarországi pártépítés ütemét, és a hadifoglyok mellett az emigránsok hazatérését proponálta, mert „az emigrációs elem az, amely nem szakadt el a nemzetközi forradalomtól, hanem együtt haladt vele, éppen ez az elem az, amelyet a legkevésbé sújtott és ejtett ájulásba a fehérterror”. Tehát – „akire nézve az elpusztulás lehetősége Magyarországon nem több, mint 60–70 százalék..., vissza kell költöznie...”. Kun, érezhetően, mérhetetlenül túlbecsülte a nemzetközi forradalom ütemét és hatásának lehetőségét, és attól félt, a forradalmi előretörés készületlenül éri a magyarországi kommunistákat.¹¹⁴ Mindenesetre a moszkvai cikkek megdöbbenették a KMP bécsi központi bizottságát, amelyik azután egy nyilatkozatot tett közzé, hogy nem ért egyet a *Vörös Újságban* megjelent cikkeknek sem tartalmával, sem formájával (ti. azzal, hogy a nyilvánosság előtt tárgyaltak meg olyan taktikai kérdéseket, amelyek konspirációs fedést igényeltek volna, lévén, hogy a *Vörös Újságot* nem csak kommunisták olvasták¹¹⁵), és egy memorandummal fordultak a Kominternhez.¹¹⁶ Bármennyire voltak is helyes megállapítások Kun (és Rudnyánszky) cikkeiben, és bármennyire nehéz is elvi különbséget fellelni abban, ahogy a két frakció a magyarországi helyzetet, a magyar és a nemzetközi forradalom összefonódását, a KMP előtt álló feladatokat látta – a tarthatatlan szervezeti és taktikai propozíciók és a bécsi emigráció vezetőit érintő burkolt vagy nem is burkolt vádaskodás a – hol nyíltan fellángoló, hol személyi ellentétekben bújkáló, hol leküzdöttnek vélt – frakciós ellentétek majd egy évtizedes korszakát nyitotta meg.

A frakcióharc további történetében ezekre az ellentétekre ráépült az a konfrontáció, amely a német pártban zajlott a Levi-féle „opportunizmus” és az offenzíva-elmélet képviselői között. Kun frakciója „pártépítő frakcióként” 1921. áprilisában Berlinben bontott zászlót – ami némiképp szimbolikus tény.¹¹⁷ A „pártépítők” memorandumban fordultak a Kominternhez. A memorandum, amelyet a frakció nyilvánosságra is hozott, a bécsi KB törekvésében, hogy a legális munkásmozgalmat használják

szervezeti bázisul, „smeralista” szervezeti elveket vélt felfedezhetni, és ezzel helyezte szembe a „pártépítők” álláspontját: „a párt önálló szervezését, nem mint a szociáldemokrata párt balszárnyáét, hanem mint önálló kommunista pártét”. Amit a „pártépítő” frakció a bécsiek szemére vetett, inkább a nemzetközi mozgalom vitáinak – a kompromisszumtól való félelemnek, a forradalmi szárnyak „leszakítására” való törekvésnek – visszfénye volt, nem a magyarországi helyzethez mért taktikai ajánlás. Aminthogy nem volt a magyarországi helyzethez mért az a javaslat sem, hogy a kommunisták szorítsák ki a szakszervezetekből a reformistákat, és, demonstratív első lépésként tagadják meg a – szakszervezeti tagsággal automatikusan fizetett – szociáldemokrata pártadó megfizetését. (A fehérterror körülményei között egy ilyen gesztus egyszerűen dekonspirálta volna a kommunistákat.)¹¹⁸

A két frakció között, mint utólag észlelhető, úgynevezett stratégiai kérdésekben nem volt vita, aminthogy nem volt vita a nemzetközi mozgalom irányvonalát tekintve sem. A landleristáknak a Komintern 3. kongresszusa előtt készült, a magyar párt ügyében összehívott Komintern-bizottság elé terjeszteni kívánt újabb memorandumában sem merült fel például, hogy a KMP a finánciókéval és a nagybirtokosokkal szembekevert rétegekben szövetségeseket keressen, pusztán „tervszerű dezorganizációs munkát” kívánt végezni, „hogy a fehérterror egységében mutatkozó repedéseket tágítsa”.¹¹⁹ Sőt, mint a párttörténész Szabó Ágnes megjegyzi, a bécsi emigráció elképzelései „inkább visszafelé léptek a proletárdiktatúrához vezető demokratikus átmenetek lehetőségeit illetően”.¹²⁰ Az ellentétek szűk körön belül mozogtak, bár e körön belül a bécsiek világosabban látták a magyarországi konszolidáció kényszereit, míg a „pártépítők” közvetlenebbül hagyták érvényesülni az offenzíva-elmélet csábítását – és az attitűdök különbsége, legalábbis Lukács szerint, képes volt tradíciót teremteni.

A Komintern 3. kongresszusának befejezése utáni napokban 1921. július 15-én és 18-án a Komintern-bizottság tárgyalta meg a magyar párt frakcióharcainak ügyét. A bizottságnak a KIVB részéről Radek, Thalheimer és Buharin voltak a tagjai, akik a tárgyalások során mindkét frakció álláspontjában találtak bírálni valót, bár – a párttörténészek körében általában elfogadott vélemény szerint – a KMP további politikáját illetően jobbra a Landler-frakció elképzeléseit fogadták el. Csakhogy: sajátos akcentussal; osztva a „pártépítők” félelmét a szociáldemokráciában való „feloldódástól”, amely veszély felidézőjét a Komintern képviselői

mégiscsak a landleristákban látták. És, ennek megfelelően, a KMP élére kinevezett új központi bizottságban – Kun Béla, Pogány József, Rudnyánszky Endre, Szilágyi Dezső, Landler Jenő, Lukács György, Hirossik János – a Kun-frakció 4:3 arányú többséget kapott...¹²¹

A Landler-frakció aligha fogadta feltétlen egyetértéssel, hogy bár módszereiket igazolva láthatták, kisebbségbe kerültek. Emellett a Kun-frakció értelmezésében az új központi bizottság összetétele amellest szólt, hogy a Komintern tulajdonképpen a „pártépítő” frakciónak adott igazat – nem alaptalanul, hiszen Radek a KIVB augusztus 17-i ülésén a következő kommentárt fűzte a magyar párt vezetésének összetételéhez: „A Végrehajtó Bizottság a párt élére ... Központi Bizottságot nevezett ki, amelyben többséget adott a *baloldali* elvtársaknak, amelyben helyet foglal egy kisebbség, amely a szó szoros értelmében vett centristákból áll.”¹²²

E körülmények között Pogány Józsefnek az 1921 tavasza óta működő – a KB moszkvai tartózkodásának idejére kijelölt – pártbizottság munkáját értékelő cikke (*Három hamis jelszó, Proletár* 1921. szeptember 30.) újrалobbantotta a kihűynyi látszó frakcióharcokat. A párttörténetírás szerint Pogány „helyes platformról bírálta” a pótbizottság nyári jelszavait; a cikke Rudas László és Lengyel Gyula reagáltak, természetesen visszautasítva Pogány bírálatát, és a frakciós védekezés logikájától hajtva, korábbi elemzéseikkel ellentétben most a magyarországi helyzet forradalmi érettsége mellett törtek lándzsát.¹²³ Landler, Hirossik, Lukács, szintén frakciós szempontoktól vezérelve vették védelmükbe Rudas és Lengyel álláspontját. Pogány, aki meglehetősen nehéz helyzetbe került Bécsben, ahol a pártapparátus a landleristák kezében volt, megkezdte a pártapparátus frakciós szempontok szerint való újjáépítését. (Amit, mint Szabó Ágnes megjegyzi, megkönnyített, „hogy a bécsi kommunista emigráció igen súlyos anyagi gondokkal küzdött, és egy-egy függetlenített pártapparátusbeli állás nagyban segített a megélhetési nehézségeken”.¹²⁴) Október 12-én Pogány levélben fordult Landlerhez, Hirossikhoz és Lukácshoz, és őket tette felelőssé a frakciós harcok kiújulásáért. Válaszként a címzettek lemondtak KB-tagságukról, és újabb politikai viták után, október 24-én kiléptek a KB-ból, a következőkkel indokolva meg lépésüket: „A III. Internacionálé Végrehajtó Bizottsága a KMP Moszkvában kinevezett Központi Bizottságában a 'pártépítő' frakciónak adott többséget. A kisebbség bejelentette a KB-nak, hogy központi bizottsági tagságáról lemond, de munkaerejével a pártot tovább is szolgálja. Ezt a Köz-

ponti Bizottság előtt megindokolta. A III. Internacionálé előtt részletesen fogja álláspontját kifejteni. A KB többsége ezt a bejelentést október 24-én tudomásul vette azzal, hogy a kisebbség tagjai mint pártmunkások a pártnak továbbra is rendelkezésére állnak.”¹²⁵ Távozásuk felgyorsította az apparátus frakciós átépítését. Az október 26-i KB-ülés a vezető beosztásokat a pártépítők kezébe helyezte – mire a pártalkalmazottak sztrájkba léptek.

1921 novemberétől a Landler frakció *Vörös Újság* néven megindította saját lapját. A két lap, a kunista *Proletár* és a *Vörös Újság* éles vitáknak adott teret, röp- és vádiratok jelentek meg,¹²⁶ míg a Komintern 1921. december 4-én határozatot nem hozott, amely kimondta, hogy „ezen ügynek felelős fórum által való elintézéséig az emigrációban levő elvtársak mindkét irányzata részéről minden egyéb irodalom kiadása beszüntetendő, úgy újságok, mint brosúrák, kiáltványok, nyílt levelek, röpiratok stb. A Végrehajtó Bizottság kijelenti, hogy aki ezen határozatnak nem engedelmeskedik, azt föltétlenül és haladéktalanul kizárja a Kommunista Internacionáléból.”¹²⁷ 1922 januárjában a Komintern Moszkvába rendelte a KMP vezetőit, a moszkvai békítő tárgyalások azonban nem jártak eredménnyel. Minthogy a frakcióharc nem csak Bécsben dült, hanem mindenütt, ahol csak magyar kommunisták voltak, a Komintern, miután többször is foglalkozott a magyar párt ügyével, márciusban elrendelte, hogy a magyar kommunisták annak az országnak a kommunista pártjában végezzék pártmunkájukat, ahol emigránsként élnek. Feloszlatta a már amúgyis működésképtelen Ideiglenes Központi Bizottságot, és új KB-t nevezett ki (Hirossik János, Seidler Ernő, Szilágyi Dezső), azzal az instrukcióval, hogy tevékenységének székhelyét mielőbb tegye át Magyarországra. Moszkvában pedig egy a KB munkáját irodalommal támogató szerkesztő bizottság alakult.

Kun és Landler ezzel kikerülnek a magyar párt közvetlen vezetéséből. És noha Kunt a Komintern vezetése megvédte az ellene felmerült vádakkal szemben, most a Komintern döntésére az OK(b)P urali bizottsága agit-prop osztályának vezetésével bízta meg. A két frakció harcai ezzel nem szűnnek meg: felújította őket már a Komintern 4. kongresszusa, és végighúzódtak a 20-as évek egész párttörténetén, hogy megszabják majdan a Blum-tézisek sorsát is.

Kikerül a magyar párt tényleges vezetéséből Lukács is.

Megkezdődik az a „kényszerű szabadidő”, amelyben a *Történelem és osztálytudat* megszületik.

Lukács, visszaemlékezve, mindig nagy jelentőséget tulajdonított annak, hogy a Landler-frakcióhoz tartozott, és nem csak a már idézett és a kor sajátos Tagesforderungjaihoz igazított 1944-es önéletrajzban. Landler realizmusa, tartja Lukács, volt számára az a politikai magatartás-minta, amely a korai 20-as évek messianisztikus szaktarianizmusától elvezette őt előbb a magyar valóság realista értékeléséhez, majd a 30-as évek népfrontosságához. Landler realizmusa jelentette annak a néha ugyan következetlenül folytatott, mégis a 20-as években is mindvégig jelenlévő harcnak a forrását, amelyet a landleristák, és így maga Lukács is, a magyar párt kezdetektől jelenlévő szektás tradíciója és Kun Béla ezt képviselő magatartása ellen folytatott, a 20-as évek elejétől, a hadifoglyok tömeges hazaküldésének és a szakszervezeti adónak a kérdésében folytatott vitáktól a legális magyarországi fedőpárt, az MSZMP létrehozásán keresztül a Blum-tézisekig – mondja Lukács a Blum-tézisekről 1956-ban folytatott párttörténeti vitán, amelyet a maga helyén még részletesen idézünk.

Így a visszaemlékezések. A korai 20-as évek harcaiban pedig Lukács meglehetősen élesen lép fel abban a küzdelemben, amelyet frakciója Kun és a pártépítők ellen folytat. Megírja *Illúziópolitika* c. cikkét, Kun bürokratizmusának (mert Lukács nem csak utólag látta bürokratának Kunt) ezt a frakcióharcok kanyarai révén éppen balról megírt és nem épp visszafogott hangú kritikáját, amelyet azután *Noch einmal Illusionspolitik* címmel megjelenni enged Rudas *Abenteuer und Liquidatorenentum* című brosúrájában, abban a brosúrában, amely – Szabó Ágnes szerint – kitűnt a Kun-frakció politikáját megbélyegző 1921–22-es irodalomból „gyalázkodó hangjával”.¹²⁸

Ugyanakkor: döntő elvi különbségek nem választják el a két frakciót sem a KMP taktikáját, sem a nemzetközi mozgalom kérdéseit illetően. Sőt, a frakcióharcok mozgásában a korábbi pozíciók némelykor felcserélődnek, és a landleristák támadnak balról. (A szociáldemokrata emigrációval „felülről” kötendő egységfront kérdésében 1922 januárjában¹²⁹ vagy akár épp az említett *Illúziópolitika* c. írásban, ami a baranyai munkásokhoz intézett felhívás értékelését illeti...) Ilyenformán némiképp össze nem illőnek tűnik a vehemencia, amellyel Lukács magát a harcba beleveti, a ragaszkodás landlerista múltjához, és az, hogy a vita, mint a késői életrajzi interjú készítője megjegyezte, merőben gyakorlatias kérdések körül folyik.

Az egyik momentum, ami a frakcióharcokat Lukács számára a két

frakció közötti minden elvi és taktikai egyetértés ellenére lényegesnek mutatta, hogy az a Lukács, aki *A 3. kongresszus előtt* című írásában a Komintern és szekciói közötti érintkezés minden zavarának okát abban a távolságban látta, amely „a VB között, melyik (a forradalom szerencséjére!) a többi párt képviselte ellenére erős orosz befolyás alatt áll és némely szekció opportunizmusa között” fennáll, a frakcióharcok során most maga is szembekerült a türelmetlen bürokratizmus jelenségével. Legalábbis *Illúziópolitika* című cikke ezt a bürokratizmust kritizálja.

A Kun-frakció irányítása alatt álló KB, írja itt Lukács, nem azért bírálható, mert nem veszi számításba a valóságos körülményeket”; ez ugyanis a legtehetségesebb politikussal is megeshet. Hanem, mert olyan szemléletet alakítottak ki, „mely eleve kizárja a helyzet helyes megítélésének lehetőségét”. Gondolkodásuk kiindulópontja ugyanis „nem a magyar proletariátus valóságos helyzete”, hanem „hogyan fognak hatni cselekedeteik az emigráns tömegekre, milyen következményekkel járnak egyes elvtársak nemzetközi pozíciójára”. Az emigráció pedig „idegesen türelmetlen” – szeretne hazatérni, a látványos eredmények pedig a nemzetközi kommunista nyilvánosság tetszésére találnának. A KB-t az a vágy hajtja, hogy olyan ígéreteket tegyen, amelyek megerősítik azoknak az elvtársaknak a pozícióját, „akik ma nemzetközi nagyságokként tetszelegnek”, és akiknek hízelegne, „ha nem egy kis illegális párt, hanem egy hatalmas tömegpárt képviselői lennének”. Ami az ígéretekből kialakul, az az „illúziók kalandor politikája”, amely ráadásul, kötelez: „eredményeket kell felmutatni, mégpedig azonnal, nehogy az emigrációnak a Központi Bizottság által nagyra növelt és felkorbácsolt várakozásai a Központi Bizottság ellen forduljanak”. És minthogy a politika nem a magyar proletariátusnak és nem a valóságos helyzet elfogulatlan elemzésének felel, „a nap mint nap előbukkanó lélektelen bürokratizmus” mutatja, mennyire „homokra épült” ez a szervezet. Még valami táplálja a bürokratizmust, ti. a bizalmatlanság. Amely nagyonis megalapozott, hiszen a vezetők egy része nemcsak annak van tudatában, hogy politikáját homokra építi, hanem, „hogymilyen módszerekkel ... tett szert követőkre” – félrevezetéssel, kielégíthetetlen illúziók táplálásával, pozíciókkal. Tisztában van hát vele, „hogymilyen embereket nyert meg a maga számára”. „Ha tehát a bürokratikus apparátus egyáltalán létrehoz valamit, akkor csak aktákat, kölcsönös vádaskodásokra vonatkozó anyagokat az egyes elvtársak között, amelyeket a szükségképpen létrejövő személyes harcokban egyszerűen majd föl lehet használni”. A bizalmatlanságnak ebben a

légkörében „csak vak és rabszolgai alávetettségen keresztül érvényesülhet a központi bizottság tekintélye”, és a mozgalmat – amely „hivatal” lett, „főnökökkel és alárendelt beosztottakkal”, „nem pedig kommunista, centralizált, de azért bajtársi együttműködésen alapuló szervezet” – a „szolgálatok megjutalmazása” tartja össze. Fölfelé, a Komintern valamint a nemzetközi mozgalom számára „csak a hamis jelentés marad hátra: az illúziókat valóságként kell elfogadtnom”.¹³⁰

Lukács cikke kétségkívül éles – és élesemjű. Méltatlan tenné „ártalmatlanná”, amit ír, azt mondani róla, hogy pusztá személyeskedés, akképp szolgáltatva elégtételt Kun Béla – és az érintettek – kétségtelen történelmi érdemeinek és hajtva főt brutális tragédiájuk előtt. A tendenciák, amelyekről Lukács ír, ugyanis léteztek – és, végigtekintve a 20-as évek történetén, kitűnhet, nem csak a magyar pártban. Kétségtelen, Lukács kritikája e tendenciák bizonyos politikai föltételeit nem érinti, – 1921-ben vagyunk, Lukács még nem alaptalanul vélhette úgy, éppen a Komintern szervezetisége nyújthat védelmet a magyar párt „szemellenzős strébersége” ellen, többek között, mert „Moszkvában okos emberek ülnek”. Ezzel együtt, a frakcióharcok e tanulságai szerepet kapnak abban, hogy Lukács 1922-ben, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéstről*-ben, biztosítékokat keres a bürokratizálódás ellen – módszertani értelemben, legalább.

Még valami szerepet játszott abban, hogy a frakciós hovatartozásának Lukács olyan nagy szerepet tulajdonított, bár az ellentétek merőben gyakorlati kérdésekben merültek fel. Éppen az ugyanis, hogy merőben gyakorlati kérdésekben merültek fel. Túl azon, hogy e gyakorlati kérdések egy illegális mozgalomban élet-halál-kérdések voltak – éppen mert a taktikai vonal radikális újragondolására ekkor és még jó ideig nem kerülhetett sor, ezek a gyakorlati kérdések jelentették az újratájékozódás, a mozgalom valóságos szituációjához való alkalmazkodás lehetőségét. Jelentőségüket ilymódon nem csökkentette, hogy a frakciók taktikai elképzeléseiben nem volt elvi különbség, inkább növelte.

(Búcsú a katasztrófa-elméletek logikájától)

Korábban azt mondtuk, Lukács teoretikus varkocsánál fogva rántotta ki magát „baloldali” politikai előfeltevéseinek vagy segédkonstrukciónak „mocsarából”. E münchauseni tettnek persze korlátai vannak. Lukács

a spontaneitás kritikusaként valóban megszabadította magát a katasztrófa-elméletektől való függőségtől, attól, hogy a forradalom pusztán a természettörvények szükségszerűségével bekövetkező kapitalista válság spontán terméke legyen. Ennyiben a *Történelem és osztálytudat* valóban a „lenini forradalomelmélet beillesztése volt a marxi rendszerbe”. Ám noha Lukács egy helyütt szó szerint megismétli, amit korábban a 3. kongresszus taktikai téziséből idéztünk, hogy ti. a „legszerűebb követelésekért vívott harc” is lehet forradalmi, a *Történelem és osztálytudat* taktikai receptje csupán annyi, amit Lukács már 1921-ben megfogalmazott: a szervezeti kérdést a kommunista mozgalom kitüntetett szellemi kérdéseként kell megragadni. És a szervezeti kérdést a *Történelem és osztálytudat* valóban hallatlan teoretikus invencióval taglalja. A taktika kérdéseiben viszont hallgat a könyv.

Lukács spontaneitás-bírálatát 1922-ben ugyanis inkább csak módszertani vagy történetelméleti kritikáját adta a forradalom katasztrófa-elméleteiben rejlő fatalizmusnak vagy gondviseléshitnek. A metodológiai bírálat politikai-filozófiai lefordítását csak az 1924-ben írt Lenin-brosúra nyújtotta – bizonyos, még tárgyalandó megkötésekkel.

A bolsevik taktika szolgálai másolásának vádja, amelyet a korszak baloldali kommunistáival szoktak szembeszegezni, bizonyos értelemben félreértés. Éppen a korszak baloldali forradalmárai szemében a bolsevikok olyan kardinális jelentőségű taktikai lépései, amelyekkel a tömegeket a forradalom mellé állították, mellékesnek, merőben történeti körülménynek tűntek (melyeket, mint Lukács még 1921 elején is írja, a bolsevikok csak „ügyesen kihasználtak”). *A tömegek spontaneitása...*-ban amelyet a márciusi akció kapcsán már idéztünk, Lukács abszurd opportunistaként utasítja el, amikor Levi valamiféle analogonját keresi az egységfront taktikával ezeknek a bolsevik taktikai lépéseknek. A kapitalizmus végső válságán alapuló katasztrófa-elmélet és a proletárforradalom kiéleződésének modelljében ezek nem kaphattak szerepet. Hiszen a kapitalizmus a „múlt képződménye”, – idézhetnénk Rudast. Hiszen Európában nem kell félni a forradalom koraszülésétől – idézhetnénk Kunt. Úgy tűnik, a végső válság teóriájának nem adatott meg, hogy kijelölhesse azt a pontot, ahol pusztán belátás és absztrakt lehetőség összeérnek, ahol tehát a megismerés megváltoztatássá fordul és a rezonőr szubjektivitás a történelem azonos szubjektum-objektumává válik. Vagy, megintcsak *A tömegek spontaneitása...*-val fogalmazva, ahol a „szabadság birodalmába való ugrás” „folyamata már most megkezdődött folyamatnak mutatko-

zik. Lukács mármósta a *Lenin*-brosúrában lép közelebb ahhoz a helyhez, ahol elmélet és gyakorlat egysége „addig el nem ért fokáig” emelkedett.

A marxi gondolatrendszer kialakulásának, indul a Lenin-tanulmány érvelése, a feltétele a „proletariátus forradalmának világtörténeti aktualitása” volt. Az a szellemi szituáció, amelyben a proletariátus nyomorában már nem pusztán a nyomorúság volt látható, hanem az a forradalmi erő is, amely le fogja rombolni a régi társadalmat. A forradalom perspektívája, a jövő dimenziója, állítja Lukács, nem operálható ki büntetlenül a marxi rendszerből, a marxi mű léptéke azonban „világtörténeti” (ezért értelmetlen Marx előrejelzéseinek tévedéseibe belekapaszkodni). Lenin ezen a ponton „állította helyre a marxizmus tisztaságát” – visszahozta az elméletbe a forradalom „kiterjedését”. És ezen a ponton tette „az eredetnél is világosabbá és konkrétábbá az elméletet”¹³¹, nem amennyiben kijavította, hanem amennyiben „csak beépítette az elméletbe a történeti folyamat továbbhaladását”. A forradalom „napi” aktualitása – „ez Lenin alap gondolata”. Nem mintha igaz volna a vád, amelyet a maga idején Marxszal is szembeszegeztek, hogy ugyanis blanquista, hiszen „sem Marx, sem Lenin nem gondolta soha, hogy a proletárforradalom aktualitása azt jelentené, mintha a forradalom bármely pillanatban tetszés szerint megvalósítható volna. Másrészt mindkettőjük számára a forradalom aktualitása szolgáltatta a biztos mércét, amikor a napi kérdésekben döntöttek.”¹³² Lenin unikalitása, hogy a forradalom aktualitását olyan vezérelvé tette, amely átvilágítja a „napi kérdéseket”; ennyiben vezetett túl „legjobb, legmesszebbre látó és legodaadóbb kortársain”, akik a forradalom aktualitását „csak úgy fogták fel, ahogy már Marx korának adva volt”.¹³³

A lenini oeuvre másik, Lukács számára lényegbevágó, gondolati sajátossága a különösség iránti érzék. Az oroszországi munkásmozgalom sajátos problémáival való konfrontálódásban megmutatkozott egy módszer-tanilag általános mozzanat, hogy ti. éppen „ezek a sajátos helyi problémák azok, amelyekre – *mint ilyenekre* – helyes megoldást kell találni, hogy a proletariátus kiküzdhesse az osztályszerű cselekvés önállóságát. A legjobb elméleti iskolázottság sem ér semmit, ha megmarad az általánosság szintjén; az elméleti felkészültségnek éppen a sajátos problémák megoldásában kell megnyilvánulnia, hogy gyakorlatilag is hatékony legyen.”¹³⁴ A narodnyikok elleni vitában a kapitalizmus olyan formaként jelent meg, amely szükségképpen meghatározza az orosz fejlődést; a marxizmus pedig „a társadalmi fejlődés általános elméletének” mutatkozott.

Úgy tűnhetett, hogy a proletariátus feladata a kapitalista kibontakozás és a benne rejlő haladás támogatása, a fejlődés „maradékalan elismerése”. „Szükségszerűnek tűnik ez az álkövetkeztetés minden olyan 'proletár'-marxista számára is, aki mechanikus és nem dialektikus módon fogja fel a marxizmust. Minden olyan 'proletár'-marxista számára, aki nem értette meg, amit Marx Hegeltől tanult, és minden idealizmustól, mitológiaiától megtisztítva beépített elméletébe: ha valóságosan meglevőnek ismerünk el egy tényt vagy tendenciát, ez távolról sem jelenti azt, hogy e valóságot *cselekvésünkben is irányadónak* kell tekintenünk. Minden marxista szent kötelessége rendíthetetlenül és illúziók nélkül szembenézni a tényekkel; de minden valódi marxista számára van valami, ami valóságosabb és ezért fontosabb, mint az *egyes* tények vagy tendenciák; az *összfolyamat valósága*, a társadalmi fejlődés egésze.”¹³⁵ Ez nyújtja a kulcsot taktikai problémák megragadásához. Az orosz kapitalista átalakulás szükségszerűségének és a vele járó haladásnak az elismeréséből nem a kapitalista fejlődés támogatása következik, hanem ez a fejlődés annak a „kérelhetetlen harcnak az előfeltételeként” mutatkozik meg, amelyet a proletariátus a „fejlődés hordozója, a burzsoázia ellen vív”. Lukács interpretációja szerint az Oroszországban a proletariátus politikai feladatairól folytatott vitában kibontakozó ellentétek „alapja a forradalom aktualitásának kérdése” volt – az, hogy a vita résztvevői a mozgalom aktuális problémájának tekintették-e a forradalmat, „vagy pedig távoli végcélnek”, amely nem arra való, hogy valamiféle befolyást gyakoroljon a pillanatnyi eseményekre”. Ám ha a mensevikek történelmi perspektívája helyesnek volna is tekinthető, kérdéses, hogy álláspontjuk elfogadható lett volna a proletariátus számára. „Több mint kétséges, hogy mi történt volna abban a történelmi pillanatban, amelyet még a mensevikek is alkalmasnak tartottak volna a forradalmi fellépésre, miután a munkásosztály korábban a burzsoázia hűséges követője volt; osztálytudata valószínűleg oly mértékben elhomályosult volna, hogy ideológiailag lehetetlen vagy legalábbis igen nehéz lett volna számára az elszakadás, az önálló cselekvés.”¹³⁶

A történelem Lenint és azt a néhány marxistát igazolta, akik a forradalom aktualitását hirdették. Az a polgári fejlődéstípus, amelyre a haladó burzsoáziával kötött szövetség gondolata épült, történetileg túlhaladottnak bizonyult. „... a burzsoázia ... haladó jellege maga is dialektikussá vált. Meglazult a burzsoázia gazdasági létfeltételeinek és azoknak a követeléseknek – politikai demokrácia, jogállam stb. – a szükségszerű

összefüggése, amelyek a nagy francia forradalomban, ha csak részlegesen is, de megvalósultak a feudális abszolutizmus romjain. Az egyre jobban közelgő proletárforradalom egyrészt lehetővé tette a *burzsoázia és a feudális abszolutizmus szövetségét* azon az alapon, hogy biztosítják a burzsoázia gazdasági létfeltételeit és fejlődését, míg a politikai uralom a régi hatalmak kezében marad. Másrészt *az ily módon ideológiailag is lezúlló burzsoázia a proletárforradalomra hagyja a maga régi forradalmi követeléseinek a megvalósítását.*”¹³⁷

Annak, hogy a „lezúlló burzsoázia a proletariátusra hagyta forradalmi céljainak megvalósítását”, az orosz fejlődésben megmutatkozott a forradalmi oldala. „Csak ebben az összefüggésben (ti. a feudális agrárviszonyok felszámolásával való összefüggésben – M.M.) kerül a döntés a proletariátus kezébe. A munkásosztály harca – az adott történelmi pillanatban – kevés kilátással kecsegtetne” egyébként, hangsúlyozza Lukács. A forradalom lenini elemzésében, mondja Lukács „dialektikusan átalakítva visszatér a narodnyikok régi gondolata. Meg kellett szabadulni a „nép” absztrakt és homályos fogalmától, hogy a proletárforradalom feltételeinek konkrét megértése alapján ki lehessen alakítani a nép forradalmi módon differenciált fogalmát, *az összes elnyomottak forradalmi szövetségét.*”¹³⁸ Lukács szerint az elemzésnek ezzel a fordulattal jött létre annak a föltétele, hogy mostmár a proletariátus ne pusztán tárgya legyen egy az „általános elmélet” által predikált, de magától a proletariátustól és annak mozgalmától független fejlődésnek. És annak az elemzésnek a szelleme hatja át a szervezet kérdésben elfogalt bolsevik álláspontot is, amennyiben „a párt lenini koncepciója a leghatározottabb szakítást jelenti a marxizmus mechanikus és fatalista vulgarizációjával. 'A bolsevik szervezeti koncepciónak filozófiai küldetés jutott osztályrészüll', ez a koncepció a marxizmus igazi lényegének, legmélyebb tendenciájának gyakorlati megvalósulása: 'A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*'.”¹³⁹ „A lenini szervezeti gondolat *kétszeresen szakított a mechanikus fatalizmussal* – konkretizálja a fenti gondolatot Lukács –, szakított azzal a fatalizmussal, amely a proletariátus osztálytudatát az osztályhelyzet mechanikus termékének tekintette, s szakított azzal, amely magában a forradalomban is olyan fatalisztikusan kirobbanó gazdasági erők mechanikus hatását látta, amelyek a proletariátust – a forradalom objektív feltételeinek kellő 'érettisége' esetén – automatikusan győzelemre viszik. Ha arra kellene várni, hogy a proletariátus egységesen és világos tudattal induljon a döntő harcra,

akkor sohasem jönne létre forradalmi helyzet. Egyrészt mindig lesznek – s minél fejlettebb a kapitalizmus, annál inkább lesznek – olyan proletárrétegek, amelyek tétlenül nézik saját osztályuk szabadságharcát, sőt, átállnak az ellenség táborába. Másrészt a proletariátus magatartása, elszántsága és osztálytudatának fejlettsége semmiképpen sem adódik fatalisztikus szükségszerűséggel osztályhelyzetéből.”¹⁴⁰ Nem követhetjük itt a brosúra szervezeti kérdésnek szentelt fejezetének minden szálát – Lukács összefogja benne a mögötte álló négy év összes vitájának és cikkének minden motívumát –, pusztán a változást, a hangsúlyok átalakulását szeretnénk jelezni. A szövetségeseek keresése, ami korábban az opportunizmus vagy legalábbis a „múlthoz”, „propaganda korszakához” való Lévi-féle ragaszkodás ismertetőjegye volt, 1924-ben már a bolsevik szervezeti koncepció lényegi sajátossága, amennyiben ugyanis Lukács szerint „a lenini szervezeti gondolatnak ... szükségképpen két pólusa van: a legszigorúbb válogatás a párttagok proletár osztálytudatának tekintetében – és a legteljesebb szolidaritás minden elnyomottal, a legteljesebb támogatás a tőkés társadalom minden kizsákmányoltjának. Ez a szervezeti koncepció dialektikus módon egyesíti a céltudatos zártságot az egyetemességgel, a forradalom szigorúan proletár célú vezetését annak általános nemzeti (és nemzetközi) jellegével.”¹⁴¹ Átalakul a forradalom „csinálásának” problémája és nem csak annyiban, hogy új értelmet kap a régi kérdésfeltevés, hogy ti. lehet-e a forradalmat „csinálni”, amennyiben bár a forradalom „kialakulásának időpontja és körülményei szinte sohasem határozhatók meg előre”, a kor „forradalmi alapjellege” révén „meghatározhatók a tendenciák, amelyek elvezetnek a kialakulásához”, és „a párt aktivitása ezeken az ismereteken alapul”. Hanem abban az értelemben is, hogy a „forradalom előkészítése” már nem merül ki a proletariátus tudatának a „mensevizmus” befolyásától való megtisztításában (taktikailag: a centristák ellen folyó kíméletlen és idővel terméketlenné váló harcban). Mert más értelmezést kap maga a válság kifejezése is. Az opportunisták – Lukács e bekezdésben is két fronton harcol, kommunista szokás szerint – polgári és proletár forradalom oly fontos marxizmus elméleti megkülönböztetését „mechanikus elválasztássá” merevítették – általánosítva azt „a tapasztalatilag helyes megfigyelést, mely szerint az újkor úgyszólván minden forradalma polgári forradalomként kezdődött”, ezeket a forradalmakat pusztán polgári forradalmaknak tekintették, melyekkel kapcsolatban „a proletariátusnak az a dolga, hogy támogassa ezeket a forradalmakat”, feladva „a maga saját osztálycéljait”. Ugyan-

akkor „az ultrabaloldaliak, akik keresztülláttak ezen a mechanikus álkövetkeztetésen, és tudatában voltak korunk proletárforradalmi jellegének, maguk is hasonlóképpen veszélyes és hasonlóképpen mechanikus felfogást vallottak a forradalomról. Abból a felismerésből, hogy az imperializmus korának burzsoáziája már eljátszotta a maga haladó világtörténelmi szerepét – ugyancsak a polgári forradalom és a proletárforradalom mechanikus elválasztása alapján –, arra következtettek, hogy *most már a tiszta proletárforradalmak ideje jött el*. S ez a beállítottságuk azzal a veszélyes gyakorlati következménnyel járt, hogy nem vették észre, sőt megvetették és elutasították a felbomlásnak és a felzúdulásnak azokat a mozgalmait, amelyek szükségszerűen jönnek létre az imperializmus korszakában (agrárkérdés, gyarmati kérdés, nemzeti kérdés), s amelyek *a proletárforradalommal való összefüggésükben objektív forradalmi jelentőséggel bírnak*. A tiszta proletárforradalom teoretikusai önként lemondtak a munkásosztály legfontosabb szövetségeiről ...

Mert a valóságos forradalom nem más, mint a polgári forradalom dialektikus átmenete proletárforradalomba.”¹⁴²

A tétel, hogy a polgári és a proletárforradalmat nem választja el egymástól kínai fal, aligha lepi meg a mai olvasót. És azt a Lenintől származó megjegyzést, mely szerint „a tiszta szociális forradalom hívei sohasem fogják megérni reményeik megvalósulását, csak szavakban forradalmárok, semmit sem értenek a valóságos szociális forradalomból”, Lukács már a *Történelem és osztálytudat*ban idézte. A mi szempontunkból mégsem tűnik triviálisnak, amiről Lukács brosúrája beszél. Szerzője itt fejti ki „politikai” terminológiájában 1922-es könyvének alapvető politikai-filozófiai gesztusát, a búcsút a „végső válságra” támaszkodó katasztrófaelméletektől. Polgári és proletárforradalom „dialektikájának” felismerése – az a felismerés, hogy bár a polgárság „ellenforradalmivá vált”, „ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy ezzel meg is oldódtak mindazok a társadalmi problémák, amelyek a régi forradalmakat kiváltották, ki is elégteltek mindazok a társadalmi rétegek, amelyeknek létérdeke volt e problémák forradalmi megoldása” – valóban „hatalmas távlatot, új esélyeket és lehetőségeket nyit a proletárforradalomnak”. A proletáriátus, amely „túltesz önmagán, hogy „az összes elnyomottak vezérévé válhassék”, a párt, amely „elég rugalmas és tanulékony ahhoz”, hogy „a tömegek minden megnyilatkozásából, legyen bár mégoly zavaros is az, ki tudja olvasni a forradalmi lehetőségeket”¹⁴³ – nem szorul rá a végső válság segédkonstrukciójára, amelyben – mint Rudas írta volt – „a kapita-

lizmus széthullása a legjobb agitáció”. Nem szorul rá az összeomlásra, arra, hogy „minél rosszabb, annál jobb”; nem kényszerül a radikális *várakozást* választani, ha a válság mégsem mélyülne, vagy mégsem mélyülne a kellő ütemben. Vagyis, hogy újra visszautaljunk Lukács 1920-as *Osztálytudat*-cikkére, itt válik a most ama „mosttá”, amelybe már beszűrődik a „szabadság birodalma” ...

Hogy a „leninizmus” – a kifejezés akkor épp csak hogy születőben volt – nem iskolamesteri értelemben felfogható tananyag, arra a brosúrában Lukács maga is utal: „a kommunistáknak”, írja, „úgy kell Lenint tanulmányozniuk, ahogy Lenin tanulmányozta Marxot. Tanulmányozniuk kell, hogy megtanulják alkalmazni a dialektikus módszert. Hogy megtanulják, miként lehet felfedezni a konkrét helyzet konkrét elemzésével az általánosot a különösben és a különöst az általánosban; ... A leninizmus a konkrét, nem sematikus, nem mechanikus, tisztán a gyakorlatra irányuló gondolkodás eddigi legmagasabb foka. A leninistáknak az a feladatuk, hogy megmaradjanak *ezen* a fokon. De a történelmi folyamatban csak az marad meg, ami él és fejlődik.”¹⁴⁴ Ebben az értelemben a „tanulóévek” nem zárultak – nem zárulhattak – le 1924-ben. Ám nem ezért vonták némelykor kétségbe, megtanulta-e leckéjét. Hanem mert amikor leírta, a Lenin-tanulmány tulajdonképpen – visszatekintés volt már. Visszatekintés a forradalom napi aktualitásának időszakára. Amely lezárult. Elméletnek és gyakorlatnak az az egysége, melyet Lukács szemében – különben: haláláig – Lenin szimbolizált, és amelyről olyan lényeglátóan írta, hogy „Lenin fölénye valójában *tisztán elméleti fölény az összefolyamat megítélésében*”, mert „soha életében nem hozott egyetlen gyakorlati döntést sem, amely ne éppen elméleti beállítottságának tárgyi és logikai következménye lett volna”¹⁴⁵ – megszűnőben.

Lukács tanulmányt írt Lenin „gondolatainak összefüggéséről”. Közben megkezdődött a lenini tradíció felbomlása.

4. LUKÁCS „EGYEDÜL LEGITIM HEGEL-RENEZSÁNSZA”...

Amikor Lukács könyve, a *Történelem és osztálytudat*, 1923-ban megjelent a Maliknál, szerzőjét Ernst Bloch, Lukácsnak a 10-es években legbensőbb barátja, úgy üdvözölte, mint aki „majdhogynem az egyetlen, aki az esedékes, az érvényes dolog színvonalára fel tudott emelkedni”.¹ A dűthirambikus lelkesedés abból fakadt, hogy Bloch gondolataik újra-összetalálkozásának örömeivel fogadta Lukács könyvét, megállapítva a „mélyenfekvő megegyezést”, mely „e kor két filozófiája” – ti. az övé és Lukácsé – „között régóta fennáll”. És annyiban Bloch mindenképp joggal utalt e megegyezésre, hogy – a Lukács-kritikák korabeli áradatában – valóban ő volt az, aki a legmélyebben értette és átérezte, amit Lukács akart. És nem csak ott, ahol egyetértett; kritikájában is. Amit Bloch „esedékesnek és érvényesnek” nevezett – az a filozófiai szakítás a „régikorral”, a „tulajdonképpen hanyatlással”, olyan feladat, amely mindenki számára „fogalmilag kényelmetlen helyzetet” teremtett, Lukács számára azonban elhozta, így Bloch, „a döntésnek és a totalitás átlásának” lehetőségét. Mert Lukács könyve az „egyetlen legitim Hegel-renezsánsz”, melyben „Marxot Hegelre vezetik vissza, Hegelt magát pedig önmagán túl vezetik”. Lukács könyve az a mű, amelyik végre „megszabadítja a szubjektum-objektum-problémát, a klasszikus német filozófia alapproblémáját attól a szűkösségtől, amelyben az össz-szemléletet lehetlenné tévő szaktudományos korlátoltság és ismeretelméleti formalizmus taszította.”²

A sokféle – legitim – értelmezési lehetőség közül magunk alább Bloch útmutatását próbálnánk meg követni – azt, ahogy Lukács a „szubjektum-objektum-problémát” a történetelmélet problémájaként kifejti.³ A „Mi-problémát” a *Történelem és osztálytudat* szerzője Marx történelemfelfogásának (módszerének) rekonstrukcióján keresztül válaszolta meg, hallgatólagosan úgy parafrázálva a fichtei aforizmát – hogy valaki milyen filozófiát választ, az attól függ, milyen ember –: hogy milyen történelemfelfogást választ valaki, attól függ, hogyan értékeli az ember alternatíváit és sorsát. A történelemnek mint objektumnak és a történelem szubjektumának a kérdésére adott válaszok komplementerek. A kérdések arra vonatkoznak, „miből” van a történelem és milyen esélyeket kínál az embernek. Egyáltalában: juttat-e szerepet neki, vagy pusztán „vak erők” játéka, amelyben az emberi reflexiók arra vannak ítélve, hogy a belső erők

puszta játékaik legyenek, kommentárok vagy moralizálások? Vagy esetleg mégis van értelme a történelemnek, csak hogy ez az értelem a „háttér mögött” zajló üdvtörténet „mélyebb értelme”?

Az ótestamentumi „képlet” fogalmazva, Lukács Jób problémáit teszi fel újra. Nem merőben önkényes irodalmármkodás Jóra utalni Lukács és az októberi forradalom kapcsán, bármennyire meglepőnek tűnhet is. A „képlet” a korban persze nem közvetlenül az ótestamentumból bukkant föl, hanem Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek*-jének ismert lapjairól: Ivan Karamazov vallomásából, a Nagy Inkvizitor betétfejezetéből és Zozima sztarec tanításaiból. *A Karamazov testvérek* e fejezetei, melyek Jób dilemmájának két összetartozó és magában tarthatatlan megoldását írják le, nemcsak Lukács *Dosztojevszkij-jegyzeteiben* – vagy ami majdnem ugyanaz: Bloch *Geist der Utopie*-jában –, *A regény elméletében* és a 19-es írások etikai irányultságában hagynak nyomot. Ivan Karamazov lázadó gesztusára nemcsak a sokak szerint misztikus és teologizáló hajlamú Bloch hivatkozott *Az utópia szellemében* vagy egy töredék-kéziratában. A különben nem „dosztojevszkijánus” Korsch is felidézi, és 1918-ban idézi fel, a Karamazovokat: „Dosztojevszkij kifürkészhetetlen hőseivel, Ivan Karamazovval együtt tapasztaljuk minden lény szenvedésének helyrehozhatatlanságát, ami azt jelenti, hogy még ha lehetséges volna is a szenvedés legyőzése és a végső harmónia, ez akkor sem igazolható vagy tehetné elviselhetőbbé a jelen nyomorúságos valóságát.”⁴ A Karamazov-fivérek 5. és 6. könyve a korszak általánosan használt vonatkozási pontjai.

A Korsch által is, Bloch által is hivatkozott szövegrész akkor hangzik el, amikor Ivan végre hajlandó vallani Aljosának arról, hisz-e Istenben. Ivan a kisgyermekes szenvedéséről beszél. Arról, hogy ő „szívesen elfogadja istent”, sőt, elfogadja „a mi számunkra immár teljesen ismert bölcsességet is”. „Megjegyzem – mondja Ivan – szentül hiszem, mint egy kisgyermek, hogy megszűnnek a szenvedések, behegednek a sebek; hogy az emberi ellentétek egész bántó komikuma eltűnik, mint valami szálnalmas káprázat, mint az atomnyi, gyengécske, euklideszi emberi ész galád kis szüleménye; hogy végül a világfináléban, az örök harmónia pillanatában bekövetkezik és megjelenik valami végtelen drága vigasz, amelyből jut minden szívre, minden méltatlanság enyhítésére, az emberek minden gonosztettének, minden csepp kiontott vérenek a megváltására, oly bőven jut, hogy nemcsak megbocsátani, hanem igazolni is lehet majd mindazt, ami az emberekkel történt – ám következzenek be, ám jelenjék meg mind-

ez, én akkor se fogadom el, és nem is akarom elfogadni.”⁵ Ivan elfogadja istent, de képtelen elfogadni az általa alkotott világot. Éspedig az emberek szenvedései miatt, vagy még inkább a kisgyermekes szenvedései miatt, mert ezek semmiféle kazuisztikával nem tehetők logikussá, és semmilyen végső harmónia nem igazolhatja őket. Szép lehet az örök harmónia, amikor az ember a maga „euklideszi” eszével végre bepillant az isteni bölcsesség munkájába, vagy inkább: elfogadhatja végelszámolását, de bármilyen felemelő lesz is, Ivan számára elfogadhatatlan az az „értelem”, amely a kisgyermekes szenvedéseit is belegyúrja a megdicsőülést tápláló anyagba. „A tulajdon szememmel akarom látni, ahogy a dámaszarvas az oroszlán mellé fekszik, meg ahogy a leszúrt ember felkél, és összeölelkezik gyilkosával. Itt akarok lenni, amikor egyszeriben mindenki megtudja, miért volt mindez. ... De hát itt vannak a kisgyermekes – mit fogok akkor csinálni övelük? Ez olyan kérdés, amelyet nem tudok megoldani. Századszor ismétlem: rengeteg kérdés van, de én csakis a gyermekekért vettem elő, mert itt megcáfolhatatlanul világos az, amit mondanom kell. Ide figyelj: ha szenvednie kell mindenkinek, hogy szenvedésével megváltsa az örök harmóniát, akkor is, mi közük ehhez a gyermekeknek? ... Miért kerültek bele ők is abba az anyagba, és miért termékenyítik meg valakinek a számára az eljövendő harmóniát? ... Ha majd az anya összeölelkezik a hóhérral, aki szétmarcangoltatta a fiát a kutyáival, és mind a hárman sírva ezt kiáltják: 'Igazságos vagy Te, Urunk' – az persze a megismerés koronája lesz, és minden megkapja a magyarzatát. De éppen itt a bökkenő, épp ezt nem tudom én elfogadni!”⁶ „Nem akarok harmóniát – mondja Ivan –: az emberiség iránti szeretetből nem akarok. Inkább itt akarok maradni – megbosszulatlan szenvedésekkel”.

Ivan vallomását saját „poémája”, *A nagy inkvizitor*, ellenpontozza. A nagy inkvizitor elfogadja és megégetteti a földre (még a megváltás előtt, látogatóba) leszálló Krisztust. És nem azért, mert a földi hatalmasok lenyerezettje volna; hanem mert ráébredt, hogy a Krisztus prédikálta út, a szabadságé és áldozaté, a „nemcsak kenyérral él az ember” útja a keveseké csupán, melyre a többség nem léphet rá és amely a többség számára pusztán szenvedést és megaláztatást hoz. A nagy inkvizitor ellenmegváltása bizarr fonákja Iván vallomásának. Az ő nyája a „boldog kisgyerekeké”, csak éppen a szenvedés és áldozat hiányának fonákja a korlátoltság és alávetettség. Az Ivan szavaitól „szomorú és bánatos agyú” Aljosát azután Zoszima sztarec tanításai volnának hivatva megvígasztalni. A sztarec számára e világ „istennel feltöltött”, minden pórusból az igaz-

gató bölcsességet és jóságot sugárzó. Beállítottságának foglalata első valóságos élménye: a gyermekkorában a templomban hallott ószövetségi történet; Jóbé. „Volt Uz földjén egy ember, istenfélő és igaz, és volt ennyi meg ennyi vagyona, ennyi meg ennyi tevéje, ennyi juha és szamara, a gyermekei vigadoztak, és ő nagyon szerette őket, és imádkozott értük az Istenhez: hátha vétkeztek mulatozás közben. Egyszer felmegy az Istenhez az ördög az Isten fiaival, és azt mondja az Úrnak, hogy ő bejárta az egész földet, még a föld alatt is volt. 'Láttad-e az én szolgálmat, Jóbót?' – kérdezte az Isten. És nagy, szent szolgáljára mutatva dicsekedett az Isten az ördögnek. Gúnyosan nevezett az ördög az Isten szavain: 'Add át nekem, és meglátod, hogy zúgolódnai fog a te szolgálád, és elátkozza a nevedet.' És az Isten átadta az ördögnek az ő igaz hívét, akit annyira szeretett; az ördög pedig elpusztította a gyermekeit és jóságait, és szétszórta a vagyonát, egyszerre mind, akárha Isten tüze sújtott volna le, Jób pedig megszaggatta ruháját, leborult a földre, és azt kiáltotta: 'Mezítelen jöttem ki anyám méhéből, mezítelen térek vissza a földbe, az Úr adta, az Úr elvette, áldott legyen az Úr neve most és mindörökké.'”⁷ Zoszima elfogadja Isten megelégedett szavait: „Jó az, amit teremtettem”. A kisgyermekek szenvedéseiről azonban hallgat.

Dosztojevszkij példázat-sorozata áttörhetetlen kört rajzol fel. Zoszima sztarec apologetikussága elfogadhatatlan, és elfogadhatatlan Ivan lázadása is, ha az alávettetés apoteózisa. A kör áttörhetetlenségének alapja, hogy ha a gondviselés bölcsessége az ember „háta mögött” érvényesül, ha a „megérkezés” „elutasíthatatlan kegyelem”, a történelmet egyfajta üdvtörténetként kell felfognunk, elfogadva Jób álláspontját, aki mindent elfogad az Úr kezéből, és dicséri az Urat annak a kissé gyanús ízű harmóniának a nevében, mely mindenre írt hoz – ha eljön; vagy kockáztatunk Iván vallomásának aporetikusságát, melynek feloldhatatlan dilemmáira Marcuse utal a „hedonizmus” kritikájában.⁸

E ponton tűnik ki annak jelentősége és lényegessége, ahogy Bloch értelmelte és értelmezi a számunkra Lukács könyvét, ti. „egyetlen legitim Hegel-renezánszsként”. A „List der Vernunft” hegeli tana egy üdvtörténet segédkonstrukciója, csak hogy Lukács, mint Bloch írja, Hegelt „messze túlvezeti önmagán”: bármennyire igaz, amit különben az idős Lukács is sokszor megtagadott könyve filozófiatörténeti érdemeként ismer el, hogy ti. feltárta a Marxot Hegelhez fűző szálakat, mégis félreértés volna a *Történelem és osztálytudat*ban pusztán a hegelizáló marxizmus alapművét látni, mint oly sokan tették. A könyv a „List der Vernunft” kri-

tikákát nyújtja, és nemcsak annak metafizikai, hanem pozitívista változatában is. Vagy legalábbis nem jogtalan a *Történelem és osztálytudat* ebből a szempontból értelmezni – hiszen nem véletlenül volt Ivan Karamazov lázadása a korszak paradigmatiszmas problémája.

Blochot idézve: „Jób felmond”.^{8a}

Lukács Marx-rekonstrukciója a „kontemplatív” mentális beállítottság kritikája; a kontemplativitás, amelyben, így Lukács, belsővé váltak a polgári társadalom eldologiasult viszonyai. A kontemplatív beállítottság az appercepció sajátos absztrahálódása, uralomra jutása egy olyan mentális struktúrának, amelyen, az 1920-as *Osztálytudat*-tanulmány egy fordulatát használva, a „polgári” tudatot kísérő „tragikus átok” ül; az az átok, hogy bár a polgári korszak építette be először a szubjektivitás aktivitását konstitutív mozzanatként gondolati rendszereibe, a kontemplatív gondolkodás keretei között a szubjektivitás – a megismerés pusztán metodológiai szubjektivitásaként – csak részleteiben és csak formális értelemben^{8b} foghat át egy olyan objektivitást, amelynek törvényszerűségei idegenként állnak vele szemben, míg valóságos cselekvése „egy olyan folyamat objektum-oldalára kerül”, amely folyamatnak pusztán látszat-szubjektuma, és amely „az individuum tudata számára mindvégig transzcendens kell hogy maradjon”.⁹ Végső soron a kontemplatív beállítottság annak a szellemi visszfénye, hogy a polgári társadalom embere nem viszonyainak szubjektumaként mutatkozik önmaga előtt, hanem kiszolgáltatottként azoknak a viszonyoknak, amelyek egy sajátos felcserélődés révén saját teremtményeiből dologi hatalmakká, az élet kvázi-természetadta kereteivé váltak. A kontemplatív beállítottság lukácsi kritikája egy olyan történelemfelfogás előfeltevéseinek kifejtése, amely a történelmet az ember történeteként ragadja meg és ugyanakkor a „szűk szubjektivitás” (Bloch) számára keletkező látszatokat szükségszerű látszatokként fogja fel, az emberi önmegismerés szükségszerű fokaiként ragadva meg őket, hiszen a történelem e felfogás számára egyszerre létrehozója saját objektív kategóriáinak és egyben a kritika kategóriáinak. Mert a „klasszikus filozófia programja”, hogy ti. „a genezis elve ... a dogmatizmus leküzdése”, e felfogásban valósul meg, amennyiben számára a „konkrét történeti alakulás tölti be” a genezis funkcióját.¹⁰ Mármost a történelem e marxi értelemben véve „radikális” felfogásában^{10a} logikai szükségszerűséggel van jelen az a belátás, hogy az ember háta mögött tevékenykedő „vak hatalmak” nem fedik le a történelem teljes lehetőségmezéjét, és a történelem „természettörvényszerűségét” leleplező szemlélet konzek-

venciájaként tételezve van e felfogásban az eldologiasodott viszonyok visszavétele, az emberi racionalitás uralmának lehetősége az emberi cselekvés előfeltételei fölött. Tételezve van benne, hogy az ember meghatározottsága, hogy ugyanis a történelem azonos szubjektum-objektuma, széttöri a kontemplativitás korlátait és valósággá válik. A pillantás, amely átfogja a jelen tárgyiasságformáinak objektivitását és dologi létezésük látszatszerűségét, amely a totalitásra irányul, átalakítja a tárgyiasság szerkezetét, amennyiben megtöri a történelem „vak erőinek” hatalmát, amelyhez hozzátartozott – hiszen, mint Lukács írja, a társadalmi uralom szellemi hatalom –, hogy totalitásukban nem válhattak tudatossá. Vagyis, így Lukács, a marxi metodológiai fordulatban tételezve van egy „gyakorlati”, immár a kontemplativitás korlátain túllépő tudat, amely nem pusztán a megismerés szabadságával bír, elfogadva csak az amúgyis megtörtént, hanem amely, éppen amennyiben reflektáltá teszi ezeket az erőket, a cselekvés szabadságának előfeltételeivé változtatja a szükségszerűségeket. E nem kontemplatív tudat számára jelenik meg az ember a történelem azonos szubjektum-objektumaként, amennyiben a történelem a lehetőségek világaként jelenik meg e tudat számára. Az azonos szubjektum-objektum hegeli kifejezésével körülírt gondolatalakzat karakterizációját Lukács 1923-as könyvének egyik fejezete Marx egy megfogalmazásával indítja: „Ha a proletariátus az *eddig világrend felbomlásán hirdeti*, ezzel csak *saját létezésének tikkát mondja ki* – idézi Lukács –, mert ő ennek a világrendnek tényleges felbomlása”. „A proletariátus osztálycéljainak követése egyszersmind a társadalom – objektív – fejlődési céljainak tudatos megvalósítását jelenti, amelyek azonban a proletariátus tudatos hozzájárulása nélkül absztrakt lehetőségek, objektív korlátok kell, hogy maradjanak”¹¹ – kommentálja az idézetet Lukács.

Az említett gondolatalakzat, az azonos szubjektum-objektumé, ha kidőltek – és hát kidőltek – a hegeli rendszer támpillérei, nem lehet több, mint ama látszólag hibás kör, amely szerint az ember annyiban tekintheti „értelmesnek” a történelmet, amennyiben azt saját magára – „hozzájárulására” – rászorulóknak tekinti, és amely szerint ez az értelem immanens is a történelemben; „immanenciája nagy mértékben és mindenekelőtt az egyes tudat valóságos és virtuális értékeléseiben van”, amely egyes emberi tudat „a társadalmi élet immanens tendenciáinak”, lehetőségeinek a kifejeződése. Az „értelem” csak e „körben” lehet több a történelemnek önkényesen tulajdonított attribútumnál, vagy egy merőben külsődleges – „természettörvényszerű” – lefolyás szubjektív megítélésé-

nek rendezőelvénél. „A dialektika ... az immanens túllépés”, idézte könyvében Lukács Hegelt.¹² A kör, ha tetszik, hermeneutikai; valóban az ember értelmezői kompetenciáján nyugszik; e kompetencia azonban a történelemre támaszkodik – arra az „irodalomtörténeti módszerre”, amely a múlt kérdéseit a történeti kritika révén a problémátörténetből a problémák történetévé, a történet filozófiájává képes tenni.¹³ Ebben áll, Goldmannal szólva – e bekezdés idézetei, ahol nem Lukácstól, ott tőle valók – a „részleges szubjektum objektum-azonosság eszméje”, amely a történelmet pozitivistá módon kívülről szemlélő teoretikus számára kétségtelenül hibás körnek tűnik, valójában olyan megkerülhetetlen gondolatalakzat, „amelynek minden tudat az elkötelezettje, amint számot ad magának arról, hogy maga is hozzátartozik a történelmi és szociális valósághoz, amelyről gondolkodik, amelyet megérteni akar”.¹⁴

Kitűnhet: Lukács 1923-as gondolatmenete szükségképp torkollott a „List der Vernunft” eszméjének kritikájába, annak konstrukciónak a bírálatába, amelyet Lukács a múlt magyarázatában zseniálisan termékeny gondolatnak tartott, de amelyről világosan kimondta, hogy amennyiben túl sokat bízunk rá, mitologikussá fordítja a gondolkodást.

Lukács 1923-as könyvének e vonását látta meg Bloch, ezért látta benne az egyedül legitim Hegel-renezánszt. Hisz ő, *Az utópia szellemében*, melynek egyébként ugyancsak 1923-ban jelent meg második – átdolgozott – kiadása, maga is azt hozta fel a hegeli rendszerrel szemben, hogy az az ember kérdésére a világmindenség, a képződmények hatalmának állításával válaszol. Hegel, állítja Bloch, „úton van afelé, hogy ne legyen többé már ember, ránk hagyja a legrosszabbat, és büszkén kilép egy létezésből, amely az absztraktság érdekeit oly kevésbé érinti. Csakhogy, mint Kierkegaard mondja, a létezés szüksége éppen az, hogy a létezőt végtelenül érdeklí a létezés”.¹⁵ A hegeli „titkostonácsosi” modorral szemben oly gyanakvó Bloch szemében Lukács oly sok oldalról „hegeliánus” műként bíralt vagy dicsért könyve: az „egyedül jogosult Hegel-renezánsz”; Bloch, aki ugyan majd maga is sokaktól lesz kénytelen lenyelni, hogy túl közel hozta Marxot Hegelhez,¹⁶ de aki, mint az előbbi idézet jelezheti, távolról sem volt elégedett a hegeli „iskolamesteri” válasszal, Lukács „hegelianizmusát” mégis elfogadta, s ez azt a – nem jogtalan – gyanút ébresztheti az olvasóban, hogy bármennyire lekötelezettje Lukács könyve Hegelnek (mindenekelőtt a reflexiós kategóriák korlátoltsága fölött gyakorolt kritikában és annak előfeltevéseiben), a Marxot Hegelhez fűződő filozófiatörténeti összefüggés rekonstrukciója egyben Hegel

felett gyakorolt kritika is volt. E kritikai szándék cseppet sem rejtett, Lukács az előszóban kifejezetten meg is fogalmazza; ám a *Történelem és osztálytudattal* folytatott viták hat évtizedében oly sok szó esett – s oly sok szót ejtett a könyv szerzője maga is – Hegel csábításáról, hogy talán nem árt újra komolyan venni, amit a könyv előszavában Lukács kimondott. „... e sorok szerzője – írta itt Lukács – ... úgy hiszi, hogy ma *gyakorlati szempontból* is fontos a Marx-értelmezés engelsi (a „német munkásmozgalom” a „német klasszikus filozófia örököse”) és plehanovi hagyományaihoz való visszatérése; hogy Lenin szavai szerint az összes jó marxistának ’a hegeli dialektika materialista barátainak valamilyen társaságát’ kellene megalapítania. ... Hegel esetében ... külön kell választanunk az egymást sokszorososan keresztező és egymásnak részben élesen ellentmondó tendenciákat, hogy azt, ami Hegel gondolkodásában *módszertanilag gyümölcsöző, a jelen számára is élő szellemi erőként* mentsük át. ... Hegel rendszere, amint előttünk áll, történelmi tény. Véleményem szerint a beható kritika magával e rendszerrel kapcsolatban is annak megállapítására kényszerülne, hogy nem egy bensőleg valóban egységes, hanem több, egymással összeépült rendszerrel van dolga. (A *Fenomenológiának* és magának a rendszernek a módszere közti ellentmondások csak például szolgálnak ezekhez az eltérésekhez.) Ha tehát Hegelt nem lehet többé ’döglött kutya’-ként kezelni, akkor szét kell zúzni a történelmi rendszer halott építményét, hogy ezáltal ismét élővé és hatékonyvá válhassanak a gondolkodásában meglevő, továbbra is rendkívül időszerű tendenciák.”¹⁷

Mondtuk, Lukács a marxi módszer rekonstrukciójával válaszolt ember és történelem viszonyának, a „milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgó erők...”-nek kérdésére. A „rekonstrukció” ekként többértelmű törekvés volt. A könyvet indító kérdésben – „mi az ortodox marxizmus?” – mindenesetre a kor jellegzetes kérdését – „a” kérdését – tette fel.

A marxizmus történetének ez az időszaka általában is a marxi gondolat „rekonstrukciójának” tudta magát. Ekkor jelent meg először, legalábbis tipikusként, az a szellemi mozgásforma, amely azóta is visszatér a marxizmus válságaiban: a (később) a „vissza Marxhoz” jelszavában megfogalmazott törekvés. Korsch, aki az októberi forradalmat talán elsőként ragadta meg marxizmustörténeti korszakhatárként, így írt a korszak e beállítottságának szükségszerűségéről: „Az okok, melyek miatt a marxista elmélet újabb újrafogalmazása és továbbfejlesztése az eredeti vagy igazi

marxizmus tiszta tanításához való visszatérés sajátos ideológiai formájában zajlik, éppoly könnyen megragadhatók, mint e fejleménynek az ideológiai álöltözet mögött rejtőzködő valódi jellege. Amit olyan teoretikusok, mint Rosa Luxemburg Németországban és Lenin Oroszországban valóságosan végbevittek és végbevisznek a marxista elmélet területén, az a proletár osztályharc új forradalmi szakaszának szükségletei által megkövetelt felszabadulás a második fejlődési korszak ránk nehezedő szociáldemokrata tradíciója alól, amely tradíció rémálomként telepszik azoknak a munkástömegeknek az agyára is, melyeknek objektíve forradalmi gazdasági és társadalmi helyzete már réges-rég nincs összhangban ezzel az evolucionista doktrínával. A marxista elmélet eredeti alakjának látszólagos visszatérése a Harmadik Internacionáléban egyszerűen azzal magyarázható, hogy egy új forradalmi történeti korszakban a proletár osztálymozgalommal együtt a kommunisták elméleti tételeinek, melyek a mozgalom kifejeződései, maguknak is kifejezett forradalmi elmélet formáját kell ölteniök. Ezen alapszik, hogy ma a marxi elmélet jelentős részeit, melyek a 19. század utolsó évtizedeiben csaknem elfelejtetteknek tüntek, újult erővel feltámadni látjuk. És e szituációból válik érthetővé az az összefüggés, melyben az oroszországi proletár forradalom vezető koponyája néhány hónappal a forradalom előtt egy olyan könyvet írhatott, melyről ő maga úgy tartotta, hogy elsősorban az igazi marxi tanítás... *helyreállítása.*"¹⁸

A „rekonstrukció” újraértelmezés is, a jelen alternatíváinak latolgatása. E kétarcúság magának a marxi módszernek a sajátja. Hiszen a módszer, írja Lukács, „legbenső lényege szerint történelmi. Magától értetődik ezért, hogy szünet nélkül alkalmaznunk kell önmagára is; ez a belátás az itt közölt cikkek egyik leglényegesebb elemét képezi. Ez azonban egyszersmind tárgyi-tartalmi állásfoglalást is jelent a jelen időszertű problémáival szemben; a marxista módszer e felfogásának megfelelően ugyanis annak elsődleges célja a *jelen megismerése.*”¹⁹ A könyvét indító kérdésre, hogy ti. mi az ortodox marxizmus, Lukács azzal a híressé-hírhedetté vált tétellel válaszolt, hogy „az ortodoxia a marxizmus kérdéseiben ... kizárólag a módszerre vonatkozik”. „Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés” – fejt ki Lukács –, „hogy a dialektikus marxizmusban rátalálunk a helyes kutatási módszerre, hogy e módszer csak megalapítóinak intenciói szerint építhető ki, fejleszthető tovább és mélyíthető el. Minden olyan kísérlet viszont, amely meg akarja haladni, 'ki akarja javítani' ezt a módszert, szükségképpen csak leegyszerűsítésre, trivialisásra, eklekticiz-

musra vezetett és vezethetett.”²⁰ Lukács sarkított megfogalmazása egyes kritikusaiban botránkozást váltott ki; némelyek egyenesen „kantianizmust” szimatoltak benne.²¹ A vád, hogy Lukács illegitim módon szétválasztotta az elméletet és módszert, skolasztikus, és akik innen akarták megfejteni vagy inkább leleplezni a könyv filozófiai „hátsó szándékait”, azokról elmondható, hogy szitával akartak bakkecskét fejni. Az a középonti szerep, amelyet a „marxista módszer e felfogásában” Lukács a „jelen megismerésének” szánt, utal a lukácsi „módszer-ortodoxia” mögött álló mélyebb gondolati intenciókra. A jelen történetfilozófiailag kitüntetett helyet élvez; nézőpontjáról konstruálható meg egy „értelmes” történelem képe, de csak ha „az ember képes már alakulásnak felfogni a jelent”, és képes a jelen „dialektikus ellentéteiből” „megteremteni a jövőt”, mutatkozik meg a „jelen” saját jelenként, „az ember jeleneként”²². A módszerre irányuló kérdésfeltevés mögött az a kérdés húzódik meg, hogy milyen feltételek mellett gondolható el a történelem a „mi” történelmünként.

Hadd rekapituláljuk röviden Lukács módszertani tétéleit. „Természetesen minden megismerés a tényekből indul ki”, írta a tényeket „bálványimádó” teoretikus irodalommal szemben látszólagos előzékenységgel Lukács. A kérdés csak az, hogy mely „adottságok” érdemlik meg a tény rangját, melyek a megismerés számára releváns tények, és milyen módszertani összefüggésben lesznek azok. Hiszen csak a bornírt empirizmus vonja kétségbe, hogy a tények csak valamilyen, a megismerési céltól függő „metodikai feldolgozás” révén *válnak* tényekké; csak a bornírt empirizmus vél, naív vagy álnaív módon, minden „factum brutum”-ban fontos „tényt” látni. A tények bálványimadásának „műveltebb” irodalma elismeri a tényeknek ezt az elméleti-metodológiai előfeltételezettségét, és választ is a megismerési típusok között, ti. a természettudományok metodológiai eszményét választja, „azt a módot, ahogy ez a megfigyelés, az elvonatkoztatás, a kísérlet stb. képes kikutatni a ’tényeket’”.

A természettudományos megismerési ideál jegyében létrehozott tények azonban problematikusak, amennyiben „a természettudományok ’tisztá’ tényei ... úgy jönnek létre, hogy az élet egy jelenségét valóságosan vagy gondolatilag olyan környezetbe helyezik, amelyben törvényszerűségei más jelenségek zavaró közbejötté nélkül állapíthatók meg. Ráadásul e folyamatban a jelenségeket tisztán mennyiségi, számokban és számviszonyokban kifejeződő lényegükre redukálják.”²³ Tényszerűségük problematikusága a tényeket konstruáló és *így* konstruáló szemlélet proble-

matikussága: a természettudományos megismerési ideál „megvesztegető ereje” a társadalomtudományokban bevallatlanul azon alapszik, hogy az absztrakció módszere analógiát mutat magának a kapitalizmusnak a sajátos történeti absztrakciójával. A tények bálványimádásának irodalma eltekint attól, „hogy a kapitalizmus lényegéhez tartozik, hogy a jelenségeket ily módon hozza létre.”²⁴ A szcientista társadalomelméleti gondolkodás titka az elmélet öntudatlansága előfeltevéseivel szemben. Az epistemológiai határokat és előfeltevéseket, rejtetten, a történelem húzza meg. A kapitalizmus quid pro quo-ja által átformált vagy preformált appercepció számára mindenekelőtt eltűnik a „tények” történeti jellege. A természettudományos módszer a bekövetkezés előfeltételeinek korlátlan megismételhetőségén nyugszik, szemléletmódjának alapkategóriája az állandóság, aminek csak jelentéktelenebb, technikai következménye, hogy a történetileg változóra alkalmazva e módszer „egzaktága” csak „utána-sántikál” a fejlődésnek.^{24a} Amiben a társadalmi tények történetisége már következményterheesebben jelentkezik, az, hogy a természettudományos megismerés eszményét követő társadalomelmélet kritikátlanul eltekint attól, hogy a tények, melyekkel dolgozik, a polgári társadalom által létrehozott tények, s amennyiben e kész tényeket az elmélet pusztán a „ha, akkor mindig” formálisan helyes összefüggéseibe ágyazza, az elmélet a polgári társadalom felszíne által kínált látszatokat reprodukálja. A tények közvetítetlenek maradnak, márpedig, mint Marx írja, ha nem kellene megkülönböztetni a felszín közvetlen adottságait és a létezés „belső mag-alakját”, „főlöleges volna” a tudományos szemlélet.²⁵ A dialektikus belátás lényege éppen a közvetítettség gondolata, a „totalitás uralmának” állítása „az egyes mozzanatok felett”. A totalitásszemlélet számára megnyilatkozik az „egyes izolált kategóriák” történeti közvetítettsége, mert az „egyes izolált kategóriáknak” a „történelem összefolyamatában betöltött funkciójában” nyilatkozik meg tulajdonképpen „a társadalmi fejlődés szakaszainak valódi különbsége”.²⁶ Ha a megismerés feladja a totalitás követelményét, „az izolált részek reflexiós összefüggése minden emberi társadalom időtlen törvényének tűnik”.²⁷

Lukács, mint ismert, a marxi módszer értelmezésében központi szerepet juttatott a „totalitásszemléletnek”, lévén „a konkrét totalitás a tulajdonképpeni valóságkategória”.²⁸ E totalitás-gondolat módszertani jelentősége nem szorítkozik az egészre irányuló szemléletnek a részekből kiinduló teoretikus beállítottsággal szemben élvezett formális metodoló-

giai fölényére. Hogy pusztán ennyiről van szó, nem több látszatról, amely azonban meglehetősen kétes fényt vetett Lukács fejtegetéseire.

Az „úgynevezett tények” lukácsi kritikája, bármily nagyhatású volt is könyve a 20-as években, és bármennyire csodálták is érvelésének nagyvonalúságát és konzisztenciáját, újra kérdésessé válik, hogy a tétel, hogy legalábbis osztályok számára nincsen kiútalan helyzet, hogy a történelem alternatívákat kínál stb. merőben absztrakt vigasznak, a tények hatalma pedig áttörhetetlennek mutatkozik. Leszek Kolakowski, aki marxizmus-történetének legjobb részeiben bevallotta Lukács 1922-es Marx-interpretációira támaszkodik, a *Történelem és osztálytudatról* szólván végső értékelésként úgy látja, hogy „Lukács marxizmusa az intellektuális, logikai és empirikus kritériumokról és megismerésről való lemondás és ennyiben antiracionális és tudományellenes”²⁹. Éspedig éppen a totalitásszemlélet gondolata miatt, amelyet Kolakowski is a lukácsi fejtegetések leglényegesebb elemének tart. Lukács totalitás-konceptiója eleve „levédi” a marxizmust mindenfajta racionális és empirikus kritikával szemben. „Honnan ismerjük meg a totalitást? – veti fel a kérdést a *Történelem és osztálytudathoz* fűzött kommentárban Kolakowski, abban a kommentárban, amely egyébként *A marxista mitológia felfedezése* címet viseli —. Hogyan jutunk a bizonyossághoz, hogy gondolatilag megragadtuk ezt a totalitást? Lukács válasza: a totalitást a helyes dialektikus 'módszer' révén ismerjük meg. Másrészt azonban kiderül, hogy ez a módszer nem másban áll, mint minden jelenségnek a totalitásra való vonatkoztatásában; következésképp már ismerni kellene a totalitást, mielőtt alkalmaznánk a módszert.” A totalitásfogalom, mondja Kolakowski, ahogy Lukács használja, csak egy módszertanilag pusztán látszólagosan kimunkált forma az „annál rosszabb a tényeknek” frivolitása számára. Hiszen a totalitáshoz nem a tények és empirikus bizonyítékok vizsgálata révén jutunk, mert ezek Lukács szemében legalábbis gyanúsak. Az egyik lehetséges kiút a körben forgó érvelésből Lukács számára, hogyha a proletariátusnak egy privilegizált történeti szituációt tulajdonítunk, s ennek alapján privilegizált ismeretelméleti pozíciót is, mondván, hogy a proletariátus e történeti pozíció révén a teljes igazság birtokában van. Csakhogy ez a kiút csalóka, hiszen a privilegizált helyzetet a marxizmus tulajdonítja a proletariátusnak, az a marxizmus, amelynek igazságtartalmát az oly kérdéses totalitásszemlélet van hivatva biztosítani. Marad tehát az a megoldás, amely a totalitásproblémát egyszerűen kiiktatja a tudományos problémák köréből. „A tiszta tudományos kuta-

tásban – érvel Kolakowski e változat nevében – a totalitás egyáltalán nem válik láthatóvá, hanem az csak a forradalmi mozgalomban való aktív részvétel nézőpontjáról látható. Ez esetben egy genetikus igazságkritériummal van dolgunk: a marxizmus azért igaz, mert a proletariátus tudatát 'fejezi ki' (és nem megfordítva). Ez azonban nem más, mint tekintélyelvi kritérium: az igazságot nem azért kell igazságként elismernünk, mert a tudományban általában használatos érvekkel alátámasztható, hanem mert egy történetileg privilegizált osztálytól származik; hogy azonban az az osztály történetileg kitüntetett, magából abból az elméletből tudjuk, amely ennek az osztálynak a birtokában van". Az érvelés itt is hozzáférhetetlen a belátás számára, csak éppen most már ez nem érzi szükségét. Minden mitologikus tudat a beavatottság logikáján alapszik, és a beavatottak számára természetes, hogy tantételeik „külső” logika számára hozzáférhetetlenek. Lukács mondanivalója valójában arra szorítkozik, hogy a politikai elkötelezettség elsődlegességét állítsa a szellemi értékekkel szemben; számára a „marxista tudat a mítosz ismeretelméleti szabályainak felel meg”.³⁰

Ellene vethetnénk, s talán némi joggal, Kolakowskinak, hogy ez a fajta érvelés felhozható minden, valamilyen értelemben kritikai elmélettel szemben. Hasonlóképpen és hasonlóképpen ironikusan kezdte pl. Schelling Kant-bírálatát, mondván, ugyan megejtő gondolat, hogy mielőtt valamit meg akarunk ismerni, szükséges, hogy megismerőkéességünket magát vessük vizsgálat alá, csakhogy ez maga is megismerés, amellyel kapcsolatban szintén joggal követelhető, hogy előzőleg vizsgáljuk meg lehetőségét „és így a végtelenségig kérdezhetnénk visszafelé”. A körnek, melyben Lukács „forog” – és amely nem egészen oly alakú, miként Kolakowski megrajzolta – „minden tudat elkötelezettje, amint számot ad magának arról, hogy maga is hozzátartozik a történeti és szociális valósághoz”. Hogy tudásunkat nem annak ellenére, hanem éppen azért illetheti meg az igazság attribútuma, mert szubjektív, hogy tehát tudásunkra áll a blochi aforizma, mely szerint „aki semmi, kívül sem talál semmit, s aminek lennie kell, különösen nem látható nélkülünk” – sértheti előfeltevésszerűséget igénylő logikai érzékünket, mégsem hibás kör. Hiszen nem moshatjuk meg a bundánkat, anélkül, hogy bevizeznénk... A „szellemes” kritika, amely észrevette, hogy Lukács érvelése nem előfeltevésszerű, egy „abszolút” tudást áhít, miközben maga is állítja, hogy ez értelmetlen. Hiszen nem áll hatalmunkban megszabadítani a megismerést attól a ténytől, hogy emberi, társadalmilag és történetileg előfelté-

telezett megismerés, és kérdéses, hogy e megszakadás, az igazságok örökké és önmagától való világának állítása több-e metafizikánál. Az emberi megismerés történeti előfeltételezettségű, az ember nem helyezkedhet kozmikus vagy isteni álláspontra; ebben a tekintetben sem történelmen kívül kuksoló lény. Ami csak akkor tekinthető veszteségnek, mondta Horkheimer 1935-ben, ha „egy statikus ontológia előítéletei” alapján szemléljük e problémát és egy „túlfeszített” igazságfogalom alapján, amely a „helyálló megállapítások örökkévalóságát, vagyis a megismerő szubjektumtól való függetlenségüket feltételezi”. Horkheimert idéztük, és a fentiekhez Horkheimer joggal tette hozzá: „Ez nem érinti a tudomány érvényességét semmiképpen sem.”

A totalitásszemlélet fölénye Lukács szerint nem pusztán formális-módszertani, és funkciója, ennek korrelációjában, több, mint amit, fonákjáról, az elméletnek a tényekkel szemben való immunizálásaként lehetne érteni. A „nélkülünk” szemlélt tények kritikája egy olyan gondolkodás gesztusa, amely kétségbevonta, hogy az ember szabadságának teljes terjedelmét lefedné ama szabadság – „az embert mozgató törvényekre való reflexió szabadsága” –, amellyel a Spinoza-féle kő is rendelkezne, ha tudata volna. A „tény”, amellyel Lukácsnak meggyűlik a baja, az eldologiasodás ténye, amely nagyonis az emberi tapasztalat körébe esik – és bár az eldologiasodás visszavételének ügye nem tisztán tudományos probléma, távol áll annak tőle annak frivolitása, hogy mi a totalitás, azt „én mondom meg”.

„A modern kritikai filozófia a tudat eldologiasodott szerkezetéből született meg”,³¹ hangzik Lukács alaptétele. Az újkori filozófián végighúzódik a motívum, hogy „a megismerés tárgyát azért és annyiban ismerhetjük meg, mert és amennyiben azt mi magunk hoztuk létre”.³² A modern filozófia alap gondolatát, hogy ti. a világot „immár nem a megismerő szubjektumtól függetlenül létrejöttként” tételezik, hanem annak produktumaként, Kant „kopernikuszi fordulata” mondja ki a legvilágosabban. E gondolatban tulajdonképp a vicói felismerés visszhangzik, amely szerint az emberi történelem abban különbözik a természet történetétől, hogy az egyiket mi csináltuk, a másikat nem. Radikális fordulat ez az emberi gondolkodás történetében, amely fordulatot a jelenségek homogeneizálására való törekvés, az immanens kauzális összefüggések felmutatásának és a matematikai-racionális kategóriák minden jelenségre kiterjedő alkalmazásának követelménye jellemez. A kritikai fordulat azonban „naív és dogmatikus” maradt saját racionalitás-fogalmának előfeltevéseivel szem-

ben, amennyiben dogmatikusan azonosította a „formális-matematikai racionális megismerést a megismeréssel egyáltalán”,³³ illetve a „mi” megismerésünkkel azonosította azt, vagyis elvileg tudományosan megragadhatatlannak deklarált minden, e megismerés kompetenciakörén túlit. A minden ízében formalizált és minden összefüggésében a rendszerből levezetett gondolkodás eszményével születik meg a tulajdonképpeni rendszergondolat, amelyben a formális-racionalisztikus megismerésszermény rögtön problematikus, ti. magára a rendszeralkotásra kiható viszonyba kerül „túlsójával”, az irracionálitással, a levezethetetlennel.

Az irracionális, a levezethetetlen problematikája fejeződik ki a magánvaló dolog kanti teorémájában. A Ding an sich kategóriája többféle elhatárolódást szolgál a kanti rendszerben, alapvetően mindenesetre a mi megismerésünk által használt formák logikai értelemben vett tartalmának, másrészt a megismerés „végső kérdéseinek” tekintetében rögzíti az emberi megismerőképesség korlátait”.³⁴ A szubjektív spontaneitás leszűkítése arra, ami kritikailag, az izoláltan tekintett kontemplatív megismerő szubjektivitás számára megfogható, a formális előfeltételekre, módszertanilag anyag és forma ellentétéként, a tényszerűség feloldhatatlanságaként, az anyag irracionáltságaként nyilvánul meg, és a formalizált, matematikai jellegű megismerésszermény a tartalommal szemben közömbös formafogalma végső soron magát a szubjektív spontaneitást fenyegeti. Az adottság, melyre a rendszerből való levezethetőség nem vonatkozik, nyilvánvalóan ellentmondást jelent az egyetemességre törő rendszergondolatban, és a klasszikus filozófia nagysága éppen az, hogy miközben elismerte „tartalom és forma logikai ellentmondását”, sőt, a végletekig élte azt, nem adta fel a racionális rendszer kiépítésének igényét, ami azután „az ellentétek dinamikus relativálásának irányában mozdította el törekvéseit”.³⁵ Ahogy azonban egyre átfogóbb érvennyel mutatkozik meg az a paradoxon, hogy ami racionálisan megragadható, azt levezethetetlennek mutatkozó problémák veszik körül, a polgári gondolkodás egyre inkább a „fikciótan” hívévé szegődik, nevezetesen elutasít minden „metafizikát” és megismerési céljaként elfogadja, hogy „egyes, pontosan specializált részterületek jelenségeit a pontosan hozzájuk idomított absztrakt-kalkulatorikus részrendszerek segítségével értse meg, anélkül, hogy arra vállalkozna ..., hogy a tudható egészét innen kiindulva, egységesen vegye birtokba”.³⁶

A modern racionalista filozófia tehát nagyszabású kísérletet tett elődei metafizikus illúzióinak a lerombolására, a kísérlet azonban, hogy a világot

a megismerő szubjektum produktumaként ragadja meg, éppen saját kritikátlan előfeltevéseinek zátonyába ütközött: a magánvaló dolog problémájába, saját leszűkített megismerésfogalmának produktumába. Amennyiben nem akart lemondani az egész megismeréséről, a „befelé vezető utat” is be kellett járnia, és meg kellett kísérelnie, hogy túlmenjen a pusztá kontempláció elvén, az adott valóság elfogadásán. A „belső út” vezethetett el ugyanis a megismerés egy olyan szubjektumának a tételezéséhez, „amelynek produktumaként a létezés elgondolható”, és pedig a Ding an sich, a fichtei hiatus irracionális korlátozása nélkül.

Tulajdonképpen a fichtei Énség logikai tételező, megalapozó funkciójával jelentkezik ez a törekvés, hogy a klasszikus filozófia előretörjön egy olyan szubjektum koncepciójához, amely szubjektum „a tartalmak totalitásának létrehozója”.³⁷ Ezzel megszületik az a követelmény, hogy a filozófiának fel kell lelnie és fel kell mutatnia a tárgyiasságnak és a tárgyiasságok tételezésének egy olyan szintjét, ahol megszűnik szubjektum és objektum kettőssége, ahol szubjektum és objektum egybeesnek, pontosabban ahonnan empirikus szétválásuk „levezethető”, az ős-egységből megragadható.³⁸ „Ez az egység azonban”, írja Lukács, „cselekvés”. Már Kant megpróbálta a megismerés számára teoretikusan meghaladhatatlan korlátokat gyakorlatilag túlhaladhatóként ábrázolni, és Fichte az, aki a ténycselekvés fogalmával a gyakorlat elvét metodológiailag filozófiája középpontjába emelte. Ezen a ponton azonban „lidércfénynek” bizonyult a racionalizmus dogmatikus előfeltevéseinek útmutatása: „itt azonban filozófiailag magasabb szinten ismétlődik meg a klasszikus német filozófia kérdésfelvetésének megválaszolhatatlansága”.³⁹ Az elvont-racionalisztikus megismerőképesség megszabta keretek között a szubjektum gyakorlati viszonya tárgyához csak az etikailag cselekvő szubjektum önmagához való viszonyában fellelhető, másfelől éppen itt még élesebben mutatkozik meg a cselekvő individuum etikai tudata által létrehozott, „de merőben befelé forduló forma (a kanti etikai maxima) és az értelemtől és az érzékeléstől idegen valóság, az adottság, az empiria áthidalhatatlan kettőssége”, mint „a megismerés kontemplatív szubjektuma” számára.⁴⁰ Kant, aki, mint Lukács írja, „kritikailag megállt az egyén tudatában lévő etikai tényállások filozófiai megvilágításának fokán”, szükség-szerűség és szabadság, voluntarizmus és fatalizmus itt keletkező dilemmáját „metodológiai mellékvágányra tolt”, amennyiben a természet szempontjából fenntartotta a törvények kérelhetetlen szükségszerűségét, és a szabadság, az autonómia „arra redukálódik, hogy ... a belső tényál-

lások megítélésének szempontja” legyen, amely tényállások „valamennyi okukkal és következményükkel együtt, még ami az őket létrehozó pszichológiai elemeket illeti is, maradéktalanul alá vannak vetve az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának”.⁴¹ Ezzel lényeg és jelenléte, szükségszerűség és szabadság dualizmusa nem feloldódik, hanem „örökkévalóként elfogadott meghasonlottságuk” a szubjektum belső struktúrájába is behatol. Maga az így megalapozott etika pedig „tisztán formális, tartalmatlan marad”. Bármennyire is a magánvaló dolog problémájának metafizikai megoldását ígéri a kanti etika, amennyiben a transzcendentális dialektikában elvetett fogalmak a gyakorlati ész posztulátumaiként megjelennek a horizonton, Kant megoldási kísérlete „az észkritika objektív-kontemplatív kérdésfelvetésének foglya marad”.⁴² „Mert ahhoz, hogy a magánvaló dolog kérdésében levő irracionálisitást megoldjuk, nem elegendő a kontemplatív magatartásmódon való túllépés kísérlete, hanem megmutatkozik ..., hogy a gyakorlatiaság lényege abban áll: a forma közömbösségét a tartalommal szemben, amiben a magánvaló dolog kérdése metodológiailag tükröződik, felszámolni. A gyakorlatot tehát akkor lehet csak igazán megtalálni a filozófia elveként, ha ugyanakkor egy forma-fogalmat is felmutatunk, amely – érvényességének alapjaként és módszerbeli előfeltéveseként – nem hordja magán többé ezt a minden tartalmi meghatározottságtól való tisztaságot, nem hordja magán többé ezt a tiszta racionalitást.”⁴³ Módszertanilag minél tisztábban dolgozódik ki a „megismerés tárgyának forma-fogalma”, minél inkább érvényesül a matematika megismerés-ideálja – amely annyiban megtévesztő, hogy a matematika konstrukción nyugvó világában „létrehozás és megérthetőség teljességgel egybeesnek”, míg a „lét anyaga számára a 'létrehozás' csak a tények értelemjellegű megérthetőségét jelenti”⁴⁴ –, a „megismerés egyre inkább azoknak a tiszta formaösszefüggéseknek, azoknak a 'törvényeknek' a metodológiailag tudatos kontemplációjává válik, amelyek az – objektív – valóságban a szubjektum hozzájárulása nélkül működnek”.⁴⁵ „Ezáltal azonban a minden irracionális-tartalmi mozzanat kikapcsolására irányuló kísérlet nemcsak az objektumra, hanem a szubjektumra is irányul. A kontempláció kritikai tisztázása egyre energikusabban abba az irányba törekszik, hogy saját magatartásából minden szubjektív-irracionális mozzanatot, minden antropomorf jelleget kíméletlenül kiirtson; a megismerés szubjektumát az 'embertől' egyre energikusabban elválassza, és azt egy tiszta – tisztán formális – szubjektummá változtassa.”⁴⁶ Az egyetemes kalkulálhatóság beállítottsága a formális-általános összefüggések hálóját

teríti a valóságra, és uralkodni vél fölötte, holott ez az uralom „nem lehet egyéb, mint annak a tárgyszerűen helyes kontemplációja, ami – szükségszerűen és a mi hozzájárulásunk nélkül – ezeknek a viszonylatoknak és eloszlásoknak az absztrakt kombinatorikájából adódik”⁴⁷ Az egyetemes kalkulálhatóság egyfajta „mozgásteret” jelent egy olyan világban, „amelyet ... végső alapjait tekintve és átfogó totalitásában nem lehet megérteni, melynek részeit azonban – azt az életkört, amelyben az emberek élnek – egyre fokozódó mértékben áttekinthetjük, kiszámíthatjuk, előre láthatjuk.” Az így nyert mozgásteret fonákja, hogy „minél jobban közeledik a valóság és a cselekvő szubjektumok valósággal kapcsolatos magatartása ehhez a típushoz, annál inkább a felismert törvényszerűségi esélyek merő felfogó szervévé válik a szubjektum, 'tevékenysége' pedig annál inkább arra korlátozódik, hogy olyan álláspontot foglaljon el, ahonnan ezek az ő értelmében, az ő érdekeinek megfelelően (önmaguktól, saját hozzájárulása nélkül) hatnak”⁴⁸.

A koncepció, amely a megismerő szubjektum produktumaként kívánja megragadni a valóságot, paradox módon az ember „szűk szubjektivitása” (Bloch) való degradálásának nyitott utat. Amikor a racionálisan megragadhatót „kritikailag” a tisztán általánosra, a formálisan levezethetőre redukálta, lemondva arról, hogy formális törvényszerűségeinek zárt világa mögé nézzen, és konstatálja, hogy a racionalitás mértékei is előfeltételezettek, és hogy a történelmet „csináló” ember fogalma szélesebb, mint amennyi leszűkített megismerési elveivel korrelál, azt az absztrakciót hajtotta végre gondolatilag a megismerés tárgyán és szubjektumán, amelyet az eldologiasodás jelensége diktált: a vak, természetszerű hatalmak merőben receptív elfogadása konstitutív elvévé vált ennek a gondolkodástípusnak.

A polgári társadalom titka, alap-modellje az áruviszony, amely a dolgok rendjébe rejtja az ember társadalmi-uralkodó viszonyait. Az egyetemes áruviszony talaján mindenekelett az ember saját tevékenysége válik idegenné tőle magától: társadalmisága absztrahálódik tőle. Ez az absztrakció a polgári társadalom emberén belül is végbemegy; munkaképessége emberi lényétől függetlenné, idegenné válik, míg végül a Taylor-rendszerben „materializálódik” a pszichológiája is. Az individualitás, a minőség, az egyedi egyszeri tulajdonságok pusztán „hibaforrássá” válnak. A mennyiségi szemlélet uralma olyan elvont kategóriákat is utólról, mint az idő, amely a polgári társadalomban térszerűvé, absztrakt kontinuummá válik, és az ember „az idő pusztán megtestesülése lesz”. A polgári társadalom

paradoxiája, hogy egyrészt az emberi individualitás, a szabadság szülőhelye, másrészt absztrakttá teszi ezeket a történelmi eredményeket. Az ember szabadsága merőben kontemplatív alakulattá válik, racionalitása kontemplatív racionalitás, hiszen az atomizált individuumok csak a rész-cselekvések következményeit tartják úgy-ahogy kézben, az egész a hátuk mögött, természettörvény-szerűen totalizálódik. Az uralkodó mentális magatartás a racionális kalkuláció, amelynek „lényege végső soron arra épül, hogy bizonyos folyamatok – az individuális ’önkéntől’ független – kényszerű-törvényszerű lefolyását felismerik, és számításba veszik”. Az emberi magatartás, az ember szerepe pusztán a „készen” kapott törvényekből adódó esélyek „helyes kiszámításában, a zavaró véletlenszerűségek kiküszöbölésére korlátozódik, ... „sőt, igen gyakran megáll ott, hogy efféle ’törvények’ lehetséges kihatásának valószínűségét számítja csak ki, anélkül, hogy akárcsak a kísérletre is vállalkozna, hogy a dolgok menetébe más ’törvények’ alkalmazásával beavatkozzon.”⁴⁹ A kapitalista munkamegosztás, az atomizáció stb. elvont kategóriákban kifejezve, létrehozzák és feltételezik rész és egész, tartalom és forma antinomikus-ságig menő szétválását: a „rész” racionálisan megragadhatóan, ellenőrzés alatt tartottnak mutatkozik, míg az egész irracionális és legfeljebb utólag átlátható. És míg a gondolkodás formái és a cselekvés formális szempontjai a tökélyig fejlődnek, a tartalom irracionális, megragadhatatlan marad. Az idegenségig menő szétválás hatalma alól a filozófia sem kivétel: megszűnik összefoglaló tudomány lenni, mert képtelen kritika tárgyává tenni a szaktudományok formalizmusát. Az uralkodó érvényességfilozófiai vizsgálódás pusztán a fennálló gondolati formák „lehetőségének feltételeit” vizsgálja, és éleselmjűsége, Lukács szerint, annak az indiai legendának kritikai éleselmjűségére emlékeztet, amely nem fogadja el, hogy a világ egy elefánt hátán áll, mert min áll az elefánt, és a kérdést azzal oldja meg, hogy minthogy az elefántnak is állnia kell valamin, hát egy teknősbékán áll.

„Nincs jobb sírásó, mint a konkrét fogalom”, írta Bloch *Az utópia szellemében*, és a lukácsi problémátörténeti fejtegetésekben is a dialektikus gondolkodás hegeli megújítása jelenti a fordulatot a formális racionalisztikus gondolkodás irracionális-problémájának megoldásában. A klaszikus német filozófiában kibontakozott dilemmák, az általunk csinált világ „fikciónszerűsége”, a megismerési formák tartalmának irracionális rendszeren kívülisége stb. mögött „a történelemhez vezető út rejtőzik a megoldás útjaként”,⁵⁰ a történelem viszont csak „a konkrét fogalom”

számára hozzáférhető. „A probléma logikai-módszertani oldala ... könnyen áttekinthető – írja Lukács –, ha meggondoljuk, hogy a racionalista gondolkodás, amikor az absztrakttá tett formatartalmak formális kalkulálhatóságához jut el, ezeket a tartalmakat – a mindenkor érvényes vonatkozási rendszer keretein belül – *megváltoztathatatlan*ként kell, hogy *definiálja*”.⁵¹ Az új, a levés itt inkább csak hibaforrásként jelentkezik. Hegel szemében mármost az „ész egyedüli érdeke” a „megszilárdult elmentétek felszámolása”⁵². Nem, mintha Hegel nem látná a „szembenállítás és korlátozás” szükségszerűségét. A „totalitás” azonban éppen a „legnagyobb elválasztottságból” való „helyreállítás”. A „konkrét fogalom” hegeli logikája fordulat magának a dialektikának a történetében is, amennyiben teljes világossággal a „tartalom logikai problémájára, az irracionálisproblémára” reflektál,⁵³ és ennél fogva „valamennyi logikai probléma tudatosan új felfogására” irányul; logikája a totalitás logikája. Másodszor, vagy inkább elsősorban, a szubjektum nála nem pusztán nézője „a lét és a fogalmak objektív dialektikájának”, hanem „a merev formák merev szembenállásának feloldása lényegileg a szubjektum és objektum között zajlik le”.⁵⁴ Vagyis Hegelnél maga a szubjektum-objektum viszony válik „folyékonyná”, és éppen ezáltal, azáltal, hogy Hegel számára „az igazságot nemcsak szubsztanciaként, hanem szubjektumként” kell elgondolni, azáltal, hogy a szubjektum „egyszerre terméke és létrehozója a dialektikus folyamatnak”, és ennek következtében egy „önmaga teremtette világban mozog, melynek ő maga tudatos alakja és ez a világ mégis a legteljesebb objektivitással érvényes a számára”; nyílik esély a dialektika problémájának „és vele együtt a szubjektum és objektum, gondolkodás és lét, szabadság és szükségszerűség stb. ellentétei” feloldására.⁵⁵ Hegelnél mármost mintha a spinozai rendszer kísértene, a dolgok és eszmék rendjének és kapcsolatának azonosságát hirdető spinozai gondolat. Akárcsak Spinoza, ennek „az azonosságnak az alapját az objektumban, a szubsztanciában” pillantja meg Hegel is; a konstrukció, a létrehozás elve itt is csak annyiban érvényesülhet, amennyiben „az objektív valóság öntudata”. Hegelnél azonban a szubsztancia „egysége és merevsége” nem nyel el „minden szubjektivitást, minden egyedi tartalmat, minden mozgást” – a klasszikus filozófia „új, először megmutatkozó szubsztanciát, a dolgok filozófiailag immáron alapvető rendjét és kapcsolatát” dolgozta ki: a történelmet. Ezzel a formális ész dogmatizmusaként lepleződött le az a racionális korlátoltság, amely csak a tudatos cselekvésben ismerte fel a „mi” tettünket, és „a történelem általunk létrehozott környezetét, a történelmi

folyamat produktumát, bennünket idegen törvényszerűségek alapján befolyásoló valóságnak fogta fel”.⁵⁶ Az „új” szubsztanciával megszűnik az „általunk csinált világ” gondolatának korábbi „fikciószerűsége”, hiszen a történelmet, mint Vico mondta, mi csináltuk, és amennyiben a valóságot a mi történelmünként ragadhatjuk meg („hiszen más történelem nincs”), valóban feloldódik szubjektum és objektum idegensége. / Ama föltétel mellett, hogy a konkrét fogalom valóban „intim viszonyban” van a történelemmel, genezis és történelem valóban egybeesnek, és az ember nem pusztán bábja egy az „ész romantikája” jegyében született rendszerek. Enélkül a nagyszerű hegeli gondolat, hogy a történelem az elvont értelem dilemmái feloldásának „módszertani helye”, töredékben marad. A hegeli megoldás, amelyet a Mi-problémára kínál, mondja Lukács, magában a hegeli rendszerben is problematikus, amennyiben ez a szubjektum – ti. a világszellem által kormányzott népszellem – nem képes betölteni a neki szánt módszertani-rendszertani szerepet”. „Mert a népszellem Hegel számára is csak a világszellem valamely ’természeti’ meghatározottsága lehet, vagyis olyan, ’amelyik csak az emelkedettebb pillanatokban, nevezetesen *saját lényegéről alkotott tudatában* hagyja el korlátait, és csak ebben a felismerésben rendelkezik abszolút igazságával, közvetlen *léteben* azonban nem’. Ebből mindenekelőtt az következik, hogy a népszellem csak látszólag a történelem szubjektuma, csak látszólag tetteinek tettese: sokkal inkább a világszellem az, ami felhasználva egy nép olyan ’természeti meghatározottságát’, amely az aktuális követelményeknek, a világszellem eszményének megfelel, *e népen át, ezen keresztül* lépve, a saját tetteit véghezviszi. Így azonban a tevés maga a tettes számára is transzcendens lesz, és a látszólag kivívott szabadság észrevétlenül azokra a magukat mozgató törvényekre való reflexió fiktív szabadságává változik, mellyel a Spinoza-féle könek is rendelkeznie kellene, ha tudata lenne.”⁵⁷ A hegeli „konkrét fogalom” historicitása ezzel látszólagossá válik. Lehetetlenné vált fellelni az azonos szubjektum-objektumot, és Hegel arra kényszerül, hogy túlmenjen a történelem és a történelmen túl rendezze be az önmagát elért ész ama birodalmát, amelyből azután a történelem mint fokozat, az út mint az „ész csele” megragadható.⁵⁸ Ám „a történelem túlságosan is természetes életeleme a dialektikus módszernek, hogysem e kísérlet sikerülhetne. ... A történelemtől eloldozott genezis saját fejlődést tesz meg, kezdve a logikával, a természetén át a szellemig. ... s miközben az absztrakttá, kontemplatívívá vált módszer a történelmet meghamisítja és megerősokolja, őt magát az uralma alá nem

kényszerített történelem erőszakolja meg és tépi szét darabokra. ... a demiurgosz itt csak színleg csinálja a történelmet. Ebben a látszatban azonban teljesen semmivé foszlik a klasszikus filozófiának az a kísérlete, hogy a formális-racionalisztikus, a polgári-eldologiasodott gondolkodás korlátait gondolatilag áttörje, és így az eldologiasodás által megsemmisített embert gondolatilag újra helyreállítsa. A gondolkodás szubjektum és objektum kontemplatív dualitásába csúszik vissza.”⁵⁹

A kontemplatív beszűkültségre, merő receptivitásra szorított szubjektum filozófiatörténeti odüsszeiája az 1923-as Lukács fejtegetéseiben a marxi fordulathoz vezető problémátörténet; filozófiatörténet, amely a történet filozófiájává válik: az eldologiasodás által „eltemetett ember feltámasztása”⁶⁰ a marxi gondolat küldetése.

Marx gondolati fordulata az 1923-as Lukács értelmezésében mindenké előtt a hegeli filozófiában rejlő történeti tendencia” végigvitelét jelenti. Marx „kettéhasítja a hegeli filozófiát”, „rendkívüli következetességgel élezi ki a hegeli filozófiában rejlő történelmi tendenciát; amikor konkrétan megmutatja és módszertanilag gyümölcsözővé teszi a történelmi fejlődés reális szubsztrátumát, a társadalom és a társadalmiasult ember minden egyes fenomenonját radikálisan történelmi problémává változtatja”.^{60a} Ezzel a marxi elméletből eltünteteti azokat a „mitologizáló maradványok”-at, amelyek Hegel filozófiájában is „alapjában annak a reflexiók filozófiájának a szintjét jelentik, amely ellen Hegel egész életében heves és elkeseredett harcot folytatott”⁶¹. „Marx Hegel-kritikája ... közvetlen folytatása Hegel Kant és Fichte felett gyakorolt kritikájának”⁶². A marxi dialektika kritikája annak, ami Hegelben „platonikus”: „Marx Hegelnek ... azt veti a szemére, hogy nem tudta valóban leküzdeni gondolkodás és lét, elmélet és gyakorlat, szubjektum és objektum dualizmusát: hogy dialektikája, mint a történelmi folyamat belső valóságos dialektikája, pusztán látszat; hogy éppen a döntő ponton nem megy túl Kanton; hogy nála a megismerés csak az – önmagában a lényegtől idegen – anyagról való megismerés, nem *emnek* az anyagnak, az emberi társadalomnak az önmegismerése”⁶³. Hiszen Marx szerint, idézi Lukács *A szent családot*, Hegelnél a „történelem abszolút szellemének a tömeg az anyaga”, „megfelelő kifejezése pedig csak a filozófia”. „A filozófus azonban csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után utólag önmaga tudatára jut. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem tudattalanul viszi végbe.”⁶⁴ Hegel – mondja Marx a

Lukács által hozott idézetben – „az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak látszatra csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak post festum, a filozófusban jut tudatra, mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik”. A dialektika marxi „alkalmazásának” specifikuma a dialektika történeti „anyagtól” való eloldthatatlanságának tételezésében van. Karl Korsch, aki e kérdésben joggal beszélhetett Lukáccsal való egyetértéséről, így írt a marxi dialektikáról egy 1924-ben megjelent cikkében, amelyet egyébként többek között Lukács könyve védelmének szentelt. „Csak egy idealista dialektikus tehet kísérletet arra, hogy a gondolkodási formák (gondolkodási meghatározások, kategóriák) összességét, amiket a gyakorlatban, a tudományban és a filozófiában részben tudatosan alkalmazunk, részben ösztönösen és tudattalanul követünk, a szemlélet, a képzelet, a vágy anyagától, amelybe különben burkolódnak, megszabadítsa és valami önmagáért való anyagként szemlélje... A valóban 'materialista' dialektika a gondolkodási meghatározásokról és közöttük fennálló, önmagukban vett kapcsolatokról, eltekintve mindenkor konkrét történeti tartalmuktól, semmit nem mondhat ki.”⁶⁵ Csak egy idealista, vagyis polgári dialektika álláspontjáról volna lehetséges a Thalheimer-féle követelménynek eleget tenni, vagyis, mint Thalheimer írja, a dialektikát mint minden gondolkodási kategória „belső, mindenoldalú, szisztematikus összefüggését” „kidolgozni”. A marxi dialektika számára a történelem nem lehet a gondolkodás mozgásformáival szemben külsődleges, pusztán a „példa kedvéért” szereplő „anyag”: „Egy jelenség valódi tárgyiságának, valamint történelmi jellegének és a társadalmi egészben játszott valódi funkciójának megismerése ... a megismerés egy és oszthatatlan részét képezi”⁶⁶ – írja erről egy helyütt Lukács. A történelem, a Lukácsot interpretáló Maurice Merleau-Ponty megfogalmazásával élve, a gondolkodás számára egyfajta „nehézkedésként” jelentkezik, amely megakadályozza, hogy a gondolati dialektika túl hamar és túl kerekre záruljon, és ennek fonákjaként vagy kiegészítéseként, a marxi gondolkodásban meghúzódik egy hivatkozás az emberi „találékonyságra”, amely betetőzheti a „dolgoz” dialektikáját.⁶⁷

A marxi historizmus alapja az a belátás, hogy „a történelmi folyamat a maga egyszerűségében, dialektikus előretörekvésében és dialektikus visszaeséseiben az igazság, az emberi „társadalmi” önmegismerés egyre magasabb fokaiért vívott szüntelen harc”.⁶⁸ E meggondolás teszi a

marxi gondolatot a filozófia olyan kritikájává, amely egyben a történelem filozófiai kritikája is, ahogy már Hegel a maga filozófiai módszerét megfogalmazta. „Ezen a lényeges ponton Marx soha sem vetette el a hegeli filozófiát”, csak a „Marx-epigonok dogmatikus materializmusa” bizonyult képtelennek arra, „hogy a társadalom úgynevezett 'ideológiai' formáit gazdasági alapjukkal való összefüggésükben, magát a gazdaságot pedig mint totalitást, mint társadalmi valóságot ragadják meg”.⁶⁹ A metodológiai ellentét Marx és Hegel között itt megintcsak Marx végigvitt historizmusában van, abban, hogy a „dialektikai itt ... nem kívülről kerül bele a történelembe, nem a történelem 'kapcsán' kerül sor kifejtésére (mint Hegelnél igen gyakran), hanem sokkal inkább magából a történelemből olvassák ki és tudatosítják, mint annak szükségszerű megjelenési formáját ezen a meghatározott fejlődési fokon”.⁷⁰ A marxi dialektikus gondolkodás is „immanens túlhaladás” az „értelmi meghatározások korlátoztóságán”, itt azonban Marx egy „döntő lépéssel túlment Hegelen”, amennyiben a reflexiós meghatározásokat „nem a valóság megragadása 'örök' formáinak” tekinti, hanem a polgári társadalom, a lét és gondolkodás eldologiasodása szükségszerű létezés- és gondolkodásformáinak”.⁷¹

A filozófiai problematika történeti kritikáját vezérlő belátást egy mélyebb, a tradicionális filozófia principium stilisationisát egyáltalán érintő kritikai álláspont alapozza meg, Marx „dialektikus humanizmusa”, amely számára a „dolgoz gyökere az ember”. Marx „ezen a ponton igen élesen fordul szembe Hegellel”. „Hegel az embert az *öntudat emberévé teszi*” – idézi Lukács újra *A szent család*ot –, „ahelyett, hogy az öntudatot tenné az ember, a valóságos ember, tehát egyszersmind a valóságos tárgyi világban élő és ettől feltételezett ember öntudatává”. Marx radikálisan végiggondolta a feuerbachi fordulatot, amennyiben („mégpedig abban a korszakában, amikor a legerősebben Feuerbach hatása alatt állt”) „történetileg és dialektikusan fogta fel az embert”.⁷² „Mindkettőt kettős értelemben” – bontja ki a fenti gondolatot Lukács –. „Először, mivel soha nem az emberről, az absztrakt, abszolutizált emberről beszél, hanem az embert mindig egy konkrét totalitás, a társadalom tagjának gondolja. A társadalmat pedig az emberből kiindulva kell magyarázni, de ez csak akkor lehetséges, ha az ember beillesztése ebbe a konkrét totalitásba, az ember igazi konkretizálása már megtörtént. Másodszor, mivel az ember maga, mint a történelmi dialektika tárgyi alapja, mint ennek a dialektikának alapját képező, azonos szubjektum-objektum, döntően részt vesz a dialektikus folyamatban. Ez azt jelenti, hogy először is a dialektika

absztrakt kiinduló kategóriáját alkalmazzuk rá: *mivel egyszerre van is, meg nincs is*. A vallás, mondja Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájában*, 'az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mert az emberi lényeknek nincs igazi valósága'. És mivel ez a nem létező ember lett megtéve minden dolog mértékének, a történelem valóságos demiurgosának, nemlétezésének hasonlóképpen az embert – szükségszerűen – nemlétre ítélő jelen kritikai megismerésének konkrét és történelmileg dialektikus formájából kell kinőnie. Léteének negációja tehát a polgári társadalom megismerésévé konkretizálódik..."⁷³

A szubjektumot predikátummá és a predikátumot szubjektummá stilizáló filozófiai ábrázolásmódot, avagy Lukács terminológiájában, az önmagára talált ész birodalmát történelmen túli világgként konstruáló hegeli rendszert bíráló Marx, saját metaforáját idézve, „új közegben” „építi fel” a filozófiát: a politikai gazdaságtan kritikájában. „Mikor Marx és Engels felismerték, hogy 'a történelemben végső fokon a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat' – idézi Lukács Engels J. Blochhoz írt 1890. 9.21–22-i levelét –, akkor először jött létre egy olyan álláspont, amelyről lehetségessé vált minden mitológiával való leszámolás”.⁷⁴ Itt lelte fel Marx az „ésszerűség” igazi szubsztrátumát, „azt az alapot, amelyről az emberi élet „valóban tudatossá válik önmaga számára”.⁷⁵

Ha mármost a „még nem létező ember” az, akinek mint „a történelem dialektikájának alapját képező azonos szubjektum-objektumnak” a „helyreállítása” a „polgári társadalom megismerésévé konkretizálódik”, úgy a marx gondolat nem lehet tisztán ökonómiai. „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól.” – hangzik a könyv talán legtöbbet vitatott tétele –. „A totalitás kategóriája, az egésznek részei feletti, mindenoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át, és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított.”⁷⁶ Az ökonómiai nézeteinek összességére redukált Marxhoz való hűség, legjobb esetben is pusztán kautskyánus ortodoxia, amelynek Marxra, Bloch kifejezésével, „homogén” a kapitalizmussal, mint a detektív homogén kell, hogy legyen a betörővel, és főképp, aki mintha egy nem egészen áttekinthető játékot játszana, mint Hegel a „List der Vernunft” gondolatával, a gazdasági szükségszerűségekkel. A marxizmus kritikai tudás a polgári társadalomról, „homogeneitása” vele kétértelmű: e homogeneitáson keresztül lesz a történelem átfogó elméletévé. A gazdasági kategóriák a marx

gondolkodásban „kettős értelemben dialektikusak-dinamikusak”: „Élő kölcsönhatásban állnak egymással mint 'tisztá' gazdasági kategóriák, és hozzásegítenek a társadalmi fejlődés mindenkori időbeli keresztmetszetének megismeréséhez. Amennyiben azonban emberi viszonyokból jöttek létre, az emberi viszonyok átalakulási folyamatában működnek, a hatékonyságuk valóságos szubsztrátumával való kölcsönhatásukban magának a fejlődésnek a menete válik láthatóvá.”⁷⁷ A marxizmus több, mint tiszta ökonómia, anélkül, hogy „transzcendens erőkre kellene támaszkodnia”. Lukács szemében a totalitásszemlélet jelentősége éppen abból fakad, hogy a marxi historizmus eszköze; hogy funkcióját az a felismerés határozza meg, hogy „a gazdaságtan nem dolgokkal foglalkozik, hanem személyek és végső soron osztályok közötti viszonyokkal; ezek a viszonyok azonban mindig dolgokhoz vannak kötve és dolgokként jelennek meg”.⁷⁸ Enélkül a felismerés vagy metodológiai beállítottság nélkül „a részeknek az egészhez való viszonya még pusztán módszertani, gondolati meghatározottságnak tűnhetett, amelyben éppoly kevésbé léptek elő a társadalmi valóságot valóban konstituáló kategóriák, mint a polgári gazdaságtan reflexiók kategóriáiban; a dialektikus szemlélet magasabbrendűsége ez utóbbi felett még tisztán módszertani jelentőségű lehetne.”⁷⁹ A totalitásszemlélet azonban „sokkal inkább elvi jelentőségű”. Lukács értelmezésében a totalitáskategória a módszertani megjelenése annak a meggyőződésnek, hogy a történelem az ember számára, Karel Kosik pontos megfogalmazásával, „nem miliő”, amelyben szubjektum és objektum, tény és érték, Van és Kellés reménytelenül heterogén kategóriákként léteznek. Hordozója és biztosítéka annak az esélynek, hogy a történelem dolgai valóban a „kezünkre adják magukat”. Vagy ami csak más kifejezés a fentiekre: a totalitás-kategória a marxi kriticismus hordozója, amely kriticismus, így Lukács, „sokféle vonatkozásban is történelmi”.⁸⁰ És e kritika révén válhat az ember „minden (társadalmi) dolog mértékévé”,⁸¹ amennyiben e kritika „kategorialis és történeti” alapját a marxi ökonómia „módszertani problémája” nyújtja: „a fetisizált dologi formák feloldása folyamatokká, melyek emberek között zajlanak és konkrét emberi viszonyokban objektívalódnak”. A „primitív”⁸² emberi kapcsolatformákra való visszavonatkoztatás” metodológiája alapozza meg azt a marxi belátást, hogy a gazdaságtan kategóriái, mint minden történeti tudományé, „létmeghatározások”. Ezzel azonban sajátosan vetődik fel a „kategória-tábla” problémája. A dialektika marxi alkalmazásának fényében a történelem leveti merő miliőszerűségének (objektív) látszatát, és az

ember önteremtésének folyamataként mutatkozik meg, mert „így kategóriáisan az emberi világ felépítése dinamikusan alakuló kapcsolatformák rendszereként jelenik meg, melyekben ember és természet, ember és ember konfrontációja (osztályharc stb.) lejátszódik. A kategóriák felépítése és hierarchiája így módon az ember saját, e kapcsolatokban megvalósuló létezésének alapjaira vonatkozó tudatának tisztasági fokát jelenti, tehát önmagára vonatkozó tudatát.”⁸³ A történelmi szemlélet számára éppen a dolgoknak az emberre mint mértékre való visszavonakoztatása révén válik lehetségessé a történelemnek egyetemes történetként való felfogása. A történelemben „nem lesz semmi, ami végső lét- és magyarázati alapjában ne lenne visszavezethető az emberre”,⁸⁴ ezzel azonban megszűnik a tárgyiasságformák és kategoriális kifejeződések történelem-transzcendenciája, amellyel a polgári gondolkodás számára bírnak, viszont, megfordítva, „éppen ezáltal a dialektikus folyamat által minden kategóriaprobléma történeti problémává alakul”, hiszen „a kategóriák felépítése és hierarchiája” e felfogásban „az ember saját, e kapcsolatokban megvalósuló létezésének alapjaira vonatkozó tudatának tisztasági fokát jelenti”, vagyis a történelem értelmét mint az ember történetileg produkált lényegét, míg a tisztán történelmi magyarázat számára, amelyik a tárgyiasságformák „empirikus-történeti egymásutánjában” gondolkodik, éppen a kategoriális formáknak a „totalitásban”, a „történelemben mint az ember történetében” betöltött funkciójuknak, lényegüknek kell rejtve maradnia, „úgyhogy az egyes jelenségek e 'tisztán történelmi' megmagyarázhatóságának elutasítása csak arra szolgál, hogy a történelmet mint egyetemes tudományt világosabban tudatosítsa: ha az egyes jelenségek összefonódása kategóriaproblémává válik, úgy éppen ez által a dialektikus folyamat által minden kategóriaprobléma újra történelmi problémává alakul. Mindenesetre: az egyetemes történelem problémájává, amely – az egyetemes történelem – ezáltal egyidejűleg módszertani problémaként és a jelen megismerésének problémájaként jelenik meg.”⁸⁵

A történeti tudás fymódon – Lukács szerint – önismeret, és pedig filozófiai önismeret, mert nem váltak szét benne a történelem filozófiai és a filozófia történeti kritikája, amely az „abszolútumot” nem annyira absztraktnan tagadja”, „mint inkább konkrét történeti alakjában mint magának a folyamatnak egy mozzanatát fogja fel”; hiszen e folyamat, a „maga egyszerűségében, dialektikus előretöréseiben és dialektikus visszaeséseiben az igazság, az ember (társadalmi) önismeretének egyre magasabb fokaiért vívott szüntelen harc”.⁸⁶

Hadd térjünk vissza ezen a ponton eredeti problémánkhoz. A könyv központi tanulmányának a polgári gondolkodás antinómiáit tárgyaló fejezete azzal zárult, hogy Lukács jelezte szkepszisét a „List der Vernunft” egyetemes történelem-magyarázati értékével szemben. Amögött, hogy a hegeli rendszer architektúrájában szellem és történelem mégiscsak különdlegesen maradnak egymással szemben, mondja Lukács, a Mi-probléma megoldatlansága és megoldhatatlansága áll: ember és történelem viszonyának feloldatlan rejtélye, egy önkényesen „értelmesnek” nyilvánított „elidegenült” történelem hatalmába való beletörődés. Lukács Marx-értelmezésének mintha sarokpontja lenne annak a lehetőségnek a megengedése, sőt, szükségszerűként való tételezése, hogy lehetséges egy nem-utólagos, nem pusztán a filozófus „képzelgésében” megjelenő tudás a történelemtől. Ha tetszik, a módszer lukácsi értelmezése éppen a válaszra van kihegyezve, melyet ama kérdésre adhatunk, miképp illeszkedik a gondolkodás, az emberi vágy a történelembe.

Mármost, miképp is tekintheti Lukács az ember kérdésre válaszként érkező hivatkozást a történelemre értelmes válasznak? Mi jogosít a feltételezésre, hogy racionalitásunk és a történelem logikája nem reménytelenül heterogének; a feltételezésre, hogy Jób, értelmesen lázadhat és, dilemmái egyetlen lehetséges megoldásaként, „felmondhat”?

Jób „felmondása” mintha az utópia gesztusa lenne. Hiszen a történelem, legalábbis első látásra, a „tények” és szükségszerűségek birodalma. De vajon valójában a tények és szükségszerűségek alkotják a történelem megbonthatatlan, végső alapzatát?

A választ a kérdésre, „miből van” a történelem és miből az emberi racionalitás, hogy értelmesen kapcsolódhat hozzá, Lukács, sajátos módon, a marxi ideológiakritika elveiből vezeti le. Az *Osztálytudat* c. fejezet Engelsnek azzal a gondolatával indít, hogy a történelemben „semmi sem történik tudatos szándék, akart cél nélkül”, ugyanakkor a történelmi magyarázathoz túl kell lépni a történelem „szerzőinek” szándékain és tudatán. A történelem valóságos mozgató hatalmainak az emberek pszichológiai” tudatától való függetlensége mindenekelőtt abban nyilatkozik meg, hogy az emberek a történelem hatalmait egyfajta „természetként” élik meg, működésüket természettörvényekként rögzítik. Lukács Marxot idézi: „Az emberi élet formáin való elmélkedés a valóságos fejlődéssel ellenkező úton indul el. Post festum, és ennél fogva a fejlődési folyamat kész eredményeivel kezdődik. Azok a formák ... már a társadalmi élet természeti formáivá szilárdultak, mielőtt az emberek próbálnak szá-

mot adni maguknak, nem a formák történelmi jellegéről – ezeket a formákat, ellenkezőleg, már megváltozhatatlanoknak tekintik –, hanem tartalmukról.”⁸⁷ A polgári történetfelfogás dogmatizmusa, „természetszerű” (Marx) szemlélete számára a történelem feladatként jelenik meg, de „megoldhatatlan feladatként”. Mert vagy a jelen formáit tekinti örök természettörvényeknek, „amelyek a múltban – rejtélyes, a racionális és törvénykutató tudomány elveivel össze nem egyeztethető módon – csak tökéletlenül vagy egyáltalán nem érvényesültek” – ez esetben formalisztikussá válik a történet szemlélet, és ennek nyomán elvész annak felismerési lehetősége, hogy „a meghatározott társadalmi viszonyok ugyanúgy az ember termékei, mint a kendő” (Marx). Vagy a történelem szemléletének el kell vetnie „minden értelmet és célszerűt; nem mehetünk túl a történelmi korszakok és társadalmi-emberi hordozóik 'individualitásán'; Ranke nyomán a történettudománynak abban a megállapításában kell tetőződnie, hogy minden történelmi korszak 'egyformán közel van istenhez', vagyis a kiteljesülés azonos fokát érte el, és ezért – bár most ellentétes okokból – ismét csak eltűnik a történelmi fejlődés.”⁸⁸ E második esetben a történelem „vak hatalmak” alávetettje lesz, amely csak „műalkotásként, esztétikailag megszervezhető”, „vagy a kantianusok történelemfilozófiája nyomán időtlen, történelemfeletti etikai elvek megvalósításának önmagában értelem nélküli anyagként kezelhető”.

Marx „megoldja ezt a dilemmát, amennyiben bebizonyítja: nem valódi dilemmáról van szó”; hogy ez a dilemma csak megjelenési formája annak, hogy a polgári társadalom embere kiszolgáltatott viszonyainak. A polgári történetfelfogás „természetszerűségével” (amely „legtisztább kifejeződését a klasszikus gazdaságtan tiszta természet- és értelmi törvényszerűségeiben kapta meg”), „Marx a gazdaság történelmi kritikáját, a társadalmi-gazdasági élet minden eldologiasodott tárgyiségének *emberek közötti viszonyokra* való visszavezetését állította szembe.” Ezzel, állítja Lukács, a dilemma másik oldalát, „az irracionális-individualista elvnek megfelelő értelmezést” is megszüntette: „A társadalmi képződmények és történelmi mozgásuk embertől idegen dologságának ez a megszüntetése ugyanis az emberek közötti viszonyokban csupán alapját találja meg, nem szünteti meg azonban e képződményeknek az emberi akaratától, különösen pedig az egyes ember akaratától és gondolkodásától független törvényszerűségeit és objektivitását. Ez az objektivitás azonban most már az emberi társadalom önobjektíválódása fejlődésének egy meghatározott fokán; a törvényszerűség pedig csupán azon a történelmi környezeten

belül érvényes, amely létrehozza, és amelyet viszont meghatároz.”⁸⁹ Marx a spontán-elidegenült szemléleti formákkal azok történeti kritikáját állítja szembe. E szemléleti fordulat elemzésénél kettős metodológiai-elméleti konzekvenciasort bontakoztat ki Lukács. Mindenekelőtt megszűnik az a látszat, mintha a „történelmi materializmus” megfosztotta volna „a tudatot minden jelentősebb történeti hatékonyságtól”,⁹⁰ hiszen immár történeti képződményként áll előttünk, ami a természetszerűleg közvetlenségében elkerülhetetlenül az „emberi élet formáiról való elmélkedés” „örök előfeltevéseként” jelent meg, aminthogy a történelem által megszabott mentális előfeltevésnek bizonyul az is, ami érzékelésünk és gondolkodásunk transzcendentális előfeltevésének mutatkozott. Maga a tudat „hatékonyságára” vonatkozó kérdés is a társadalmi totalitás problémája lesz. A történeti materializmus számára, így Lukács, a tudat a történelem „szükségszerű, nélkülözhetetlen, konstitutív alkotórésze”.⁹¹ A dialektikus módszer „számára az 'ideológiai' és az ökonómiai problémák elvesztik egymással szembeni kölcsönös idegenségüket, s átcsapnak egymásba”. A tudat igazsága nem pusztán reprodukív-tudomásulvevő: „... a gondolkodás helyességének kritériuma kétségtelenül a valóság – írta Lukács a *Történelem és osztálytudat* központi fejezetének utolsó lapjain –. A valóság azonban nincs, csak lesz – és ehhez a gondolkodás is hozzájárul. Itt teljeseedik be tehát a klasszikus filozófia programja: a genesis elve valóban a dogmatizmus leküzdése (különösen annak nagy történeti alakjában, a platóni képmástanban). De csak a konkrét (történelmi) alakulás képes arra, hogy egy ilyen genesis funkcióját betöltse. És ennek az alakulásnak a tudat (a proletariátus gyakorlativá lett osztálytudata)szükségszerű, nélkülözhetetlen, konstitutív alkotórésze. Gondolkodás és lét tehát nem abban az értelemben azonos, hogy egymásnak 'megfelelnek', egymást 'leképezik', hogy egymással 'párhuzamosan' futnak vagy 'egybeesnek' (mindezek a kifejezések csupán valamiféle merev dualitás rejtett formái), hanem abban áll azonosságuk, hogy ugyanannak a reális, történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatai.”⁹²

Mi több, mint korábban idéztük is, az igazság „úton van” e „reális, történelmi dialektikus folyamatban”, és ílymódon sajátosan jelenik meg a „hamis tudat” problémája is, amennyiben „a dialektikus módszer ... nem engedi meg, hogy megragadjunk e tudat 'hamisságának' egyszerű megállapításánál, igaz és hamis merev szembeállításánál. Éppen azt követeli meg, hogy e 'hamis tudatot' konkrét vizsgálat alá vessük, mint azon történelmi totalitás mozzanatát, amelyhez tartozik, és mint annak a tör-

ténelmi folyamatnak egyik képcsőfokát, amelyben hatását kifejti.”⁹³ A „hamis tudat” kettős arcának megértése révén lehet a marxizmus kriticizmus, a „tudat tudata”, az „elmélet elmélete”. Az „irodalomtörténeti problémakezelés”, amelyben a „történelmi folyamat problematikája fejeződik ki”, biztosítja, hogy a hamis tudat kritikája ne valamilyen rejtélyes kinyilatkoztatás bölcsességéből táplálkozzék, hanem a gondolat történeti előfeltevéseit reflektáló megismerésből.⁹⁴

A marxi ideológiakritika elveit rekapituláló Lukács megintcsak Marx gondolati fordulatainak rekapitulációját nyújtja. Marx „problématörténeti” módszere számára a filozófia tradicionális problémái és előfeltevései a „történeti folyamat problémáinak kifejeződéseként” jelennek meg, és ilyenként jelenik meg a „társadalmi élet formáiról” való elmélkedés utólagossága is. A történeti kritika előtt részleges érvényűnek mutatkozik a tudat epiphenomenalitásáról alkotott tétel; a tudat a történelem „konstitutív” része, ám ahhoz, hogy ez az elvont belátás a valóság jelensége legyen, egyrészt szükséges a „történelmi megismerés” problémájának mint a *történelmi* megismerés problémájának a megjelenése, – aminek, Lukács szerint, előfeltétele volt a polgári társadalom mint az első tulajdonképpeni *társadalmi* társadalom –; és szükséges annak a szubjektumnak a megjelenése is, amely számára előtűnhet az adott formák „természetszerűségének” hamissága, mert a körülmények „természetszerű” logikája gátja annak, hogy e szubjektum felfedhesse létezésének „titkát”, a „fennálló rend felbomlását”. E szubjektum számára a történelem „vak erőinek” logikája nem fedi le a történelem teljes lehetőségkörét. Marx gondolati fordulata, amely lehetővé tette a filozófia történelmi és ezzel a történelem filozófiai kritikáját, amikor „új közegben”, a politikai gazdaságtan kritikájaként „építette fel” elméletét, olyan történetfilozófiát implikál, amelytől idegen az üdvtörténet architektúrája, mert, Merleau-Pontyt idézve, „nem az empirikus történelem mögött meghúzódó igazságokat” kínál, hanem „az igazság genealógiájaként ábrázolja az empirikus történelmet”, és amely annyiban kínálja választ a történelem értelmére vonatkozó kérdésre, amennyiben „felelőssé tesz” a történelemért.⁹⁵

A Marxot interpretáló Lukács szerint történelem és emberi tudatosság viszonyának problémája nem merül ki abban, hogy a történelem valami mást valósít meg, mint amit a történelemben cselekvők akartak. A „háttunk mögött” megvalósuló történelem nem természetszerű sajátosság, hanem társadalmi képződmény, az előtörténet jegye – s mint ilyen,

maga is érdemes arra, hogy elműljék. Aminthogy a puszta belátás, a merőben receptív viszony Lukács szemében megmarad kontemplatívnak, hiszen „ha eddig az volt a feladat, hogy a folyamat objektív menetéből kiolvassuk azt, ami – így is, úgy is – elkövetkezik, hogy a proletariátus javára tudjuk hasznosítani, ha tehát a 'szükségyszerűség' eddig a folyamat pozitív, vezető eleme volt, most akadályá, leküzdendő tényezővé vált” – hangzik *A történelmi materializmus funkcióváltásának* egy fejtegetése. „Az átalakulási folyamat során lépésről lépésre szorul vissza, hogy – hosszú és nehéz harcok után – végül egészen ki lehessen kapcsolni. A valóságos tényállás, a – törvényszerűen – bekövetkező események világos és kíméletlen megismerése mindamelllett nem veszti érvényét, sőt, a harc döntő előfeltétele és leghatásosabb fegyvere marad. Mert a még szükségyszerűséggel bíró erő minden félreismerése üres utópiává fokozná le ezt a világot megváltoztató tudást, és az ellenség hatalmát erősítené. De a gazdasági törvényszerűség tendenciáinak megismerése már nem azt a funkciót tölti be, hogy ezt a folyamatot gyorsítsa, vagy belőle húzzon hasznot. Hanem ellenkezőleg: hogy hatékonyan leküzdje, visszaszorítsa, ahol lehetséges, más irányba terelje, vagy – amennyiben szükséges, de csak amennyiben valóban szükséges – kitérjen előle.”⁹⁶ A nem-kontemplatív cselekvés és megismerés ugyanis nem pusztán a körülmények hatalmának belátásában áll, noha „döntő előfeltétele” az „események világos és kíméletlen megismerése”, hanem belátás a dolgok spontán logikájának korlátaiba, hogy az emberi szabadság uralma alá vessen e logikát (hogy „a megvalósuló tény kérlelhetetlen szükségyszerűségéből a megvalósulás előtt álló cselekvés szabadságává változtassa”⁹⁷ e logikát).

Lukács megkerülhetetlen, bár a *Történelem és osztálytudat* metodológiai crédójának szokásos ismertetésekor többnyire elfelejtett, vagy inkább a könyv messianizmusának, korhoz kötött utópizmusának tulajdonított, és ezért a komolyan vehető argumentumok köréből kivont módszertani gondolata, hogy Marx számára a „szabadság birodalmának” gondolata nem dekoratív-lezáró fordulat, nem profécia, melynek sorsa közömbös a magyarázó részek érvényességének szempontjából, hanem magában a marx-i metodológiában feltételezett „predikció”, amely iránt maga a metodológia sem lehet közömbös. Emlékeztetnénk rá: ahogy Lukács értelmezi, a marx-i módszer lényege a totalitászemlélet, éspedig mint „történelemszerű” szemlélet, amely a „leírás” és a „kategóriák táblázata” mögött a „dolgok gyökerét” ragadja meg. Marx meghaladja a kontemplativitás álláspontját, hiszen a történelmi materializmus szá-

mára a történelem nem valami az ember számára külsődleges, miliőszerrű, tényszerű valami, amellyel szemben a szubjektivitás merőben valamiféle bensőségességre redukálódik, vagy ahol a szubjektivitásnak legalábbis be kell émie az izolálódás és részekre bomlás révén keletkezett attribútumainak valamilyen irányú hiposztázálásával. A kontemplativitás kritikája Lukácsot ahhoz a teorémához vezette el, hogy „a forradalom, és ezzel együtt az emberiség sorsa ... az osztálytudattól függ”, a forradalom nem a „dolgok logikájának”, hanem a proletariátus szabad tettének terméke. A gyakorlat konstitutív szerephez jut magának az elméletnek a szempontjából is. A marxi ideológiakritika eljárás módja, a tétel, hogy a tudat nem más, mint „tudatos lét”, nem pusztán genetikus magyarázó elv, amely a történelmi materializmust még alig tenné többé egyfajta tudásszociológiánál. A tudat a történelmi materializmus számára a „levés ... szükségszerű, nélkülözhetetlen, konstitutív alkotórésze”; nem csak amennyiben tudat és lét „azonossága abban áll, hogy ugyanannak a valóságos-történelmi dialektikus folyamatnak a részei”. Hanem amennyiben a „szabadság birodalmába” való átlépés „pillanatában” uralma alá hajtja a történelem vak hatalmait. Ez a kettős értelem tulajdonítható Lukács ama megállapításának, hogy „a fiatal Marx filozófiai törekvései nagyrészt arra irányultak, hogy a különböző hamis tudat-tanokat (Hegel 'idealista' és Feuerbach 'materialista' tanát) cáfolva helyes felfogást dolgozzon ki a tudat történelemben betöltött szerepéről. Már az 1843-as levelezés úgy fogja fel a tudatot, mint amely a fejlődésben benne lakozik. A tudat nem a reális történelmi fejlődésen túl fekszik. Nem a filozófusnak kell belevinnie...”⁹⁸ Emberi racionalitás és történelem összefonódásának e kettős értelme határozza meg annak előfeltételét, hogy a történelmet a „mi” történelmünknek tekintsük, vagyis rámutathassunk a történelem „azonos szubjektum-objektumára”. A politikai gazdaságtan marxi kritikájának belső momentuma a feltevés, hogy nem végső tény a múlt uralma a jelen felett, a holt munka uralma az eleven munka felett. Csak a jelen uralmával számolódik fel a „társadalmi élet formái” fölött való elmélkedést post festum-jellege, itt válik „egyszerű és valódi” előrelátássá. Olyan előrelátássá, amely nem pusztán az amúgyis bekövetkező predikciója; ahol pusztán arról van szó, hogy „kiolvassuk”, ami „javunkra szolgál” – ahol tehát a predikció miben sem töri meg a múlt uralmát. E predikció többet feltételez, mint pusztán a belátás szabadságát, Hegel „gnoszeológiai” szabadságát (Aszmusz).⁹⁹ A jelen uralma feltételezi, hogy a „szabadság birodalma” nem csak cél, hanem eszköz is; hiszen a „szabadság

birodalmába való ugrás” nem lehet a „múlt fejlődési sémája szerint” olyan „visszautasíthatatlan” ajándék, amellyel az „ész csele” lepi meg a „szenvető emberiséget”, és amelynek „az emberiség (post festum), talán egycsapásra, tudatára ébred”, hiszen a jelen uralma éppen az emberi racionalitásnak előfeltétellé válását és az előfeltételek feletti uralmát – a cselekvés szabadságát – feltételezi.¹⁰⁰

A történelem, amelyre Lukács, az emberre vonatkozó kérdésre adott válaszként utal, dialogikus viszonyban áll az emberrel, metodológiája a dialógikusság felismerésének szükségszerűségét mondja ki. Ebben az értelmezésben a haladás „feltartóztatható”, a történelemnek nincs pretermináltan boldog végkifejlete. A történelem nyitott, és dinamikáját nemcsak, hogy emberi cselekvéseknek kell totalizálnia, hanem „értelmessége” sem elgondolható az emberi értelemadás, a szubjektum-objektum azonosság tételezése nélkül. A történelem „megválthatósága” az ember megválthatóságán áll vagy bukik.

A dosztojevskiji dilemma, melyet a fejezet elején idéztünk, azt jelenti: egy olyan történelemmel szemben, amelyet merőben külső hatalmak játékként gondolunk el, legyen ez a külső erőszak egy spekulatív igazolású fejlődéslogika vagy merőben a dolgok logikája, nem foglalható el sem a dicséret sem a (kontemplatív) bírálat álláspontja, illetve mindkét álláspont arra ítelt, hogy tönkrezúdjék saját ellentmondásain. Kiutat pusztán az jelenthet, ha a történelem értelmességének terhe az „ész csele” nem abszolút értelemben teherbíró válláról az ember vállára helyeződik.

5. ... ÉS „FELELŐSÉGTELJES AGNOSZTICIZMUSA”

Mintha valami mégsem „stimmelne” a *Történelem és osztálytudattal*. Könyvtárnyi irodalom próbálja fölfejteti, hol tévedett, hol vétette el a lépést Lukács – logikailag (empírizmus-kritikájában, mondjuk), vagy azal, hogy illegitim gondolati hatásoknak (többnyire: Hegelének) engedett. E könyvtárnyi irodalom képviselőjében hadd idézzünk egyetlen, bár igen tekintélyes szerzőt – Jürgen Habermast, aki, elmélet és gyakorlat legitim összefonódottságának feltételeit és alakzatait definiálva, ekképp ír a *Történelem és osztálytudatról*: „Híres tanulmányában, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéstről*-ben ... Lukács a legkövetkezetesebb megfogalmazását adta egy olyan pártelméletnek, amely gyakorlat és elmélet közvetítését kizárólag a politikai harc vezetésének imperatívuszaira vonatkoztatva oldja meg. Ez az értelme annak a tételnek, hogy 'a szervezet ... a közvetítés formája elmélet és gyakorlat között'. Lukács ... aláveti az elméletet a stratégiai cselekvés szükségleteinek...”. A hipotézisek felbukkanásának és igazolásának a tudományos életben mérvadó formái, az elméleti diskurzust egyáltalában lehetővé tevő előfeltételek irritálják Lukácsot, a mérlegelés „az opportunizmust támogatja”. És ahogy az elméletet, úgy a proletariátus felvilágosodását magát is aláveti Lukács a „pártvezetés céljainak”, hiszen számára a „felvilágosodás folyamata” (a „hozzárendelt” osztálytudat álláspontja) nem pusztán tudatossá tétele annak, ami a proletariátus tömegeiben mindaddig tudattalanul élt, hanem – mert a proletariátus szerinte jórészt „foglya a kapitalizmus gondolkodás- és érzésformáinak” – egy „ideológiai válság” leküzdése, melyben az osztálytudatnak önálló alakra kell szert tennie. A párt, mint az osztálytudat megtestesülése, ílymódon jogot formálhat „a tömegeket helyettesítő cselekvésre”. Amivel egyben maga az elmélet is függetlenné válik „azoknak az igazolásától és egyetértésétől, akiket önreflexióhoz kell segítenie”. Felborul elméletnek és „terápiának” az azonossága, amely egyedül teszi legitimé az önreflexiót, félresöpörtetnek azok a szabályok, melyek a Habermas által az önreflexió modelljének tekintett pszichoanalízisben az „analitikust” etikailag kötik. A „mediatizált tömegekkel” szemben a teória „megfellebbezhetetlen objektív instanciává” válik. Habermas tovább is megy ennél; Lukács, szerinte, a teóriát mélyebb értelemben is kompromittálta, amennyiben ugyanis egy „objektivista történelefilozófiával” kötötte össze sorsát. Márpedig, így Habermas, „a

sztálini praxis vészterhes bizonyítékokkal szolgált arra, hogy egy instrumentalisztikusan eljáró pártszervezet és egy olyan marxizmus, amely legitimációs tudománnyá degradálódott, túlságosan is jól kiegészítik egymást”. Lukács a „merőben természetszerű kontextusban” (a kényszerek szövegösszefüggésében) elért „ambivalens” (mert aligha emancipatív) győzelme, voltaképpen egy „részvétlen történelem” filozófusa volna.¹ Hegeliánus, éppen abban az értelemben, melyet (ha az előző fejezetben igazunk volt) elutasított magától. Mintha a filozófus, aki a gondolat marxi forradalmának sajátosságát abban látta, hogy abban a teoretikus érvényesség eltéphetetlen az emberi önfelzabádítás és önértelmezés „érdékétől”, az elidegenült történelem apológiáját nyújtaná.

Amit Habermas ír, tenorja annak a megítélésnek, mely Lukács könyvét kísérte. Az empirizmus fölött gyakorolt kritikáját vagy totalitás-fogalmát érintő bírálatok e megvilágításban érintettek részproblémákat. Akik annak idején azért fogadták fenntartásokkal Lukács könyvét, mert benne a harmadik orosz forradalom filozófiai kifejeződését és igazolási kísérletét látták, sajnálkozva konstatálták, hogy a ragyogó felkészültségű filozófus Hegel porlepte nyomdokain halad. És, kimondva vagy kimondatlanul – talán át sem látva – ez okozta, hogy a könyv feledésbe merült ott is, ahol a hivatalos elítélésnek árnyéka sem vetődött rá. És ahol tulajdonképpen eleven is maradt valami a hatásából. Hiszen Walter Benjamin 1929-ben még emlékeztet a könyvre, és az akkor még nem „frankfurti” Marcuse hivatkozik rá, de pl. a frankfurtiak későbbi explicit hivatkozásai közül már hiányzik Lukács műve. Nemcsak azok a várankozások múltak el, amelyek a *Történelem és osztálytudat*ot fűtötték, nemcsak az a közvetlen perspektíva látszott eltűnni, amely átszötte a könyvet – áthidalhatatlan tengerek keletkeztek ott is, ahol a *Történelem és osztálytudat* szerzője még száraz lábbal kelt át. A *Történelem és osztálytudat* apologetikus műként jelent meg; hiszen a könyv a bolsevikok forradalmi tettének filozófiai kifejezését és legitimációját nyújtotta, miközben a bolsevik mintára szervezett pártok bizonyos értelemben történetileg csődöt mondtak, és miközben a bolsevizáció jelszava fragmentarizálta Nyugat-Európa baloldali erőit; hiszen a bolsevikok „instrumentális” gondolkodásmódját glorifikálta – sokszor idézett mondat: „a szabadság szolgálja a proletár uralmat, és nem a proletár uralom a szabadságot” – miközben egyre problematikusabbá tették a messianisztikus küldetést az általa szentesítettnek vélt eszközök; hiszen a *Történelem és osztálytudat* egy olyan gondolkodásmód eszményét hirdeti, amely csak „egy lépéssel” jár a való-

ság (értelmes) fejlődéstendenciái előtt, és amelynek legfőbb posztulátuma a „nap követelményének” való megfelelés – miközben a valóság (a fasizmusé vagy egyáltalában a rezisztencia helyeit egyre inkább felszámoló eldologiasodásé) egyre kevésbé tarthatott igényt arra, hogy a gondolkodás építményeinek bármiféle mértéket szabjon. Minden bizonyos folytatható volna azoknak a „paramétereknek” a sorolása, amelyek a 20-as évek elejét és végét jellemző problematika és atmoszféra éles eltérését jelzik. És amely eltérésnek a súlya alól Lukács sem vonhatta ki magát: abban, hogy később elhatárolta magát a *Történelem és osztálytudattól*, alkalmasint szerepet játszott, hogy már nem vállalhatta, ami az 1923-as átlátatlanságokból nagyon is átlátható lett, „Amikor Lukács a korai 30-as években elutasította könyvét – mutat rá Márkus György – ez nem csak a sztálinista nyomásnak való alárendelődésből fakadt, nem csak az az ár volt, amelyet a mozgalomban való benmaradásért fizetni kellett, hanem ezzel fel akarta magát szabadítani ... a partizánharc számára...”² (Más kérdés, hogy a könyv elutasításában is voltak át nem látott mozzanatok.)

Az említett hatalmas irodalmat itt nem tekinthetjük át; egyébként is talán igazán Ernst Bloch már többször idézett, 1923-as recenziójához, az *Aktualitás és utópia*hoz érdemes benne visszalapozni. Amelyben Bloch rámutatott, hogy Lukács könyve távolról sem hegelién „résztveletlen” filozófiája a történelemnek. S hogy erre rámutatott, sőt, ezt állította tanulmánya középpontjába, ez teszi Bloch írását mélyebbé és hozzáértőbbé azok kritikájánál, akik látszólag hozzá nyúlnak vissza. Mélyebb és hozzáértőbb, bármilyen paradoxnak tűnik is ez, hiszen Bloch kritikája ott éri Lukácsot, ahol a legérzékenyebb: a szubjektum-objektum-viszonyról alkotott koncepciójának valóban problematikus pontján. A blochi kritikából ugyanis kitűnik, hogy ami oly zavarbaejtő a könyvben – mert Lukács még száraz lábbal kelhetett át ott, ahol később már nem lehetett –, nem Lukács végső szava.

Bár recenziójának kritikai részét Bloch is azzal kezdi; mintha valami nem „stimmelné” a *Történelem és osztálytudattal*. Az olvasó némiképp megilletődötten néz körül a könyvben, írta Bloch; senki kézírása vagy ecsetvonása nem biztosabb ugyan, nem színtvallóbb és színeket biztosabban felrakó, mint Lukácsé, mégis „néhány dolog úgy hangzanak a könyvben, mintha valaki azt mondaná, a boldog szerelmes élete csak önmagával összehasonlítható. Ami ugyan igaz, de senki nem állíthatná, hogy ezzel valami nagyon elevenhez került volna közelebb”. Ennek oka Bloch szerint

jórészt az, amit később még érintendő értelemben, a könyv töredékességének nevez, s amikor e töredékesség okát keresi, olyan magyarázatot ad, amely újra és újra visszatér, ha a könyvvel szemben támadt ellenérzések kerülnek szóba. „A fragmentarikus okára — írja Bloch — ... mélyebben utal egy más kedély, az, mely régóta és kizárólagosan arra érezte magát kötelezettnek, hogy kommunista vezető legyen, az elmélet gyakorlója, kevésbé a gyakorlatnak, mi több, magának a dianoétikus elméletnek a teoretikus. Ez a közvetlen lényeg viharában történt, látzólag egyetlen lehetőségként megfelelni a nap kötelességének, a kor csúcának; aholis a totalitás újonnan előretörő tudata csak később hozta vissza a rokon kötelességet: az adománnyal való sáfárkodást, röviden, a fogalom kötelességét.”

Mintha Bloch is akként vélekedne Lukácsról, mint a korábban idézett Balázs Béla, hogy ti. túlságosan is eltért pályája voltaképpeni küldetésétől, és túlságosan is hatalmába kerítette gondolkodását az, ami „gyakorlatilag lehetséges”. Bloch azonban hozzáfűzi, „mérhetetlenül sokat tanul a filozófus a gyakorlatilag lehetségesre és valóságosra való állandó vonatkoztatottságból”. Egyetértéssel idézi föl a könyv gondolatmenetét — a tárgy nem annyiban megismerhető, amennyiben a gondolkodás hozta létre, hanem amennyiben elgondolása egyben a tárgy önmegismerése, amennyiben a gondolkodás nem torpan meg a pusztá tényeknél, az empiriánál, hanem a tudatossá, az „aktuálissá” válást konstitutív elemként gondolja el a valóság megnyilatkozási folyamatában. A fejlődéstendencia fellelése, az elmélet gyakorlati jelentőségű belépése a valóság forradalmasításának folyamatába jelenti az igazság kritériumait, s minden, ami formális, minden, ami pusztán szubjektív-absztrakt Sollen, utópikus meghaladás, csak annak a történetfilozófiai lehetetlenségnek a kifejeződése, hogy a kategóriaproblémákat a változó valóság problémáiként ragadjuk meg. Amiben Bloch nem ért egyet Lukács könyvével, hogy abban „a művészet, s különösen a teljességgel sötét, nem azonos természet jelenségkomplexumai még nem találták meg szubjektum-objektum-vonatkozásukat”; ám maga is utal rá, hogy „minden kísérlet arra, hogy itt az utópikusat *létezőként* ábrázolják, formarombolóként, nem valóságteremtőként hat”. A „materialista, anyagra vonatkoztatott dialektikában kell a valóság talaját mindenkor fellelni és újra fellelni; *egy sajátos agnoszticizmusnak megfelelően*, amely a transzcendenssel csak annyiban törődik, amennyiben a konkrét-dialektikus közvetítés elég érett arra, hogy konkrétan manifesztálja”. Lukács heroikus, ideiglenesnek tudott és dialektikus „agnosztici-

cizmusa” védekezés minden „látszólagos konkrétio vagy elsi tetten absztrakt konstrukció” ellen.³ Bloch jól tudja – amit számonkér Lukács 1923-as könyvében (mondjuk: az utópiát), arról Lukács tudatosan mondtott le. Azért, hogy amit mégis leírt, kötelező érvényű, megkerülhetetlen legyen. Lehetőség, nem pusztán ígélet. Ami lemondásnak látszik, állítja Bloch, valójában csak másik oldala annak, ami Lukács legfőbb törekvése: filozófiája aktualitásának. S bár Blochnak vannak fenntartásai az aktualitásnak ezzel az ígéletével szemben, nagyon is értően tekint Lukács e filozófiai ambíciójára. Ám: nem akar lemondani. És bár Lukács „lemondása” tudatos – talán mégsem egészen átlátott, és talán nem minden konzekvenciájában vállalható. Lukács maga, legalábbis néhány év múlva, sok mindent nem is vállal belőle.⁴

Annak tekintetében, amiről Bloch nem akar lemondani, emlékeztetnünk kell rá: a blochi értelemben vett szubjektivitás számára tárgya, az „anyag” nem idegen adottság, amelyet legfőljebb merőben kontemplatív gesztussal racionalizálhat, hanem olyan valami, ami egyszerre nyújt biztosítékot arra, hogy szubjektum és objektum harmóniája megvalósulhat, és ami egyben rászorul a szubjektivitásra. E harmóniára irányul az ember vágya, és a vágyódás az a „megismerőképeség”, amellyel az ember létének elidegenült viszonyai között is képes (elméletileg, művészi leg) megelőlegezni, artikulálni a szubjektum-objektum-azonosságot. Számára a nem-azonosság tapasztalata a legkézenfekvőbb tapasztalat, az azonosság utáni vágy levezetésre nem szorul, evidens emberi lényegjegy. Nem állunk elhagyatva az azonosság utáni vágyunkkal; valójában mindenütt e vágy nyomaira bukkanunk. Az utópia jelen van a nagy műalkotásokban, sőt, ez maradandóságuk titka; és az utópia a nagy filozófiák rejtett intenciója is – ezeket az utópikus mozzanatok zárják egységbe az emberi utópikus vágyak enciklopédiáiként a késői Bloch-művek. De az utópia nem a nagy formátum privilégiuma; ő teszi elgondolkodtatóvá az „alacsony” művészeteket is, ő tölti fel, teszi izgalmassá, avatja érvényessé, legalábbis szubjektív oldaluk, a bennük kódolt vágy felől nézve a detektívregényt és a giccset, a kolportázsirodalmat és a vásárt (Jahrmart). A példák a *Korunk örökségének*⁵ példái. És az azonosság „nyomai” átszövik magát az életet is persze, az élet legjelentéktelenebb, sőt, a legvisszatetszőbb mozzanatait is – így a *Spuren*.⁶

Az ember, állítja Bloch, nem áll elhagyatottan az azonosság vágyával; tágabban, történetfilozófiailag: a *jelen* nem áll egyedül az azonosság vágyával. A jelen terveit, útját, elhatározásait egy minta preformálja: a tör-

ténelem utópikus vonulatáé. Az utópikus várakozás fényében a művészet önálló történettel nem rendelkező szférája a művekben rejtett utópikus ablakok kontinuumává válik. Minden múlt, az elfelejtett ideológiák és a maradandó műalkotások egyaránt, a megváltás felé fordítják arcukat. Az utópia szellemének lelkesítő felismerése: a történelem a kezünkbe adatott; és a történelem „semmiképp nem széthullott képek sora, mint Spenglernél, és nem is a haladás és az üdvgazdaságtörténeti gondviselés eposza, mint a szekularizált augusztinizmusban, hanem kemény, fenyegetett utazás, szenvedés, vágy, tévedés, a rejtett otthon keresése; tele tragikus összeomlással, forrongva, ugrásokkal, kitörésekkel, magányos ígéretekkel, diszkontinuusan feltöltve a fény lelkiismeretével.”⁷ A megváltó történelmi tett lehetőségének fényében semmivé foszlik a történelemmel szembeni relativista szkepszis és a polgári vagy szociáldemokrata „szekularizált augusztinizmus” olcsó és fatalista haladás-hite; mert megjelenik igazi küldetésünk: az azonosság megvalósítása. E tett útját világitják be az utópiák: „... a történelem pusztja visszaemlékezéssel nem feltárható, ha nem társul a hatékonysághoz, vagy a még pusztán történelmen belüli értékvonatkozásokhoz a végső ön- és mindenségérintkezés, a legtulajdonképenibb 'újnyomás', a belegendolás (eingedenken) produktív sémája: mint becsaphatatlan, de történetfilozófiailag meghódítandó irány sorsunk értelmetlen-értelmes kavarodásában, zavaros keresztetű és paradox vezérlő summájában.”⁸ Az utópia blochi története olyan történetírás, amely nem hogy nem rejtí véka alá a jelenben való érdekelt-ségét, hanem éppen, hogy kiemeli a történelmi anyag jelen felé fordított-ságát; „semmiképpen nem visszafelé pillantunk itt sem ... [az utópia] mindenekelőtt termékeny értelemben vett történelem; ő és az övéi és minden múlt, amely érdemes arra, hogy feljegyezzék, azért van, hogy kötelezzon, lelkesítsen minket, hogy amire mindig is gondoltak, egyre szélesebben támassza alá.”⁹

Bloch meggyőződéseinek e vázlatos rekapitulációjából is kitűnhet, nem oktalanul vélte úgy 1923-ban, hogy Lukács könyvének recenzálásakor gondolataik egybecsengésére hivatkozhat. „... sok minden áll itt rendkívül közel hozzánk. Különböző szemekből küldve egy csaknem megkülönböztethetetlenül azonos pillantás néz szembe önmagával ... Nagyszerű, ahogy Lukácsnál a gondolat végre beviszi önmagát a levésbe, nem szemlélődően immár, hanem mint magának a dolognak felettébb informáló kifejezése. A levés immár nem egy általános áramlás absztrakt elshuánása, nem tartalmatlan durée réelle, nem is Hegel önmagában tör-

tendő, pánlogikus processzusa, amelyből hiányzik az állandó és fokozódó rekurzus a szubjektumra. Hanem a legbelső tendencia ragadtatik meg mint azoknak a viszonyoknak emberi termelése és újratermelése, melyek, ebből az összefüggésből kiragadva, a polgári gondolkodás, az izoláló és kvantifikáló reflexiók fogalmak számára dolgokként, eldologiasult, törvényszerű, lezárt rendszerként jelennek meg. Végre közelép az emberi világ felépítése mint az önmagukban dinamikusan változó viszonyformák kontrapunktja, melyben ember és ember, ember és természet vitájának folyamata, a nagy önmagunkkal találkozás, a fokozatos szubjektum-objektum-fedés, a Mi valósággá válása lejátszódik. Lukács könyvében ilyenformán a *történelem metafizikus főtémája* más úton, de *Az utópia szellemével* teljesen konform módon fedeztetik fel. Csak egy fokkal magasabban a Mostban: és a proletariátus mellett, fölött megjelenik az átélt pillanat sötétje, az abban elrejtett egyáltalában való valóságosság (Wirklichsein), győzedelmesen minden szubjektumtól távoli absztraktság fölött.”¹⁰

A „Most fokára” való utalás, legalábbis szerintünk, a lényegre tapintott rá. Úgy tűnik, éppen ez, a történelmi pillanat értékelése volt a magva a korai 20-as évek Bloch–Lukács-vitájának, a „második” Bloch–Lukács-vitának, annak, amelyik a Bloch *Thomas Münzer*-könyvét bíráló Lukács és a *Történelem és osztálytudatról* az elsők között író, lelkesült, de bizonyos fenntartásokat is hangoztató Bloch között folyt.¹¹

„A tulajdonképpeni elmúlás alapvetően már mögöttünk van”, írja Bloch a *Történelem és osztálytudatról* írt recenziójának bevezetésében. Az „Istentől való eltávolodottság” osztályrészünk ugyan, „de feltöltve saját tudatával (ami a mindent-szépen-eltakaró kultúrákból hiányzik), s ezért az első erővel, hogy fordítsunk rajta”. A németországi forradalmak bukása, minden stabilizáció ellenére is egyetlen érvényes feladat, hogy „a titkos emberarc szubjektum-objektum-fedését magunknak megnyerjük”. És az „utolsó kezdetnek” e stádiumában lép eléink Lukács, „egyike a mi kevés gondolkodónknak”. „A pillanat, mely mindenki más számára a fogalmi zavart okoz, itt a döntés, a totalitásban való átlátás pillanatává nőtt. Lukács *Történelem és osztálytudata* ilyenformán Marxot újra Hegelre vezeti vissza, és őt megint csak messze túlvezeti önmagán; itt is az önmagunknak az egzisztenciában való megértése, a mi arcunk feltárulása, a mi valóságunk rajzolja a hozzá vezető görbe folyamatból a maga dialektikus köreit... Az állandóan a szaktudományok részterületeire és eljárásmodjaira irányított pillantás, és hozzá az ismeretelméleti formalizmus, ahogy

egy konkrét össz-szemlélet kifejeződését részint megakadályozta, részint saját hiányosságait megszipitette — ez a tulajdonképpen tevékeny semmittevés (Müssiggang) éppen a klasszikus német filozófia alapproblémájára, a *szubjektum-objektum-problémára* olyan szűkösséget kényszerített, amelyből csak a lukácsi könyv kezdi újra megváltani.”¹² Amiben nézeteik divergálnak, az a jelen értékelése, a „Most foka”, amelyet elérhetőnek, feltárhatónak tartanak. A *Történelem és osztálytudat* Thomas Münzer-bírálatát e kérdésre vezeti vissza Bloch, és innen indítja maga is bírálatát. A recenzió *Bírálat és egyetértés* c. részében Bloch újra leszögezi: Lukács könyve filozófiai fordulat. „Semmi nem lehet bizonyosabb, mint a kézírás, és semmi nem vall és rak fel élesebben színt”. És mégis: „...senki nem állíthatja, hogy [Lukács fejtegetéseivel] valami nagyon eleven került volna közel hozzá. — Ez persze nagyobb részt azzal függ össze, hogy maga a dolog itt még kifejtetlen maradt.” Magáról a „dologról”, az azonosságról, Lukács nem beszél — „felelősségteljes agnoszticizmusból”, amely „csak annyiban törődik a transzcendenssel, amennyire a konkrét dialektikus közvetítés elég érett ahhoz, hogy azt konkrétan manifesztálja”. „Calvin a hátsó világot a predestináció-tan segítségével szorította ki a tudatból; Lukács, a konstitúciós gyakorlat teoretikusa ugyanezt a belvilági aszkézis és a hegeli tiszta konkrétációs dialektika egy egészen sajátos összekapcsolásával éri el. E heroikus, ideiglenes és dialektikus agnoszticizmus mélyebb oka azonban kétségtelenül az elrejtettől való irtózás, a felelősségteljes magatartás a titokkal szemben, behatárolásának szigorú igénye, megtévesztetlen statuálásának igénye minden látzólagos konkrétációval vagy elrejtett konstrukcióval szemben.”¹³ Prózában: a *Történelem és osztálytudat* híres-hírhedt utópia-ellenességének forrása az *Aktualitás és utópiát* író Bloch értelmezése szerint, a félelem, hogy rövidre zárva az azonossághoz vezető utat elhibázzuk a jelent. És e félelem következménye, hogy Lukács „túlságosan megragad ama módszeres köztes állapotban, amelyet ... egyszer (igaztalanul) történetfilozófiai pillanatunk stigmájának nevezett”.¹⁴

Annak, hogy itt Bloch védelmébe veszi az „utópiát” Lukáccsal szemben, többféle értelmezést lehetne adni, ama jelentéseknek megfelelően, melyeket Bloch az „utópiának” élete folyamán adott. Nem egészen önkényesen azt mondhatnánk, hogy Bloch e védelmező gesztusa azon a meggyőződésen alapult, hogy a történelem „megválthatósága” az ember megválthatóságán áll vagy bukik; és hogy ez a megválthatóság nem gondolható el az egyéni lehatoló megváltás, az eudemonia jogának filozófiai

rekonstrukciója nélkül. Ilyenformán elkerülhetetlenül meg kellett botránkoznia az azóta is sokszor idézett bekezdésen, amelyet Lukács éppen a vele való vitában írt le: „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 kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály (nem a 'nem', ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csupán akkor, ha a készen talált, adott világi dologi tárgyiságában képes megpillantani a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is. Az egyén számára a dologiság s ezzel együtt a determinizmus (a determinizmus a dolgok gondolatilag szükségszerű összefonódása) megszüntethetetlen. Minden olyan kísérlet, amely arra irányul, hogy ettől a 'szabadságig' lehessen eljutni, szükségképpen meg kell hogy hiúsuljon, mert a tisztán 'belső szabadság' a külvilág megváltoztathatatlanságát előfeltételezi.”¹⁵ Az idézett megfogalmazás azonban Lukács logikájában is furcsán hat; az a gondolatmenet, amely elutasította, hogy a szabadság végső értelme az embert irányító törvények pusztá szemléletének szabadsága legyen, aligha érheti be az olyan „azonossággal”, amely az egyén számára merőben külsődleges előírásokat jelent. Az individuum, e logikában, aligha lehet történetfilozófiailag véglegesen e szűkösségre kárhozhatóva – az azonos szubjektum-objektum attribútuma, „szöveg van rá”, Lukács könyvében az embert magát is megilleti. Mégis úgy tűnik, mintha Lukács, noha könyve végén maga is tesz kísérletet arra, hogy felvillantsa a szabad öntevékenységet mint perspektívát, az egyén emancipációját nem tartaná aktuálisnak. A jelenben az individuum szűkösségre van kárhozhatóva – ez történetfilozófiai pillanatunk stigmája. És Lukács egész pátozsa arra irányul, hogy felmutassa a „szűk szubjektivitás” gyengeségét, veszélyességét, a jelen lehetőségeinek védelmében. Ahogy a *Történelem és osztálytudat* az osztályról beszél, abból kihallható a messzianisztikus lejtés; az egyén – pillanatnyi – esélyeiről a könyv a szkepszis hangján szól. A történetfilozófiai pillanat e stigmája, vagy legalábbis ez is szerepet játszik abban, hogy Lukács „túlterhelje” az osztály fogalmát. És e „túlterheléssel” szemben Bloch joggal veszi védelmébe recenziójában az egyén jogait, ragaszkodva ahhoz, hogy egy olyan emancipáció, amelyben az egyén változatlanul eldologiasultságra ítéltetett, ahol az egyént nem illeti meg a „szubjektum-objektum-fedés”, aligha ünnepelhető „hazaérkezésként”.

Bloch és Lukács vitája dialógus. Nemcsak annyiban, hogy a két vitában álló messianisztikus változatot gondolati közösségek sora fűzi össze. Hanem mert a vita során egy furcsa, paradox szerepcseré is lejátszódik: a filozófia igazi, végső gyakorlativá válásának feltételét a „következő láncszem” megragadásában és ennek képességében látó Lukácsot, aki Bloch szerint már-már túlságosan is elmerült a mozgalom gyakorlati problémáinak árjában, a „misztikus” Bloch „fékezi”, amikor – maga is messianisztikus várakozásoktól inspiráltan – bírálatában az individuum emancipációjának perspektíváját kéri számon Lukács e tekintetben valóban túl korán „lezárt” konstrukciójától.

Másképp fogalmazva: ahogy Lukács a „Most fokát” értelmezte, nemcsak védelmet nyújtott az utópiával szemben, kiszolgáltatottá is tette neki. Nemcsak empirikusan, de főképp „architektonikáját” tekintve, a *Történelem és osztálytudat* lezárul a forradalommal. Ha pontosak akarunk lenni, Lukács hozzávetőleg 1921-ig követi a forradalom útját, amikor a *Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg Az orosz forradalom kritikája című művéhez*-ben védelmébe veszi a bolsevikok néhány kényszerintézkedését. A *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-fejezetének utolsó lapjai ugyan felvetik azt a problémát, hogy a proletárforradalom bizonyos társadalmi tárgyiasságokat (Lukács az államot említi) még nem érintett meg a dialektika varázsvesszejével, a könyv fogalmi konstrukciója mégis a forradalomban „talál haza”. A könyvet áthatja az a gondolat vagy várakozás, hogy a forradalommal, illetve a proletariátus forradalmasodásával a „gyakorlat elmélete” „gyakorlati elméletté” lesz. Ez látszólag nem jelent többet, mint amennyit a forradalom megvalósított: a „kritika fegyvereinek” a „fegyverek kritikájába” való átmenetét. Lukács azonban többet bíz erre a kifejezésre: a kontemplativitás felszámolódását, vagyis a megvalósult szubjektum-objektum-azonosságát is jelenti – olyan várakozás ez, melyet a forradalom pillanata nem elégíthetett ki. „... A proletárgondolkodás először csupán a gyakorlat elmélete, hogy aztán fokozatosan a valóságot átalakító gyakorlati elméletté változzon. E folyamat egyes szakaszai – melyeknek még csak vázlatos tárgyalása is lehetetlen itt – mutathatnák meg igazán világosan a proletár osztályöntudat dialektikus fejlődésének (a proletariátus osztállyá válásának) útját. Csak itt világosodnának meg az objektív, társadalmi-történelmi helyzet és a proletariátus osztálytudata közötti intim, dialektikus kölcsönhatások; csak itt konkretizálna igazán az a megállapítás, hogy a proletariátus a társadalmi fejlődés azonos szubjektum-objektuma.”¹⁶

A proletariátus magáértvaló osztályá válása, forradalmasodása ilyenformán „záróköve” a *Történelem és osztálytudat*nak, még akkor is, ha – mint említettük – Lukács érinti azt a problémát, hogy pl. az állam csak egy hosszabb folyamatban válik dialektikussá, csak fokozatosan lehet dialektikusan „folyékonnyá” tenni, és még akkor is, ha a könyvben számos olyan részlet található, amely mintha prófétikusan figyelmeztetne a későbbi fejlődés buktatóira. (Jellegzetes, hogy Lukács ezeken az oldalakon homogén problémákként említi a természet és az állam dialektikussá tételét.) A proletár osztálytudat fejlődésének és a szubjektum-objektum azonosság megvalósulásának ezzel az „összemosásával” Lukács nem állt egyedül: analóg megfogalmazásokat találhatni Fogarasi Béla *Bevezetés a marxi filozófiába* c. broszúrájában vagy Révai *Történelem és osztálytudat*-recenziójában, hiszen ez a korszak „messianisztikus” alapállásból fakad. (Amikor Révai recenziójában arra figyelmeztet, hogy a marxisták számára elkerülhetetlen, hogy a még-meg-nem-lévő-ember „fogalmi mitológiájával” operáljanak, bizonyos értelemben éppen ezt az „összemosást” követeli.) Persze, nem logikai, fogalomkezelési hibáról van itt szó, hanem a korszak zseniális korlátozottságáról. Hiszen a korszak „messianisztikus érintkezése” kétségkívül bábája volt annak, hogy a marxi gondolat kritikai, nem-szaktudományos jellege, humanizmusa stb., vagyis azok a vonások, amelyek a marxista tradícióban kihűynyi látszottak, újra megelevenedjenek. Ennek a várákozásnak, ennek a perspektívának az elhalványodása hozta magával, hogy nemcsak a bolsevik kritikusok, de maga Lukács is időszerűtlennek kezdték érezni a *Történelem és osztálytudat*-ot. Egy új problematikával konfrontálódott az elmélet – bármilyen formában, felkészültséggel küzdötte is végig a konfrontációt: a „forradalom után” problematikájával.

A „hozzárendelt osztálytudat” megszerzésének pillanata a *Történelem és osztálytudat* „záróköve”. Azért lehet az, mert a könyv a forradalommal lezárul; s azért épp ő az, mert a tudatosság e foka teremt hidat Lukács felfokozott forradalmi várákozásai és a polgári társadalmat illető elemzése között, amely szerint maga a proletariátus is alávettette az eldologiasodás szellemi uralmának. Vagy másképp fogalmazva, ez a fajta tudatosság teremt hidat ott, ahol a teoretikus elemzés világossá tette, hogy az eldologiasodás leküzdése nem lehet az ökonómiai racionalitás valamilyen közvetlen-bürokratikus manipulálásának spontán eredménye sem. (Ezt az utóbbi aspektust, egy elvontabb probléma, a társadalomtudomá-

nyos előrelátás kapcsán, különösen Lukács a *Történelem és osztálytudat* nagyjából egykorú Buharin-recenziója fejt ki érzékletesen.)

Tekintélyes elemzői szerint Lukács a katasztrófa-elméletek hiányát mítoszokkal pótolta, a proletariátus, a párt vagy a szubjektivitás (egy „voluntarista” történetfelfogás) mítoszával.¹⁷ Valójában ami mitológiának látszik, az 1922-es Lukács megkerülhetetlen belátása. A forradalom sorsa valóban a proletár osztálytudattól függ: a forradalom „szabad tett”, mert a szabadság több, mint belenyugvás a ránk oktrojált nevelődési regénybe. A fogalom „aszkezise”, melyre Bloch utalt, mégsem marad bosszúlatlan: a *Történelem és osztálytudat* túl korai „hazatalálása” éppen Lukács e jelentős attitűdjét keveri annak látszatába, hogy nem több szervesen „fichte-i” elemnél egy hegelianus konstrukcióban. Azt a látszatot keltve, mintha Lukács számára a történelem „a már mindigis lehetséges volt” megvalósulásának tere volna,¹⁸ egyfajta eszkatologikus alakulat, melyben tulajdonképpen kézenfekvő is, hogy az egyénre nem hárul más kötelesség, mint az alázatosság.

Bloch kritikája, legalábbis a fenti értelmezésben, alkalmasint Lukácsot magát fordította Lukács ellen. Mégis, az, amit elfogadtunk bírálataból, visszaadva Lukács könyvének történeti dimenzióit, sok mindenre más hangsúlyokat tesz. Módszertanilag is – ami végképp mögöttünk levőnek tűnt, arról kitűnhet, problémaként, módszertani dilemmaként megoldása abban van, hogy vissza-visszatérve hozzá feladatként újra kell fogalmaznunk.

Óvatosan kell bánni persze az óvatossággal. Amikor például Karl Mannheim, a 20-as évek végén tudásszociológiájában újraértelmezte Lukács néhány tételét – szkeptikusan bírálva szerzőjük „egyoldalúságát” –, óvatosságával nem annyira meghaladta, amit Lukácsnál problematikusnak látott, mint inkább csak a tudásszociológia sajátos dilemmáival házasította e tételeket – megfosztva őket attól, amiben heurisztikai jelentőségük állt.¹⁹ Hadd térjünk ki hát arra, amit a Blochtól inspirált korrekció után is, vagy inkább annak fényében, elfogadunk.

A történeti tudás, amely számításba venné az „ismeretelméleti szubjektum tartalmasságát” (Mannheim), sajátos korrelációt implikál ugyanis, korrelációt, amelyet Bloch mondott ki – a meghaladott utópikus tudat filozófusa – a maga polgárpukkasztó nyelvén, de pontosan: aki maga semmi, kívül sem talál semmit.

Az a szubjektivitás, amelyik csak zavaró tényező, aligha talál valamit is. Az, amelyik talál, aligha meghatározható az isteni megismerésnek

ennyire pusztán a fonákjával. Véges szellem, persze, ám bír a transzcendálás képességével. És mert véges szellem, végtelenül érdekelt abban, hogy történelmét ne pusztán a „partikularizálás” szempontja alatt nézze. Hanem olyasmiként, ami megéri. Amin keresztül önmagát ismeri meg. Ami ugyan megintcsak nem közvetlenül adott, de ami épp e distancia révén dialógusba vonható. És e dialógusban abban az értelemben is érdekelt, hogy talán – logikailag nem kizárható föltételezés – ő lehet e „dolgozók” „ökle és célja”, mint Bloch ígérte volt.²⁰ E tartalmas ismeretelméleti szubjektum tudása véges ugyan, de mégsem pusztán a „Störungsfaktor” szemlélődő tudása, melyet a „sápadt elfogadás” vezérel. Hanem, újra csak Blochhal szólva, a „mi aktualitásunk felgöngyöltése”. Tudás, amelyet annak elgondolása regulál, hogy „csak mi magunk húzódnak meg, minden kialakulnak utópikus fermentumaként, minden mögött”. Amit Bloch ír, Marx-parafrazisnak hat (bár történetileg nem az volt, inkább egybehangzás): a tudás, amelyik „minket ismer föl” amögött, ami „látszólag immár elmúlt”, és mindenekelőtt amögött, ami „objektív és abszolút szellemként látszólag már mindent maga mögött hagyott”, szóval e tudás radikális, abban az értelemben, melyet e kifejezésnek *A hegel jogfilozófia kritikájához* írt *Bevezetés* adott. Beállítottsága kritikai, de nem a „partikularizálás” révén az,²¹ hanem amennyiben az adott mögé lát – ami a már többször idézett Bloch vagy éppen a 20-as évek Lukácsa szerint is annyi, mint a történelmet egyszerre látni szükségszerűként és az ember produktumaként, a szükségszerűség módusza, de a szabadságé szerint is létezőként. Kritikai volta nem egy tévedéstörténet apoteózisának módszertanában van, hanem abban, hogy nem tartja föltétlenül egyedülvalónak azt a logikát, amelyet a szűkösség és a kényszer, a szűkösségek a konkurrenca és birtoklás negatív elvével való igazgatása sugall. Nem e feltételek között kalkulál, hanem e „jehovaikus” világ előfeltételrendszerét teszi kérdéssé. Előlegzi, mert módszertani vezérfonalává teszi, hogy – az 1919-es Lukácsot idézzük – „ami eddig pusztán ideológiaként kísért az emberiség törvényszerű fejlődését – az ember emberként való élete önmagához, embertársaihoz, a természethez való viszonyában – az most az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává válhat”.²² E tudás nem pusztán kalkulál, mert a szolidaritás logikájával is számolni tud (olyan logikával, melynek a szerelem a modellje Bloch utópia-könyvében – talán megintcsak nem minden ekvivokáció nélkül azzal, ami a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* áll). S azért dolgozhat e logikával, mert úgy véli, a történelemben „nem a tragédiáé az utolsó szó”, mert a történel-

met nem „nélkülünk” gondolja el. És éppen mert nem „nélkülünk” gondolja el a történelmet, e tudás, hogy visszatérjünk az ismert marxi gondolatfűzéshez, „ad hominem” érvel. Nem annyira fel-, mint inkább megszólít. Nem az „itt az igazság, itt térdelj le” gesztusa a sajátja; azért tud személyhez szólóan érvelni, mert belső elve, hogy, mint Bloch mondja, „éppen az áraszt másfajta bizonyosságot, mint a hit sápadt elfogadásáé, hogy mi, emberek, képtelenek vagyunk lemondani”.

Ez volna az „ismeretelméleti szubjektivitás tartalmi szemléletének” vázlata, ahogy a – kicsit tágabban értelmezett – korai 20-as években elgondolták. Mindenesetre ha a fentiek értelmében az igazság létezhetőttsége nem pusztán alacsonyabbrendűségét jelenti, hanem az igazságnak – az emberiség önismeretének – a történelemben való létrejövését, az igazság „történést”, akkor eltűnik az igazság kísértetiessége, az abszolútum árnyalakként való kísértése, amely Mannheim egész „radikális” kritikáját átszövi. Lukácsot idézzük: „Mert döntő különbség, hogy egy végső soron nyugvó világban ... relativizálódik az egyén vagy a nem stb. vonatkozásában, vagy a konkrétá lett, egyszeri történelmi folyamatban válik nyilvánvalóvá a különböző igazságok *konkrét történeti funkciója és jelentése*. Tulajdonképpen értelemben vett relativizmusról csupán az első esetben lehet szó; akkor azonban elkerülhetetlenül dogmatikussá lesz. Ugyanis csak ott van értelme logikailag relativizmusról beszélni, ahol valamely „abszolútumot” egyáltalán feltételeznek ... csak a történelmi dialektika teremt itt gyökerében új szituációt. Nemcsak azért, mert benne maguk a korlátok is relativizálódtak, helyesebben mondva, cseppfolyóssá váltak, nemcsak azért, mert mindazok a létformák, melyek fogalmi ellentéte az abszolútum a maga különböző létformáiban, folyamatokká oldódva és konkrét történeti jelenségekként kerülnek megértésre már, úgyhogy az abszolútumot nem is annyira absztraktnan tagadják, mint inkább a maga *konkrét történeti alakjában* mint magának a *folyamatnak egy mozzanatát* ragadják meg, hanem azért is, mert a történelmi folyamat a maga egyszerűségében, dialektikus előretörekvéseiben és dialektikus visszaeséseiben az igazság, az *ember (társadalmi) önismertetének* egyre magasabb fokaiért vívott szüntelen harc. Az igazság 'relativizálása' Hegelnél annyit jelent, hogy a rendszerbelileg alacsonyabban álló mozzanatok igazsága mindig a magasabb szintű mozzanat. Ezáltal az ilyen korlátozottabb fokon álló igazság 'objektivitása' nem rombolódik szét...”²³

A *Történelem és osztálytudat* szerzője a megértés módszertanaként,

az idegen (problematikus) „aspektusstruktúra” átszámításának tükörjátéka vagy a némiképp problematikus „partikularizálás” helyett, úgy tűnik, valami mást ajánl – a „történeti kritikát”, pontosabban az „irodalomtörténeti problémakezelést”. A *Rosa Luxemburg, a marxista c.*, egyébként 1920-ban keletkezett tanulmányban írja, Luxemburg *Tőkefelhalmozása* kapcsán: „A könyv magvát a felhalmozás problémájával kapcsolatos nagy viták úgynevezett irodalomtörténeti taglalása képezi ... Ez az ábrázolásmód nem idegen azonban a marxista hagyományoktól ... Egy probléma irodalmi, tudományos kifejeződése egy társadalmi egész, a hozzá kapcsolódó lehetőségek és problémák kifejeződése. Az irodalomtörténeti problémakezelés ezáltal a legtisztábban fejezheti ki a történelmi folyamat problematikáját”.²⁴ Megfelelő irodalomtörténeti problémakezelés mellett a problémátörténet a problémák történetévé válik, vagyis egy történeti folyamat végiggondolásának kísérletévé. Ilyenformán az irodalomtörténet nagyonis aktuális érdekű diszciplína. Az irodalomtörténeti problémakezelés a mából tekint vissza, ami nem csak megkerülhetetlen adottság, nem is csak hibaforrás, hanem a voltaképpen „vicc” a dologban, ha észre vesszük, hogy a múltban „rólunk szól a mese”, vagyis ha a distanciát, amely elválaszt, nem negligáljuk és nem is intézzük el azzal, hogy ez akkor és úgy volt, de ebből mi sem következik, hanem a vizsgálódás tárgyának és önmagunknak a – különös – értelmezésére használjuk.

Bár a fentebb földézett gondolat a *Történelem és osztálytudat* egy ebből a szempontból ritkán idézett, és ennyiben félreeső tanulmányából származik, és látszólag nem kapcsolódik közvetlenül az egy tanulmánnyal később (az ideológiáról ill. az osztálytudatról) írottakhoz vagy a könyv központi tanulmányához, nem véletlen és több ötletnél, hogy Lukács az „irodalomtörténeti problémakezelésben” látja mintegy a marxizmus „titkos műfaját”. A Mannheim által föltett és mégsem föltett „hermeneutikai” kérdésekre – miért gondolkodott x t időpontban így s nem másképp? hogyan „átszámítható”, amit gondolt? és miképpen lehet aktuális egy más „aspektusstruktúrában” elgondolt gondolat? – adott lukácsi válaszkísérlet szervesen kapcsolódik a könyv egész feltevérendszeréhez, egy másfajta föltevérendszerhez, mint a „partikularizálás” metodológiája.

A múlt e másfajta gondolkodói tartás számára nem pusztán bukástörténet. A problémát magát artikuláló előtörténet inkább, amelynek végiggondolása hozzánk vezet. Nem abban az értelemben, mintha bármi-

nek a története – empirikus története – egyben minden további nélkül a magyarázata is volna. A múlt megvilágító ereje távolról sem független a jelen kérdéseitől, a jelentől *mint* kérdéstől (habár az irodalomtörténeti problémakezelés nem is prezentista)²⁵: csak így nem lesz a mindenkori történés egyben és eleve az ész mértéke. Így gondolható el a *distancia termékenysége*: a distancia nem elválaszt ugyanis, hanem összeköt. Fogadjuk el, hogy véges szellemünk számára nem lehetséges a múlt valamely képződményének „végleges interpretációja”.²⁶ Ám ezt elfogadhatjuk úgy is, ha nem pusztán „zavart” (a Störungsfaktor-szubjektivitás megnyilatkozását) látunk benne. Épp a távolság, az eltérés végiggondolása révén szólít meg ugyanis a múlt – így válik valóban önismertünk eszközzé, többé, mint pusztá tükörré egy tükörjátékban.

A distancia ebben az értelemben csak akkor működhet, ha egyben adottság és potencia distanciája is. Másképp fogalmazva, ha az embert úgy gondolom el, mint aki fel van ruházva a transzcendálás képességével, nincs „bezárva” szubjektív projektumainak a körébe, aki tehát, bár végességének belátása nem jelenti „automatikusan” végtelenségét,²⁷ mégis részesedik az abszolútból. Ez persze csak másik kifejezés arra, hogy e szellemi magatartás számára a történelem nem tévelygéstörténet csupán, hanem az „igazság története” is: Aholis a történelem nem annyira „belevettség”, mint inkább a szabadság akcentusát kapja. Így nézve a múlt „megszólít”, s a megértés több lesz, mint egyszerűen többfajta – mondjuk: nem csak deduktív – magyarázat alkalmazása a történeti képződmények vizsgálatában. A „ránkszorulás” e mozzanata teszi a „megértés” „morális” karakterét.²⁸

Az 1923-as Lukács gondolatmenete azonban tartalmaz egy további mozzanatot is. Ha megengedjük, hogy az ember szabadsága nem pusztán „alkalmazkodás” (a „szükségyszerűség felismerése”), hanem alkotás (tevékenység, mondja Lukács 1923-ban), akkor logikailag legalábbis nem ellentmondásos, ha megengedhetetlennek tartjuk a történelmet „üdv-történetként” elgondolni, mert a tények „nélkülünk” befejezetlenek; és éppen mert megengedhetetlen a történeti objektivitást nélkülünk elgondolni, létezhet egy olyan kritikai tudás, amely a tények ránkszorultságát poentírozza, amely – az 1918-as Bloch terminológiájával – az eldologiasult isten helyett cselekszi a megváltást. (Kevésbé „átforrósodott” terminológiával, egy olyan beállítottságról van szó, amelyik számára módszertanilag a „szabadság birodalmába vezető ugrás” nem egy – módszertani okokból – a Szent Soha-napján beköszöntő jövő problémája – ld.

erről *A történelmi materializmus funkcióváltozása és a Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez* c. *Történelem és osztálytudat*-tanulmányokat.)

A *Módszertani megjegyzésekre* történt utalással visszatértünk ahhoz a kérdéshez, amellyel a fejezet kezdődött. Hiszen az irodalomban meglehetősen elterjedt az az értékelés, hogy Lukács itt, a „szervezeti kérdés” filozófiájában veszi vissza, ami könyvében a szabadság filozófiája volt, avagy hogy itt tűnik ki, hogy a szerző maga is egy nem egészen áttekinthető játékot űzött a „List der Vernunft” gondolatával, de legalábbis védtelen és kritikátlan volt azzal szemben, ami valójában történik. Számunkra azonban úgy tűnik, hogy a *Történelem és osztálytudat* politikafilozófiai tanulmányai éppen egyfajta „kiutat” jelentenek abból, ami a kor történetfilozófiai stigmáját viselve túlságosan kerekre formálódott a könyvben, és egyfajta történeti gondviselés olajozottságának látszatát viselte magán. Nem mintha ezek a tanulmányok és közülük a legfontosabb, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*, nem viselnék magukon a kor lenyomatát. Csak éppen a közelebbi vizsgálatban kitűnhet, hogy a gondolkodó fejtegetései többet nyújtanak itt, mint a pártfegyelem valamiféle apoteózisát – és nem fejtegetései logikája ellenére, hanem épp e logika következményeképpen. A könyv ebben az értelemben is jól komponálnak mutatkozik: a végére került tanulmány jelenti Lukács „utolsó szavát” a jelzett dilemmák tekintetében. Annak persze, hogy Lukács szemében a szervezeti kérdés ennyire „felértékelődött”, kézzelfogható történeti-empirikus oka is volt. A korszak kommunista gondolkodásában és egyébként a Komintern gyakorlatában is, saroktétel volt, hogy az utak éppen a szervezeti kérdésben válnak el, hogy egy magát forradalminak vagy kommunistának valló párt valódi eltökéltségét, az opportunizmussal való szakítás végérvényességét azon lehet és kell lemérni, mennyire képes a bolsevik szervezeti elveket akceptálni. Lukács teljesen egyetért ezzel: a német forradalom, vagy ami a korszak gondolkodásában csaknem ugyanazt jelentette, a világforradalom késlekedését ő is, akárcsak tulajdonképpen a Komintern, éppen a szervezeti kérdésben tanúsított bolsevik eltökéltség hiányában látta; és egyáltalában többször visszatért arra a gondolatra, hogy az Oroszországon kívüli mozgalom problémája nem annyira az, hogy szolgáljan követi, mint inkább, hogy nem követi eléggé a bolsevik példát.²⁹ Túl ezen vagy inkább e beállítottság áttételeként, a *Módszertani megjegyzéseknek* belső okok, a

fejtegetések logikája, ha tetszik, tudományelméleti megfontolások is hangsúlyos helyet biztosítottak.

Hogy a marxizmus viszonya a tömegekhez nem-tradicionális, azt Lukács már a *Történelem és osztálytudat* elején leszögezte, és a könyvben újra és újra visszatér rá. A marxi gondolkodás nemcsak abban az értelemben „gyakorlati filozófia”, amennyiben minden elmélet anyagi erővé válik, ha tömegeket ragad meg;³⁰ a gyakorlatiség magának az elméletnek, szerkezetének és irányultságának problémája, Marx az eddigi filozófia előfeltevéseit felcserélte „valóságos előfeltevésekre”, hanem ezzel szakított egyben azzal a gondolattal is, hogy a történelem kielégítően és érvényesen elgondolható a természettörvények uralma alatt, vagy hogy a fejlődést stb. valamilyen rendszer logikai szükségszerűségei biztosítják, és e fordulat föltételezi a múlt jelen fölött való uralmának felszámolását. A marxizmus ilyenformán nem maradhat pusztán elmélet, vagy legalábbis nem maradhat következmények nélkül az. „A proletariátus tette ... mindig csak a fejlődés következő lépésének konkrét-gyakorlati kivitelezése lehet”, írta Lukács az eldologiasodás-tanulmányban; „csak ha a proletariátus tudata képes megtenni azt a lépést, amelyet a fejlődés dialektikája objektíve megkövetel ... csak akkor jelenik meg a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum-objektuma”³¹. A „következő lépésnek” e kategorikusan megfogalmazott és szinte misztikusan következményterhes beállítása mögött Lukácsnak éppen az a meggyőződése áll, hogy a marxizmusnak nem csak, hogy „megvalósítandó” eszményei nincsenek, de nem érheti be fejlődéstendenciák, lehetőségek akár mégoly helyes, de elvont rögzítésével sem. Az „ortodox marxizmus” sem a történeti elemzés, sem a predikció problémáját nem a szubjektum „hozzátétele” nélkül gondolja el; nem pusztán „kalkulál”.

„Doktrinér” és „forradalmi” tudomány útjai éppen ezen a ponton válnak el. Az előbbi számára az elemzés tárgya pusztán tény, az állásfoglalás szubjektív döntés kérdése, a predikció pedig a merőben elméleti latolgatásé. A „szervezeti kérdés” „szellemi kérdésként” való megragadása itt annyiban hoz változást, amennyiben „a kommunista pártot a maga részéről” a szabadság birodalmába vezető „ugrás tudatos kezdeményezésének szervezeti formájaként”³² ragadjuk meg. Így felfogva az elmélet számára a szervezet éppen a történelemmel való „intim viszony” biztosítója és közvetítője, nem elméleten kívüli „technikai” probléma, hanem közvetítés elmélet és gyakorlat között, és pedig nem pusztán a „propaganda” értelmében. Nem is csak abban az értelemben, ahogy a meg-

valósulás során szükségképpen minden elmélet, minden predikció konkretizálódik, amennyiben kihullanak az elvetélt, pusztán elvont lehetőségek. Lukács közvetítésgondolata ennél többet tartalmaz; ha a marxizmus gondolat előtt nem állnak meg sem a „rendszer” merőben logikai, sem egy mechanikusan felfogott „List der Vernunft” automatizmusai – és Lukács szerint nem állnak meg –, akkor a szervezet, a mozgalom kérdése nem a predikciók „beválásának” latolgatásában kimerülő tudományos kérdés egyszerűen, hanem együtt-konstituálja a történeti gondolkodást, sőt, tárgyát is egyben. „Nem csoda” – írja Lukács –, „hogymindazok, akiket fogva tartanak a kapitalizmus gondolkodási formái ... gondolkodásuk egész energiájával a szükségszerűséghez, mint a jelenségek ismétlődésének törvényéhez’ ragaszkodnak.”³³ A „forradalmi tudomány” beállítottsága természetesen nem függeszti fel az „objektív gazdasági törvényszerűségeket”, amelyek, mint az előbb hozott idézetet megelőző bekezdés kifejti, „még a proletariátus győzelme után is sokáig érvényben maradnak”, ám ez a beállítottság átlátja, hogy a döntés „egyre inkább a proletariátus kezébe kerül”, hogy ezzel a „fejlődés adott tendenciáit tudatosan kihasználva magának a fejlődésnek új irányt szabjon”.³⁴ Amennyiben a proletariátus cselekvése itt nem pusztán kontemplációja annak, ami nélkülünk is bekövetkezne, ami a „jelenségek ismétlődésének törvénye” alá vonható, „akkor a ’szabadság birodalmát’ is tudatosan akarja, megtette az első tudatos lépést megvalósulása irányában”.³⁵ E konstrukcióban ezzel megváltozik magának a predikciónak a problémája is; „ezt az elválasztást [mármint a jelenségeknek merőben a szükségszerűségek módusza szerinti szemlélete és ama felfogás között, amely „a ’szabadság birodalmát’ a hozzá vezető folyamattal összefüggésben” szemléli] – írja Lukács – „Trockij Kautskyval folytatott vitájában a legélesebben hangsúlyozza”.³⁶ „Az alapvető bolsevik meggyőződés” – idézi Lukács a *Terrorizmus és kommunizmust* – „ugyanis éppen abban rejlik, hogy csak akkor lehet megtanulni lovagolni, ha már szilárdan ülünk a nyeregben”. Lukács az idézethez jegyzetben hozzáfűzi: „Semmiképpen sem tartom véletlennek (természetesen nem filológiai értelemben), hogy Trockij Kautsky elleni polémiaja politikai területen ismétli Hegel polémiajának elveit Kant ismeretelméletével szemben”. Trockij különben nagyon jellegzetes bolsevik érvelésének ilyen filozófiai meghosszabbítása nem filozófus szakmai elfoglaltságának következménye. A történelem, Lukács szerint, nem szemlélhető pusztán az „ismétlődés törvényének” a jegyében, az előfel-

tételek megváltoztatásával „kalkuláló” teória számára a szervezet (a mozgalom) valóban „fontos szellemi kérdés”.

Az itt csak vázlatosan felidézett gondolatmenet, tulajdonképpen a *Módszertani megjegyzések* egy szálának rekapitulációja, érzékelteti talán: a tanulmány fejtegetéseinek *éle* a „szükségyszerűség absztrakt felfogása” ellen irányul. És ha itt Lukács a szervezetet a közvetítés formájának tekinti „elmélet és gyakorlat között”, aligha az apológia szándékával teszi, vagyis nem az elmélet kritikai funkciójának, a gyakorlattól való kritikai distanciájának felszámolásaként. „Tévedés lenne azt hinni – írja egyhelyütt –, hogy a pusztá cselekvés, a pusztá tevékenység valóságos és nélkülözhetetlen mércét nyújthat az egymással küzdő nézetek helyességét vagy helytelenségét, vagy akár összeférhetőségét vagy összeférhetetlenségét illetően. Önmagában minden akció egyes emberek és csoportok egyedi cselekedeteinek összessége, amelyet éppúgy hamisan fogunk fel, ha történelmileg-társadalmilag kielégítően motivált, ’szükségyszerű’ történésnek, mint ha egyes emberek ’hibái’ vagy ’helyes’ döntései következményének tekintünk. Ez az önmagában zavaros nyüzsgés csak akkor jut el értelméhez és valóságához, ha történelmi totalításban, a történelmi folyamatban betöltött funkciójában, a jelent a jövővel közvetítő szerepében ragadjuk meg.”³⁷ A szervezeti kérdéstről író Lukács távolról sem arra készült, hogy egy kifinomult filozófiai érvelés kártyacsomagját dugja annak a kalandor pragmatizmusnak a cipőjébe, amely hajlamos minden politikai lépést az „elegendő motiváltság” szükségyszerűségével bearanyozni, hogy ez az alacsonyosság magasabbnak látszódjék. „A történések elvont szükségyszerűségéről vallott nézet fatalizmushoz vezet”³⁸, vallja Lukács; a párt éppen azáltal lehet a szemében „a közvetítés formája elmélet és gyakorlat között”, mert közvetítésformája az egyén és történelem közötti olyan viszonynak, amelyben az előbbi sorsa nem pusztán a kontemplativitás, hanem a szabadság. Ez az a pont, ahol a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa túllép azon a „felelősségteljes agnoszticizmuson”, amelyben Bloch pillantotta meg gondolkodói gesztusának lényegjegyét, anélkül, hogy elutasítaná magától a „nap követelményét”; feloldja azt az absztrakciót, amelynek következtében úgy tűnhetett, mintha közömbös volna előtte az egyén sorsa. Kitűnhet, a *Történelem és osztálytudat* nem kívánta a történelem „sikerülését” metafizikai automatizmusokra bízni. A történelem „sikerülésének” formája a szabadság kibontakozása, amely szabadság nem pusztán a szükségyszerűség felismeréséből fakad, nem „kontemplatív”, hanem mint a *Módszertani megjegyzések* fogalmaz,

„gyakorlati jellegű, tevékenység”;³⁹ és ez a sajátos viszony ember és történelem közt, melyben az ember immár nem pusztán alávetett a „megfoghatatlan történés szükségszerűségével szemben”, Lukács szerint annak mértékében bontakozik ki, ahogy magában a pártban is megszűnik „aktív vezérek és passzív tömeg szétválása”, ahol tehát az „igazi demokrácia” uralkodik, „egy összakarát tagjainak mélyen összetartozó, egymással szolidáris tevékenysége”⁴⁰ – vagyis Lukács aligha hagy kétséget afelől, hogy fejtegetéseinek logikája nem egy mitizált akarat előtt kívánja megtisztítani a terepet, hanem a szabadság kondíciójának tartja, hogy az az egyénig „nyúljon le”.

Azonban egy kissé előreszaladtunk; és ha közelebbről nézzük, a dolog ellentmondásosabb vagy legalábbis bonyolultabb, Amihez tartozik, hogy a *Történelem és osztálytudat* három utolsó tanulmánya Lukács önkritikáit vagy legalábbis korrekcióit is tartalmazza. A legnyilvánvalóbb ez a *Legalitás és illegalitás* esetében, amelyben Lukács, mint szó volt róla, az illegalitásnak azt a romantikáját bírálja, amely tőle sem volt teljesen idegen, és nem lényegtelen a *Módszertani megjegyzések* ama bekezdése sem, amely az „áldozat” szekta-etikájának jelentőségét korlátozza, megintcsak anélkül, hogy Lukács ezt említene, nem nélkülözve az önkritika elemét. De sajátos „felelgetős játék” van a két utolsó tanulmány, a *Módszertani megjegyzések* illetve a *Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg Az orosz forradalom kritikája* című művéhez között.

Ami annyiban figyelemre méltó, mert e szervezeti-politikai tanulmányok kritikus pontja éppen ez: Lukács Luxemburg-kritikája, mindenekelőtt az a bírálat, amelyben Luxemburg *Az orosz forradalmát* részesíti; hiszen itt Lukács megtagadni látszik egyik tanítómesterét a marxizmusban, sőt, mintha sietne megalapozni azt a Luxemburg-képet, amely oly problematikus vonásává lett a mozgalom önértékelésének.

Közelebbről nézve azonban kitűnhet, hogy az „őszinte ifjúkori gondolatát” megtagadó Lukács képe nemigen tartható.

Rosa Luxemburg *Az orosz forradalmára*, melyet szerzője a breslaui börtönben írt 1918-ban, és amelynek megjelentetéséről, közeli párthívei rábeszélésére, lemondott, majd amelyet a KPD-ből akkor már kiűzetett Paul Levi jelentetett meg 1922-ben, nem kell itt kitérnünk. Szövege újra hozzáférhető, sőt, magyarul kitűnően dokumentált kötetben megjelent 1922-es változatának fordítása is. Hadd jelezzük azonban néhány ponton Luxemburg írásának gondolatait.⁴¹

Luxemburg az orosz forradalomban olyan eseményt látott, amely

„helyreállította a nemzetközi szocializmus becsületét”, és e tekintetben a vitáit a német szociáldemokrácia ellen irányul, amely azzal, hogy kiaknázatlanul hagyta a németországi forradalom lehetőségét, bűnössé vált abban, hogy az orosz forradalom kompromisszumokra kényszerült. E kompromisszumokat a luxemburgi kritika két kérdésben érintette, nevezetesen a nemzetek önrendelkezési jogának és az agrárviszonyok reformjának kérdésében – a szokásos Luxemburg-irodalom e két probléma megítélését a forradalmár tévedései között tartja számon. Bár a luxemburgi kritika második elemének bizonyos konzekvenciáira még vissza kell térnünk, maradjunk a kritika harmadik és legfontosabb témakörénél, a demokráciáénál, hiszen Lukács Luxemburg-bírálata épp ebben a tekintetben lényeges kérdése a *Történelem és osztálytudatnak*.

A demokrácia problémáját érintő vitára az Alkotmányozó Nemzetgyűlés szétkergetése nyújtott alkalmat. Ehhez a történeti apropóhoz kéőbb maga Luxemburg sem ragaszkodik – legalábbis a harcostárs Adolf Warski elemzése szerint elfogadja az érvelést, hogy itt nem a „demokratikus intézmények” általában való elvetéséről, hanem egy történetileg elaggott intézménynek egy radikálisabb formára (a szovjetdemokrácia intézményrendszerére) való felcseréléséről volt szó.⁴² A korrekció azonban csak a példaként használt eseményt érintette, nem magát az elméleti érvelést. Nézzük hát az utóbbit. Akárcsak a bolsevikok, Luxemburg sem – és erre csaknem mindegyik korabeli kommunista reflexió kitér – a „formális demokrácia bálványimádója”. A formális demokráciához való forradalmi marxista viszonyt Luxemburg így fogalmazta meg: „folyvást megkülönböztettük a *polgári* demokrácia társadalmi magját politikai formájától, mindig megmutattuk a társadalmi egyenlőtlenségnek és a szabadság hiányának keserű magját a formális egyenlőség és szabadság édes burka alatt – nem azért, hogy ezt elvegyük, hanem azért, hogy a munkásosztályt arra sarkalljuk, hogy ne elégedjék meg a burokkal, hanem hódítsa meg a politikai hatalmat, hogy ezt a héjat új, szocialista tartalommal tölthesse meg. A proletariátus történelmi feladata az, hogy hatalomra jutva a polgári demokrácia helyett szocialista demokráciát teremtsen, s nem az, hogy mindenfajta demokráciát felszámoljon”.⁴³ A diktatúra lenini-trockiji elmélete viszont, érvelt Luxemburg, a diktatúrát ugyanúgy szembeállítja a demokráciával, mint a Kautsky-féle értelmezés. Holott a szocialista demokrácia nem egyszerűen valamilyen technikai szempontból jobb vagy rosszabb uralmi forma, hanem „a szocialista politika becsebb, elengedhetetlen alapelve”. „Lenin azt mondja”

– írta –: „a polgári állam a munkásosztály elnyomásának eszköze, a szocialista a burzsoázia elnyomásáé. Ez a leegyszerűsítő felfogás eltekint a leglényegesebbtől: a polgári osztályuralomnak nincs szüksége a néptömegek politikai iskolázására és nevelésére, legalábbis bizonyos szűken megvont határokon túl. A proletárdiktatúra számára azonban ez a lételem, a levegő, amely nélkül nem képes fennmaradni”.⁴⁴ A szocialista társadalmi berendezkedés ugyanis „egyedül és kizárólag történelmi termék lehet, amely a tapasztalat különös iskolájában, a beteljesülés órájában születik az eleven történelem mozgásából”.⁴⁵ „A nyilvános kontroll feltétlenül szükséges, különben a tapasztalatok cseréje megmarad az új kormányzat hivatalnokainak zárt körében. A korrupció elkerülhetetlen: ezek Lenin szavai ... A szocializmus gyakorlata a polgári osztályuralom évszázadai alatt degradált tömegek teljes szellemi átalakulását követeli. Társadalmi ösztönöket az egoisták helyébe, tömegkezdeményezéseket a tehetetlenség helyett, eszmét, amely minden szenvedésen átsegít stb., stb. Senki nem tudja ezt jobban, senki nem ecseteli ezt buzgóbban, senki sem ismétli makacsabban, mint Lenin. Csak az eszközök megválasztásában fog mel-
lé”.⁴⁶ A közvetlen következmény, Luxemburg predikciója szerint: a nyilvános kontroll elhalásának körülményei „szükségképpen elősegítik a közélet elvadulását: merényletek, tűszok megőlése stb. lesz jellemző. Ez túlságosan is erős, objektív törvény, amely alól egyetlen párt sem vonhatja ki magát”.⁴⁷ „De a politikai életnek az ország egészében történő elnyomásával a szovjetek életének is egyre inkább meg kell bénulnia. Általános választások, korlátlan sajtó- és gyülekezési szabadság, szabad véleménynyilvánítás nélkül elhal az élet minden nyilvános intézményben, látszat-létté válik, amelyben a bürokrácia az egyetlen tevékeny elem. E törvény alól senki sem vonhatja ki magát”.⁴⁸ És: éppen, mert a szocialista társadalmi rend csak a tömegek tapasztalatainak és cselekvésének gyümölcse, „a szabadság csak a másképp gondolkodók szabadsága lehet. Nem az 'igazság' fanatizmusa miatt, hanem azért, mert minden, ami a politikai szabadságban tanulság s, gyógyító és tisztító erejű, attól a lényegi jellemzőtől függ, és hatása megszűnik, ha a 'szabadság' privilégiummá válik”.⁴⁹ Elméletileg általánosítva: „Igenis: diktatúra! De ez a diktatúra a demokrácia *alkalmazásának* módjában áll, nem annak megszüntetésében; azokban a határozott és energikus beavatkozásokban a polgári társadalom szerzett jogaiba és gazdasági viszonyaiba, amelyek nélkül a szocialista társadalmi rend nem valósítható meg”.⁵⁰ Enélkül „klikkrendszerrel van szó, amely kétségtelenül diktatúra, de nem a proletariátus

diktatúrája, hanem maroknyi politikus diktatúrája, azaz diktatúra tisztán polgári értelemben, a jakobinus uralom értelmében”.⁵¹ „A lenin-trocki diktatúra-elmélet hallgatólagos előfeltevése az, hogy a szocialista átalakulás olyan dolog, amelyre kész recept van a forradalmi párt tarso-lyában...”⁵²

Ezeket az elméleti belátásokat Luxemburg sem látta a bolsevikoktól eleve idegeneknek és számukra eleve hozzáférhetetleneknek, a „demokratikus alapelvekkel szemben tanúsított hüvös megvetésük” ellenére sem. „A veszély ott kezdődik – írta –, ha a szükségből erényt csinálnak, amikor fatális feltételek által kikényszerített taktikájukat immár teoretikusan, minden részletében rögzítik, és a nemzetközi proletariátus számára a szocialista taktika követendő példájaként ajánlják.”⁵³

Az orosz forradalom módszertanilag leglényegesebb, de a mi szempontunkból – ti. Lukács Luxemburg-bírálatának értelmezése szempontjából is – is legfontosabb mondatai ekképp hangzanak: „A szocialista demokrácia ... nem az ígélet földjén kezdődik, amikor már megteremtették a szocialista gazdaság alapzatát, nem kész karácsonyi ajándék a derék nép számára, amely időközben híven támogatta a maroknyi szocialista diktátort. A szocialista demokrácia rögn az osztályuralom leépítésével, a hatalomnak a szocialista párt általi megragadásával kezdődik. A szocialista demokrácia nem más, mint a proletariátus diktatúrája”.⁵⁴

El kell fogadnunk a Luxemburg-monográfus Norman Geras ítéletét: Lukács interpretációja jellegzetes kommunista reagálás, sajátlagosan éppen azért, mert az egyik legalaposabb kísérlet arra, hogy *Az orosz forradalmat* rendszeres összefüggésbe hozza Luxemburg és a bolsevikok korábbi vitáival, a Junius-brosúrával, a Spartacus-szövetség programjával stb. – habár ez akkor még nem általános, példa rá éppen Warski tanulmánya.⁵⁵ Fölöttébb problematikus módon Lukács egy későbbi gyakorlatot előlegzett meg – noha értékelésének alaphangja nem rokon a későbbi „ördögűzés” Luxemburg-értékeléseivel.

Miért mégis a tévedések „rendszerezésének” kényszere? Ami kézenfekvő: Lukács, akárcsak Zetkin vagy Warski, sajátos történelmi atmoszférában, és ezzel sajátos preformáltságban találkozik Luxemburg szövegével; megjelentetése „a német kommunista párt és a III. Internacionálé elleni leghevesebb harcok időszakában történt...”⁵⁶ De az apológia kényszere közvetettebben és áttételesebben is jelentkezett. Bármennyire is bűnös és tragikus mulasztásnak tartja is Luxemburg a német forradalom késlekedését, írása mégiscsak a bekövetkező nemzetközi forra-

dalom várákozásában születik. 1921–22-ben azonban a német párt mögött már számos kudarc áll – Luxemburg bizonyos értelemben egy elvetélt forradalom teoretikusa. Olyan valaki, 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 társadalomba való mélyebb begyökerezettsége ellen. Ma már tudható, a „kommunista pártok bolsevizálása” nem segítette győzelemre a pártokat, s a pártok elméleti érzékenysége és politikai ütőereje szempontjából inkább mélyen problematikus volt az a folyamat, melyet ez a jelszó – lényegében 1924-től – elindított. 1921–22-ben siker és kudarc, történelmi igazoltság és cáfolat vitathatatlanul látszottak tenni, hogy a „luxemburgizmus” lényege éppen a szervezeti kérdésben a bolsevikokétól eltérő álláspont, hogy *van* és hogy *ez* a „luxemburgizmus”, amelyet minden megnyilatkozásában bírálni kell. Karl Korsch, aki pedig 1924-ben meglehetősen fenntartásokkal fogadta a Kominternnek a leninizmus propagandájára vonatkozó és a bolsevizáció jelszavával együtt született határozatát, és akit ezen a kongresszuson (az ötödiken) személyében is támadások értek, maga is azzal érvelt a leninizmus „kodifikációja” ellen, hogy az korai, hiszen még a nem-orosz pártok vezetői is csupán a leninizmus elsajátításának elején tartanak és tulajdonképpen inkább luxemburgisták.⁵⁷

Az orosz forradalom fogadtatását meghatározó másik mozzanat a rálátás féloldalassága. Aki ma olvassa ezt az írást, a sztálini periódus zseniálisan anticipált bírálatát kénytelen látni benne, olyasvalamit tehát, amit a kortársak semmiképp sem láthattak. Az, hogy Zetkin és Warski olyan fontosnak tartották hangsúlyozni, milyen részletkérdésekben változtatta meg Luxemburg korábbi álláspontját, amikor kikerült a börtönből, és alaposabban tájékozódhatott az orosz viszonyokról; az, hogy a vita jórészt történelmi részesemények okainak és következményeinek latolgatásából állt, talán kevésbé annak volt a jele, hogy kommunista bírálói vakok voltak Luxemburg elméleti igazságával szemben, mint inkább azé, hogy elfogadták – a „szocialista demokrácia” az ő szemükben sem „karácsonyi ajándék” volt...

Mármost Lukács Luxemburg-kritikájának magva a spontaneitás-elmélet fölött gyakorolt kritika, melynek logikáját egy korábbi fejezetben megpróbáltuk már felrajzolni – számára már csak ezért is kézenfekvő volt Luxemburg tévedéseinek „rendszerzése”. Alább csak néhány idézet

erejéig idézzük föl a bírálatot, itt már a *Történelem és osztálytudatból*, a *Módszertani megjegyzések* c. fejezet olyan fejtegetéseiből, melyek csaknem szövegszerűen fölidézik előzményeiket: a szerzőnek a márciusi akció időszakában írt cikkeit.

A bírálat itt is a spontaneitás-elméletben rejlő fatalisztikus vonásoknak, gazdaság és ideológia „klasszikus” felfogásának szól. „Legjobb képviselőinek minden fenntartása ellenére” – írja Lukács a *Módszertani megjegyzésekben* –, „e forradalmi elméletből [az opportunizmus kritikájaként született spontaneitás-elméletből – M.M.] végső soron az következett, hogy a gazdasági helyzet állandó éleződése, a szükségszerűen kirobbanó imperialista világháború, a forradalmi tömegharcoknak a háború nyomán elkövetkező időszaka társadalmi-történelmi szükségszerűséggel a proletariátus olyan spontán tömegakcióit hozza létre, amelyek során a vezetés előtt teljesen világosak lesznek a forradalom céljai és útjai. Ezzel azonban a forradalom tisztán proletárjellege vált az elmélet hallgatólagos előfeltételévé.”⁵⁸ Luxemburg, mondja Lukács, ugyan kezdettől fogva „más-képp értelmezi a 'proletariátus' fogalmának terjedelmét, mint az opportunisták”, és „nagy láttató erővel mutatja meg, hogyan mozgósítja a forradalmi helyzet az eddig szervezetlen, a szervező munka számára elérhetetlen proletárok (mezőgazdasági munkások stb.) nagy tömegeit”, „mégis, ennek a koncepciónak is a forradalom tisztán proletárjellege az alapja. A proletariátus egységesen jelenik meg a csatamezőn; azok a tömegek pedig, amelyeknek akcióiról szó van, tisztán proletár tömegek. Ennek így is kell lennie. Csak a proletariátus osztálytudatában gyökerezhet ugyanis olyan mélyen és ösztönösen a forradalmi cselekvés igénye, hogy csak tudatosá tételre, világos vezetésre van szüksége ahhoz, hogy helyesen cselekedjen”.⁵⁹ Ha azonban – mondja Lukács – „más rétegek is döntő befolyást gyakorolnak a forradalom menetére ... a fenti értelemben fel-fogott pártnak szükségképpen csődöt kell mondania e rétegekkel kapcsolatban: nem lehet képes arra, hogy mozgalmukat a proletárforradalom érdekében használja fel, és meggátolja, hogy elősegítsék az ellenforradalmat”.⁶⁰ Márpedig ekkor már Lukács azon az állásponton van, hogy „forradalom és ellenforradalom frontjai változékonyak”, és a forradalom sorsának kulcskérdése, mennyire lehet e „más rétegeket” a forradalom mellé állítani – míg, úgy tűnik, még a „márciusi akciót” védő Lukács szemében is megbocsáthatatlannak tűntek volna az itt keletkező engedmények – hiszen, mint Lenintől idézi, „nevetséges dolog azt képzelni, hogy az egyik helyen felsorakozik az egyik hadsereg, és azt mondja: a

szocializmusért harcolunk!, egy másik helyen pedig egy másik hadsereg, kijelentvén: az imperializmusért harcolunk!, és akkor kitör a társadalmi forradalom”.⁶¹ Az 1917-es orosz forradalom a *Módszertani megjegyzések* fejtegetéseiben már nem különös véletlen, amellyel szemben az általánosan járható út a Levi-féle *Nyílt levél*-szerű megoldások elvetése és a proletár osztálytudat megtisztítása, mondjuk, akciók révén, hanem „klasszikus példa”. Mostmár Lukács ehhez a belátáshoz kapcsolja azt a gondolat-sort, hogy a forradalomnak az az elmélete, amelyik egy egyre éleződő vagy „végső” kapitalista válság nyomán természettörvényszerű szükség-szerűséggel fellépő forradalmasodással számol, egyirányú forradalmaso-dással, ahol „csupán arra van szükség, hogy a tudattalant tudatossá, a rejtettet pedig aktuálissá tegyük”, csődöt mond „a proletariátussal kapcsol-tan is”.⁶² Valójában ugyanis „a tudatossá válás folyamata ... magá-nak a proletariátusnak félelmetes belső ideológiai válsága”.⁶³ „A bur-zsoázia” – írja Lukács – „a proletariátus nagy részét szellemi befolyása alatt tartja, s ezen még a legkiélezettebb gazdasági válság sem változtat; a proletariátus magatartása, a válsággal kapcsolatos reakciója tehát heves-ségében és intenzitásában messze elmarad a válság mögött”.⁶⁴

A forradalom sorsát csak egy „nem-ökonomista” elméleti beállított-ság tudja befolyásolni, mert „ameddig ... a proletariátus reakciói a válság-gal kapcsolatban megfelelnek a gazdaság tökécs törvényszerűségeinek”, márpedig a spontaneitás-elmélet ilyen összefüggést feltételez, „addig alapjában véve, sok tekintetben a forradalom előtti időszak mozgalmai-hoz hasonló struktúrát mutatnak”.⁶⁵ Az opportunizmus álláspontjára, hogy ti. „lehetetlen” a forradalom „csinálása”, a spontaneitáselmélet vá-lasza örökös „még nem lehetséges” kell, hogy legyen.⁶⁶ „A ’természet-törvények’” – írja Lukács – „... csupán magát a válságot határozzák meg, olyan mélységet és kiterjedést kölcsönözvén neki, amely lehetetlen-né teszi a kapitalizmus ’nyugodt’ továbbfejlődését. Akadálytalan (a kapi-talizmusnak megfelelő) hatásuk azonban nem annak egyszerű pusztulá-sát, a szocializmusba való átmenetét, hanem egy válságokkal, polgárhá-borúval és egyre magasabb fokon ismétlődő világháborúkkal tarkított, hosszú időszakot eredményezne: ’a harcban álló osztályok kölcsönös pusztulását’, egy új barbárság állapotát”.⁶⁷ „A válság megoldása” – von-ja le a konklúziót Lukács – „csak magának a proletariátusnak a szabad tette lehet”.⁶⁸

És pedig annyiban lehet szó a proletariátus szabad tettéről, érvel Lu-kács, „amennyiben a kapitalizmus gazdasági erőinek fejlődése ... a prole-

tariátus kezébe helyezi a döntést a társadalom sorsáról”. Amivel, így Lukács, voltaképpen megkezdődött az a folyamat, amelyet Engels a „szabadság birodalmába való ugrásként” jellemzett – mert ugyan Engels szavainak megfelelné és a „legkézenfekvőbb megoldás” is volna, ha „a szabadság birodalmát mint állapotot időben a teljesen végigvitt társadalmi forradalom után rögzítenénk, és ezzel együtt tagadnánk a kérdés aktualitását”. Csakhogy „elgondolható-e – nem is beszélve társadalmi megvalósításról – olyan állapot, amelyet nem készít elő egy hosszú, ezen állapot irányába ható *folyamat*, amely ugyan még sokszorosan nem megfelelő, dialektikus átalakulásra szoruló formában – tartalmazza és kifejleszti a változás elemeit?”⁶⁹ Vagyis Lukács módszertani szempontból igencsak kételkedik abban, hogy a „szabadság birodalma” pusztán „végcélként”, az „előbb/majd aztán” gondolatalkozatában elgondolható volna. Akárcsak, idéztük, az a Luxemburg, akinek a bírálatával e cikk is foglalkozik, és akiről az előzőben azt írta, hogy „a nap követelményeivel szemben állandóan a forradalom eljövendő szakaszainak elveit konfrontálja”.

E tekintetben tehát megintcsak igazat kell adnunk Norman Gerasnak, aki harapós iróniával a következőket írta 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.” „Szürreális előadás”.⁷⁰

A megbírált Luxemburggal való egybecsengés azonban nem itt a legerősebb; az idézett gondolatot követve, a *Módszertani megjegyzések* végén még erősebb.

Nem minden vargabetű nélkül, persze. Az imént hozott, a „szabadság birodalmába való ugrás” „aktualitásáról” szóló idézetet az a mondat követi, amelyet korábban, módszertani szempontból idéztünk már, és amely szerint „a kommunista párt a maga részéről az említett ugrás tudatos kezdeményezésének szervezeti formája, és ily módon a szabadság birodalmába felé vezető első tudatos lépés”.⁷¹ Ezzel a gondolattal kezdődik a *Módszertani megjegyzések* 3. pontja, a bolsevik párt szervezeti szabályzatának – amely ugyanis, szemben a szociáldemokrata pártokkal, nem ismert inaktív tagokat – filozófiai „átirata”. És éppen ennek az „első

lépésnek” az elemzése volt az, ami, a Rosa Luxemburgról írt kritikai megjegyzések mellett, Lukácsot nemcsak egyszerűen a bolsevikok kritikátlan apologétájaként tünteti fel, hanem egyáltalában olyan filozófusként, aki, talán gyanútlanul, a dialektikát egyfajta filozófiai szatanizmusra cserélte fel, a „paradoxia istenében” (Bloch), vagy inkább ördögében való hitre, amennyiben mintha éppen a szabadság teljes visszavételétől várná minden eddiginél teljesebb kibontakozását. Lukács Marxot idézi, az ismert aforizmát, mely szerint „a mostani nemzedék azokhoz a zsidókhöz hasonlít, akiket Mózes a pusztában vezet. Nemcsak új világot kell meghódítania, hanem el kell pusztulnia, hogy helyet adjon azoknak az embereknek, akik az új világra megértek”.⁷² A „szabadság birodalma felé tett első tudatos lépés” elemzésekor Lukács mintha túlságosan is bízna a negativitás előrelendítő szerepében. „A jelenleg élő ember ’szabadsága’ ... – írja Lukács a Marx-idézetet követően – az eldologiasodott és eldologiasító tulajdon által elszigetelt egyén szabadsága: szabadság a hasonlóképpen elszigetelt egyénnel szemben. ... És annak a belátásnak a fényében, amely szerint a mai polgári társadalom egyéni szabadsága csak korrumpált és korrumpáló – mivel mások szabadságnélküliségére épülő, a velük való szolidaritás ellenében megalapozott – kiváltság lehet, a szabadság birodalmának tudatos akarása az egyéni szabadságról való lemondást jelenti. Azt jelenti, hogy az egyénnek tudatosan alá kell rendelnie magát azon összakaratra, amely a valóságos szabadság életre hívására hivatott, és amely komolyan kísérletet tesz az ebbe az irányba vezető első, nehéz, bizonytalan és tapogatózó lépések megtételére. Ez a tudatos összakarát a kommunista párt.”⁷³ Csakhogy a szabadságról való lemondásnak mint a szabadság akarásának paradoxonja, Lukács érvelésének logikája szerint, csak akkor „isteni”, ha közben valóban megfordul, ha tetszik – hegeli fordulattal – végre a feje tetejére áll spontaneitás (az, ami úgyis, nélkülünk is bekövetkezik) és tudatos cselekvés viszonya. „A kommunista pártok keletkezési folyamatában” – írja Lukács – „az újdonság csupán a spontán cselekvés és tudatos, elméleti előrelátás megváltozott viszonyában rejlik. A leküzdésére tett, állandó erőfeszítések nyomán fokozatosan eltűnik a polgári, eldologiasodott, pusztán ’szemlélő’ tudat ’post festum’ szerkezete.”⁷⁴ Az „összességnek” való alávetettség a történelem hatalma alól való felszabadulással áll korrelációban, ezáltal válik reflexív-vé, az „összesség” hatalma ellen irányulóvá. „Éppen abban mutatkozik meg ugyanis, hogy a kommunista párt a többi pártszervezethez képest magasabbrendű forma, hogy benne a történelemben először az osztálytu-

dat aktív-gyakorlati jellege egyfelől minden egyes egyén cselekvését *közvetlenül* befolyásoló elvként, másfelől pedig a történelmi fejlődést *tudatosan* befolyásoló tényezőként érvényesül.” Ez a tudatos hatalom azonban, ha nem akarja lényegét megsemmisíteni, nem lehet elidegenült, mérőben az emberek háta mögött érvényesülő hatalom – elgondolhatatlan ebben a formában, mondhatnánk azt az érvelést követve, amelyet Lukács maga is használt a hegeli „népszellem” kapcsán. És valóban, Lukács a következő mondattal folytatja az előbbieket: „az itt létrejövő szervezeti típus számára döntően fontos az aktivitásnak ez a kettős jellege, egyidejű vonatkozása a proletár osztálytudat egyes hordozóira és a történelem menetére is – egyszóval az ember és történelem közötti konkrét közvetítés”.⁷⁵ A látszat, mintha Lukács egyszerűen az alárendelődés apoteózisát kívánná nyújtani, szétfoszlik a belátással, hogy a „fegyelem”, ahogy Lukács 192-ban értette, az „egész személyiség bevetése” az egész személyiség cselekvő beavatkozása, ami először is annyit tesz, hogy megszüntetése „az egész személyiségtől” való eldologiasult elvonatkoztatásnak, a személyiségen „uralkodó társadalmi hatalmak általi szétdaraboltásnak”, másodsor az itt keletkező szabadság nem lehet pusztán a belátás szabadsága. Annyiban jogosult tehát csak történetfilozófiailag a pártfegyelem sajátos etikája, amennyiben a párt „történelem és ember közötti konkrét közvetítés” formája, olyan közvetítésé, amelyben a „szabadság birodalma” nem az „időtlenség be nem látható messzeségében” tételeződik, és amely ennél fogva csak az individuum kifejlődő szabadságának, az „összeség” despotikus akarata alól való emancipációjának a formájaként elgondolható ellentmondásmentesen. „A szabadság ugyanis – hangzik a *Módszertani megjegyzések* egy nehezen félreérthető bekezdése – 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 szükségszerűségeivel szemben ... ha minden egyes tagja számára a tevékenység világává válik”.⁷⁶

Ez az a bekezdés, amely csaknem a megbírált Luxemburg parafrázisaként hat.

Hogy ez a jakobinus pátosz korrekcióra szorul, azt maga Lukács is látja. A 3-as pont fejtegetéseinek érvényességét, amely fejtegetéseket ironikusan akár a pártfegyelem filozófiájának nevezhetnénk, a következőkben egy megjegyzéssel korlátozza: „Amilyen fontos” – hangzik a 4. pont kezdőmondata –, „hogy elméletileg világosan lássuk a kommunista pártszervezet viszonyát egyes tagjaihoz, ugyanolyan végzetes lenne itt

megállni, és formális etikai oldalról tekinteni a szervezeti kérdést. Az egyén itt ábrázolt kapcsolata ahhoz az összakarathoz, amelynek egész személyiségét alárendeli, elszigetelten tekintve semmiképpen sem csupán a kommunista párt sajátja, sőt, számos utópikus szekta lényegi jellemvonása. Számos szekta, éppen azért, mert az egyetlen vagy legalábbis döntő elvként, nem pedig az egész szervezeti probléma pusztá mozzanataként fogta fel, a kommunista pártoknál világosabban juttatta kifejezésre a szervezeti kérdésnek ezt a formális-etikai oldalát”.⁷⁷ Mondtuk: a könyv Lukács önkritikáját is tartalmazza; itt az áldozatkészség etikájának korlátozását. A szektaetikát korlátozó *Történelem és osztálytudat* „morális indifferenciája” mindenesetre magánad az etikának a szempontjából is nyereség. Kimondatik benne, hogy (Blochhal fogalmazva) az individuumig le nem hatoló „megváltás” gondolata eszmei torzszülött.

A fejezet végén persze kénytelenek vagyunk megállapítani – azok a várakozások, melyeket Lukács a pártfunkciók rotációjához vagy a párttisztításhoz fűzött,⁷⁸ illúzórikusnak bizonyultak. A szervezeti kérdés problémája már a *Történelem és osztálytudat* megírásának időszakában súlyos politikai dilemmákat vetett fel, és alig egy évvel a könyv megjelenése után következményterhes változások játszódtak le. Az az irányvonal, amely az európai kommunista pártokat konszolidálni látszott, nevezetesen a kommunista pártok bolsevizálásának a Komintern V. kongresszusán meghirdetett irányvonala, csak még mélyebben problematikusá tette a „szervezet” autenticitását. Az OK(b)P számára 1924 a „lenini behívó” éve, aminek következtében a párt régi gárdája kezdett jelentéktelen kisebbséggé zsugorodni a politikailag iskolázatlan és ezért a későbbi fejleményekkel szemben védtelen tömegekkel szemben. E fejleményeket és különösen következményeiket persze a *Történelem és osztálytudat* író Lukács aligha láthatta előre – még akkor sem, ha nem voltak teljesen előzmény nélküliek. De nemcsak a tények és tendenciák mozdulnak el attól, amit Lukács várt. Az elméletnek az a kritikai funkciója, elmélet és gyakorlat egysége, amely Lukács számára oly eleven tapasztalatnak tűnt, hogy fel sem vetődött benne egy újabb szétválás lehetősége, felfüggesztődött és felfüggesztődött vele a bírálat képessége. A *Történelem és osztálytudat* Lukács „kényszerű szabadidejében” íródott, és ez a kényszerű szabadidő prolóngálódott: a gyakorlati kritika eszközei kívülkerültek Lukács keze ügyén.

Mégsem arról van szó, úgy véljük, hogy Lukács pusztán „beszentelte” volna, ami van, s módszertani figyelmeztetése pusztán utópikus dísz.

Amennyiben utópikus, csak abban az értelemben, hogy – mint a könyv egy bekezdése írja (bár nem világos, pusztán a polgári forradalmakat kíséző ideológiákra vonatkoztatva-e) – minden „még pusztán” elméletben jelen van a Lenni-kellés mozzanata. S hogy a *Módszertani megjegyzések*ben írtakat Lukács módszertani megjegyzésekként írta meg, korlátozás, Lukács „felelősségteljes agnoszticizmusának” jele. Hiszen a garanciánk „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 marxistái számára éppoly keveset nyújthat, mint a világforradalom győzelmének ’természettörvények’ által garantált bizonyossága”.⁷⁹ Amit a könyv írásai közül talán a leghatározottabban az utolsó mond ki, az az, hogy a „szabadság birodalma” aligha közelíthető meg az „előbb/majd aztán” gondolkodásmodorával, amely az „utópikusan boldog” jövődőt valamiféle tisztázatlan eredetű bölcsesség „karácsonyi ajándékaként” akarja elgondolni. E bölcsesség kínosan hasonlít a számunkra átláthatatlan cseleivel elfoglalt „észhez” – a „szervezeti kérdésről” író Lukács viszont a történelem „sikerülésének” problémáját – amely sikernek nincsenek „anyagi garanciái” – ránk bízva.

6. LUKÁCS A „MEGBÉKÉLESRŐL” ÉS A „JELEN” VÁLSÁGA

Hogy valamiképpen Hegel, és éppen a valósággal megbékélő Hegel vezet (fogja is) a 30-as évek, a realizmuselmélet Lukácsának kezét – ezt a gyanút először talán Ernst Bloch jelezte az 1938-as expresszionizmusvitában.¹ Azóta sokan megrángatták már Lukács filisztercopfját, melyet Bloch cibált meg először; alkalmasint anélkül a konzseniális pillantás nélkül, mellyel Bloch látott bele Lukács kártyáiba. A Lukács-irodalomban mindenesetre azóta is él a gyanakvás, hogy amikor – a 20-as, 30-as évek fordulóján – Lukács megtagadta a *Történelem és osztálytudatot* és vele a 20-as évek messianisztikus eufóriáját,² az a gesztus a megbékélés gesztusa volt egyben; az egy országban épülő szocializmus avagy nyersebben, a sztálinizmus valóságával való megbékélése.

És valóban, nehéz nem igazat adni Michael Löwynek, aki úgy véli, hogy Lukács 1935-ös Hölderlin-tanulmánya, amelyben a forradalmi jakobinus eszményeiben elzárkózott Hölderlint a megbékélő, ezzel azonban korának gondolati összefoglalására képessé vált Hegel útjának kontrasztjában vizsgálja, van valami örívallomásszerű.³ A forradalom végének filozófusa, aki a francia forradalom eszményeitől már bizonyos szépségszel eltávolodva szemléli a berendezkedő polgári világ „cselét”, valamiképp a helyzet távoli analógiája révén is aktuális lehetett Lukács számára.⁴ Michael Löwy sajátos egybehangzásra hívja fel a figyelmet: 1926-ban, amikor a szocializmus egy országban sztálini jelszava győzedelmeskedik és egyben forrásává válik a nemzetközi mozgalom válságának is, Lukács megírja tanulmányát Moses Hessről – Löwy szerint: a megbékélő Hegel apoteózisát.

Lukács *Moses Hess*-e mégsem a megbékélés apológiája, hanem annak rögzítése, hogy a jelen újra feladványként jelentkezik. A megbékélés inkább csak kísértés. Melynek Lukács olykor enged, persze. De amely kísértést nagy ívben elkerülni talán nem kisebb intellektuális kockázattal jár, mint belépni vonzaskörébe.

Ám ettől az utóbbi, kissé előreszaladó megjegyzésünktől eltekintve is – Lukács valójában nem a megbékélés apológiáját írja ekkor. Inkább bírálatát.

Habár valóban nem véletlenül tért ki ekkor a hegeli megbékélés kérdésére, melynek, legalábbis ebben a formában, nem jutott hely sem a *Történelem és osztálytudat* filozófiatörténeti fejtegetéseiben, sem a Hegelnek szentelt kisebb írásokban.⁵ A megbékélő Hegel, akit Lukács a radikális Hegel-ortodoxia, Lassalle és Hess aktivizmusának kontrasztjában vizsgál, új probléma, amelyhez Lukács valóban azért nyúl, mert tudja: a hegeli megbékélés „letapogatása” saját filozófiai önismeretéhez szolgáló eszköz. Épp ezért, nem ennek ellenére írja kritikaként is e tanulmányait.

Ugyanakkor, bár a kérdésfelvetés hangsúlya új, az 1925-ben megjelent Lassalle⁶ -, illetve az 1926-ban publikált Moses Hess-tanulmányának⁷ vannak előzményei, filológiai értelemben is. És hogy a folytonosság uralkodik-e bennük – vagyis hogy „kísérletek voltak-e” a *Történelem és osztálytudat* „alaptendenciájának kiegészítésére, konkretizálására, anélkül, hogy arra kifejezetten visszautaltak volna”⁸ –, vagy az elbizonytalanodás jelei, „belsőleg is alkalmi munkák”,⁹ annak megítélésében a visszaemlékező Lukács maga is ingadozik. Mindenesetre tény, a Lenin-brosúra lezárása, 1924 eleje után, a némiképp más jellegű Blum-tézisekig Lukács csak e két nagyobb lélegzetű elméleti írást publikálta. És leszűkült politikai publicisztikai tevékenysége is: jóval kevesebbet írt, és amit írt, egyre kevésbé nemzetközi érdekű elméleti fejtegetés, inkább szabványos napi politikai kommentár. És főképp: egyre inkább csak a magyar pártsajtó számára készül.

Az 1925-ös Lassalle-tanulmány problematikája mindenesetre nem volt új Lukács számára, s ennek következtében nem volt egészen új a Moses Hess-tanulmányé sem, amely nemcsak a tárgyalt kérdéskör tekintetében kapcsolódott szorosan az előbbihez, hanem a visszautalások szála egybefűzik a két tanulmányt. Lukács 1922 októberében már egyszer szentelt egy rövidebb terjedelmű recenziót Marx és Lassalle levelezésének, és ebben a recenzióban a későbbi tanulmány több fontos motívumát előlegezte. Lukács mindenekelőtt azt konstataálta itt, hogy a levelezést Marx és Engels részéről a „bizalom és őszinteség” hiánya jellemzi: Marx és Engels soha nem hozták nyíltan Lassalle tudomására elutasításukat teoretikus és gyakorlati magatartásával szemben. Kapcsolatuk megőrzött valamiféle diplomatikus távolságtartást, kritikai megjegyzéseiket egymáshoz írt leveleiknek tartották fenn; soha nem voltak annyi bizalommal

Lassalle iránt, hogy világossá tették volna előtte az őket elválasztó mozzanatok, és megpróbálták volna megnyerni őt a saját módszerük számára: tartottak tőle, hogy ez csak teljessé tenné a szakítást. „Felismertek benne” – írja Lukács – „mindent, ami hamis és tévútra vezető, de ezt a felismerést, *A gothai program kritikájától* eltekintve, amely azonban csak Lassalle rendszerének bizonyos következményeire, nem a rendszerre magára vonatkozik, soha nem öntötték objektív formába”.¹⁰

A Lassalle-probléma lényege, fogalmazta meg Lukács 1922-ben, hogy Lassalle Hegel egyetlen méltó tanítványa, aki valóban ortodox értelemben Hegel-tanítvány maradt. (Lukács ezt a gondolatot 1922-ben az állam szociáldemokta felfogása kapcsán jelzi.¹¹) Míg Hegel radikális tanítványai eltávolodtak a mestertől, vagy mint Feuerbach, a 18. századi materializmus, vagy mint Bruno Bauer és Stirner, Fichte és Kant felé, addig Lassalle ortodox hegelianus maradt, és megpróbálta ezt a rendszert a forradalmi munkásmozgalom elméleti alapjává tenni. Sajátos módon abban a harcban, amelyet Marx Hegel továbbfejlesztésének, a hegeli rendszer materialista dialektikába átmenthető elemeinek a talajjáról a hegeli rendszer újhegelianus felbomlasztása ellen folytatott, Lassalle, ortodox hegelianusként, a barikád azonos oldalára kerülhetett Marxszal: a rosenkranzi logika Lassalle-i kritikája is az „újkantiánus szubjektivizmus”, „gondolkodás és lét dualitásának újkantiánus felújítása” ellen fordult. A kérdés mármint, hogy az ortodox formában átmenteni próbált hegeli módszer „mit képes nyújtani a társadalom és történelem fejlődésének helyes megismerése, tehát a forradalmi munkásosztály számára”. Marx Lassalle-kritikája a fent jelzett okokból ezen a ponton megszakadt, fennmaradtak viszont Marx módszertani utalásai, amelyek ugyan nem pótolják a részletes bírálatot, ám „ha ez a vita egyszer mégis elkövetkezik..., egészen biztos annak *módszertani* alapját fogják képezni”. Lukács itt a Lassalle *Franz von Sickingen*jéről tett marxi megjegyzésekre utal, Marx fenntartásaira atekintetben, „hogy Hegel módszere, amely a konkrét történeti események minden számbavétele mellett is ezekben mégiscsak történelemfölötti lényegiségek objektivációját látta..., alkalmas-e a történelem megragadására”.¹² Lukács Lassalle-bírálatának későbbi története szempontjából nem érdektelen, hogy 1922-ben Lukács a később a középpontba kerülő Sickingen vitához a következő megjegyzést fűzi: „Ám még az a részletekbe menő vita sem hatol az elválás döntő pontjáig.”¹³

Marx „elmaradt” Lassalle-kritikája Lukács szemében nem a filozófiatörténet szakmai részletkérdése. Lassalle hagyatéka rejtett, föld alatti

áramlatként továbbhat a szociáldemokrácia körében, és az újabb polgári filozófia Hegel felé fordulása, Lukács szerint, „könnyen a Lassalle-i tendenciák újjáéledéséhez” vezethet, hiszen, mint Lukács szarkasztikusan megjegyzi: az „opportunizmus mindig is ki volt téve a polgári divatáramlatoknak”.¹⁴ Lukács „előrejelzése” bevált: az az 1924-es írás, amelyben Lukács továbbkonkretizálta Lassalle-kritikáját, négy 1923-ban megjelent Lassalle-válogatás vagy monográfia gyűjteményes recenziója volt. (Ez különben többé kevésbé egyidősnek tekinthető a „nagy” Lassalle-tanulmánnyal, hiszen annak egy korábbi változatát a szerző már 1924-ben közzé tette, oroszul.) A gyűjteményes recenzió a jellegzetes *Lassalle mint Németország Egyesült Szociáldemokrata Pártjának teoretikusa* címet viselte. Lukács leszögezte benne; az, hogy a szociáldemokrata Lassalle-újraértékelés az állam problémáját exponálja (Lukács itt Hans Kelsen *Szocializmus és államának új kiadására* hivatkozik) szükségszerű: amióta Lenin „a marxi államfelfogást a maga tisztaságában helyreállította”, ez a kérdés elkerülhetetlenül forradalom és ellenforradalom (szociáldemokrácia) vízvázasztója lett.¹⁵ Lassalle államfelfogása azonban csak következménye annak, hogy bármilyen magasan áll is a „szociáldemokrácia mai mocsara” felett, Lassalle „összbeállítottsága alapvetően nem hagyta el a polgári társadalom talaját”.¹⁶

A Marxot és Lassalle-t elválasztó különbséget, mondja itt Lukács, szokás úgy megragadni, hogy míg Marx a szociális forradalom szükségszerűségét gazdaságtanilag alapozta meg, Lassalle a forradalmi cselekvés jog-filozófiai jogosultságát kutatta. Csakhogy a tematikus különbség mögött a módszerek különbsége és a forradalomról vallott felfogások divergenciája húzódik meg. Lassalle szeme előtt „alapvetően mindig a polgári forradalom lebegett”: teoretikus főműve, a *System der erworbenen Rechte*, tulajdonképpen csak Fichte *Beitrag zu Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*jának továbbfejlesztése és szisztematizálása. Fichte műve a „nagy francia forradalom legradikálisabb német teóriája” – csakhogy a proletárforradalom már egyszerűen félretolta a jogfolytonosságnak a polgári forradalom számára még annyira jogosultnak tűnő problematikáját, a német polgárság pedig már nem tartott igényt Lassalle művére – ez Lassalle tragédiája, amelyet csak felfokozott, hogy amikor a világháború után újra napirendre került Németországban a polgári forradalom, Lassalle hajdan forradalmi utópiája reakciós utópiaként jelent meg.

Lassalle államelmélete csak a polgári társadalomnak egy olyan képén

alapulhatott, amely politika és gazdaság (citoyen és burzsoá) elválását a maga közvetlenségében rögzítette. Lassalle éppen ennek a polgári felfogásnak a talaján áll, amikor a porosz állam és a német burzsoázia konfliktusában a burzsoáziának az egyáltalában vett államgondolattal való konfliktusát látta, és történetietlen általánosítással a laissez faire burzsoá elvének és az örök szabadságelvnek a konfliktusává stilizálta. Ami, érvel Lukács, azonban csak következménye Lassalle idealista dialektikájának, teória és praxis elválasztásának. „A hegelianus Lassalle számára – írja Lukács – 'az' elmélet, 'a' tudomány ugyanúgy a történelmi folyamat fölött lebegő dolog volt, mint az állam. Megpróbálta ugyan tudomány és proletariátus szövetségét létrehozni. Ám eközben nála mindig két *elkülönült ebről* volt szó. A tudomány Lassalle-nál soha nem a proletariátus osztályhelyzetéből, magából az osztályharcból származik, soha nem az objektív gazdasági helyzet teoretikus kifejeződése. Soha nem is csatlakozhatott ezért nyíltan a proletariátus osztálytudományához, amely *azért* áll fölötté a burzsoázia osztálytudományának, mert a proletariátus immár – objektíve, a termelési folyamatban betöltött helyéből eredően –, a burzsoáziával szemben a társadalmi haladás elvét képviseli. Hanem szerinte az 'objektív', 'előfeltevésmentes' tudománynak kell a proletár követelések jogosultságát és szükségszerűségét a 'tudománytalanul' szüklátó körű polgári tudománnyal szemben bebizonyítania”.¹⁷

Lassalle elméleti és politikai félresiklásai, mondja Lukács, a valósággal való megbékélés hegeli fogalmának a proletariátus és burzsoázia viszonyába való bevezetésétől „reálpolitikájának” Bismarck-epizódjáig, idealista dialektikájának következményei. Egy olyan vizsgálódás, amely Lassalle-t a német politikai viszonyok közé ágyazottan elemezné – Lukács J. Knief *Grünberg-Archív*beli történelmi tanulmányában lát etekintetben folytatásra érdemes kísérletet – megmutathatná, hogy „Lassalle, habár fiatalabb volt Marxnál, Marx előtti szocialista”.¹⁸

Amit Lukács a recenzióban némiképp aforisztikus formában csak jelezni tudott, arra a későbbi Lassalle- és Moses Hess-tanulmány visszatért. A recenzió előbb idézett mondatánál azonban érdemes egy pillanatra megállnunk, mert Lukács 1922–23-as, a *Die Rote Fahne*ban közölt filozófiatörténelmi kitérőinek és tulajdonképpen az 1925-ös ill. 1926-os két nagy tanulmánynak is alapvető filozófiatörténelmi mondanivalójára utal. Lukács filozófiatörténelmi és teoretikus álláspontja szerint Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott, és fejlődésének dinamikáját az a „nehézkedés” szabja meg, amely a hegeli dialektika forradalmi továbbfejlesztésé-

nek sajátja. Marx a hegeli filozófia történeti előfeltételezettségének kritikai gondolatában ragadta meg filozófusi feladatát már akkor, amikor először került szembe az egyszerre taszító és vonzó hegeli filozófiával, s e kritika, nem a hatások logikája mentén bontakozik ki gondolati pályája, vagyis a fiatal Marx fejlődését nem a váltakozó, előbb ifjúhegeliánus, majd feuerbachianus hatások alakították.¹⁹ Ezt fejtegeti Lukács korábban már idézett rövid Feuerbach-tanulmánya is, amely szerint Marx nem Feuerbach követőjeként közeledett a materialista filozófushoz, hanem mert Feuerbach némely gondolatában saját gondolatainak megerősítését látta, és szerette volna megnyerni őt annak a számára, amiben már ekkor túlhaladta őt.²⁰ Mindez távolról sem volt pusztán filozófiatörténeti érdekű értelmezés, hiszen nemcsak Lukácsnak a szociáldemokrata Marx-„kiegészítéssel” folytatott vitája támaszkodott erre, hanem Marx „filozófiai materialista” redukciójának kritikája is, ahogy azt Lukács például a Buharin népszerű tankönyvről írt, 1923-ban született recenziójában kifejtette.²¹ Túl ezen, az, hogy a 20-as évek Lukácsának Marx-felfogása, amely a korai és érett Marx egységének gondolatán alapult, nem szétválasztva a művet az ifjúhegeliánus, majd Feuerbach hatása alá került, illetve a hatásokat levetkőzött Marxra, nyilvánvalóan szerepet játszott abban, hogy 1923-as könyve a 30-as évek elején (újra)felfedezett fiatal Marx ekkor keletkezett interpretációinak is bevallott – vagy be nem vallott – inspirálója lehetett.²²

Az 1925-ös és 1926-os nagy filozófiatörténeti tanulmányok kérdése – Lukács 1922-es Lassalle-recenziójának kifejezésével –, hogy mire képes a történelem megismerésében az ortodox módon felfogott hegeli dialektika, az idealista dialektika maga. Mit ér a dialektika Marx gondolati forradalma nélkül? S ennyiben a két tanulmány a fonákjáról teszi fel a *Történelem és osztálytudat* kérdését, hogy ti. mi a marxi dialektika specifikuma.

„Lassalle sohasem szakított a hegelianizmussal”, ez a meggondolás Lukács 1925-ös tanulmányának is kiinduló tétele. „Marx Ifjúkori fejlődését a Hegellel folytatott vita, Hegel belső leküzdése tölti be” – írja Lukács –, „amely annyira az alapokig hatol, hogy Marx később sohasem tér vissza a téma kimerítő tárgyalásához... Lassalle ellenben – mint a rosenraknzi és a hegeli logikáról szóló kései, a maga nemében kitűnő cikke, vagy *A szerzett jogok rendszeré*-nek felépítése stb. mutatják – egész életében ortodox hegeliánus maradt.” Természetesen, teszi hozzá Lukács, nem iskolás értelemben, sőt, „csaknem azt a – látszólag – paradox tételt

állíthatjuk fel, hogy az ifjú Lassalle részletekben és tartalmilag helyenként szabadabban viszonyul Hegelhez, mint az ifjú Marx tette a Hegellel való leszámolása előtt.”²³ A viszonylag vagy látszólag szabadabb értelmezés sajátos fonákja: Lassalle számára, miközben a hegelianizmust „mindjárt forradalmi módon fogta fel”, Hegel úgy jelenik meg, „mint a gondolkodás *igazi* módszerének felfedezője”. Szemben Lassalle-lal, Marx átlátta a hegeli filozófia történeti feltételezettségét (erre vonatkozóan korábban már idéztük Lukácsot), viszonyát Hegelhez a történeti kritika elvei és tanulságai szabták meg: a hegeli rendszer olyan filozófiai képződményként jelent meg előtte, amelyből „szabadjára kell engedni és alkotójuk ellen kell fordítani az adott rendszer meghaladására törekvő elemeket.”

Hegel nagysága és korlátoltsága Marx nézőpontjáról ugyanannak a jelenségnek színe és visszája: ti. a valósággal való megbékélés hírhedt hegeli gondolatáé. Hegel nagyszerű filozófiatörténeti tette, hogy a „logikai kategóriák és a polgári társadalom szerkezeti formái között bensőséges kapcsolatot teremtett”, rászorult a „megbékélés” problematikus végkifejletére, hiszen a megbékélés a valósággal: segédkonstrukció a polgári társadalom ellentmondásos szerkezetének tudomásulvételéhez.²⁴ A hegeli megbékélés több, mint a porosz államfilozófiának tett engedmény (valójában politikailag-történetileg is több, hiszen Hegel politikai eszménye az angol alkotmányos monarchia, és államelméletének alapvető elvei a jakobinusok forradalmi államfelfogása tükröződik): Hegel történeti álláspontjáról elkerülhetetlen konstrukciós elem egy olyan koncepcióban, amelyik elsőként reflektálta a filozófiai gondolat konstrukciójának és érvényességének történeti előfeltételezettségét, eszmények és történelem ellentmondásait és összetartozásukat, a történelem teremtésének és elidegenedésének kategoriális problémáit.

„E probléma [ti. a kategóriák logikai rendje és a történeti fejlődés összefüggésének problémája – M.M.] természetesen Hegelnél sincs megoldva”²⁵ – szögezi le Lukács. A megbékélés korlát magának a hegeli építkezésnek a szempontjából is. A történelem végének képzetét Hegel radikális tanítványainak szét kellett törniök, és „a Fichtéhez való visszanyúlás kínálta az egyetlen *tárgyi-filozófiai lehetőséget*, hogy megőrizték a hegeli dialektika belső struktúráját és a történetfilozófiának mégis cselekvésre irányuló, forradalmi hangsúlyt adjanak...”²⁶ A fichtei történetfilozófia radikalizmusának – melyben a jelen, „minden történetfilozófia szükségszerű sarkpontja” a kiteljesedett bűnösség kora volt, „szükségszerű átmeneti pont az eszme beteljesedése, az utópikusan szemlélt jövő fe-

lé”²⁷ – és a „belső struktúrájában változatlanul hagyott hegeli dialektikának az összekapcsolása Lukács szerint módszertani visszahátrálás volt már csak azért is, mert a hegeli dialektika éppen a „megbékélést” gondolatilag előkészítő vonását, a történeti dinamika „játékos” lefokozását tekintve maradt „belsőleg változatlan”, illetve, amennyiben önálló egzisztenciát tulajdonított az eszmének a történelemmel szemben. „Amennyiben ... a radikális és forradalmi ifjúhegeliánusok – tehát Lassalle is – Fichtéhez nyúlnak vissza, hogy meghaladják az iskola konzervatív gondolati elemeit” – írja Lukács –, „ezáltal szükségszerűen visszaesnek Hegel mögé, meglazítván a módszertani összefüggést kategória és történelem között, ahelyett hogy a történelemben horgonyoznák le, a történelmi valóságból növesztenék ki a kategóriákat.... Maga Lassalle kora ifjúságában is ragaszkodik az érett Hegel objektivizmusához. Nem sikerül azonban elkerülnie, hogy a kategória és történelem közti viszony nála is meglazuljon. Mert ő is csak egy – logikailag-időtlenül kész – kategóriarendszert tud a történelemre *alkalmazni*, miközben a logikai-módszertani sorrend és a történelmi egymásutániság viszonya *véletlenszerű* marad, és kell is, hogy maradjon. ... kifejezetten hangsúlyozza, hogy a kategóriák függetlenek a történelemtől.”²⁸ Lassalle eltökéltségét a kategóriáknak az örökkévalóság felé való elmozdításában, abban, hogy éppen egy a marxival ellentétes módszertani úton járjon, jól jellemzi Lukács szerint az a Bernstein által közreadott megnyilatkozása, melyet Marx előtt tett, amikor 1861-ben meglátogatta, hogy ti. „ha nem hiszel a kategóriák örökkévalóságában, akkor isten örökkévalóságában kell hinned”.^{28a}

Lukács érvelésének ebben a rövid rekapitulációjában csak módszertani mondanivalójára koncentrálhattunk, arra, amit az 1924-es recenzióban Lukács teória és praxis sajátos heterogeneitásának nevezett Lassalle fel fogásában. (A tanulmány a továbbiakban – egy mozzanattól eltekintve, melyre még visszatérünk – Lassalle „tragédiájának” azt a jelenségét boncolgatja, amelyet már a *Lassalle mint Németország Egyesült Szociáldemokrata Pártjának teoretikusa* körvonalazott.) Úgy tűnik, nem jogtalanul emeltük ki éppen ezeket a fejtegetéseket: az 1925-ös Lassalle-tanulmánynak Marx mellett nem annyira Lassalle a főszereplője, mint inkább Hegel. Aminthogy Marxról és Hegelről szól Lukácsnak egy évvel később írt, ugyancsak a hegeli filozófia felbomlásával, radikalizálási kísérleteivel és a „csak filozófiai” jelleg visszatéréssel foglalkozó tanulmánya, a *Moses Hess és az idealista dialektika problémái* is. Miután bennünket a „Versöhnung” problémája érdekel, hadd emeljük ki a tanulmányból

a Hegellel foglalkozó részleteket; hiszen, úgy tűnik, magát Lukácsot is a Versöhnung „tündöklése és bukása” érdekli.

A Hess-tanulmány ugyanazzal a gondolattal indul, mellyel Lukács Lassalle-kritikája: a „belső korlát”, amely Hesst, aki tárgyilag igyekezett elfogadni és gondolkodásába beépíteni az őt ért marxi bírálatokat, megakadályozta Marx gondolati útjának követésében, „éppen a hegeli filozófia volt”.²⁹ Ami Lukácsot érdekli, kevésbé az utópizmus és a hegeli „dialektikus realizmus” ellentéte, mint inkább az a kérdés, mennyiben volt előfeltétele és mennyiben gátja a hegeli filozófia a marxi történetfilozófia és módszer kialakulásának.

A fordulat, melyet a forradalmár Hess végre kellett, hogy hajtson a hegeli filozófián, akárcsak Lassalle aktivizmusa, „fichteí irányba mutat”. Lukács kitér rá: a Fichtéhez való visszanyúlást nem a fichteí ismeretfilozófia teszi problematikusá. Mert az, hogy „Fichténél maga a gondolkodás lesz ’tényleges cselekvéssé’”, ha terminológiailag nem is, de voltaképpen „minden dialektika lényege”: „Ha a dialektika, ahelyett hogy megállna a megmerevedett terméknél, vissza akar menni a termék létrehozásának folyamatára, és tovább akar haladni felbomlásához, akkor gondolati aktusai, tisztán fenomenológiailag nézve is, a cselekvés jellegét kell hogy magukon viseljék.”³⁰ A hegeli filozófia felbomlásának folyamatában a történetfilozófia problémája a tárgyilag jelentősebb, az, hogy a Hegel utáni filozófiában „módszertanilag felfedezik a jövőt, mint a történetfilozófia konkrét, intencionális tárgyát”.³¹

A probléma először August von Cieszkowskinál fogaalmazódik meg, és egyben, bár „Cieszkowski minden lényeges ponton hegelianus maradt” és „csak beteljesíteni, nem felbomlasztani” akarta a hegeli filozófiát, felmerül a fichteí történetfilozófia újraélesztésének a szükséglete; bár nem közvetlen formában, mert „Cieszkowski és őt követően Hess egy kérdést, egy problémát pillantanak meg itt, míg Fichte még naív-dogmatikus módon mindjárt egy válasszal állt elő”. Módszertanilag mégis egy Fichtéhez való visszatérésről van szó náluk, „mert egy mégannyira módosított, mégannyira historizált természetjogi kérdésfeltevéshez is változatlanul hozzá kell hogy tapadjon a történetfeletti elvek és maga a történelem – ezen a talajon feloldhatatlan – ellentéte, amelynek egy fogalmi dialektika révén való feloldása szükségképpen hiábavaló fáradozás kell hogy maradjon.”³² Cieszkowski ilyenformán, írja Lukács, „a dialektikát Hegelt felülmúlóan idealizálta, ideologizálta”. Mert ugyan a hegeli megbékélés kritikája jogosult, ám észre kell venni, hogy Hegel

„kibékülése” módszertanilag abból a törekvésből fakadt, hogy a kategóriákat magából a történelmi folyamatból fejlessze ki, és „csak a jelen reakció abszolutizálása következtében csap át a valóság önfejlődésének elvéből, tehát egy dinamikus elvből statikus elvébe, melynek a jelenleg elért fokot mint valami abszolútumot kell rögzítenie”.³³ A jövő megismerhetőségének problémáját Cieszkowski és *Az európai triarchiát* író Hess azért vetik fel, hogy ennek az abszolutizálásnak a leküzdésére tegyenek kísérletet. „De amennyiben ezt a lehetőséget kizárólag egy gondolati dialektika útján keresik, a hegeli dialektikát – sokkal inkább, mint maga Hegel – elválasztják a valóságos történelmi folyamatától, tisztára gondolativá, tisztára idealistává teszik – anélkül, hogy sikerülne eltüntetniük a módszerekből a ’kibékülés’ reakció komponenseit.” A Hegel fölött gyakorolt történetietlen, „tiszán gondolatilag” dialektikus kritika éppen a megbékélés veszélyével szemben tehetetlen, „mert mindenütt, ahol a történelmi valóság tárgyi formáit gondolati-apriorisztikus úton lelik fel, vagy mint végső magyában irracionálisat, e kategóriák által csak ’módszertanilag’ megragadhatót kell a valóságot elgondolni (a kései Schelling), vagy ész és valóságot, kategóriát és történelmet, a priori formát és empirikus anyagot valahogyan együvé kell hozni, ’ki kell békíteni’ egymással.” „... a ’kibékítés’ során részben konstrukciókkal kell erőszakot tenni a valóságon, részben pedig az a szükségszerűség adódik, hogy a gondolati meghatározásokat hozzáigazítsák a történelmi valóság felszíni, pusztán empirikus létezési formáihoz, és ez utóbbiakat – a hozzáigazítás következtében – kategóriákká emeljék, abszolutizálják.”³⁴

A hegeli megbékélés – bármennyire nagyobb engedményekre kényszerül is a felszínes empiriával szemben az „absztrakt utópizmus” Hegel „dialektikus realizmusánál” – mégis a „hegeli filozófia problematikus helyét tárja fel”, ti. „eszme és valóság ígért egybeesésének megvalósulatlanságát”, azt, hogy szabadság és szükségszerűség mégiscsak kibékíthetetlenül állnak egymással szemben. „Problématörténeti álláspontokról kifejezve: Hegel nem teljesen leküzdött kantianizmusát”.³⁵ Cieszkowski ilyenformán nem egészen alaptalanul használja a történelem vége, a jövő megismerhetetlenségének „tabuja” kapcsán a kanti magánvaló dolog analógiáját, tulajdonképpen több joggal, mint maga is véli, hiszen a magánvaló dolog problémája szorosan összefügg a történelem, a genezis kérdésével: azt a helyet jelzi, ahol a kontemplatív szemlélet meg kell, hogy torpanjon „a létezés ellentmondásosságának megállapításánál”. Az alakulás, az eredet megismerhetetlensége, amelyben a polgári társadalom természetsze-

rűsege nyilatkozik meg, szubjektum és objektum merev szétválasztottságát tételezi. Amikor Kant a tiszta ész antinómiáinak feloldását, a magánvaló dolog problémájának megoldását a gyakorlati ész fennhatóságának körébe utalja, csak megismételni tudja elidegenült tárgyiasság és tevékenység dualitását: a kanti praxis attitűdje „csupán e valóságot érintetlenül hagyó, formális, szubjektív attitűd lehet: a Legyen”. Melynek „üreségét, túlvilágiságát, absztraktságát” Hegel „nagyon határozottan érzi”.³⁶

A Legyen „túlvilágiságának és absztraktságának” kritikája a *Történelem és osztálytudat*ból ismerős. Mármost úgy tűnik, Moses Hessről írt tanulmányában Lukács ezt a fegyvert egyszerre fordítja a hegeli megbékélés és annak – Moses Hess-i – bírálata ellen. Maradjunk egyelőre a tanulmány érvelésének utóbbi vonalánál, minthogy Lukács ennek révén exponálta a jelen történetfilozófiai megragadásának módszertani problémáit.

Ahol a hegeli megbékélés Hess-i kritikája mégis módszertanilag elhibázottá válik, az az a pont, ahol, „Feuerbach csalogatásának engedve”, elveti a közvetítés hegeli fogalmát, és kísérletet tesz, „hogy a közvetlen tudást visszahelyezze jogaiba”. Ezzel a hegeli filozófia „legfontosabb vívmánya” megy veszendőbe, az, ami „módszertani lehetőséget” adna arra, „hogy a jelen társadalmi valóságát a maga valóságában elismerjük és mégis kritikailag viszonyuljunk hozzá”.³⁷ Feuerbach a közvetítést „tisztán gondolati közvetítésként kezelte”, hogy „minden objektivitást megtagadjon tőle”. A közvetítés „a közvetlenül evidens gondolati tartalmak” pusztá „közlésének formalisztikus eszközévé” süllyedt, megszűnt annak lenni, ami Hegel számára volt, „többé nem a lét dialektikus struktúrájának ...kifejeződése”. A „hegeli filozófiából hiányzó” közvetlen egység, közvetlen bizonyosság és igazság hangsúlyozásával Feuerbach azonban nem meghaladta Hegelt, hanem éppen a hegeli kísérlet „hajótörött oldalához” csatlakozott, ti. ahhoz az oldalhoz, ahol Hegel a „közvetítési kategóriákat” maga is „tisztán elméleti, logikai problémákként” kezelte, miáltal ezek „valóságos lényegiségekké önállósultak számára, leváltak a valóságos történelmi folyamatról, igazi megragadhatóságuk táljáról...”.³⁸ Feuerbach a közvetítésproblémát „a tiszta logika kérdéseként kezelte”, és a hegeli közvetítés-gondolatnak ez a szubjektív elpárologtatása érzéketlenné tette a belátás iránt, hogy kritikai gyakorlat – nem „szemléleti” viszony – csak a közvetítések gondolati megmerevítésének kritikáján és valóságos közvetítés-jellegük elismerésén alapulhat. E tekintetben Feuerbach megintcsak nem annyira meghaladta Hegelt, „inkább

csak az etizáló utópizmust emelte a filozófiailag bizonyára legmagasabb gondolati szintre”.³⁹ Bármennyire szembenállónak tűnik is az utópia, a „követelményszerű etikai magatartás” szubjektivitása az adott valóság objektivitásával, éppen „szubjektivitás és objektivitás” elválasztottságában nyilvánul meg, „hogy mindkettő egy és ugyanazon társadalmi gyökérből sarjad”. A „követelményszerű etikai magatartás”, így Lukács, „csak látszata a praxisnak, vagyis olyan praxis, amelyik vagy elvileg érintetlenül hagyja az objektív valóság struktúráját, tehát megerősíti és nem szünteti meg a hozzá való viszony szemléleti jellegét (Kant Legyenje), vagy pedig olyan praxis ez, amely képtelen az adott valóságból a „megváltozott” valóságba vezető átmenetet mint konkrét problémát megfogalmazni (utópizmus) ... Nem szabad elfelejteni másodszer, hogy egyik esetben sem tesznek kísérletet az etikai-utópikus magatartási mód *genezisének* konkrét felmutatására.”⁴⁰

A közvetlen tudás követelményének súlya alatt eltorzult közvetítés-probléma révén Feuerbach – és követői – számára a „genezis, a gondolati képződmények valóságos gyökereinek felmutatása csak a genezis látszata” lesz.⁴¹ Amivel éppen az megy veszendőbe, ami Hegelben újszerű – az, hogy Hegel, a filozófia történetében először történeti problémaként tárgyalta a filozófia „végső problémáit”, és pedig nem egy elvont tipológiát ráerőszakolva a történelemre, hanem egyszerre filozófiai sajátosságukban és ugyanakkor „az emberi tudat történeti alakzataiként” objektívként és szubjektivitásként ragadva meg őket. Számára az „absztrakciók” és az „élet absztrakt formái” nem pusztán gondolati képződmények – nem is pusztán egy „megvetendő valóság” elemei –, hanem a „jelen közvetlenül adott létezési formái”. Közvetlenségük egyszerre szükség-szerű és látszólagos – az fejeződik ki benne, „hogy a közvetítési kategóriák, amelyeken kialakulási folyamatában keresztülment, ... nem tárultak még fel a megismerés előtt”.⁴² Ám amikor a megismerés képes a „közvetlen adottságok” kettős, szükség-szerű és látszólagos jellegét helyesen megragadni, vagyis „amikor felmutatjuk azokat a közvetítési kategóriákat, amelyek a látszatot a lényeg szükség-szerű látszatává, a lét szükség-szerű megjelenési formájává tették”, a szubjektivitás visszanyeri az adottságok fölötti hatalmát, a megváltoztatását. Az adottság történetivé oldódik, amennyiben a „látszatot nemcsak a folyamat termékeként, hanem a folyamat mozzanataként” is látjuk, „a történeti szemléletmód módszerianlag egyesül ezáltal a filozófiával, amennyiben világossá válik, hogy mindegyik önmagában szükségképpen a közvetlenség foglya marad,

amennyiben megmutatkozik, hogy egy fogalom, egy kategória valóságos filozófiai 'dedukciója' csak 'létrehozásában', történeti genezisének kimutatásában állhat, s hogy másfelől a történelem éppen azon formáknak szakadatlan váltakozásában áll, amelyeket az eddigi, mindig saját korának közvetlenségében rekedt, nem-dialektikus gondolkodás örök, történelemfeletti formáknak tekintett."⁴³ Amikor Hegel „teóriát és történelmet egymás vonatkozásában dialektikusan relativizálta, dialektikus, kölcsönös áthatásukban fogta fel őket”,⁴⁴ láthatóvá tette annak történelmi begyökerezettségét és előfeltételezettségét, ami közvetlenül gondolati ellentmondásnak vagy az emberi megismerés vagy létezés áthatolhatatlan korlátjának tűnt; filozófiája szétoszlatta a kategóriák merevségének, örökkévalóságának látszatát. Realizmusa, melynek a megbékélés, Hegel történelmi horizontjából fakadóan szükségképpen adódó segédkonstrukciója volt, sajátosan kitüntetett pozícióhoz juttatta őt, lehetővé téve „a” történetfilozófiát – melynek hiszen mindenkor „sarkpontja” a jelen –, amennyiben Hegel túlhaladhatta a merőben „természetszerű” adottságként vagy pusztán „rossz valóságként” tételezett objektivitás szükségképp merőben morális-szubjektív kritikáját, és ugyanakkor egyetemes történetté rendezhette a történés pusztá fakticitását.

Hegel filozófiájában, mondja a Hess-tanulmányban Lukács, „kiépültek ... egy olyan állásfoglalás módszertani alapjai” – bár, részben épp a megbékélés miatt, csak módszertani alapjai –, amely kritikai a jelennel „mint a történelmi folyamat mozzanatával” szemben. Olyan magatartást tett lehetővé, amelyben – és alkalmasint ez a Hess-tanulmány kulcsmondata – „megszűnik teória és praxis dualitása”, mert a közvetlenség genetikusan feltárása a jelent „egyszersmind a rajta túlhaladó folyamat pusztá mozzanataként mutatja fel”. És a „jelen önmagán túlvivő mozzanataiban vannak adva a gyakorlati kritikai tevékenység ... erővonalai és mozgásteret”. Vagyis a közvetlenség – módszertani alapjaiban Hegelnél kidolgozott – kritikája a jelent „kapcsolatba hozza az emberi aktivitással”.⁴⁵

A „megbékélő” Hegelben a jelenhez való kritikai állásfoglalás „módszertani alapjainak” problémája izgatja Lukácsot. A Kellés kritikája nem a dolgok természetű lefolyásának áldásos hatásába vetett bizalom megnyilatkozása, amely bizalom „a haladást egy kontúr nélküli természeti folyamatban” oldaná föl. „Hozzátételünk” nélkül, anélkül, hogy tudatossá tennénk, a dolgok logikája inkább csak szorítóbbá teszi, nem oldja föl a problémákat – mint Maurice Merleau-Ponty fogalmazott, a *Törté-*

nelem és osztálytudatot kommentálva, Lukács csak úgy beszélhetett és csak úgy beszélt a történelem „értelméről”, amennyiben föltette, hogy a történelmi „szelekció” „önmagában, az ember iniciatívája nélkül nem rendelkezik azzal az erővel, mely harmonikus és homogén rendszert alkothat”.⁴⁶ A *Legyen fölött* gyakorolt kritika sokkal inkább a belátás, amely Hegel is, legalábbis ahogy Lukács értelmezi, hogy az ésszerű általános célok kevésbé kézenfekvők és kötelező erejűek, amíg hiányoznak megvalósításuk eszközei, hogy tehát érvényességük és evidenciájuk nem független a történelemtől;⁴⁷ hogy a Kellés „absztraktsága és túlvilágisága” a látszat ellenére nem túl sokat, hanem éppen túl keveset követel a valóságtól. Ami a Kellés transzcendentálfilozófiai rögzítésében⁴⁸ Lukácsot zavarta, hogy az a *Legyen*, amely óvatosan elhúzódik az empiriától, „csak” empiriának ítélve, a „végességet abszolúttá” teszi. Amivel szemben az a gondolkodásmodor, amely a „léttől eloldott és ebben az eloldottságban megmerevedett” gondolkodásban annak jelét látja, „hogy egyelőre képtelenek vagyunk arra, hogy valamennyi kategóriaproblémát mint az átalakuló történeti valóság problémáját fogjuk fel és mutassuk be”,⁴⁹ éppen abban az értelemben radikális, hogy számára „minden (társadalmi) dolog mértéke az ember”.⁵⁰ Ami a „történelem számára transzcendens értékekre” való „rejtélyes vonatkoztatottságnak” tűnt, itt az „ember önmagára vonatkoztatott tudatának” fokaként jelenik meg; olyasvalamiként, amiben „nincs semmi, ami végső lét- és magyarázati alapjában ne lenne visszavezethető az emberre, az emberek egymás közötti kapcsolataira”.⁵¹ Hegel „jelenében”, a francia forradalom utáni rezignáció pillanatában a „megbékélés” termékeny attitűd: teret nyit a történetfilozófia „evilágiasodásának”.⁵² Hiszen a jelen kitüntetettsége a történetfilozófiai gondolkodás megkerülhetetlen mozzanata. Hiszen csak a jelen változtatja történelemmé a múltat; új értékrendet teremt, „megváltoztatja” ami megtörtént, mert totalizálja azt. A hegeli megbékélés azonban túl korai (s Hegel maga sem békél meg vele, ezért menti át a szabadságot a filozófia birodalmába). A Kellés iránt táplált hegeli szkepszis ugyanis, állítja Lukács, kétarcú. Hegel törekvésében, hogy „megértse azt, ami van”, jelen van „egy igazi történelmi dialektika” lehetősége („a történelem saját dialektikájáé, gondolatokban megragadva”). „Mégis ugyanebben a tendenciában: Hegel realizmusában, mindenféle utópia és minden pusztán formális *Legyen* elutasításában rejtettek a korlátok, amelyek nemcsak a továbblépésben akadályozták meg őt, hanem ráadásul mind reakciósabb magatartásba hajszolták. 'Jelene' ezáltal mindinkább

elveszítette – immanens módon – a jövő felé mutató tendenciáját, mindinkább szilárd eredménnyé merevedett. Elveszítette dialektikus jellegét.”⁵³ A jelen kritikája történeti genezisének konstatacióját követeli létrejöttés és lehetőség érintkezési pontján; kritika, amelynek fogalmához tartozik az emberi aktivitásra és az emberre mint „mértékre” való vonatkoztatottság. Aminek módszertani föltétele, állítja Lukács, Marx „irodalomtörténeti” problémakezelése – az, hogy amikor Marx a hegeli indítást „új közegben”, a politikai gazdaságtan kritikájaként bontakoztatja ki, nem „egy tudományt” művel „a többi mellett”, „nem is a többi fölé rendelt alaptudományt”, hanem kritikája „átfogja az emberi társadalom létezési formáinak (kategóriáinak) világtörténetét”.⁵⁴ Ez az „irodalomtörténeti” problémakezelés oldja fel a történetfilozófia dilemmáját: a „világtörténet” megszabadul az „üdv történet” kísértetétől.

Említettük, Lukács két, a 20-as évek közepén írt filozófiatörténeti tanulmánya nem filozófiatörténet-írásként érdekelt bennünket, még ha ilyenként is iránytszabóak.⁵⁵ Hanem, hogy mi az, ami a hegeli megbékélés tárgyalásában Lukács önértelmezéséről árulkodik. A tanulmányok a jelennek a történetfilozófiában játszott szerepét tapogatták le, és annak a módszertani kényszernek a problémáját járják körül, amely a közvetlenség kritikáját és az „emberi iniciatívát” egymásra szorulóvá teszi. Ezért idézi fel Lukács Hegelt. Nem azért, hogy megbékélésének apológiáját nyújtsa.

És nem is azért, hogy megalkossa saját megbékélésének metaforáját. Nemcsak, mert nemigen találni a két tanulmányban nyomát a metodológiai visszavonulásnak, annak, hogy Lukács változtatott volna Marx-olvasatán. Azért sem, mert akár 1923-as könyvében, a történetfilozófia „biztosítékaként” Lukács itt is az „emberi aktivitásra” – a mozgalomra⁵⁶ – utal, nem valamiféle, az „ész romantikájára” támaszkodó történelem feletti garanciára.

A valósággal való megbékélés – abban az értelemben, mintha a filozófus a „kritikátlan pozitívizmus” álláspontjára tért volna át – legalábbis ekkor – elmarad. Hiszen a jelen kitüntetése a történetfilozófia kötele-sége.

És lehetősége.

*

Ez a jelen: 1926.⁵⁷ Válságév.

Ekkor zárul le, mostmár véglegesen Lukács előtt az az út, amelyet

Karl Korsch járt. Ez a válság persze már régóta húzódik: a német párt mintha nem bírta volna elviselni azt a súlyt, hogy ő „a” világforgóadalom. Aminthogy csak válságokon keresztül viselte el a forrónak és hidegnek azt a váltakozását, amelynek során hol az opportunisták veszély leküzdése került napirendre (a 20-as évek elején, inkább a párt mindenkorai baloldalának iniciatívájára, a Komintern által csak támogatottan), hol ultrabalos frakcióitól kellett megszabadulnia. És csak egymást követő krízisek formájában tudott reagálni arra az ellentmondásra is, amely balos „nehézkedés” (hiszen 1924-ben már második „opportunisták” vezetésével szakított) és a polgári berendezkedés „relatív stabilizációja” között feszült, amely stabilizációt ugyan végig a válság és nyomorúság tünetei kísérték, csakhogy nem egy forradalmi válságé. Az 1923-as „októberi vereség” után a Komintern és a KPD mintha a lehetetlennel próbálkoznának: egyszerre akarnak hideget és meleget fűjni. (1924. januárjában, a Komintern VB Elnökségének január 1-i határozatában már megszületik a tézis: „a német szociáldemokrácia vezető rétege a német fasizmus szocialista álarc mögé bújt frakciója... Ám még veszélyesebbek a jobboldali vezetőknél a baloldaliak, a becsapott munkások végső illúziói, a Severingek, Noskék és Ebertek mocskos ellenforradalmi politikájának fűgefalevelei”.⁵⁸ Az 1925 márciusi birodalmi elnökválasztásokon viszont éppen a Komintern próbálta meg – elkésve – rábírnival a kommunistákat, lépjenek vissza a szociáldemokrata jelölt javára.⁵⁹ És így tovább.) Mindezekhez társult, hogy a német párt vezetői, alkalmasint túlbecsülve politikai súlyukat, elkötelezték magukat az orosz párt frakcióharcaiban, ami következményterhes lépésnek bizonyult.⁶⁰ Az 1924 áprilisában, a frankfurti pártkongresszuson megválasztott Ruth Fischer-féle „baloldali” vezetőség, amely „elvetette a demokratikus intézményekhez kapcsolódó átmeneti jelszavakat, és az SPD teljes likvidációját központi feladatának tekintette”,⁶¹ és amely vezetőség eredetileg a Komintern támogatását élvezte, hamarosan terhéssé vált számára. És miután a Komintern rábírt a párt vezetőit a Ruth Fischerrel való szakításra, egy 1925 augusztusában született KIVB-level próbálta a párttagok előtt érthetővé tenni az „új irányvonalat”. Az új irányvonal a KPD baloldalának szemében meglepően „békülékeny” és „jobboldalinak” tűnt, olyan „réalpolitikának”, amelyet nem sugallhatott a nemzetközi forradalom érdeke, csak a Szovjetuniót külpolitikailag biztosítani kívánó megfontolások.⁶² A KPD 10. kongresszusán az „ultrabaloldali” Scholem és a „békülékeny” Ernst Meyer egyaránt állíthatták: míg többszörösen elhajlónak bélyegzett álláspontjuk

változatlan maradt, a párt vezetése állandóan változtatja álláspontját, anélkül, hogy ingadozását be- és felismerné.

A Komintern beavatkozása nyomán a KPD baloldala kettéhasadt; a funkciójuktól megfosztott Ruth Fischer és Arkadi Maslow új baloldali ellenzékot hoztak létre, amelyből azonban még 1925-ben kiváltak az „ultrabalosok”, köztük olyan volt vezetőségi tagok, mint Werner Schölem, Iwan Katz és az 1926-ban „jobboldalivá” vált Arthur Rosenberg. Az ultrabaloldali opposzició 1926-ban megintcsak frakciókra hullott, és Korsch az „eltökélt baloldaliak” (entschiedene Linke) körében folytatta (Ernst Schwarz-cal, Rolf Katz-cal, Fritz Cossauval, Peter Longuinger-rel) politikai tevékenységét, eleinte egy platformon az Iwan Katz-csoporttal, 1926 áprilisától immár attól is elhatárolódva.⁶³ (A Hugo Urbahns-féle baloldali opposzició Mitteilungsblattja 1927 márciusában 10 kommunista-exkommunista frakciót különböztetett meg.)

A KIVB 1925 augusztusi *Nyílt Levele* nyomán Korsch, mint műveinek kiadója, Jürgen Seifert írja, a KPD „szimbolikus negatív alakjává” vált, akinek a neve egyébként nemcsak a német párt belső vitáiban bukkant fel: a KIVB VI. kibővített plénuma német bizottságának ülésén maga Sztálin aposztrofálja Korschot „kispolgári filozófusnak”.⁶⁴ 1925 szeptemberétől kezdve a *Die Rote Fahne* visszatérően támadta Korschot („Le a kispolgári-antibolsvista szellemmel!”⁶⁵); 1926. május 3-án pedig kizárták a kommunista párt soraiból.

A német párt politikájának változásait Lukács persze már legfőljebb szemlélként követte. Nem ideológusa már egy áhított és közelinek látott közép-európai forradalomnak, mint 1920–21-ben volt – igaz, a szerepkörből alkalmasint az egész magyar emigrációval együtt cseppent ki, még 1921-ben. Ekkor azonban attól is tartózkodik, hogy rendszeresen közöljön elméleti – filozófiatörténeti, esztétikai – írásokat a KPD napilapjában, bár 1922–23-ban – részben még 1924-ben is – sűrűn megjelent a *Die Rote Fahne* „Feuilleton”-rovatában. (Mi több, mint utaltunk rá, 1925-ben, ha csak mintegy mellékesen is, de támadás érte őt a *Die Rote Fahne* részéről.)⁶⁶ Politikai helyzetelemzéseinek – a „jelen” elemzésének – elbizonytalanodásáról ez persze inkább csak negatív tanúság, vizsgatekintve azonban Lukács is így ír: „... egy valódi baloldali programot kerestem, amely ezekkel az ellentétekkel szemben például Németországban valami harmadikat állíthatna szembe. Az átmeneti időszak ellentmondásainak ilyen elméleti-politikai megoldásával kecsegtető álom azonban megmaradt álomnak. Sohasem sikerült olyan megoldást találnom, amely

akár csak engem magamat kielégített volna, és így ebben a korszakban soha nem léptem gyakorlatilag-elméletileg a nemzetközi nyilvánosság elé”⁶⁷

Közömbösen azonban aligha hagyhatta Korsch sorsa. És nemcsak azért nem, mert két-három évvel korábban barátok és ellenfelek többnyire egy lélegzettel mondták ki kettejük nevét. A német párt frakcióharcai távolról sem csupán a német párt taktikájának problémái körül forogtak, legalább ennyire lényeges szerepet játszott bennük az orosz párt belső vitáinak és a „szocializmus egy országban” perspektívájának értékelése, és annak megítélése, hogy az OK(B)P belső irányzatharcai milyen konzekvenciákat vonnak maguk után a Kominternben. A korszak alapvető és Lukács számára is döntő problémái kerültek tehát terítékre, és Korsch bukása, ha másképp nem, mint e kérdések egyfajta elméleti analizisének bukása, kellett, hogy érintse Lukácsot.

Korsch maga 1926 áprilisában, a KPD politikai titkárainak és szerkesztőinek egy konferenciáján így fogalmazott: „orosz testvérpártunkban az opportunizmus túlsúlyra jutott”, és a Komintern új politikája révén „ez az opportunizmus át kell, hogy terjedjen az egész Kominternre”. Korsch, aki mintegy az utolsó szó jogán kapja meg ekkor a lehetőséget, hogy álláspontját a pártnyilvánosság előtt ismertesse, a téziseket – hogy szavainak elferdítése ellen védekezzen – a Korsch–Schwarz–Rolf Katz-csoport platformnyilatkozatából idézi, sajtóságos módon mintegy védekezéséppen megjegyezve, hogy csoportjának felfogása szerint „a Komintern és vezető pártja, az orosz párt számára 1914. augusztus 4. még nem befejezett tény”⁶⁸ – olyan árnyalatnyi finomítás ez, amellyel aligha sikerülhetett álláspontját kommunista álláspontként megvédenie.

Amiben Korsch egy új és sajátos „1914. augusztus 4.”, egy „hatalomátvétel utáni bernsteinizmus” veszélyét látta, az a Sztálin által kiadott új jelszó, a „szocializmus egy országban” jelszava, és annak nemzetközi következményei: „Az igazi lenini elmélet meghamisításának tűnik..., amikor Sztálin elvtárs a szocializmus egy országban való győzelmének kérdéséről szóló lenini tanítással kapcsolatos 1924 áprilisi álláspontját most akképp *revidálja*, hogy kijelenti: 'forradalmunknak a világ proletárjai által való támogatása' és a 'munkások győzelme néhány országban' csak 'az első győzedelmes ország ellen irányuló intervenció és restaurációs kísérletekkel szembeni garanciák elengedhetetlen feltétele', de nem feltétele 'a szocializmus egy országban való teljes felépítésének’”⁶⁹ Sztálin e megfogalmazásával szemben Korsch Bordigát idézi, aki szerint „az euró-

pai kommunista pártok a legjobb örök az Oroszországban jelentkező oportunistákkal szemben”. Amikor Sztálin – folytatja elemzését Korsch – „az ’egy egészében különös miliőben’, nevezetesen a ’dühöngő ellenforradalom miliőjében’ lehetséges és szükséges ’különös szövetségről’, a proletariátus és a nem-proletár dolgozó osztályok közötti szövetségről szóló lenini tanítást úgy véli továbbfejleszthetni, hogy azonosítja a ’proletariátus diktatúráját’ a ’proletariátus és a dolgozó tömegek’ közötti tartós ’szövetséggel’, amely már csupán az elméletileg fenntartott ’vég-cél’ (a ’szocializmus végső győzelme’) révén áll kapcsolatban a proletariátus forradalmi osztályharcával”, akkor ez, Korsch szerint, immár igen kevésbé áll távol Otto Bauer politikai hitvallásától.⁷⁰ „Úgy véljük – szögezi le Korsch –, hogy a forradalmi marxizmustól való ’reformista’ elhajlás az egy vagy néhány országban lezajlott hatalomátvétel után is abban áll, hogy valamit, ami csupán megváltozott, továbbfejlesztett, államkapitalisztikus, szövetkezeti *kapitalizmus*, szocializmusnak tekintenek”⁷¹.

Bármennyire igaza volt is Korschnak, amikor fenntartással fogadta az egy országban felépíthető szocializmus ideologikus eufóriáját,⁷² az, amire alternatívaként apellál, nemcsak gyakorlatilag kétes – hiszen a Komintern szekcióinak balszárnyai aligha mondhatók „győzedelmesnek” –, hanem elméletileg is ingatag lábakon áll. Amikor Sztálin, néhány évvel később, félretolta a „proletariátus és a dolgozó tömegek” közötti tartós „szövetség” gondolatát, és Buharin immár hivatalosan is annak bélyegződött, aminek Korsch is tartotta, ti. „jobboldalinak”, e fordulat és formája aligha váltotta be a hozzá fűzött reményeket: a „kulákokkal kötött kompromisszum” következményeként⁷³ felfogott burzsoá „maradványok”, a bürokratizmus stb. felszámolódását. És nyilván nem véletlenül. Mindenesetre a fordulat hatására sem Korsch, sem más „baloldaliak” nem térnek vissza a párt kebelébe.

Korsch sorsa – kizárata – nem lehetett Lukács előtt közömbös, elemzéseiben azonban más úton jártak, és pedig legalábbis 1924-ben írt Lenin-tanulmánya óta. A tanulmányban persze Lukács módszertani tanulságokat keresett, és amikor Lenin politikai megjegyzéseit idézte, a múlt politikai kérdéseiként, elméleti vonatkozásukban tért ki rájuk (imperializmus, világháború, állam). Az alább idézendő szöveghelyre azonban a fentiek nem vonatkoznak, és bár aligha tekinthetünk el attól, hogy 1924-ben íródott, annyi talán kitűnik belőle, Lukácstól távol állt, hogy a parasztsággal kötött szövetség „taktikai” gyors és „elvszerű” felmondását követelje. Lukács némiképp módszertani irányultságú nyelvezetét használva, a

„kompromisszumok” kérdésében eltért véleménye a német „ultrabaloszokétól”. „A kompromisszum fogalmának meghatározásánál” — írta a Lenin-tanulmány *Forradalmi realpolitika* c. fejezetében — „eleve el kell utasítanunk minden olyan értelmezést, mintha a kompromisszum valamilye fortély, ügyeskedés, rafinált becsapás volna ... Lenin számára ... azt jelenti a kompromisszum, hogy meghatározott körülmények között, bizonyos időszakban és meghatározott kérdésekben egyes osztályok (esetleg népek, nemzetek — pl. az elnyomott népek és nemzetek) létérdekei párhuzamosak a proletariátus érdekeivel, és ebből eredő valóságos fejlődéstendenciákat ki lehet aknázni a proletariátus céljainak megfelelően és mindkét fél javára”⁷⁴. Lenin egyszerű realizmusa egyszerre „rendkívüli tisztánlátás a helyzetből adódó valamennyi új tendenciával szemben” és teljes eltökéltség a végső kérdés, a proletariátus uralmának fenntartása tekintetében. „Nem az a fontos tehát, hogy milyen mértékben szocialista jellegűek a gazdasági élet külső formái, hanem kizárólag az, hogy milyen mértékben sikerül a proletariátusnak valóban uralma alá vetnie a gazdasági apparátust ... hogy a proletariátusnak ténylegesen sikerüljön a nagyipart a maga osztálycéljainak a szolgálatába állítania”. A feladat ugyanis megteremteni „a szocializmusnak mint a kapitalizmust felváltó gazdasági formának” az anyagi alapját, vagyis megteremteni és továbbfejleszteni az ipart „a munkásosztály szükségletei, egy mind értelmesebbé váló élet elvei szerint (város és falu, szellemi és fizikai munka ellentétének megszűnése stb.)”⁷⁵. Miközben nem szabad elfelejteni, hogy „első diadala ellenére” a proletariátus a „gyengébb osztály” — mármint a burzsoáziánál gyengébb —, és az is marad „a forradalom világméretű győzelméig”. Bármennyire eltérőek lehetnek is a körülmények és eszközök, a politika „általános alapelve” érvényben kell hogy maradjon, ti. annak, hogy „a helyes irányban vezetett ingadozó középrétegek (különösen a parasztság) segítségével tovább kell vinni az osztályharcot a döntő, a burzsoázia elleni fronton”. Ami annyit jelent, hogy a proletariátus politikáját két gazdasági elvnek kell irányítania: „egyrészt minél gyorsabban és minél teljesebb mértékben meg kell akadályoznia, hogy a háború és a polgárháború tönkretegye a nagyipart, mert enélkül az alap nélkül nem maradhat fenn mint osztály. Másrészt úgy kell szabályoznia a termelés és az elosztás minden folyamatát, hogy a parasztság az adott lehetőségek szerint ki tudja elégíteni anyagi szükségleteit, s így meg is maradjon a szövetségben, amelyet az agrárkérdés forradalmi megoldása óta tart fenn a proletariátussal. A célok megvalósításának eszközei változnak

a körülményeknek megfelelően. De biztos, hogy ezeknek a céloknak a fokozatos érvényesítése az egyetlen mód a proletariátus uralmának fenntartására, ez pedig a szocializmus első alapfeltétele.”⁷⁶ Lukács, akárcsak a bolsevikok, a NEP-pel föltámadó „kisüzemben” látta azt a rivális elvet, amely szembehelyezkedik a „proletariátus által uralt állami nagyüzemmel”, ahol megjelenik az „újra kialakuló, újra felhalmozásba kezdő burzsoázia”. Most nem lényeges, mennyiben volt ez reális politikai számítás; ami lényeges, hogy Lukács hozzáteszi, „a proletariátusnak mégiscsak meg kell kockáztatnia” a kisüzemmel folytatott „párharcot”, vagyis politikailag tolerálnia kell a NEP-et, „ha nem akarja azt kockáztatni, hogy a kisüzemek, a kereskedelem stb. megbéklyózásával (aminek valóságos keresztülvitele amúgy is illuzórikus) tartósan meglazítja a parasztsággal kötött szövetséget.”⁷⁷ Amit Lukács írt, nem más, nem több, mint, ha tesszik, a NEP apológiája. A Lenin-brosúra 1924-ben íródott, és nem akarunk profétikus predikciókat tulajdonítani neki. Mégis, annak az „értékelésnek” a kritikája, amely „sok becsületes ... forradalmár fejében” kialakult, hogy ti. a „hadikommunizmus előrelépés a szocializmus felé”, megóvta a kritikust attól, hogy az itt kötött „kompromisszumokban” „jobboldali elhajlást” lásson, az ekkori és későbbi beidegződések szerint minden ördögök legfeketebbikét, és a kompromisszumok felrúgását, a „parasztsággal kötött szövetség tartós meglazítását” visszatérésnek lássa valamiféle „tisztá” proletárpolitikához. 1924-ben persze Lukács a kor kérdésfelvetésének és terminológiájának megfelelően, a „bukás terhével” érvelt; utólag megállapítható, a bukást nem kockáztatta a szövetségi politika későbbi beszűkítése — a belpolitikai alternatívák rapid restrikciónak azonban igen. Ebben az értelemben amikor az idős Lukács az orosz pártvitákban szembenálló felek közös elméleti vétkének tartotta, hogy merőben taktikai meggondolásoknak rendelték alá a „parasztsággal kötött szövetséget”, és ezzel terméktelenné tették magát a vitát, és kalandorpolitikai jellegűvé a mindenkori kurzusváltásokat, nem pusztán utólag megfogalmazott belátásokra támaszkodott, hanem 1924-es tanulmányának „sejtéseire” is.⁷⁸

Lukács és Korsch útjai elváltak. És nem csak azért, mert Korschot kizárták a pártból, habár Lukács szemében bizonyára ez sem nyomott keveset a latban. Lukács „... az orosz középponti kérdésben Sztálin oldalára” állt.⁷⁹ A döntés motívumait nem ismerjük részletesen; egészen egyszerű a döntés aligha lehetett: Borsányi György említi egy helyütt, hogy Kun rábeszélésére, de legalábbis afféle belső tájékoztatására volt

szükség ahhoz, hogy a bécsiek Sztálin oldalára álljanak, és a rábeszélés a Zinovjev-tanítvány Kunnak is nehezebbé eshetett.⁸⁰

Ime, a megbékélés pillanata, mondhatnánk. Csakhogy az utak elválása mögött az elemzémódok különbsége is meghúzódik, az, hogy Lukács jóval mélyebben belelát a „jelen” problematikájába.⁸¹ Annak a Marx-műnek a fényében látja ugyanis, melyet korábban is sokszor idézett – Lassalle fejére, például –, csakhogy akkor nem látva meg még benne, ami a jelen problémájáról szól. Lukács most újra *A gothai program kritikáját* citálja, igaz, annyira áttételezeten, sajátos közegben, hogy nem is elvtársaival keveredik vitába a kapcsán, hanem az egykor oly nagyon tisztelt német drámairóval, Paul Ernsttel. A „jelen” a „forradalom után” problematikáját Lukács ugyanis egy esztétikai tárgyú írásban, a *L'art pour l'art és proletárköltészetben* fogalmazza meg, egy cikkben, amely az újkonzervatív *Die Tat*-ban jelent meg 1926-ban, és Paul Ernsttel provokált vitát.^{81a} Lukács magatartása, melyet a cikkben megfogalmaz, úgyszólván pragmatikusan antimessianisztikus: „... nem helyénvaló, ha a proletárforradalmár, a marxista, utópikusan túlértékeli a valóságban meglévő lehetőségeket. A forradalom után problematikájának lényegét, a konfrontáció nehézségeit Lukács így rögzíti: '... a proletariátus, nemcsak addig, amíg a kapitalizmust meg nem döntötte, hanem – mint ezt Marx *A gothai program kritikájában* összehasonlíthatatlan élességgel megmutatta – a kommunizmus 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. Az a hatalmas forradalmasodás, amelyet átélünk, és amelyet a forradalmi proletariátus hajt végre, eleinte kevésbé forradalmasítja a közvetlen-érzéki valóságot (a költészet anyagát és formáját), mintsem felszínesen gondolnánk. Ez magyarázza azoknak az intellektueleknek a 'csalódását' az orosz forradalomban, akik sajátos életszükségleteik azonnali megoldását várták tőle.”⁸² Félreértés ne essék – Lukács ezzel nem megoldotta a „forradalom után” problémáit. „Csak” föltette. Ezért (is) választott más utat, mint az abból a szempontból tradicionálisan érvelő Korsch. Annak a filozófusnak a politikai bukása, aki 1923-ban még teljes egyetértéssel üdvözölhette Lukács könyvét – amit, igaz, legalábbis írásban, Lukács soha nem viszonzott ... – egy messianisztikus magatartás integritás- és autenticitásvesztését jelezte. És a messianisztikus magatartás autenticitásának felbomlása mögött azoknak a hivatkozási alapoknak a felbomlását, melyekre a *Történelem és osztálytudat* – négy

évvel korábban – még oly magátólértetődőséggel utalhatott. Hiszen pl. a párt „morális küldetéséről” írtak magátólértetődősége abban az atmoszférában volt zavartalan, amelyben a forradalom utáni társadalom ellentmondásai abban a, ha tetszik, elbájolóan homályos megfogalmazásban voltak megragadhatóak, hogy talán a forradalom nem minden tárgyiasságformát érintett meg a dialektika varázsvesszejével, vagyis talán nem minden emberi reláció szabadult ki az eldologiasodás furcsa, fejtezőre állító ellen-varázslatából. Vagyis: 1926-ban újra kérdéssé vált a jelen, újra felbukkantak az „ész a történelemben” dilemmái. Újra filozófiai feladattá vált rákérdezni az eldologiasodásra és visszavételének lehetőségére.

Mostmár újra feltehetjük a kérdést: mit reprezentál Lukács két, a 20-as évek közepén írt nagy filozófiatörténeti tanulmánya?

Részen minden bizonnyal, egyfajta utóvédharcot – Lukács, az őt ért bírálatok ellenére, megerősítette bennük a *Történelem és osztálytudat*-ban vallott „marxológiáját”, amely szerint a marxi módszertani fordulat abban állt, hogy Marx a filozófia dilemmáit *történetiségükben* ragadta meg. A dialektika marxi alkalmazása szerinte abban volt új Hegelhez képest, hogy a dialektikai kategóriákat nem a lét általános logikai elveiként fogta fel, hanem történetileg létrejöttként, feloldva ezzel logikai és történeti-empirikus mozzanat és felfogás dichotómiáját. Említettük már, a historicitásnak mint a marxi dialektika lényegjegyének ez a gondolata a húszas évek Lukácsának legsajátabb gondolata volt; és a dialektika történeti alkalmazásának e követelményét fogalmazta meg Lukács a *Lassalle*-, illetve *Moses Hess*-tanulmány megírásakor is, hiszen éppen az a filozófiai sajátosság érdekelte, amely Marxot elválasztotta azoktól a kortársaitól, akik látszólag hozzá hasonló politikai és filozófiai előfeltevésekkel (Hegel és a baloldaliság kombinációjával) dolgoztak. Programatikus élességgel fejtette ki a *Lassalle*-tanulmány, hogy éppen a történetiség, a dialektikába magába bevitt történetiség módszere az, ami Marxot elválasztotta harcos-társaitól, így a dialektikát ortodox hegeli formában elfogadó *Lassalle*-tól, aki – mint Lukács idézi és mint mi is idéztük tőle – arra intette Marxot, hogy ha nem hisz a kategóriák örökkévalóságában, akkor istenben kell hinnie.

Azonban a két tanulmány nem utóvédharc pusztán, hanem megmaradva a marciálisra sikeredett terminológiánál, előretörési kísérlet is. A *Lassalle*-tanulmány egy politikai utalásában is, nem pusztán módszertani fejtegetéseiben. Az 1925-ben írt tanulmány korábbi ismertetésekor átugrot-

tuk a fejtegetéseknek azt a részét, amely Lassalle Hegel-ortodoxijának taglalását és a Lassalle-i reálpolitika kritikáját kötötte össze: a „vezér”-problémát érintő szakaszokat, melyekben mintha közvetlenül ott volna a jelenre való utalás. Az ortodox hegelianus Lassalle számára, írja itt Lukács, aki soha nem jutott el Hegel valóságos meghaladásáig, a történeti dialektika gondolatáig, „a munkásmozgalomnak, a proletár tömegek aktivitásának és öntudatra ébredésének a szocializmussal való *összekapcsolása* ... külsődleges maradt”. Lukács innen vezeti le Lassalle „depreszióit”, „kedvetlenségét”, amellyel a mozgalom lassú fejlődésmenetére reagált. „E kitörésekben ...” – írja – „tömeg és vezető viszonyának az a felfogása mutatkozik meg, amely ellen az ifjú Marx Bruno Bauerral szemben a legenergikusabban tiltakozott ... A vezérprobléma, a vezető és a tömeg közötti viszony Lassalle-i felfogása mögött az 'idealizmus' filozófiai problémája rejlik. Nem hiába hangsúlyozza Marx már Bruno Bauer elleni korai polémiájában a hegeli 'idealizmus' (formalista történetfilozófiáról is beszélhetnénk) és a 'nagy egyén' szerepének túlértékelése közti összefüggést. Az eljövendő korszakot, a proletariátus szabadságharcának világtörténelmi periódusát Marx szerint éppen az 'eszme' és a 'tömeg' valóságos egybeesése jellemzi, az 'eszme' igazi kinövése a tömeg reális érdekeiből.”⁸³

Lukács számára e tanulmányokban, úgy tűnik, nem pusztán arról volt szó, hogy konkretizálni akarta a *Történelem és osztálytudat*nak a marxi módszer specifikumáról, Marx és Hegel kapcsolatáról stb. alkotott gondolatait; és nem is csak arról, hogy szembeszálljon a szociáldemokrata Lassalle-reneszánsz áramlatával: a lassalleianizmus (vezető és tömeg „polgári” kapcsolata) a kommunista mozgalom számára is eleven veszélynek tűnt Lukács szemében. (Ezt a veszélyt számára és egyébként számos bolsevik számára is Trockij reprezentálta.)

A jelenre való utalás filozófiatörténeti „rejtőzködése” jelzi, hogy a „forradalom után” problémájának végiggondolására a 20-as évek második fele nem nyújtott olyan nagyszabású lehetőséget, mint a 20-as évek eleje a forradalom hozta megváltás kifejezésének. Ám e kísérletek korlátozottsága nem von le gondolati értékükből, abból, amit valóban a *Történelem és osztálytudat* továbbgondolásaiként jelentenek – és nem von le a filozófus magastartásának jelentőségéből.

Mert a két tanulmány alkalmasint mindenekelőtt az érvényes filozófusi magatartás meghatározására tett kísérlet. Hegel zsenialitása, állította bennük Lukács, abban állt, hogy a tradicionális filozófiai problémákat,

az ember szabadságának és alávetettségének, egyetemességének és végeségének feloldhatatlan dilemmáját, a nem biztos, hogy legitim metafizikai (üdv történeti) reményeknek és a történelem „nehézkességének” antinómiáját „ráírta” a polgári társadalom dinamikájának kategóriáira, lehántva ezzel a leplet titkukról és szellőztetve előfeltevésmenetségük látszatát. Ortodox és radikális tanítványai azonban nem ezt a módszer-tanilag nagyvonalú utalást, a filozófia történeti dekódolásának útját követték, amelynek révén pedig egyedül volna megmenthető és/mert megvalósítható a filozófia „többlete”, az, amit a filozófia az ember „elhivatottságáról” a polgári próza ellenében állít. És ennyiben éppen a hegeli filozófia elfogult előfeltevései iránt voltak vakok, ahhoz a mozzanathoz kapcsolódtak, ahol Hegel maga is vak volt történetfilozófiájának dinamikájával szemben. Azt reprodukálták, amit gyűlöttek filozófiájában, és amiért annak radikalizálásával próbálkoztak: a megbékélést. Ily módon azonban merőben frázissá válik, amiben Marxhoz kapcsolódtak: a filozófia megvalósítása mint emancipáció, amelynek folyamatában „a proletariátus a szív és a filozófia a fej”. Teória és praxis két elkülönült elvként jelenik meg nála, mondja Lukács Lassalle-ról; „felszaporodik” a teóriában a Legyen mozzanata, ami Lukács szemében csupán fonákja a jelennel szembeni történeti kritika eltompulásának. A „megbékélő” Hegel fölényét az adja, hogy számára a történelem nem fokozódik le értelmetlen múltbéli tényszerűséggé, hanem szükségszerűségében egyben az emberi szabadság hordozója marad. A megbékélés, amely értelmes történelemmé, történetfilozófiává rántja össze a jelenben a megtörténtet, innen nézve csak logikailag kívánatos konstrukció annak a metodológiának a kibontakozásában, amely a filozófiailag kimondott szabadságot történetileg szükségszerű elvként ragadta meg. Ami pusztán volt vagy van, egy történetfilozófiai küldetés fényében létezik. Ám éppen ezen a ponton a megbékélés korlátnak mutatkozik. A kritikátlanul elfogadott jelenben megszűnik a valamikor volt történelem, és visszamenőleg üdv történetként leplezi le, ami Hegel módszertani intenciói szerint a filozófia történeti és a történelem filozófiai kritikájának indult. A jelen kitüntetett helye a történetfilozófiának, de amennyiben immunizálódik a kritikával szemben, az üdv történet visszatérésének helye lesz: annak az illegitim feltételezésnek a visszatéréséé, hogy a jelenben megszűnt a történelem a lehetőség módusában is létezni, és hogy van „értelme” az emberi racionalitásnak való alávetettség nélkül is. Ebben az értelemben igazat kell adnunk az 1920-as Révainak, aki egy csaknem bizarrul következetes tanulmány-

ban úgy fogalmazott, hogy amennyiben teória és praxis (az emberi szabadság megvalósítása és a történelem „menete”) szétválnak, megszűnik a történelem...⁸⁴ (Révai megfogalmazása annyiban bizarr, hogy, mint Lukács utal rá 1923-ban, minden elmélet mint „pusztán elmélet” hordoz magában egy bizonyos Kellés-jelleget. Almási Miklós szerencsés kifejezésével, a teoretikus előlegzésnek, éppen mert a történelem nem múltként elbeszélhető, van egy kiküszöbölhetetlen „Sollen-rezidiuma”,⁸⁵ amely persze teoretikus kudarcok forrása lehet, de amelynek kritikátlanul pozitívista kiiktatása még inkább problematikus.) Lukács *Lassalle*-ja és *Moses Hesse* arról a metodológiai kényszerről szól, hogy a történetfilozófusnak szükségszerűnek kell elfogadnia a jelent, s hogy a jelen ugyanakkor csak egy utópikus tételezés (a jövő) révén hozzáférhető jelenként. 1926-ban Lukács kétségtelenül szkeptikus az utópiákkal szemben – bár nem szkeptikusabb, mint 1923-ban volt. Ám szkeptikus azzal a rejtett utópiával szemben is, amely az „ész vallásának” jegyében a szükségszerűség bábujává fokozza le az embert – és talán nem kevésbé szkeptikus, mint 1923-ban volt. A „megbékélő” Lukács tudatában van a megbékélést illető metodológiai tilalomnak.

(Vonzások és választások)

Lukács két nagy, a '20-as évek közepén keletkezett filozófiatörténeti tanulmánya azonban csak egy módszertani magatartás szabályait kínálta; a válasz tekintetében ama kérdésre, mi a marxizmus küldetése a jelenben, hogyan tehető fel újra a „Mi az ortodox marxizmus?” kérdése, avagy hogy Korschot citáljuk, mi a marxizmus és filozófia problémájának „jelenlegi állása”, Lukács fölöttébb tartózkodó volt, amiképp tartózkodásra intett a *L'art pour l'art* is az esztétikai várakozások tekintetében. („Mit nyújthat ... a proletárforradalom a művészet számára? Eleinte rendkívül keveset” – írta itt Lukács.)

A „jelen” problémája, melyet Lukács 1926-ban exponált, valamivel később, 1929–32-ben robban a filozófiában. A filozófus, akinek tanulmányai olyan energikusan hangsúlyozták a jelen történetfilozófiai kulcszerepének metodológiai megkerülhetetlenségét – elhallgat. Ha, Sterne modorában, valóban rajzolnánk Lukács pályarajzát, 1926-ot szaggatott vonalak követnék. Pedig akik a kérdéshez nyúlnak, olvasták a *Történelem és osztálytudatot* és támaszkodtak – részben hivatkoztak is – rá.

És éppen ez az, ami nehézzé teszi Lukács dolgát. A történelem ugyanis sajátos módon csavart egyet azon, ami Lukács 1923-as könyvéből folytathatónak mutatkozott.

Azok a marxista törekvések, amelyek a jelen filozófiai problematikáját és a filozófus hozzáértését a 20-as – 30-as évek fordulóján újrafogalmazni próbálták, mind megszólították, ha ugyan nem egyenesen meginvitálták Lukácsot. Megszólították – hiszen a 20-as évek közepén ő maga mutatott rá a jelen problémájának megkerülhetetlenségére; megszólították, mert Lukács hivatkozott vagy hivatkozatlan klasszikusa volt e törekvéseknek; és megszólították, mert óhatatlanul feltették a kérdést, mennyiben érvényesek még a *Történelem és osztálytudat* válaszai, ott bírálva, ahol a történelem elmulasztotta igazolni a könyv várakozásait. És Lukács mintha eleresztené a megszólításokat a füle mellett; igaz, tartózkodik saját tradíciója örököseinek nyers kritikájától is.

Hogy Lukács mit választ, amikor hallgat, hogy miért veszi hallatlanba a megszólítást és invitációt, talán úgy hallható meg, ha föltesszük, a nem vállalt tradíció mintegy lenyomatként rajzolja ki Lukács választását. (Ennek érdekében némileg meg kell bontanunk az időbeli határokat.) Amihez persze azt is számításba kell vennünk, hogy a tény, hogy hivatkoznak rá, egyben torzítja is Lukács reakcióit.

A kérdést: aktuális-e még az a szellem, melyben a 20-as évek elején Lukácsnak és „követőinek” filozófiája fogant, az a Marx-„rekonstrukció”, melyet megfogalmaztak, Korsch tette fel talán először *explicit* formában abban az 1929-ben keletkezett és 1930-ban megjelent előszóban, melyet 1923-as könyvének, a *Marxizmus és filozófiának* újabb kiadása elé írt. Az előszó, alcíme szerint „egyben antikritika”, azoknak a bírálóknak a cáfolata, melyek könyvét a „leninista ortodoxia” részéről még megjelenésekor érték, és Korsch e cáfolatból bontakoztatta ki a marxizmus és filozófia kérdésének jelenlegi állását érintő ideológiai kritikai ábrázolását.

Könyvét, írta Korsch az előszóban, onnan érte váratlan támadás, ahonnan inkább jóakarátú figyelmet várt, ti. éppen az orosz teoretikusok részéről, akik bírálatukban elméleti téren meglepően szolidárisnak mutatkoztak politikai ellenfelükkel, a II. Internacionálé marxizmusával. „Csak a terminológia különbözött” – írja Korsch –, „midőn a szociáldemokrata Wels 'Korsch professzor' nézeteit 'kommunista', a kommunista Zinovjev pedig ugyane nézeteiket 'revizionista' eretnységük miatt átkozta ki. Tárgyilag amaz argumentumok mögött, amelyeket Bammel és Luppól, Buha-

rin és Gyeborin, Kun Béla és Rudas, Thalheimer és Duncker, valamint más pártkommunista kritikusok hoztak fel ellenem ..., csupán ugyanazoknak az érveknek a megismétlése és továbbfejlesztése húzódott meg, melyeket a hivatalos marxizmus másik frakciójának vezető teoretikusa, Karl Kautsky, a szociáldemokrata pártteoretikus, már jóval korábban forgalombá hozott a német szociáldemokrácia teoretikus folyóiratában íromnak szentelt recenziójában”.⁸⁶ A régi és új Marx-ortodoxia egybecsengő érvei részben közös rosszhiszemű félreértéseken nyugszanak, melyek közül Korsch mindenekelőtt azt a feltételezést utasítja vissza, mint-ha a *Marxizmus és filozófia* a korai Marxot, *A hegeli jogfilozófia bírálata* és a *Kommunista kiáltvány* időszakának Marxát tekintené a forradalmi filozófia autentikus és az érett Marxnál gazdagabb és félreérthetlenebb megfogalmazójának, akihez képest a késői Marx és Engels maga is e korai és eredeti megfogalmazás vulgarizátora. Ez a vád, állítja Korsch, amikor a szociáldemokrata Kautsky fogalmazza meg, arra szolgál, hogy az érett Marx védelmének ürügyén valójában a II. Internacionálé marxizmusának apológiáját nyújtsa. A bolsevik kritikusok pedig, akik a kautskyanus ortodoxia örökebe léptek, úgy tesznek, mint-ha csak 1914. augusztus 4-én következett volna el a szociáldemokrácia bűnbeesése. A Marx-ortodoxia nemcsak, hogy keveset értett meg a marxizmus filozófiájából, de egyáltalában idegenkedett a filozófiától, míg az érett Marx művét nem lehet egyszerűen a filozófiától a „tudományosság” felé tett fordulatként értelmezni – valójában a filozófia felé tett fordulatról is szó van. (Hozzátehetnénk: amit Korsch, itt csak jelezve a problémát, az érett Marxnak a filozófiához való „megváltozott viszonyáról” ír, már az *Antikritik*ben sem egyértelmű; valószínűleg már ekkor problematikusnak tartja Marx második Hegelhez-fordulását, noha ennek kritikájára csak később tér ki.⁸⁷) Az 1850 és 1890 közé eső évtizedeket, a *Marxizmus és filozófiában* írtakat kiegészítve, abból a szempontból kellene szemügyre venni, milyen alakzatokon keresztül zajlott Marx és Engels „negyvenes évekbeli, materialista és dialektikus, kritikai és forradalmi elméletének”, ennek a „filozófiai antifilozófiának” két ágra bomló fejlődése, amelyben egyrészt „pozitívvá vált szocialista tudományként” fokozatosan elfordult mindenemű filozófiától”, másrészt, ezt „polárisan kiegészítve”, visszatért az „50-es években magánál Marxnál és Engelsnél, később legjobb tanítványaiknál, az olasz Antonio Labriolánál, és az orosz Plehanovnál a hegeli filozófiához (és nem a baloldali hegelianusoknak a 40-es évek Sturm und Drangjában keletkezett és egész lényege szerint kritikai és forradalmi

antifilozófiájához).⁸⁸ Mindenesetre, mondja Korsch, bolsevik kritikusi nem minden tekintetben bűjtak joggal „Lenin széles árnyékába” kritikájukban. Lenin a filozófiai kérdésekhez is „pártemberként” nyúlt, utal Korsch a Lenin–Gorkij levelezésre, nem annyira az „ortodox marxizmusra” kérdezt rá, mint inkább arra, mi hasznos a párt számára. Mégis, kritikusi Korsch szerint is joggal konstatálták: a könyv marxizmus-értelmezése eltér attól a felfogástól, amely mindenekelőtt a materializmus védelmét tekintette küldetésének. „A primitív, dialektika előtti, sőt, transzcendentálfilozófia előtti materializmus ... kritikájával, amelyről akkor úgy véltem, minden materialista dialektikus és forradalmi marxista számára magától értetődő és amelyet ezért sokkal inkább előfeltételeztem, mintsem kifejtettem, anélkül, hogy tudatában lettem volna, éppen a lényegét támadtam meg annak a sajátos 'filozófiai' világnézetnek, melynek az ún. 'marxizmus–leninizmus' új tanításaként Moszkvából kiindulva épp ekkor kellett volna az egész nyugati kommunista világban elterjednie és hirdettetnie. És az orosz 'marxizmus–leninizmus' hivatott képviselői, oly naivitással, melyet romlott 'nyugati' álláspontból csak a 'filozófiai ártatlanság álláspontjának' nevezhetünk, állítólag 'idealista' támadásomra 'materialista' ábécéjük begagolt kezdőbetűivel válaszoltak.”⁸⁹ Bármennyire elismeri is Korsch a polgári forradalmi materializmushoz való viszonyulást „pozitív oldalát” az orosz viszonyok között, Lenin „pártemberi fellépése” és materializmusa „alapvetően csak amaz álláspont különös, sajátos álöltözetbe bűjt formájának mutatkozik, amelyet, más megjelenési formáiban, már a *Marxizmus és filozófia* első kiadása is tárgyalt, és amelynek alapvető gyengeségét a legnagyobb élességgel maga Marx jellemezte egy megjegyzésében, amely az olyan gyakorlati politikai párt ellen irányult, amelyik azt képzei, '(gyakorlatilag) megszüntetheti a filozófiát, anélkül hogy megvalósítaná”.”⁹⁰ Függetlenül attól, helyes volt-e a diagnózis, hogy ti. az idealizmus volna az újabb polgári filozófia fő áramlata, következésképp a legnagyobb veszély a marxizmus integritására nézve – Korsch kételkedni látszik ebben –, a plehanovi–lenini filozófiai tradíció Marxtól Hegelhez lép vissza, sőt tulajdonképpen Hegel mögé hátrál. „... Lenin – írja Korsch –, akárcsak mestere, Plehanov ... marxistaként teljes komolysággal egyben hegelianus akar maradni. A Hegel idealista dialektikájától Marx és Engels dialektikus materializmusához való átmenetet úgy képzei el, mint a dialektikus módszernek Hegelnél alapul szolgáló idealista világnézet kicserélését valamilyen más, már nem idealista, hanem materialista világnézetre, és úgy tűnik, mit sem sejt arról,

hogy a hegeli idealista filozófiának ilyenfajta 'materialista talpraállítás' legjobb esetben is csak pusztán terminológiai változásokhoz vezet, amely terminológiai változások abban állnak, hogy az abszolútumot immár nem 'szellemnek', hanem 'anyagnak' nevezik. Valójában azonban a lenini materializmus esetében valami még sokkal rosszabbról van szó. Nemcsak a hegeli dialektika végső, Marx és Engels által végbevitt materialista talpraállítását teszi visszamenőleg semmissé, hanem a materializmus és idealizmus egész vitáját is egy már a Kanttól Hegelig terjedő idealista német filozófia által meghaladott korábbi történeti fejlődési fokra veti vissza. Már a Leibnitz – Wolff-i metafizika felbomlása óta, amely Kant transzcendentális filozófiájával kezdődött meg és a hegeli dialektikával ért véget, az abszolútum mind a 'szellem', mind az 'anyag' létéből végleg kiteszittatott, és az 'eszme' dialektikus mozgásába került át. Hegel idealista dialektikájának marxi–engelsi talpraállítása pusztán abban állt, hogy megszabadították azt végső misztifikáló burkától, és az 'eszme dialektikus önmozgása' mögött feltárták a mögötte rejtőző valóságos történelmi mozgást, és ezt a forradalmi történeti mozgást proklamálták immár az egyetlen még fennmaradó 'abszolútumként'. Ezzel szemben Lenin gondolkodás és lét, szellem és anyag ama abszolút ellentéteihez tér vissza, amely körül annakidején a felvilágosodás két áramlatának filozófiai és részben még vallási vitája zajlott a 17–18. században".⁹¹

A kétfajta Marx-ortodoxia szolidaritása mögött nem pusztán az húzódik meg, hogy történetesen az orosz mozgalom teoretikusai Plehanov-tanítványok, hanem hogy a marxizmus már a II. Internacionálé kezében is a proletárforradalom elméletéből ideológiává vált. A marxista filozófia eredendően egy forradalmi időszakban született, amelynek kérdésfelvetései ha „szűk bázison” is, rendkívül mélyenszántóak voltak, és bár a 19. század második felében a munkásmozgalom kiszélesedett, ám e „szélesebb bázison” nem érte el „az általános és teoretikus fejlődés” korábbi csúcseit.⁹² Tulajdonképpen nem Bernstein revizionizmusa „hajlott el” a szociáldemokrácia Marx-ortodoxiájától, amint azt szokásosan ábrázolják, hiszen a fenti helyzetben nem is volt lehetséges Marx-ortodoxia, inkább a heterodoxiában jött létre, annak fonákjaként, a marxizmushoz való „formális ragaszkodás” metafizikai vigasza. És hasonlóképp vált ideológiává a marxizmus a szovjet–orosz ortodoxiában. „... Lenin fel fogásának – írja Korsch – anyagi gyökerei nagyrészt Oroszország sajátos gazdasági és társadalmi helyzetébe nyúlnak le, és azokba a különös gyakorlati-politikai és elméleti-politikai feladatokba, amelyek e helyzetben

az orosz forradalom előtt látszólag ill. egy bizonyos szűken korlátozott időszakban valóságosan is jelentkeztek. A leninista elmélet egésze azonban nem kielégítő elméleti kifejeződése a nemzetközi proletár osztályharcok jelenlegi fejlődési fokának, az elmélet alapjául szolgáló lenini materialista filozófia ezért nem a jelenlegi fejlődési foknak megfelelő proletárforradalmi filozófia”.⁹³

Korsch – itt csak néhány pontjában jelzett – antikritikája Lukács kritikáit (is) támadta. Mégis, aligha „jött jól” Lukácsnak. A Szovjetunióban ekkortájt fellobbanó újabb viták, az ún. mensevizáló idealizmus ellen folytatott hadjárat során amúgyis felbukkant a neve, és szóba kerültek a *Történelem és osztálytudat* vétkői, s e helyzetben aligha használt Lukácsnak, hogy Korsch leszögezte: minden, már 1923-ban meglévő, ám akkor bizonyos politikai okok miatt kifejtésre nem került elméleti nézeteltérésüknek és azoknak az elméleti eltéréseknek a dacára is, melyekre csak a későbbiek folyamán derült fény, „a fő kérdésben, a régi és új, a szociáldemokrata és a kommunista Marx-ortodoxiához való viszonyban, úgy vélem, objektíve Lukácsal ma is egy fronton állok”.⁹⁴ Aminthogy gyakorlati-politikai értelemben az sem „jöhetett jól”, hogy Korsch kitér ezeknek a különbségeknek egyikére, ti. leszögezi, hogy az őt ért vádaknak az a része, mely szerint alapvető ellentétet látott volna Marx és Engels nézetei között, a könyvét illetően tévesek, és jogos címzettjük tulajdonképpen Lukács. „Valójában – írja az előszó 20. jegyzetében – a *Marxizmus és filozófia* című írás mind általában, mind a kérdéses pontban éppoly távol tartotta magát attól az egyoldalúságtól, mellyel Lukács és Révai akkoriban a marxi és engelsi nézeteket és azok teljes divergenciáját kezelték, mint az ortodoxok teljesen dogmatikus és következőképp teljességgel tudománytalan eljárásától, akik számára a két egyházatya által kifejített nézetek teljes egybehangzása eleve elfogadott és megdönthetetlen hittétel”.⁹⁵

Korsch invitációját a külsőségek, úgy tűnik, nem tették különösebben csábítóvá Lukács számára. De nem csak a külsőségek. Az előszót Korsch egy némiképp meglepő konklúzióval zárta. Egy a szociáldemokrata *Die Gesellschaft*ban megjelent cikkhez kapcsolódva Korsch a következőket írta: „Schifrin” – a cikk szerzője – „mind a mai szovjetmarxista leninizmussal, mind a kautskyánus ortodoxiával kapcsolatos állásfoglalásában szem elől téveszti, hogy az ortodox marxizmusnak ez a két, a régi orosz és nemzetközi Marx-ortodoxia tradícióiból táplálkozó ideologikus formája ma már csak a modern munkásmozgalom egy elmúlt periódusának el-

tűnően lévő történeti alakzata”.⁹⁶ Meglepően derűlátónak tűnhetne Korsch teoretikus perspektívája – ha nem volna maga is metafizikai vizgasz. Magából az *Antikritik*ből inkább következett volna egy olyan szellemi korszak, amely azzal analóg, ahogy Korsch az érett Marxról írt: „Mikor a század közepén a megelőző korszakban magas fejlődési fokra jutott munkásmozgalom egyelőre teljességgel megszűnt, és a megváltozott viszonyok között később is csak fokozatosan tudott magához térni, Marx és Engels a maguk eredetileg a gyakorlati forradalmi mozgalommal közvetlen összefüggésben koncipiált forradalmi elméletét csak elméletként lehettek képesek továbbfejleszteni. És amennyire bizonyos, hogy a marxi–engelsi elméletnek ez a késői továbbfejlődése soha nem pusztán ’tisztán elméleti’ stúdiumok terméke volt, hanem mindig egyben teoretikus lecsapódása is a különböző formákban újra feléledő osztályharc gyakorlati tapasztalatainak, oly bizonyos másfelől az is, hogy az így egyret ököletesebb teoretikus kiteljesedéshez jutó marxi–engelsi elmélet már nincs közvetlen kapcsolatban az egykorú munkásmozgalom praxisával, és a megelőző korszakban született régi elmélet továbbfejlődése és a munkásmozgalom új gyakorlata viszonylag önállóan bontakoznak ki.”⁹⁷ Az *Antikritik* végére biggyesztett forradalmi kóda – kitérés, amelynek révén Korsch háttér fordíthatott a feladatnak, hogy egy olyan periódus intellektuális önértelmezését adja, amelyben „a régi elmélet továbbfejlődése” és „új gyakorlat” „relatív önállósággal” róják útjukat, és a jelennel való szembenézés helyett Korsch a régi „régii gyakorlat” álmát álmodta tovább. Bármennyire helyes volt is magában a korszaki program, a két egymással szolidáris ortodoxia együttes kritikájaként felvetni, újra felvetni a „marxizmus és filozófia” problémáját, az *Antikritik*ben ott van az önámítás mozzanata, és így, bármennyi igazság volt – lehetett – is abban, hogy Korsch az elmélet végső kérdéseiben egy fronton állóknak látta ketőjüket, az invitáció nem Lukácsnak szólt.

A marxizmus filozófiai küldetésének problémája a 30-as évek elején megfogalmazódik a korszaki *Antikritik* „anakronizmusától”, egy elmúlt korszak praxisának nosztalgiajától mentes formában is – a frankfurti intézetben. Hogy a frankfurti intézettel egy a Korschtól eltérő alternatívát jelzünk, nem jelenti, hogy abban, amit Horkheimer és Korsch a Marx-ortodoxiakban vagy akár magánál Marxnál problematikusnak ítélnék, ne volna meg, ha a nézőpontok és hangsúlyok eltérnek is, az egybehangzások mozzanata.⁹⁸ Ami hiszen nem is meglepő: Korsch annak a „hegelizáló” marxizmusnak a képviselője, melynek a frankfurtiak, fenntartá-

saikban is, az örökébe lépnek. És Lukács itt is, akárcsak Korsch *Anti-kritikjének* ama kijelentése kapcsán, hogy az alapvető kérdésben talán mindketten azonos fronton állnak, „meginvitálnak” érezhette magát. A *Történelem és osztálytudat*, mint ismert, döntő forrása a kritikai elméletnek: abban, ahogy a frankfurtiak a marxi módszert értelmezték, hogy a kritikai elmélet nézőpontját, funkcióját mint a polgári tudományos üzemből uralkodó munkamegosztás kritikájaként definiálták, elemzéseik előfeltevéseiben és tartalmában az élt tovább, amit Lukács az eldologiasodásról és sajátlagosan az eldologiasodásnak a polgári gondolkodás anti-nómiáiban való megnyilatkozásáról írt és ahogy a marxi módszert ennek a gondolati eldologiasodásnak a kritikájaként rögzítette. És a *Történelem és osztálytudatra* reflektálnak a frankfurtiak abban is, amiben fenn-tartással kezelik az 1922-es Lukács álláspontját: a kritikai elméleti sokat emlegetett „negativitása”, a rendszerek meg nem szűnő, és a megnyilatkozás műfajában is jelen levő elutasítása, a – mint Martin Jay írja Horkheimert kommentálva – „gyászna a filozófiában elkerülhetetlenül felcsendülő hangja”^{98a} jórészt annak a gesztusnak a kritikája, amellyel Lukács a proletariátusra mint a történelem azonos-szubjektum-objektumára rámutatott. Védekezés Lukács mostmár illegitimnek tűnő várakozásaival szemben.

1930-ban, amikor az Institut für Sozialforschung élére kerül, Horkheimer a társadalomkutatás olyan programját hirdette meg, amely túl kívánt lépni az empirikus és elméleti kutatások szokásos elválasztottságán; 1932-ben, intézete lapjának, a Zeitschrift für Sozialforschungnak egyfajta bevezetőjében a tudomány válságáról beszél.⁹⁹ Ez a válság többek között magának az elméletnek a krízise, ahogy az elmélet kifejezést tradicionálisan értelmezik.¹⁰⁰ A szokásos értelemben vett elmélet, mondja Horkheimer, lehetőleg minél karcsúbb, minél formalizáltabb szabályrendszer, amelynek mércéje pusztán az az immanens követelmény, hogy minél kevesebb nem-induktív tétellel a lehető legnagyobb empirikus területet fedje le, s hogy vonatkoztatási tárgyával szemben lehetőleg minél inkább indifferenssé váljon. Hogy hogyan jutunk általános tételeink birtokába, arról a tudós aszerint dönt, melyik logikai-ismeretelméleti irányzathoz tartozik; az elmélet fogalmát magát az irányzatbeli eltérések nem érintik. Ami az elmélet tradicionális fogalmában megtesül, a tudomány-üzem izoláltsága, az illúzió, mintha a tudományos „létrehozás volna a társadalmi munka maga, amely szabályait önmagából vonatkoztatja el. Valójában, állítja Horkheimer, az emberi racionalitás mértékei tudomá-

nyon kívüliek is: azt a pontot, hogy mikor robbantja szét a kopernikuszi fordulat a tradicionális asztronómiát, s meddig képes az utóbbi segédhipotézisek révén átmentetni magát, nem pusztán a tudományosság belső ismérvei szabják meg. Egyáltalában: nem pusztán a tudományos ismeret, de az egész emberi megismerés, egész „preformált érzékiségünk” milyensége hasonlóképpen a társadalmi szubjektum által meghatározott.

A „beképzelt tudomány” elfeledkezik arról, amit Kant, akire hivatkozik, még tudott vagy inkább sejtett. Kant elutasította azt a dogmatikusan harmónikus elképzelést, amely szerint velünk született eszméink teremtenek rendet képzeleteink káoszában; a rendszerező előrelátás, amely már érzeink szubjektív meghatározottságában megnyilvánul, egy transzcendentális szubjektum műve. Kant megsejtette, mondja Horkheimer, hogy fogalmaink és érzékelésünk, elmélet és tények divergenciája mögött egy mélyebb egység húzódik meg, az az „általános szubjektivitás”, amely megismerésünk mögött áll, és amelyet mint „egyenfeletti szubjektumot” Kant merőben szellemi instanciaként ragadott meg, és amely tulajdonképpen maga a társadalmi aktivitás. Kant azonban tovább is megy a transzcendentális hatalom feltárásában. Az a kettősség, amely a transzcendentális szubjektum megnyilatkozását, a tiszta appercepciót, a magánvaló tudatot kíséri, tudniillik hogy megnyilatkozásait egyszerre jellemzi a szintetizáló erő és egyfajta átláthatatlanság, annak a kettősségnek felel meg, amely az emberi aktivitásnak az újabb korban sajátja: az individuum tudatos és elvont tevékenységének és a társadalmi szubjektum vak és konkrét cselekvésének kettőssége. Gondolkodás és lét, értelem és érzékelés kettőssége annak a világnak a reflexe, amelyben az ész, miként az individuum maga, feldarabolódik. És bár Horkheimer nemcsak, hogy osztja Hegel Kant-kritikáját, hanem éppen ez képezi a kritikai elmélet egyik alapját, ezen a ponton úgy tartja, bármennyire jogosan bírálta is Hegel aprioritás és érzéki adat, aktivitás és passzivitás feloldhatatlan kanti problematikáját, túl hamar békítette meg őket egy „magasabb médiumban”, abban az abszolút szellemben, melynek immár nem kell önmagát bírálnia – hiszen a feloldatlanság „szükségszerű elégtelenség”.

A „beképzelt tudományosság” a polgári társadalom elméleti reflexe. Amennyiben reflektálatlanul hagyja a „tudományon kívülit” (éppen mert tudományon kívülinek tudja), a technikai uralom eszközévé válik. Öntudatlansága tükörképe annak az absztrakt tudatosságnak, amellyel a polgári világ alanyai „kalkulálnak”. A „logosz” ama hiposztázálásában, melyet a polgári tudományosság öntudatlanul végrehajt, mintha még a ra-

cionalitás utópiája is jelen volna, állóközvetben – csakhogy az emberi önmegismerést a jelenben csak egy olyan kritikai elmélet hozhatja el, amely nem véli magát függetlennek alkalmazott mértékei tudományon kívüli előfeltételeitől, hanem reflektálja azokat, röviden, amelyet áthat „az észszerű állapotok érdeke”.

A kritikai elmélet nem tart igényt arra, hogy tradicionális értelemben „elfogulatlan” legyen. A tradicionális tudományosság objektivizmusa a polgári individualitás atomizáltságának és korlátozottságának leképeződése; adottságként kell kezelnie a társadalmi egész által rászabott helyet, melyen belül derekas lehet, kritikus a társadalom egészével szemben azonban aligha. A kritikai elmélet abban is eltér a polgári gondolkodástól, hogy elméleti modellje nem a logikai szükségszerűséggel magát autonómnak tekintő „ego”, az individualitás önmagát világ-konstituálónak felnevesztő absztrakciója. Az én, bármily magabiztosnak mutatkozik is ismeretelméleti alakváltoztatásban, egy ésszerűtlen társadalomban maga is szükségképpen bizonytalan, nem az a hely, ahol tudás és tárgy egybeesnének; szubjektum és objektum szétválnak benne magában is. Azonoságuk nem a jelenben, hanem a jövőben van. A kritikai elmélet álláspontja a jelen ellentmondásosságának tudata. A kritikai teoretikus a társadalmat az emberi munka termékének tekinti, és ennyiben levezethetőnek tartja belőle az ésszerűség fogalmát; ám az ész magában ellentmondásosnak tekinti, hiszen a jelen világa nem az emberé, hanem a tőkéé. Maga az ész önmaga számára csak akkor válhat áttetszővé, ha az emberek megszűnnek egy ésszerűtlen egész pusztá részeiként funkcionálni. Vagyis a kritikai elmélet a megismerést nem merőben logikai jellegű tisztázásnak, hanem elsősorban történeti reflexiónak tartja. Az ésszerűség jegyei az emberi munkából, cselekvésből, kultúrából olvashatók ki, már persze akkor, ha a tudományosság feladja a szakmai tárgyilagosság és merőben privátemberi politikai moralitás kettősségét. Az ésszerűség fogalmának, az ember fogalmának önellentmondásossága („míg identitásuk helyre nem áll”) úgy tűnik ki, ha a megismerést „érdek” vezeti: akkor jelenik meg az észszerűtlen formában jelenlevő ész a maga ellentmondásosságában. „Hogy ez az érdek a proletariátusban termelődik ki szükségképpen, ez Marx és Engels elmélete”, mondja Horkheimer, és akceptálja e tanítást.

A kritikai elmélet a klasszikus német filozófia örökösének tartja magát, két értelemben is. Azért, mert a kalkulatórikus gondolkodást a szabadságtalanság filozófiájának tartja (Horkheimer Fichtét idézi), és mert nem szaktudománynak tartja magát, amely bizonyos hipotézisekkel szolgál,

hanem amely egy ésszerű jövőbeli berendezkedésre való történelmi törekvés elválaszthatatlan mozzanataként érti önmagát.

Így hangzik, persze csak néhány mondatban összefoglalva, a kritikai elmélet crédoja, ahogy Horkheimer, már 1937-ben, *Kritikai és tradiciós elmélet* című írásában megfogalmazta. A metodológiai alapelveknek e megfogalmazásában a *Történelem és osztálytudat* eszmefuttatásai csengenek vissza, s nem is csak a részletekben, inkább mintha a gondolatmenet egésze reprodukálná *Az eldologiasodás és a proletáriátus tudatának* gondolati felépítését. Lukács megszólíttatik – de megszólíttatik egyébként explicitebb formában is. Marcuse 1930-ban kétszer is megragadja a kínáló alkalmat, hogy a dialektika fogalomtörténetének ábrázolásakor rámutasson Lukács 1922-es gondolatainak jelentőségére. 1930-ban Marcuse ugyan még nem tartozik a frankfurti iskola kötelékébe, még csak elszakadóban van Heideggertől és Freiburgtól Hegel és Frankfurt felé. Ám az 1930-as Marcusét már számon tartják a frankfurtiak. Hiszen Heideggernek már 1928-ban, a *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*ban¹⁰¹ is inkább csak annyi szerep jut, hogy Marcuse őt tartja ama filozófusnak, akinek valóban lényeges gondolatai vannak, akinek a gondolatai Hegel felé mutatnak és korlátozottságukban a problémafelvetés történetivé tételének elkerülhetetlenségét jelzik. (Ha helytálló Lucien Goldmannak az a megállapítása, hogy a *Sein und Zeit* bizonyos passzusai kimondatlanul bár, de Lukács *Történelem és osztálytudat*ával vitatkoznak, Marcuse az, aki mintegy „visszajátssza a labdát” Lukácsnak.)¹⁰²

A Lukácsnak szóló invitáció, tisztán kronológiailag, nem késett el. Hiszen Lukács nem a 30-as években értesül a frankfurtiak intencióiról. Horkheimer ugyan csak 1930-ban lesz az intézet igazgatója, de a Weil-féle alapítvány már a kezdetektől Horkheimernek, Pollocknak és a későbbi frankfurti iskola már standard tagjainak a számára tétetett, akikhez már a 20-as években csatlakoztak olyan markánsan frankfurti egyéniségek, mint Leon Löwenthal. És Lukács ott volt azon az elxő marxista munkahéten, amelyet ugyancsak Weil szervezett és amelynek Horkheimer és Pollock is résztvevői.¹⁰³ És Lukács távolságtartását a frankfurtiakkal szemben nem indokolhatja, hogy a kritikai teoretikusok kritikussai Lukács 1923-as könyvének is. Amikor Martin Jay, a Frankfurti Iskola történetének monográfusa, irónikusan megjegyzi, hogy amit Lukács 1967-ben, a *Történelem és osztálytudat* új olasz kiadásához készült *Marxista fejlődésem 1918–30*-ban a könyvről írt, csupán azt tartalmazza, ahogy Hork-

heimer már 30 évvel korábban vélekedett a könyvről,¹⁰⁴ iróniája némi-
képp indokolatlannak tűnik. Nem mintha a kritikai elméletben nem vol-
na meg a *Történelem és osztálytudat* fölött gyakorolt bírálat mozzana-
ta – az individuális boldogság filozófiai problematikájának exponálásával,
amely problematikát Horkheimernek az uralkodó morál elméleti kritiká-
ját nyújtó írásai vagy Marcuse hedonizmus-tanulmánya fogalmaznak
meg, a frankfurtiak éppen arról kezdenek beszélni, amiről Lukács, felelős-
ségteljes agnoszticizmusában, hallgatott. Mégis, magában véve a kritika
nem elvlaszt, hanem összeköt, hiszen Lukácsot magát is ez a kritika fog-
lalkoztatja.

És 1930 körül – Lukács 1930-tól Hitler hatalomátvételéig Berlinben
tartózkodik – a frankfurtiak és az ekkor KPD-tág Lukács politikailag sem
térnek el lényegesen (Willy Maus visszaemlékezése szerint a frankfurti
intézetbe Hegelről előadást tartani jött Lukácsból inkább valamiféle po-
litikai instrukciót és biztatást vártak.¹⁰⁵). Az intézetnek egyébként több
kommunista munkatársa is van, igaz, részben exkommunikáltak (vagy
hamarosan azok lesznek), és amennyiben az intézet meghatározó szemé-
lyiségeinek kételyei vannak a német kommunisták irányvonalával, a né-
met proletariátus ütőképességével vagy a Szovjetunióval kapcsolatban,
erről akkor, de voltaképp egész emigrációjukban, hallgatnak. Mindeneset-
re nem, nem föltétlenül a politikai nézetkülönbségek (melyekről amúgy-
sem tudunk bizonyosat) készítették Lukácsot arra, hogy az intézet impli-
cit invitációját – törekvéseit – figyelmen kívül hagyja. Inkább a maga-
tartás, amelyet az intézet reprezentált, a mozgalomtól való távolságtar-
tásé, melyet Horkheimer teoretikusan így fogalmazott meg, önértelme-
zéséként: „a történelmi helyzetet a legmélyebben megragadó s a legin-
kább jövőbe mutató gondolkodás bizonyos időszakokban azt vonja maga
után, hogy hordozói elszigetelődnek és önmagukra hagyatkoznak”. Teo-
retikusan ez persze csak annyit jelentett, hogy a gondolkodó „kritikája
nemcsak a fennálló tudatos apologétiával szemben agresszív, hanem
ugyanígy az elhajló, konformista vagy utópikus tendenciákkal szemben
is a saját soraiban”, és éle azok ellen az intellektuellek ellen irányult,
akik „teljesen alárendelik magukat az osztály mindenkori pszichológiai
helyzetének”.¹⁰⁶ (Az empirikus osztálytudatnak, mondhatnánk Lukács-
csal.) Mégis, Lukács szemében ekkor az, amit Horkheimer a teoretikus
kritikai distanciájaként fogalmazott meg, teoretikus veszteségként mu-
tatkozott. Nem, mintha kritikátlanul azonosulni akart volna. Hanem mert
szerinte a kritikához is a mozgalomban való megmerülésen keresztül

vezet az út. Lukács, úgy tűnik, nem a frankfurtiak tételeivel vitázik. E mitlétans korszakában, melyben számtalan nézettel felvette a harcot, a frankfurtiakat nem említi. A magatartás tűnik terméktelennek a számára. (Szükségtelen eldöntenünk, melyik félnek volt „igaza”. Egy történetileg adott „rossz munkamegosztás” valamiképpen egyoldalú, és egyoldalúságában más-másféleképpen termékeny és csapdákat rejtő polaritásaival van dolgunk s azok „szükségszerű elégtelenségével”.)

Az intézet igazgatói posztjának átvételekor tartott beszédében Horkheimer egy újra jelentkező filozófiaszükségletre utalt, amely a legkülönbébb irányzatok alakváltozataiban keres választ azokra a kérdésekre, melyeket a tradicionális elmélet elégtelensége tett újra aktuálissá. A „marxizmus és filozófia” problémája mindenképpen a „levegőben volt”, és újrafoglalásához új nézőpontot, apopot és eszközt, a fogalmi nomenklatúra kiszélesítésének lehetőségét, maga Marx szolgáltatta: a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* megjelenését 1932-ben; publikálásukra nagyjából egyidőben került sor a szociáldemokraták és a Rjazanov vezette moszkvai Marx–Engels Intézet részéről. E pillanatban bennünket nem a fiatal Marx kérdésében megütköző politikai irányzatharcok érdekelnek, az vitakérdés, hogy vajon a marxi *Korai írások* kötethez előszót író Siegfried Landshut és J.P. Mayer valóban egy hegelizáló Marx-olvasatot kínáltak-e,¹⁰⁷ hanem újra az a paradox jelenség, hogy a marxi szövegnek ez a forradalmasító napvilágra kerülése megintcsak inkább gátja volt Lukács megszólalásának, bármennyire kézenfekvőnek tünne is, hogy megnyilatkozzék, hiszen a fiatal és érett Marx művének összefüggéséről, Marxnak Hegelhez való viszonyáról már 1923-ban jellegzetes és – ha hihetünk a *Marxista fejlődésem 1918–23* vonatkozó állításainak – a későbbiekben is fenntartott álláspontja volt. A kézirat körül kibontakozó vita, megintcsak: látszólag, kiváló alkalom a *Történelem és osztálytudat* felvetett kérdések újratárgyalására, az elidegenedés marxi fogalmának újragondolására, amely fogalomnak a rekonstrukciója ugyancsak az 1923-as Lukács-könyv érdeme volt.

Úgy tűnik, van abban valami a félrehallásból, amikor, egyébként eltérő alapállású szerzők mindmáig úgy értelmezik a *Frühe Schriften*-hez írt előszót, hogy abban Landshut és Mayer a fiatal Marxot az igazi Marxként állította szembe az érettkori művek, *A tőke*, a politikai gazdaságtan bírálatának Marxával. Amivel Landshut és Mayer valójában vitáznak, az, az az álláspont, amely a marxi életmű 1847 előtti opusait egyszerűen a „még nem” szempontjából látja, és amely azt képzelve, hogy a materia-

lista történetfelfogást védelmezi, valójában a „gazdasági összefüggések egész marxi kifejtését” egy „élelméjű nemzetgazdász gondolati teljesítményének” tekinti. Holott *A tőkében* kimondatlan filozófiai előfeltevések rejlenek, olyan előfeltevések, amelyek a materialista történelemfelfogás egyetemességét hivatottak biztosítani. A fiatal Marx írásai és mindenekelőtt éppen az ekkor közzétett párizsi kéziratok ezeket az előfeltevéseket teszik kifejezett témájukká.

Revideálásra szorul, állítják Landshut és Mayer, az a marxisták és antimarxisták körében egyaránt meggyökeresedett álláspont, mely szerint a fiatal Marx valamiféle „filozófiai elfoglaltság” rabja, előbb Hegel, majd az ifjúhegeliánusok, végül Feuerbach filozófiájának híve, és csak e filozófiai hatásoktól való megszabadulás után jut el saját álláspontjához. Amilyen jogosultan állítható, mondja a két szerző, hogy a hegeli filozófia az egész marxi oeuvre konstitutív elve, éppoly joggal mondható ki, hogy Marx soha, Hegellel való találkozásának első pillanataiban sem volt „hegeliánus”, és minthogy Hegel Marx számára az „általában vett filozófiát” is reprezentálta, sajátos és a kortársakétól eltérő volt a filozófiához való viszonya eleve is. Éppen a hegeli filozófiának azok a motívumai, amelyek csábítóvá tették Marx számára a gondolatrendszert, az eszmének a valóságban való felkeresése, ész és valóság egyesítésének a keresése teszik a szemében „groteszk sziklamelódiává” a hegeli filozófiát. A hegeli filozófia problematikája azonban Marx számára soha nem tűnt megoldhatónak a rendszer valamiféle átépítésével, a valósághoz való hozzáigazításával; hogy a „széttépett világgal” egy „totális filozófia” lépett szembe, Marx szemében magának „az elvnek a hazugsága”. Éppen, amikor a filozófia végrehajtja megbékélését a világgal, akkor tűnik ki kibékíthetetlen szembenállásuk. A filozófia kritikája Marxnál kétarcú. Nem pusztán egyszerű megszüntetése a filozófiának, hanem a filozófia megvalósításán keresztül való megszüntetésének tételezése. Hiszen a filozófiai kérdésfeltevés a létezés sokféleségének egységes alapjára kérdez rá, s ennyiben megörzendő, ám a sajátlagosan filozófiai kérdésben ugyanakkor sajátos felcserélésbe torkollik, amennyiben a filozófia az eszmét teszi szubjektummá, a valóságos szubjektumot predikátummá. A filozófia ama gesztusa, amellyel az eszmének ezt a megalapozó funkcióját tételezi, valami jogosat képvisel; a lényeg és jelenség, egyes és általános egységére és összetartozására mutat rá. De éppen a felcserélés aktusával, az eszméből való levezetéssel, vagyis az általánosnak ezzel az önállósulásával a valóságos szubjektumok pusztá bábjaivá lesznek az eszmének,

a filozófia pedig szembekerül saját, az általánosról való mélyebb fogalmával. Ez az elidegenült ész ellentmondása.

A programot, hogy a filozófiát „új közegben” kell felépíteni, Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* váltja be. Hegel nagyszerű filozófiai tette a *Fenomenológiában* és annak „eredményében”, a dialektikában, a negativitásban mint mozgató és teremtő elvben Marx számára abban áll, hogy Hegel az önmagára reflektáló tudás elidegenülésének és visszavételének dinamikájában mintegy előrajzolta az emberi önteremtés gondolatát. Filozófiája az emberi létezést ugyan csak absztraktnan, az ember valóságos, érzéki-tárgyi létezésétől eloldva ragadta meg, de megadta a kulcsot ahhoz a történelmi folyamathoz, amely az elidegenedés valóságos történeti feloldásához vezethet. E feloldás csírái magában a történelemben jelennek meg: az elidegenedés előfeltételei előfeltételei egyben az elidegenedés visszavételének. Az emberi történelem folyamata a szabadság kialakulásának folyamata – ez a felismerés teszi, Landshut és Mayer szerint „az ún. materialista történetfelfogás magvát”.

A történelem e kettős meghatározottsága kettős feladatot ró a megismerésre mint kritikára. Rögzítenie kell az ember történetileg körülírt „igazi rendeltetését”, és fel kell tárnia azt a „belső szükségszerűséget, amellyel a fennálló valóság végsőkig kieleezett ellentmondása a valóság feloldásához vezet”. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és részben *A német ideológia* szentelődnek az előbbi feladatnak, az utóbbit pedig maga *A tőke* végzi el. A politikai gazdaságtan kritikája mögött ott áll, előfeltevésként, Marx antropológiája.

Röviden ebben áll Landshut és Mayer válasza a kérdésre, miért nem szemlélhetők a marxi korai írások a „még nem” szempontjából. Olyan válasz ez, amelyet Lukács elfogadhatott, hiszen az előszó némely ponton mintha csak a Marx és Hegel viszonyáról, Marx és a filozófia viszonyáról, a *Történelem és osztálytudatban* vagy a *Moses Hess*-ben írottak megismétlése volna. De az előszó csattanója nem ebben a válaszban volt, hanem abban, hogy szerzői rendkívül élesen exponálták a kéziratnak a nyerskommunizmusról mint a magántulajdon közvetlen tagadásáról szóló fejtegetéseit. „A történelem célja” – írják – „tehát nem 'a termelőeszközök társadalmiasítása', a 'kizsákmányolás' megszüntetése a 'kizsákmányolóknak a kisajátítása' révén, mindez értelmetlen, ha ugyanakkor nem 'az ember megvalósítása' is. A kommunizmus sem célja a történelemnek: a kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem eszmény, melyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a

valóságos mozgalmat nevezük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a ma fennálló előfeltételből adódnak ... A kommunizmust tehát a 'ma fennálló előfeltevés' határozza meg, vagyis maga is a 'ma' fennállóhoz tartozik, akként, ami, csak mozzanata a fennálló ellentmondásnak, a tagadás tagadása. Persze Marx a szót két jelentésben használja, és néha a létrehozandó állapotot jelöli vele. Tartalmilag azonban éles megkülönböztetést tesz. Mindazt, ami a kommunizmus fogalmához szokásosan hozzátapad, és amiként a kommunizmus még ma is értelmezi magát, azt Marx élesen, előrenyúlva az időben, elutasította. Marx a kizárólag a magántulajdon megszüntetéseként rögzített kommunizmust csak a magántulajdon 'általánosításának és kiteljesítésének' tartotta."¹⁰⁸ Landshut és Mayer tulajdonképpen joggal használják a „valóságos mozgalom” önbírálatának eszközeként a publikált kéziratokat – még akkor is, ha a kommunizmusnak szóló oldalvágásra, ahogy az „magát még ma is értelmezi”, amennyiben egyáltalában reagálnak a mozgalomban a kéziratokra, ingerült válasz érkezik.¹⁰⁹

Landshut és Mayer előszava a „jelen”, a „ma fennálló előfeltevés” kritikájaként olvasta és kínálta olvasásra a Kéziratokat, legalábbis megfogalmazva a problémát – miként tehetők a jelen előfeltevéséi a fennálló állapotot megszüntető mozgalom előfeltevéséivé. Lukács, akire, minden elérhető visszaemlékezés szerint a megvilágosodás erejével hatnak a párizsi kéziratok (és aki egyébként résztvesz a Rjazanov-féle kiadás munkálataiban); aki érzékeli, hogy 1923-as propozíciói már nem segítenek a kritika artikulálásában – ezért egyezhet bele, hogy önkritikát gyakoroljon, bármilyen nyersegek legyenek is az önkritika érvei – hallgat a korai 30-as évek e vitathatatlanul legjelentősebb filozófiai eseményéről, a párizsi kéziratokról.

Nem, mert nem ismerte föl jelentőségüket.

Hanem mert fölismerete.

(A válság esztétikája)

Lukács magatartásának értelmezéséhez immár másodszer kell Bloch formuláját kölcsönvennünk. Újra Lukács felelősségteljes agnoszticizmusáról van szó, Lukács hallgatásáról, ami a történetfilozófiailag még kimondhatatlant illeti, hogy teljesíthesse, amit filozófusi küldetésének tud. És ez a küldetéstudat Lukácsot a kommunista mozgalomhoz kötötte,

hisz ama bizonyos a 20-as évek közepén született filozófiatörténeti tanulmányai leszögezték, hogy a filozófusnak, ha el akarja kerülni a történelemtől való elvonatkoztatás veszélyeit, csapdáit, a forradalmi mozgalomból kell kiásnia filozófiájának „anyagát és formáját”.

Hogy Lukács választásában magában is csapdák rejtettek, ennek leszögezéséhez utólag nem kell különösebb elmeél. E csapdák veszélyességét Lukács maga aligha láthatta előre. Amennyire tartózkodó volt a fiatal Marx körül zajló vitákban, annyira elfogulatlanul – pontosabban annyira elfogultan – vetette bele magát a mozgalom vitáiba, legyen szó a szociáldemokrácia elleni (és mivel az 1924-ben megfogalmazott szocialfaszmus-elmélet virágkorának idején vagyunk) igen éles vitákról vagy a „proletkultos” irodalom bírálatáról – mely utóbbit Berlinben (és ez éppen a filozófus küldetése szempontjából nem külsődleges tény) pártfeladatként lát el.

És nem láthatja a csapdák veszélyességét már csak azért sem, mert még nem dönt el, mit kell belsőleg is feladni a 20-as évek gondolataiból.

A kérdés, megtagadja-e Lukács a *Történelem és osztálytudat*ot, s ha igen, tulajdonképpen mikor s milyen értelemben tagadja meg; hogy korigálja-e avagy csak megrágalmazza – nehezen megválaszolható. A dokumentumok, melyek az eltávolodás (az önbírálat avagy önbefektetés) útját jeleznék, maguk is ellentmondásosak. S nyilván nem véletlenül azok. Az utak elválása, már csak a dolog természete révén is, csak utólag válik láthatóvá: a törés akkor mutatkozik törésnek, a fordulat fordulatnak, amikor a fejlődésvonal már láthatólag elkanyarodott a korábbtól. Ekkorra azonban az új már többé-kevésbé maga alá temette, magához hasonította a régit. Ami közvetlenül a rendelkezésünkre áll: a filozófus visszatekintése, Amely szerint a Moszkvába érkezés teremt cezurát: Lukács itt és ekkor (1930-ban) ismerkedik meg Marx párizsi kézírataival, és a kéziratok okozta katarzis megteremti a hegelizáló *Történelem és osztálytudat* bírálatának elméleti előfeltételeit. Az idős Lukács terminológiájában: megnyílik az út Marx igazi ontológiájához.¹¹⁰ Az 1930-as fordulat képzete persze nem ennyire késői, már a 30-as évek elején megszületik,¹¹¹ ám ettől nem kevésbé „utólagos”, egy új (és valójában még nem is egészen kihordott) problematika felől megkonstruált. Lukács, amikor visszatekint, mindig éles cezurát von 20-as és 30-as évekbeli önmaga közé. Valóban lezárta a *Történelem és osztálytudat* korszakát. Hogy miért és miképp – e tekintetben azonban különböző érvekkel szolgál. A fordulat bizonyos – tartalma (mely annyira kardinális fontosságú kérdés magá-

nak a *Történelem és osztálytudat*nak az interpretációja szempontjából is) újraértelmezésre szorul. Az önértelmezés nem mindig összecsengő érvei kérdéssé teszik a közkeletű, ám némiképp naív értelmezést, mely szerint Lukács e fordulattal az ideológikus előfeltevések korszakából az előfeltevémentses tudás és a megtalált igazi Marx korszakába cseppent volna. Hiszen már e fordulat tengelye, a párizsi kéziratok katarzist kiváltó Marxának megelése is, láttuk, paradoxnak mutatkozik: miközben a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* elemző irodalom kimondatlanul vagy kimondva Lukácsnak azokra az elemzéseire támaszkodott, melyeket fetiszmusról és szabadságról, eldologiasodásról és a marxizmus filozófiai küldetéséről a *Történelem és osztálytudat* adott, Lukács maga hallgat.

Lukácsnak 1922-ben írt művéhez fűződő viszonya egyébként nem is annyira fordulat, inkább: elhúzódó válság. Amelynek során a kérdésre, miért nem fenntartható a *Történelem és osztálytudat* álláspontja (hogy nem fenntartható egyáltalán), a filozófus nem ad kompakt választ: válaszai vannak, nem is feltétlenül egybecsengők. Mint említettük, Lukács visszaemlékezése szerint a Malik Verlag 1929-ben felajánlotta, újabb kiadást csinál a *Történelem és osztálytudat*ból, ezt azonban ő visszautasította, és a visszaemlékezés azt sugallja, hogy az elutasítás a könyv elhibázottságának teoretikus belátásából eredt. 1929-ben azonban ez a visszautasítás merőben egzisztenciális-taktikai megfontolásokból is kézenfekvő volt: a Blum-tézisekre zúduló bírálataradatban önkritikára kényszerült Lukács, aki jogosnak tartotta félelmét attól, hogy kizárják a pártból, aligha láthatta megfelelőnek az időpontot sokat támadott és a frakcióharcokban is érvenként szereplő könyvének kiadására. 1932-ben, a *Szűkségből erényt* című cikk ismert jegyzetében már mintha teoretikus bírálattá sűrűsödtek volna Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat*tal szemben feltámadó ellenérzései: e jegyzetben a könyv mintegy a proletkultós-avantgardista irányzatok művészetelméleti aktivizmusának teoretikus pendant-jaként jelenik meg.¹¹² 1934-ben pedig mintha már végleges volna a szakítás: a moszkvai Kommunista Akadémia Filozófiai Intézetének ülészakán A „*Materializmus és empiriokriticizmus*” jelentősége a kommunista pártok bolsevizálásában címmel tartott hozzászólása szerint Lukácsban ekkorra „megerősödött a meggyőződés”, hogy a „lenti idealizmus” lenini jellemzése „éppen könyvem központi hibáira illik rá”, és hogy „az ideológia terén az idealizmus frontja a fasiszta ellenforradalomnak és cinkostársainak, a szociálfasisztáknak a frontja, hogy az idealizmusnak tett minden, akár legjelentéktelenebb engedmény is veszélyes

a proletárforradalomra nézve. Ily módon 12 évvel korábban írt könyvemnek nemcsak *elméleti hamisságát*, hanem *gyakorlati veszélyességét* is felismertem, és a német tömegmozgalomban tántoríthatatlanul harcoltam mind ez ellen, mind pedig minden más idealista irányzat ellen. A fasiszta Németországból való kiutasításom csupán e harc kibontakoztatásának helyét változtathatja meg, intenzitása viszont csak nőhet a leninizmusban való fokozódó elmélyedésem arányában.”¹¹³

Ha kérdéses is, hogy a hozzászólásában nem éppen árnyaltan elemző Lukács e megnyilatkozása „őszinte” volt-e, avagy önkritikáját már akkor pusztán annak az árnak tekintette, melyet a szovjet filozófiai életben való részvételre feljogosító belépőjegyért fizetnie kell, és ha talán a *Történelem és osztálytudattal* való szakítás az intellektuális öncsonkítás aktusa volt is, egy ponton mégsem volt méltatlan a filozófushoz: azon a belátáson alapult, hogy ama történetfilozófiai ígéretet, melyet a *Történelem és osztálytudat* Marx filozófiai forradalmának történetfilozófiai ígéretként rekonstruált, újra kell fogalmazni. Nem megtagadni. Hanem áthangolni a „forradalom után” korszakára. Persze a filozófus sem „maga választotta körülmények között” tevékenykedik; indokolatlan illúzió volna hát azt hinni, az évtized végén egycsapásra felszakadnak az ideológikus ködök, s Lukácsra a „realizmus” korszaka szakad rá. Lukács – újra – enormis feladatra vállalkozik: a jelen történetfilozófiai rávilágítására, s hogy jelenének foglya maradt – hogy a 30-as évek realizmusának ára van – inkább természetes, mintsem meglepő. Amit akceptálnunk kell: hogy Lukács nem akart múltjának foglya lenni.

Így nézve az is természetesnek tűnik, hogy az érvek, melyeket a filozófus önmagával szemben felhoz, jórészt félreértések (s tartalmuk ebből a szempontból másodlagos): „normálisnak” tűnik, hogy voltak a *Történelem és osztálytudat* megtagadásában „hisztérikus” mozzanatok. Aminthogy természetesnek tűnik ilyenképp, hogy az önbírálat gesztusa mögött meg kellett húzódnia a fel nem ismert kontinuitás mozzanatának is, miközben megváltozott a továbbhurcolt mozzanatok akusztikája. És másfelől: az érvelés apró elmozdulásai mögött némelykor lényegesebb változások rejtőznek.

Vagyis, pályájának válságkorszaka a 20-as és 30-as évtized váltása körüli néhány év. És a válság jelei ott is jelen vannak, hol Lukács látszólag „készen” lép elénk, már a 30-as évek vértetét viselve: ott vannak Lukács „esztétikai fordulatában” is.

E válság (vázlatos) leírásánál két művészetelméleti szemléletmódról

beszelnénk, Ernst Blochtól kölcsönzött terminológiával, a „detektívikus” és „utópikus” szemléletmódokról. Nem akarjuk azt a látszatot kelteni, mintha e terminológiai kölcsönzéssel megoldottuk volna az itt meghúzó-dó problematikát, a műalkotások keletkezésének és „példaszerűségének” és a műalkotások ideológiakritikai-genetikus és „esztétikai”-„értékcentrikus” megközelítése egymáshoz való viszonyának kérdéskörét. A „detektívikus” szemléletmód egy ideológiakritikai-genetikus attitűdöt jelent, az „utópikus” pedig az örökséghez való egyetemes viszony attitűdjét jelzi, amely a múlt műalkotásait az „öntudat” hozzánk vezető útjának állomásaként, vagyis aktualitásokként szemléli. A blochi terminológiát mindenekelőtt az éles szembeállítás miatt használjuk, mellyel Bloch a két eljárásmodot kezeli, mert ez a szembenállás nem az ő „találmánya”, hanem ebben az elvontságban az ún. vulgáris szociológia irodalomkritikai gyakorlatában, a műalkotások jelentésének a művész világnézetének osztályszerű korlátaira való visszavezetése gyakorlatában alakult ki.

Hogy a *Történelem és osztálytudat* miért nem emel be felépítésébe kifejezetten esztétikai érdekű gondolatmeneteket, azt magyarázza az a kevés, ám igencsak meggondolkodtató esztétikai utalás, mely a könyvben mégis fellelhető és amely többnyire pusztán a metafora és példa szerepét tölti be a fejtegetésekben.

Lukács az esztétikai principiumot csak azért tárgyalja, hogy felmutassa korlátozottságát, mely rögtön bebizonyosodik, amint a klasszikus német filozófia benne próbálja fellelni az azonos szubjektum-objektum tételezhetőségének biztosítékát, ahogy Lukács nevezi, „módszertani létkérdésének” megoldását. A művészetnek az azonos szubjektum-objektum keresésében sajátosan Janus-arcú szerep jut, amennyiben a filozófia számára a művészet bizonyítéka egy a fennálló előtt nem idegenül és tehetetlenül megtorpanó tudatszerű szubjektivitás létének, és ezáltal modellt nyújtott, hogy „hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek között megosztott embert gondolatilag újra helyreállítani, egységesíteni”.¹¹⁴ Az esztétikai principium azonban mégis pusztán egy sajátosan kontemplatív utat rajzolt elő, hiszen vagy a valóság esztetizálását, mitologizálását vonta maga után, vagy „a világ valóban kritikai, nem-metafizikusan hiposztazált művészi felfogása” esetén „a szubjektum egységének még további szétszakításához, tehát a valóság eldologiasodás-szimptomáinak még nagyobb elszaporodásához” vezetett.¹¹⁵ Bár „a művészet egyes jelenségei rendkívül nagyfokú érzékenységet mutatnak a dialektikus változások minőségi lényegével szemben”, ám „anélkül,

hogy ezért a bennük megnyilvánuló, a bennük alakot öltött ellentétből lényegének és értelmének tudata kialakult volna vagy kialakulhatna”.¹¹⁶

Az esztétikai elv kontemplativitása, az esztétikai tudat fogvamaradása a kontemplativitásban Lukács számára az esztétikai formát 1922–23 táján meglehetősen időszerűtlenné tette, még akkor is, ha az esztétikai kontemplativitás kritikájából egy olyan esztétikai perspektíva meglétére következtethetnénk, amelyben feloldódna az esztétikai elszigeteltsége, magába zártsága.

Az azonban, hogy Lukács a szubjektum-objektum azonosság gyakorlati ígéretére, a forradalomra koncentrált, nem jelenti, hogy a művészet küldetése és példaszzerűsége is inaktuálissá vált volna a számára. Hiszen a proletariátus küldetése, *A történelmi materializmus funkcióváltozásával* szólva, éppen az, hogy azt, „ami eddig pusztán 'ideológiaként' kísérte az emberiség törvényszerű fejlődésmenetét – az ember emberként való élete önmagához, embertársaihoz, a természethez való viszonyában –, ... most az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává” változtassa.^{116a} Amiből következik, hogy a művészi formaadásnak az a sajátos képessége, hogy „a dialektikus változások minőségi lényege” iránt „nagyfokú érzékenységet” mutasson, egy bizonyos affinitást hordoz magában a proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum-objektumának a tudatához. Ezt az aspektust egyébként Révai József egész nyíltan ki is mondta, amikor a *Történelem és osztálytudatról* írt recenziójában a proletariátust az ösztörténelem konstruált-rejtett szubjektumaként tételezi, hogy ezen az úton a proletariátus álláspontját egy módszertani univerzalizáshoz juttassa, és ezáltal a történelem és a materialista történelemfelfogás humanista aspektusát (szándéka szerint) Lukácsnál is élesebben hangsúlyozza.

Ennek az affinitásnak a formája a lukácsi „örökség-elmélet” sajátos „tágassága” ebben az időszakban. (Ez az „örökség-elmélet” abban a cikksorozatban körvonalazódik, amelyet Lukács 1922–23-ban jelentetett meg a *Die Rote Fahne*-ben, a német kommunista párt központi lapjában.) E „tágasság” Lukács magatartásának korábban már körülírt antiszelektáriánus vonásaiban gyökerezett, melyekben természetesen politikai tapasztalatok is lecsapódtak, amelyek azonban elméleti következményei is annak, hogy a történelmi pillanat a marxi módszer lényegjegyeként a forradalmiságot és egyetemességet aktualizálta, vagyis egy „messianisztikus” attitűdöt, a kifejezésnek nem annyira korlátozó, mint inkább felszabadító értelmében. És ez az attitűd megtalálta a maga afirmációját bizonyos

absztraktabb, diszharmónikusabb jelenségekben is, pl. a később Lukácsnál már nemigen említett Strindberg vagy Karl Kraus műveiben is.

A Lukács 20-as évekbeli fejlődésében meglévő diszkontinuitás vizsgálata szempontjából a *Rote Fahne*-cikkek közül talán a két Dosztojevszkijről szóló a legérdekesebb. Lukács mind a két írásban kiemeli a költő és a pamfletista-politikai gondolkodó Dosztojevszkij ellentétét, utal Dosztojevszkij politikai ideológiájának reakciós vonásaira stb., mégis Dosztojevszkijt örökségként mutatja fel: „Nem szükséges, hogy a proletárok, akik Dosztojevszkijt olvassák, benne a munkások ügyének 'igazi prófétáját', a forradalom előfutárát lássák. Az ő nem volt. De feltétlenül meg kell tanulniuk megérteni a belső igazságért küzdő titánt, ... aki ... mint a befelé élő, már társadalmilag és gazdaságilag felszabadított ember 'előfutára', megpróbálta ennek a jövőbeli embernek a lelkét ábrázolni.”¹¹⁷ A kérdést, hogy Dosztojevszkijnek az a középponti helye Lukács művészeti eszményei között mennyiben jelenti *A regény elmélete* művészeti perspektívájának fenntartását, hadd toljuk most félre. Pillanatnyilag érdekesebb a számunkra, hogy a korai húszas évek e két Dosztojevszkij-elemzésének a gondolatai vissza fognak térni Lukács 1943-as nagyobb lélegzetű Dosztojevszkij-tanulmányában, 1931-ben azonban Lukács leírja azt a mondatot, amely Ernst Blochot oly mélyen felháborította, hogy ti. a kispolgári értelmiség hanyatlásával „Dosztojevszkij dicsősége is dicstelen véget kell hogy érjen”.¹¹⁸ A továbbiakban még utalni fogunk rá, hogy emögött az eltolódás mögött egy politikai eltolódás is áll, ám itt a módszer kérdéséről is szó van, arról, hogy az 1931-es Dosztojevszkij-cikk idejére Lukácsnál a „detektívikus” szemléletmód száműzte az „utópikusát”, ami mögött Lukács (és a mozgalom) filozófiai, történetfilozófiai gondolkodásának történelmi elszáradása húzódik meg.

Lukács módszertani fordulatának okait csak nagyon durva körvonalakban tudjuk vázolni. Korábban utaltunk 1926-ban született, *L'art pour l'art és proletárköltészet* c. írására, amelyben Lukács több éves – a *Die Rote Fahne*-ban megjelent kisebb irodalmi írásokot követő szünet után ismét esztétikai problémához nyúlt, és a kérdés kapcsán, hogy mit nyújt közvetlenül a proletárforradalom a művészet számára, nyilvánvalóan ön-reflexióként is, egy programatikusan antimessianisztikus magatartás maximumát fogalmazta meg, mondván, hogy „az pedig nem helyénvaló, ha a proletárforradalmár, a marxista utópikusan túlértékeli a valóságban meglévő lehetőségeket.”¹¹⁹ E megváltozott magatartás több olyan konzekvenciát rejt magában, melyet nem lehet egyértelműen megítélni, mivel

itt bizonyos fejlődéstendenciák kezdetéről van szó. Mindenesetre Lukács ebben az írásában foglalkozik először a proletár költészet problémájával, és megjelenik ebben a cikkben a kommunista tudatosságnak mint a proletár költészet lényegjegyének a kritériuma, és ezt az utóbbi mozzanatot a szakirodalomban annak jeleként értékeli, hogy Lukácsnál magánál is szektáriánus tendenciák lépnek fel. „És semmiképp sem találok véletlennek, hogy a legbiztosabb kézzel formált mű, amely mind ez ideig ebből a fejlődésből előttem ismert, Libegyinszkij *Egy hete*, e költők között (ti. a szovjet irodalomban – M.M.) a *legtudatosabb proletár és kommunista alkotása volt.*”¹²⁰ A kontextus, melybe ez a mondat beágyazódik, sokat elárul a kritérium keletkezéséről és sajátosságáról. Itt még nem arról a kontrollfunkciókat viselő manipulatív eszközről van szó, amely a fejlődés végén áll; a tudatosság itt inkább annak a lehetőségét nyitja meg, hogy a művészet kivonja magát az eldologiasodás leggyilkosabb következményei alól. A tudatosság kritériumán keresztül Lukács egy az eldologiasulásnak ellenálló művészet perspektíváját próbálja megőrizni. Ez a perspektíva persze már nem azonos a korai húszas évekével, olyan művészetről van szó, amelyiknek polgári struktúraformák között kell fennmaradnia, nem pedig olyanról, amelyik a „felszabadult ember” világát reflektálná, még ha Lukácsot egy ilyen művészet perspektívája a későbbiekben is vezetni fogja (vö. a regényfejlődés eposzi perspektívájával mint a polgári elbeszélésforma tagadásával *A regényben*, 1935¹²¹). A *L'art pour l'art vagy proletárköltészet* a 30-as évek lukácsi jelszavát előlegzi meg, hogy ti. a szocialista művészetnek a közvetlen művészeti múlt tagadásán keresztül a klasszikus örökséghez kell kapcsolódnia. A kommunista tudatosság kritériumában ilyenformán keverednek a régi értéktételezés, a szektáriánus izoláció és a „forradalom utánal” szembeni dezilluzionált magatartás motívumai. A tudatosság volt, a proletárforradalom jakobinisztikus jellegének megfelelően az az *azilum*, ahová a megvalósult szubjektum-objektum-azonosság vágya dezillúziója után visszavonulhatott, vagy visszavonulhatni tűnt.

Ám a tudatosság kritériuma a maga kifejlődésében szembefordult az őt létrehívó utópikus intenciókkal, nemcsak közvetlenül, hanem közvetve is. Amikor a kommunista mozgalomban kiformalódott egy rendszeres esztétikai érdeklődés, a keletkező marxista esztétika módszertanul a hegli *Logika* néhány kategóriájának formális és logicista kezelésmódját választották, és a dialektikának ez a formális kezelésmódja jól kombinálhatónak mutatkozott a vulgáris szociológiai elemzésekkel. Ily-

módon eltűnt az esztétikai elméletből a módszer minden történeti-történetfilozófiai és szubjektív vonása, párhuzamosan azzal, ahogy a marxi dialektikának ezek a lényegi elemei egyáltalában kihullottak az elméletből a marxi gondolatnak „dialektikus materializmussá” való fejlődése során. A kialakuló „detektivistikus”-logicizáló metodológiából hiányzott minden olyan történetfilozófiai irányultság, amely Blochhal szólva, egy „humanista” marxizmus értelmében az önmagától elidegenülő emberi lényeg és annak visszavétele gondolköréből lett volna dedukálható. E metodológia tehát élesen tagadta a *Történelem és osztálytudat* szellemét. Ezt az ellentétet K.A. Wittfogel érzékelteti, aki a marxista esztétikáról írt alapvető *Linkskurve*-beli cikksorozatában a detektivistikus beállítottság és a dialektika formális kezelésmódja kombinációjának iskolapéldájával szolgált, és aki egy tanulmányában,¹²² amelyben egy naturalista és módszerében az egyszerűből kiinduló marxizmus védelmében lépett fel, a *Történelem és osztálytudat* Lukácsát élesen elutasította „aktivista összkoncepciója” miatt.

A metodológiai „detektivizmus” uralomra jutása az esztétikai elméletben tehát azoknak az ideológiai mozgásoknak egyik megjelenési formája volt, amelyekben a forradalom utáni korszaknak ez a korai fázisa megpróbálta kérdéseit megválaszolni; sajátos módon testesül meg benne bizonyos utópikus tartalmak és irányultságok elvesztése és a természeti szükségszerűségek gondolkörének elfogadása. Az utópikus tartalmak örökébe bizonyos történeti érzékkel lépő azonos szubjektum-objektum koncepciójának helyére a kommunista tudatosságnak és formájának, a „totalitás” formálisan kezelt kategóriájának a követelése került.

A „detektivistikus” szemléletmód győzelméhez, ahhoz, hogy Lukács 1931-es Dosztojevszkij-cikkében maga is ennek eszközeivel élt, hozzátartozik az is, hogy maga a történelem értékelt át vagy látszott átértékelni ekkor egy tradíciót. Leo Löwenthal híres tanulmánya, a *Dosztojevszkij felfogása a háború előtti Németországban* (1934) az említett Lukács-cikkhez meglepően hasonló Dosztojevszkij-értékelést ad, habár Löwenthalt aligha zavarták a korábban leírni próbált metodológiai apóriák, és tevékenységét nem fogta körül a Komintern ún. harmadik periódusának légköre. Tanulmánya azonban a századelő és a húszas évek német Dosztojevszkij-értelmezéseinek ürügyén a fasizmus eszmei előtörténetét vizsgálja, egyoldalúságait az antifasiszta harc követelményei diktálták, ahogy Lukács cikkét is az antifasiszta pátoz mondta tollba.

1943-ban Lukács újra belekezdett egy Dosztojevszkij-tanulmányba,

és e tanulmányba felvette a korai *Rote Fahne*-cikkek egész bekezdéseit. Úgy tűnik, hogy a népfront-politika, amelynek jegyében Lukács második moszkvai periódusa áll, visszaadott valamit a marxizmus és az örökség-elmélet elveszett messianisztikus szélességéből, és a marxizmus, bár más feltételek között, újra széles emancipatorikus törekvések örököséként tudatosíthatta magát.

Visszatérve azonban a 20-as évek végének időszakához, Lukács esztétikai fordulata, bármennyi volt is benne a (például Wittfogeltől¹²³) kölcsönzött vagy legalábbis még a „helyére” nem került, a korábbiakból pillanatnyi használatra kiemelt kategória, és ami problémátikusabb, bármennyire kihúnyt is e kategóriák történetisége Lukács 30-as évekbeli esztétikai írásainak némelyikében – mégis éppen annak a jele, hogy Lukács látja a rá leselkedő csapdákat. Az esztétika ama *locus minoris resistentiae*, ahol az egyre ortodoxabbá váló dialektikus és történelmi materializmus liberális evolucionizmusból és némi nyers hegelianizmusból kevert konstrukciói áttörhetőkné mutatkoztak; a közeg, melyben a marxi történetfilozófia mélyrétege – az egyenlőtlen fejlődésnek, a haladás ellentmondásosságának gondolata, értékteremtés és értékrombolás dinamikájának paradoxonjai – még tárgyalható. Az esztéta Lukács is a jelen filozófiai problematikájának a mélyére akar hatolni. Az esztétikai írások alapkérdése is: hol az ész a történelemben?

A marxi történetfilozófia újabb lukácsi rekonstrukciójának vagy védelmének védőszentje megintcsak Hegel. Ő a jelképe annak, hogyan őrizhető meg a forradalom szükségszerűségének és ésszerűségének a gondolata a forradalom utáni korszak realizmusában. Ám a hegeli minta termékenysége távolról sem a „realizmus” automatikus gyümölcse; e termékenység végül is attól függ, mennyire átláthatók a jelen viszonyai. S az átláthatatlanság pontjain Hegel azt nyújtja, amit Lukács aligha vár tőle: „metafizikai vigaszt”. Ez a *realizmus csapdája*. 1933-ban, Lassalle irodalomelméletéről írva, Lukács újra kitér a Marx és Lassalle közötti levelezésnek arra a pontjára, ahol Lassalle a drámáját, a *Franz von Sickingent* ért marxi–engelsi bírálatokra azzal válaszol, hogy ama hegeli vasszükségszerűség-tan, melyet Marx is – és ő maga, Lassalle is – képvisel, nem kínál alapot a tragédia műfaja számára. Ezt a részt Lukács már 1925-ben idézte. 1925-ben így kommentálta a Lassalle-i ellenvetést: „A szükségszerűségnek ez a felfogása nemcsak azt mutatja, hogy Lassalle áthidalhatatlan távolságra van Marx történetfelfogásától, hanem egyszersmind mélységes visszaesést jelent a szabadság és szükségszerűség történelmi

egységének hegeli, dialektikus felfogásától az 'abszolút lét' és 'abszolút szabadság' fichtei dualitásához. ... Hegel nemcsak tragédiaelméletét alapozta a szabadság és szükségszerűség egységére – hogy a vitára alkalmat adó konkrét, de itt nem döntő kérdést röviden érintsük –, hanem ez alkotja egész történetfilozófiájának magvát. A szenvedélyelmélet, amely a nagy egyének – Hegel számára igen fontos – történelmi szerepét közvetíti, maximális világossággal mutatja ezt. Eszme és szenvedély alkotják 'a világtörténelem szönyegének fonalát'. Ők 'a szélsőségek; közvetítő közepek, amelyben versengenek egymással, az erkölcsi szabadság'. Eleve kizárt, hogy Hegel olyan alapos és megbízható ismerője, mint Lassalle, el-siklott volna a hegeli rendszer valamely fontos pontja fölött. Sőt, különböző bírósági beszédeiben kimerítően idézi Hegel elméletét, és magáénak mondja a szenvedély hegeli felfogását. Itt tehát *tudatosan* lépett túl Hegelen, *helyesbítette* Hegelt Fichtével, mert aktivizmusának a hegeli szükségszerűség nem felelt meg. És a hegeli történelemkoncepció minden nagyságával együtt valóban túlon túl absztrakt és kontemplatív, sem-hogy irányt tudna mutatni az *egyedi tett számára*. Erre a történelmi dialektika csak marxi formájában alkalmas.”¹²⁴ Amikor 1933-ban, *A Sickingen-vita Marx–Engels és Lassalle között* c. cikkében Lassalle leve-lének ugyanezt a bekezdését idézi, a kommentár csaknem szó szerint követi az 1925-ben leírt fejtegetések logikáját, a különbség, első pillantásra, csak abban áll, hogy hosszabban idézi Hegelt; Lassalle, írja Itt Lukács, annyiban „marad még Hegel mögött is messze el”, „mert bár a hegeli történetfilozófia szintén operál az individuummal és 'szenvedélyeivel', és az értelem cselvetése által kapcsolja ezeket össze a történelem mindenekelőtt szük-ségszerűségével, az individuum azonban Hegelnél mindenekelőtt valami történelmi kollektív alakzat (nemzet stb.) képviselője, a 'szenvedély' pedig a lehető legmélyebben összefonódik az 'érdekekkel'. 'Ez a partikuláris tartalom – írja Hegel, – miután korábban 'partikuláris érde-kekről', 'speciális célokról', 'önös szándékokról' beszélt, – olyannyira egy az ember akaratával, hogy annak egész meghatározottságát alkotja, és el-választhatatlan tőle, méghozzá ezáltal az, ami. De éppen az 'eszmének' és a 'szenvedélynek' ez az összefonódása teremti Hegelnél szoros történeti összefüggést (az idealista jellegű metafizika ellenére). 'Így a nagy törté-neti személyiségeket – folytatja okfejtését – *csak saját helyükön lehet megérteni*' .. 'Vezér', 'világtörténelmi személyiség' és vezetett tömeg összefüggését Hegel azzal alapozza meg, hogy amazok azt mondják és tes-zik, amire ez utóbbi – anélkül, hogy tudná – törekszik. 'Azok tehát a

világtörténelmi személyiségek, akik az embereknek először mondták meg, mit is akarnak ők. Nehéz dolog tudni, mit is akarunk, mert gyakorlatilag akarhatunk valamit, és mégis negatív álláspontot foglalhatunk el, elégedetlenek lehetünk, igen könnyen megtörténhet, hogy hiányzik az afirmáció tudata.' A 'vezér' tehát Hegel szerint éppen azért és csak azért 'vezér', hogy valamiféle objektív-történelmi szükségszerűség (nemzet, osztály) kifejezője, és addig lehet vezér, amíg efféle társadalmi fejlődési tendencia kifejezője marad, tehát programszerűen összefoglalja, amit a többiek – érdekeiknek megfelelően – szükségszerűen, noha tisztázatlanul, noha öntudatlanul akartak.¹²⁵ Mondtuk, a két kommentár csaknem azonos. Az első megfogalmazásban azonban Hegel álláspontja a szabadságról és szükségszerűségről csak stáció, melyet Marx meghaladott. Kontemplatív álláspont, melyben az egyén pusztá eszköze az észnek. Míg Marx álláspontjának konkrétsága „az egyedi tett számára” is „irányt tud mutatni”. Hiszen a 20-as évek Lukácsa számára a történelem nem pusztán szükségszerűségből „van”, nem pusztán az ész csele révén vezérelt üdvtörténet, hanem a tudatos cselekvésben (a szabad tettben) rejlő szabadság is. 1933-ban Lukács csak a reprezentatív individuumokról beszél, akik persze szabadok, hiszen a történelem „szabadságból is van”, de akik végülis csak az ész által kézben tartott járszalagon mozognak. Lukács, abban a szituációban, melyben az ész ésszerűtlen formák mögé rejtőzött, mintha Hegelhez *menekülne*. Ebben van realizmus-elméletének mélyebb problematikája, ott, ahol az elvont tárgyalásmód elfedi a történelem munkáját, ahol a modern művészet problematikája totalitás és töredékeség kategóriáinak harcává párlódik, ahol az ember sorsának ellentmondásosságát pusztán csak megkerülni tudja a „valóságba” vetett bizalom. „A német ideológia további fejlődése szempontjából” – írja Lukács jóval később, a „30-as évek” periódusának végén a német klasszikáról – „különösen fontos az érzelem, értelem és ész harmóniájának meghirdetett tendenciája ... Goethe és Hegel felismerték ... a lelki képességek mély belső összefüggését, belső egységüket és a művelt ember ésszerűségére törekzenek, melyben érzelem és értelem hegeli értelemben 'szűnnek meg' ... Az élet- és fejlődéslehetőségek e koncepciója a német humanizmusban e humanizmusnak az emberi nem történeti, haladó fejlődéstörténetéhez való kapcsolatában rejlik. Az egyes ember lelki képességeinek harmóniájába vetett hit az egész emberi nem előrehaladó fejlődésének bizonyítékán nyugszik ... Azáltal, hogy a klasszikus humanisták újjáélesztették a görögök dialektikáját és a korabeli legmagasabb tudományosság

szintjén konkretizálták és továbbfejlesztették, azáltal, hogy a fejlődés-
tan a természetben és társadalomban működő feltartóztathatatlan dialek-
tikusan értelmezett haladás tanának előfutárai lettek, az emberi élet minden
területén a haladás új, dialektikus és történeti védelmezőivé válhattak”.¹²⁶
A „19. század dicsérete” mögött, melynek, itt aligha kell kitérni rá, Lu-
kács oly sok mélyértelmű belátását köszönhetjük, ott lapul a „feltartóz-
tathatatlan haladás” bizarr metafizikája. Alkalmasint: jobb híján.

Lukács félretolja a *Történelem és osztálytudat* álláspontját, amely a
jelen történetfilozófiai vizsgálatában talán apológiába torkollana, hogy
látszólagos és részben valóságos esztétikai fordulata révén feltehesse új
formában régi kérdéseit. Az a kíméletlenség, mellyel Lukács a jelen prob-
lémáját felvetette, aligha állítható be megbékélésként. Mégis, a megbéké-
lés kísértése megjelenik Lukács 1925–26-os filozófiai tettében. Végülis
a filozófus sem „maga választotta körülmények között” cselekszik. A
megbékélés csapdái azért hatékonyak, mert a jelen aligha mutatkozik
meg „tisztán”, ahogy csak utólag válik láthatóvá, hanem csak a történelem
„tálalásában”: politikai irányzatharcok, a gondolkodás egyenlőtlen fejlő-
désének jelenségei, elbizonytalanodó várakozások és történelmi katasztró-
fák közegtörésében. Lukács önkritikáját, a mégoly nyers megokolás
ellenére, a filozófus nagy tettének kell elismernünk – ám illúzió volna
azt hinni, hogy Lukács ezzel a tévelygések korszakára csapta volna rá az
ajtót. S hogy rácsapta egyáltalán.

Mert úgy tűnik: az érett Lukács, nem békélt meg megbékélésével.

7. BÚCSÚ A 20-AS ÉVEKTŐL, AVAGY: „AZ ESZMÉNYEK VISSZATÉRÉSE”?

Az évtized végén Lukács a „jelent” újra olyan teoretikus elemzésnek vethette alá, amely szolgálóleányává tehetné volna a politikát. A KMP II. kongresszusának előkészítő anyagaként megírta az ún. *Blum-téziseket* (Blum volt Lukács egyik fedőneve), azt a „magyar politikai és gazdasági helyzetről és a magyar párt feladatáról” szóló téziservezetet, amely azonban általánosabb kérdéseket (a kapitalizmus általános fejlődéstendenciáját, a KI kínálta politikai alternatívákét stb.) és érintett. 1920–22 óta Lukács most írt először átfogó és ugyanakkor közvetlenül politikai érdekű analízist. Akár Lukács politikai filozófusi „visszatérését” is láthatnánk a tézisekben, ha nem kellene politikai bukását látnunk benne: a téziseket szerzőjük 1929 január–februárjában fogalmazta meg, márciusban pártja már úgy döntött, leállítja terjesztésüket.

(A 20-as évek vége, I.)

A *Blum-téziseknek*, melyeket 1956-ig, az ekkor mintegy újralfeldezett tézisekről a Párttörténeti Intézetben tartott vitáig, hallgatás övezett, hallgatás, melyet csak Révai és Rudas törtek meg az 1949-es Lukács-vita kapcsán, s akkor is csak azért, hogy Lukács hibás nézeteinek forrására rámutassanak,¹ ma már kiterjedt irodalmuk van. Hadd jelezzük a tézisek problematikáját erre az irodalomra támaszkodva: A tézisek középpontjában a munkás-paraszt demokratikus diktatúra taktikai ajánlata állt. A Bethlen-rendszer politikai mozgásai Lukács szerint a „demokratikus reformok, a polgári demokrácia teljes likvidálása” felé mutattak, mégpedig a demokrácia „demokratikus formák közötti” likvidálása felé. Ennyiben Magyarországon egy nyugati típusú fasizálódási folyamat zajlik – hogy mit értett Lukács e fasizálódási folyamaton, arra még vissza kell térnünk –, és, állította Lukács, „ezzel a pártnak a demokratikus reformokhoz való viszonya olyan élesen van feltéve, mint eddig még soha”, „A tények mind világosabban mutatják”, írta Lukács a tézisekben, „hogy ma Magyarországon a KMP az egyetlen párt, amely komolyan küzd a polgári demokráciáért. Ezt a harcát a pártnak széles tömegharcná kell kifejlesztenie, amely harcnak túl kell terjednie a proletariátus körén.

Ennek a harcnak, amely az egész Bethlen-rendszer megbuktatására irányul, központi jelszava: a proletariátus és a parasztság demokratikus diktatúrája.”²

A tézisek egyik bekezdésében Lukács a következőképpen vezette le történetileg a bolsevik tradícióból a munkás-paraszt demokratikus diktatúra általa használt fogalmát (megtéve közben a „jobboldali elhajlástól” való elhatárolódás a korban olyan jellegzetes és mindenképpen szükséges gesztusát): „Már előre is harcolni kell minden olyan felfogás ellen, amely azt állítja, hogy a demokratikus diktatúra egy átmeneti kormányforma a Bethlen-rendszer és a proletárdiktatúra között, olyanformán, hogy most a Bethlen-rendszer van, azután kivívjuk a demokratikus diktatúrát, és ha azt kiépítettük és teljesítettük, majd akkor jön el az ideje a proletárdiktatúrának. A demokratikus diktatúra formái a lehető legkülönbözőbbek. Lenin 1917 elején Kamenyevvel szemben, aki a pártot le akarta szögezni a demokratikus diktatúra 1905-ös formájához, hangsúlyozta, hogy az 1917-es forradalom elején a demokratikus diktatúra sajátos formák között valósult meg: a munkás- és katonatanácsok által gyakorolt ellenkormány volt ez a forma.” A demokratikus diktatúra, pontosította Lukács a szóhasználatát, „mint a polgári demokrácia tökéletes megvalósítása, a szó legszorosabb értelmében csatatér, a döntő csata területe burzsoázia és proletariátus között. Természetesen egyben ennek a harcnak egyik legfontosabb eszköze, lehetőség a legszélesebb tömegekhez szólni, széles tömegeket forradalmi öntevékenységre buzdítani és vezetni, lazítani azokat a szervezeti és ideológiai formákat, amelyek segítségével a burzsoázia 'normális időben' a dolgozó nép széles tömegeit dezorganizálja, megteremteni azokat a szervezeti formákat, amelyek segítségével a dolgozók széles tömegei érdekeiket a burzsoáziával szemben érvényesítik. A demokratikus diktatúra tehát, bár konkrét célkitűzései közvetlenül megvalósítandó követeléseinek szorosan vett osztálytartalma nem mutat túl a polgári társadalom keretein, sőt, a polgári demokrácia leg-tökéletesebb megvalósulása, mégis, a kapitalizmus mai fejlettségi fokán, elvileg összeférhetetlen a burzsoázia gazdasági és társadalmi uralmának fennmaradásával. (1793-ban a teljes demokrácia megvalósítása még nem állt elvi ellentétben a kapitalizmus uralmával, sőt, elősegítette.)”³ A tézisek e bekezdését azért idéztük hosszabban, mert alig néhány héttel a tézisek elkészülte után már megfogalmazódott – Kun Béla részéről – a vád, hogy Lukács szerint a kommunista pártnak egyszerűen a „demokratikus reformok pártjává” kellett volna válnia, ami, így Kun, „már nem is jobb-

oldali, hanem reformista elhajlás”.^{3a} Hogy a munkás-paraszt demokratikus diktatúrát valóban forradalmi átmeneti időszakként, a polgári uralom „normális” keretei között immár nem tolerálható demokratizálódásként gondolta el, ezt Lukács annyira lényegesnek tartotta, hogy még a tézisek történeti szerepéről folytatott 56-os vitában is részletesen kitért rá, Szántó Rezső hozzászólásával vitatkozva: „Úgy vettem ki, hogy Szántó elvtárs a proletariátus és a parasztság demokratikus diktatúráját hajlamos azonosítani a polgári demokratikus forradalommal általában. Ezt elméletileg nem tartom helyesnek. A polgári forradalom rendkívül széles fogalom, amelybe a francia júliusi forradalomtól mindenféle forradalom beletartozik, a proletariátus és a parasztság demokratikus diktatúrája pedig speciális esete a polgári demokratikus forradalomnak. Lenin 1905-ben arra törekedett, hogy az 1905-ös forradalomban érvényesüljön a proletariátus és a parasztság demokratikus diktatúrája, és annak ellenére, hogy ez messzemenően nem érvényesült, mégis az volt a véleménye Leninnek, hogy polgári demokratikus forradalomról van szó. Ha a demokratikus diktatúrát mint stratégiai jelszót akarjuk értékelni, nem értékelhetjük helyesen, ha egyszerűen azonosítjuk a polgári demokratikus forradalommal, hanem *itt a polgári demokratikus forradalomban a proletariátus vezetésével létrejövő meghatározott, speciális átmeneti formáról van szó.*”⁴

Téziseinek taktikai ajánlatát Lukács, visszatekintve, úgy értékelte – és ebben az értékelésben a párttörténetírás egyetérteni tűnik vele –, mint antiszektariánus áttörési kísérletet. Mint olyan próbálkozást, amely azon a kis részen keresztül, melyet a Komintern VI. kongresszusának taktikai tézisei nyitottak (vagy hagytak meg), amikor a kapitalista szempontból közepesen fejlett országok tekintetében nyitva hagyták egy demokratikus átmenet taktikájának a lehetőségét, áttörte vagy legalábbis megpróbálta áttörni „a magyar párt alapítása óta szektariánus tradícióit”.⁵ E ponton azonban mintha megszűnne a *Blum-tézisek* körül kialakult konszenzus a történeti irodalomban. A kérdések, melyek körül a vita folyik, vagy legalábbis folyt, így foglalhatók össze: létezik-e a magyar pártnak az az antiszektás tradíciója (tulajdonképpen a „landerista” tradíció), melynek összefoglalási-kiteljesítési kísérleteként avagy utóvédharcaként – hiszen Landler ekkor már halott, és szűnőben a frakció összetartása – Lukács a téziseket értékeli? És áttörési kísérlet-e a tézisek, amely a munkás-paraszt demokratikus diktatúra jelszavával együtt vagy annak ellenére például a szociáldemokrácia megítélésében, vagy tágítva a kört: egyálta-

lában a számbajöhető szövetségesek tekintetében⁶ teljes mértékben osztotta a Komintern VI. kongresszusának szektás fordulatát? Továbbá; tartható-e az, amit a tézisekkel kapcsolatban szerzünk a *Marxista fejlődésem 1918–30-ban* sugall, hogy ti. a tézisek szektáriánus megállapításai csak mintegy azért fogadták el a mozgalom általános előfeltevéseit, hogy ennek az árán kihasználhassák a munkás-paraszt-demokratikus diktatúra jelszavában kínálkozó lehetőséget? Nem inkább nagyon is belsővé tett előfeltevések ezek a tézisek koherens építményében? S ha a tézisek szerzőjének joggal szemére lobbanthatók a tézisek szektáriánus politikai vonásai, mi a tézisek helye Lukács fejlődésében magában? A 30-as évek Lukácsának sejtelemszerű, még tökéletlen megelőlegzése, egyfajta ösforrása volna-e a Blum- tézisek antiszektáriánus mondanója, avagy inkább a 20-as évek messianisztikus szektarianizmusának kései hajtása a tézisek? S ha ez utóbbi – valójában milyen szerep jut benne a messianizmusnak?

Úgy tűnik, a szektáriánus vonások többszörösen is szerves momentumai a téziseknek. Részben, mert Lukács nemcsak, hogy elfogadta a Komintern VI. kongresszusán született általános politikai helyzetelemzést, mely mint ismert, a világháború utáni kapitalizmus újabb válságkorszakával és a válság nyomán kiéleződő feszültségekkel, új forradalmi fellendüléssel számolt, hanem azokon a pontokon, melyek a magyarországi helyzetnek a nemzetközi politikai tendenciákba való beágyazódását érintették, Lukács a modern kapitalizmus alaptendenciáinak elméleti elemzésévé fordította le a Kominternnek ezt az inkább taktikai-politikai szintű és inspirációjú elemzését. Másrészt, mert Lukácsot a tézisek sajátos keletkezési körülményei, ti. a tézisekre a magyar pártban háruló frakciós funkciók is arra készítették, hogy elemzését „balra” mozdítsa el.

Sajátos, ha tetszik, paradox módon, a tézisek balos „nehézkedésben” részben éppen az a tradíció játszik szerepet, amelyre Lukács a tézisek taktikai „újításában”, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra taktikai ajánlatában támaszkodott. Lukács a *Blum- téziseket* már az említett 1956-os vitában és tulajdonképpen minden visszaemlékezésében, úgy tekintette, mint a párt „landlerista” vonalának a korábbiaknál következetesebb kifejeződését és saját „landlerista” tapasztalatainak összefoglalását. („... A Blum- téziseket úgy kell felfognunk” – mondja az 56-os párttörténeti vitában – „mint az 1921-ben megnyilvánult szektarianizmus elleni harc egyelőre való betetőzését”^{6a}) A Landler frakció persze Lukács szerint is csak töredékesen érvényesülő antiszektarianizmusának történetére Lukács a vitában részletesebben is kitért, és ezt a kitérőt már

csak azért is érdemes idéznünk, mert nem maradt hatástalan a párttörténetírásra, és mert voltaképpen máig is vitatott. Lukács a történeti visszatekintést azzal kezdte, hogy leszögezte, „a magyar pártnak alapítása óta szektás tradíciói voltak”, és nyilvánvalóan azért fogalmazott ennyire élesen, mert meggyőződése volt, hogy e párttörténeti vitának „nem ... tisztán történelmi jellege van”.⁷ „Az igazi probléma”, amelyben a magyar mozgalmat determináló szektariánizmus, mondta a továbbiakban Lukács, világosan megnyilvánult, „1921 őszén keletkezett, és itt vált teljesen élesé, itt nőtt *pártszakadássá* a Kun- és a Landler-frakciók ellentéte. ... Természetesen a frakcióellentét gyökerei mélyen visszanyúlnak még a proletárdiktatúrába, erről nem akarok beszélni; fellobbantak az 1920-as évben és 1921-ben az emigrációban, és Kun Bélának a magyar párt vezetésében érvényesülő módszerei elleni lázadásban nyilvánultak meg. Mindazonáltal ezek a kérdések az általunk tárgyalt problémára nem gyakorolnak döntő befolyást. A döntő lépés akkor történt, amikor a Komintern III. kongresszusa határozatilag felszámolta az emigrációban levő differenciákat, és kijelölt egy központi bizottságot a magyar párt részére, amelyben a Kun-csoportnak volt többsége a Landler-csoporttal szemben. A Kun-frakció 1921 őszén azzal a döntő jelentőségű javaslatl állott a központi bizottság elé, hogy Magyarországon a kommunisták tagadják meg a szociáldemokrata pártadó fizetését a szakszervezetekben. Ez és az ekörül való összetütközés volt véleményem szerint *az első nagy mérkőzése a szektarianizmusnak és a helyes kommunista politikának*, mert nem kétséges, hogy Kunék javaslata, amelynek ők a központi bizottságban való többségük révén érvényt is szereztek, lehetetlenné tett volna bármiféle legális munkát Magyarországon. ... A Landler-frakció erre azal felelt, hogy kilépett a központi bizottságból, s ezután, mint az elvtársak tudják, pártszakadás jött létre, olyan módon, hogy mindkét csoportnak külön lapja volt, mindkét csoport igyekezett Magyarországon illegális mozgalmat létrehozni. ... A dolog lényege az, hogy a Landler-frakció – a részletekben elkövetett minden hibája ellenére – világosan látta a pártnak azt a feladatát, hogy a szakszervezetekben és a szociáldemokrata pártban *legális ellenzék*et kell teremteni. Ez ellen a legális ellenzékteremtés ellen kezdettől fogva megújult a Kun-frakciónak az a véleménye, hogy itt 'opportunizmus'-ról, 'jobboldali elhajlás'-ról, 'likvidátorság'-ról, a kommunista vezetésről való 'lemondás'-ról stb. stb. van szó. Ennek a harcnak, amelyben a Landler-frakció, Gerő Ernő és társai lebukása ellenére, igen nagy szervezeti eredményeket ért el Magyaror-

szágon, eredménye volt a szociáldemokrata párt szakadása, a Magyarországi Szocialista Munkáspárt megalakítása. Az MSZMP-tervezet ellen a Kun-frakció részéről ugyancsak rendkívül heves ellenzés nyilvánult meg, és amikor 1924-ben a Komintern V. kongresszusán ismét megvitatásra került a magyar párt helyzete, a nagy stratégiai összeütközés éppen az MSZMP kérdése körül volt. A Komintern itt a Landler-frakciónak adott igazat, jóváhagyta azokat a kísérleteket, amelyek az MSZMP megalapítására irányultak, ugyanakkor azonban az új központi bizottságban megint kisebbségbe került a Landler-frakció. Ennek ellenére már 1924 folyamán, mielőtt az új központi bizottság még összeülhetett volna, megtörtént a szociáldemokrata párt szakadása, az MSZMP megalakításának minden előkészülete. Az MSZMP programját például egy hármas bizottság, Landler Jenő, Révai József és én készítettük elő és csináltuk meg. *Létrejött az MSZMP és azt lehet mondani, hogy ez a Landler Jenő által vezetett antiszektáriánus irányzat első győzelme volt.*

Ki kell emelnem itt, hogy az MSZMP központi politikai jelszava a 'köztársaság' jelszava volt. Erre azért hívom fel a figyelmet, mert az MSZMP köztársasági jelszava és a Blum-téziseknek a demokratikus diktatúrára irányuló stratégiája között a legszorosabb összefüggés van, és ha az egyik oldalon azt mondom, hogy a Blum-tézisek felhasználták azt a rést, amelyet a VI. kongresszus teremtett, a másik oldalról azt szeretném mondani, hogy *a Blum-tézisek stratégiailag, elméletileg akarták alátámasztani azt a politikát, amelyet a párt az MSZMP-vel és az MSZMP programjával csinált.* Addig ugyanis a proletárdiktatúra jelszava és az MSZMP köztársasági jelszava között éles szakadék, stratégiai kettősség volt. Én nem állítom, hogy a Blum-téziseknek sikerült ezt a szakadékot áthidalniuk. Amit mondani akarok, csak az, hogy a Blum-tézisek *megkísérelték* ennek a szakadéknak az áthidalását, és ennyiben el lehet mondani, hogy nem a levegőből születtek, hanem a párt praxisának, helyesebben mondva a praxis egyik irányzatának elméleti összefogását alkották.”⁸

A Landler-frakció szerepének lukácsi ábrázolásával szemben merültek föl kételyek, magában a vitában pl. Szántó Rezső részéről. S nem egészen alaptalanul, hiszen a legélesebb frakcióharcok időszakában is kimutatható a frakciók csaknem teljes politikai vagy nemzetközi-taktikai egyetértése. A vitában mindenesetre Lukács egy meggondolkoztató módszertani ellenérvet szegez szembe azokkal az értékelésekkel, amelyek a frakcióharcokban merőben „elvtelen” (személyi) vitákat látnak, két olyan frakció elvtelen vitáját, melyek alapvetően egyformán szektáriánus

beállítottságúak voltak, és ugyanakkor időről-időre egyaránt jutottak helyes eredményekre is. „Ha azonban megállapítanánk, hogy Kun Béla és hívei részéről történtek helyes cselekedetek is, ha megállapítanánk, hogy a Landler-frakció részéről sok tévedés is történt, a Blum-tézisek az egyik példája a tévedések ama tömegének, amelyek a Landler-frakcióban előfordultak, ennek ellenére mégis állítom, hogy a szakszervezeti adó megtagadásának elutasításától a Blum-tézisekig, ha megszakításokkal is, ha következetlenül és hibákkal is – ahogy az elvtársak meg óhajtják fogalmazni – *folyt harc a szektarianizmus ellen, és nem egy messiás hozta rendbe a magyar párt vonalát. Abban az időben senki sem hozta azt rendbe.* A magyar párt megszabadulása a szektarianizmustól belső harcok, tévedések, tévedésekkel való leszámolások, hosszú küzdelmek eredménye, amelyekben a párt belső erői idézték elő, idézik elő és fogják előidézni a szektarianizmussal való leszámolást. Ebben látom én az elvi kérdést, és nem abban, hogy valaki valahol helyes vagy helytelen cselekedetet követett el.”⁹ A módszertani probléma, amely „a régi Komintern-határozatokból és a mai praxisunkban mindinkább megújuló felfogásból” fakad, hogy ti. „tulajdonképpen két 'elvtelen' frakcióról van szó, bár az egyik is és a másik is csinált néha valami jót”, a „párttörténeti messianizmus” veszélye, „amely azután a személyi kultuszt teremtette meg párttörténetünkben”. A figyelmeztetés, ahogy itt Lukács megfogalmazta, formájában a vita – 1956 júniusi – kontextusához kötött, valójában azonban általánosabb, hiszen egy látszólag pártatlan vizsgálódás, amely elfogulatlanul minden lehetséges irányzatot egyaránt elhibázottnak ill. jónak lát, könnyen eljuthat a kimondott vagy kimondatlan konklúzióhoz, hogy az így konstataált mindennemű alternatívát nélkülöző fejlődésben végülis minden „úgy volt jó” – vagy legalábbis a lehető legjobb –, „ahogy volt”.

Akárhogy is, a *Blum-tézisek*ben Lukács frakciós hovatartozása paradox módon is hatott, sajátosan „visszaütött”. A *Tézisek* ugyanis az újra fellobbanó frakcióharcok atmoszférájában született. Keletkezési körülményeit az irodalom részletesen tárgyalta,¹⁰ itt elég jelezni a főbb eseményeket.

A frakcióharcok újabb fejezete 1928-ban Szántó Bélának az év elején készült tézisei (az ún. Róbert-tézisek) kapcsán kezdődött meg.¹¹ Szántó Béla a Kun-frakció legjelentősebb személyisége volt Bécsben, 1926–27-ben többször járt Magyarországon, és részben e tapasztalatok alapján meglehetősen borúlátó képet festett a proletariátus politikai aktivitásának hanyatlásáról és egyáltalában a KMP szervezeti helyzetének állásáról.

A Róbert-tézisek mindenesetre ellentétben álltak a Komintern VI. kongresszusának szellemével, hiszen a kongresszus általános balratolódásról beszélt. A landlerista frakció vezetői, elsősorban Révai, megragadták az alkalmat – amely csak csábítóbbnak mutatkozott azáltal, hogy Kun Béla nem vette észre idejében Szántó taktikai hibáját, s elmulasztotta az ellene való fellépést –, és a párt Külföldi Bizottságában jobboldali elhajlásként bélyegezte meg Róbert álláspontját. A „balról előzés” sikerrel járt: a KIVB felfüggesztette Szántó Béla KB-tagságát, és az időközben a bécsi börtönből újra Moszkvába érkezett Kun, hogy megvédje magát a jobboldali opportunizmus iránt tanúsított békülékenység vádjá ellen, maga is kénytelen volt megbélyegezni Róbert „opportunistá nézeteit”. E frakciós győzelemnek azonban ára volt: a „balról előzés” beépült a tézisek szövegébe (mint az irodalom rámutatott, a téziseknek a Róbert-tézisekben kifejtettek bírálatával foglalkozó bekezdései mintegy idézik Kun többekévéb kényszerűen gyakorolt Szántó-kritikáját). A „jobboldaliság” bírálata Alpári Gyula „Julius”-téziseire is kiterjedt. Hozzá kell tennünk, mindezt nem, illetve nem egyszerűen a frakcióharcok logikája hozta magával – a „békülékenyek” („Versöhnlér”) ellen zajló, a Komintern által beindított és elsősorban a német pártnak címzett, ám minden szekción végigsöprő harc háttérébe tette drámaivá a frakciós vita koreográfiáját (amely nem is a magyar pártban bizonyult a leginkább öngyilkos koreográfiának).¹²

Így alakult ki, vagy legalábbis részben így alakult ki az a helyzet, hogy a landleri realizmus utóvédharcának e dokumentumával szemben nemcsak az róható fel utólag (mert a korszak kommunisztái aligha rótták volna fel), hogy osztotta a Komintern „szociálfasizmus-elméletét” és egyébként is túl szűkre szabta a KMP lehetséges szövetségeseinek körét, hanem a – Lackó Miklós kifejezésével – „konzervatív baloldaliságú” Kun Béla is kifejezetten „realista szellemű” „ellenvetéseket szögezhetett szembe vele.”¹³

Van azonban az elemzés „balra húzásának” egy másik forrása: az az elméleti hozzájárulás az újabb kapitalista fejlődés morfológiájához, amellyel Lukács, Lackó Miklóstól kölcsönzött kifejezéssel, ideológiailag elmélyítette a Komintern helyzetelemzését. Lukácsnak ezek az elméleti fejtegetései a tézisekben a legszorosabb összefüggésben állnak a munkás-paraszt demokratikus diktatúra javasolt taktikai irányvonalával, ti. annak mintegy indokló részét alkotják. A „harmadik szakasz” lényege, Lukács elemzése szerint, hogy új formát öltött a burzsoá hatalom kon-

szolidációja: a demokrácia demokratikus eszközökkel való likvidálásának formáját. Ez a fejlemény nemcsak új, hanem ráadásul rejtve is maradt az európai proletariátus előtt, amely hozzászólt, hogy „Európa legtöbb országában a demokrácia polgári forradalmak eredményeként jött létre, hogy az elnyomott és kizsákmányolt osztályok évszázadokon vagy legalábbis évtizedeken keresztül együtt harcoltak a burzsoáziával a hűbéri abszolutizmus megbuktatásáért, a polgári demokrácia kivívásáért. Ezért nehezen ismerik fel az imperializmus folytán létrejött, teljesen új helyzetet ...”¹⁴ A demokrácia külső formáit megőrizni tudó kompakt burzsoá konszolidáció iskolapéldáját Lukács számára az Egyesült Államok jelenti: „az Amerikai Egyesült Államok demokráciájában ... a burzsoáziának mint kizárólagos uralkodó osztálynak (amelynek nem kellett hűbéri uralmat megbuktatni proletár és félproletár tömegek segítségével) sikerült a demokráciának olyan formáit megteremteni, amelyek megadják a tőke szabad fejlődésének, forgalmának és terjeszkedésének minden lehetőségét, amelyek tökéletesen megőrzik a demokrácia külső formáit, ahol azonban a dolgozó tömegeknek a valóságos politikai vezetésre egyáltalában semmi befolyásuk nincsen.”¹⁵ Az amerikai „modell”, amely egyesíteni tudja a demokrácia „külső formáinak” megőrzését „a tömegek tényleges befolyástalanságával”, a „mai burzsoáziának nem csak gazdaságilag, hanem politikailag is az ideálja”. A „háború utáni imperializmus” „különösen az új háború előkészítése szempontjából, de a világgpiacért folytatott elkeseredett verseny miatt is”, rákényszerül a proletariátus teljes politikai „gleichschaltolására” – a szakszervezetek faszizálására –, arra, hogy „a háború előtti típusú szakszervezeti harcot semmiféle formában ne tűrje”. Az amerikai típusú fejlődés, a demokrácia demokratikus eszközökkel való likvidálása, egyebek mellett éppen azért előnyös, mert megrázkódtatás nélkül ennek a gleichschaltolásnak az eszközévé tudja tenni a szociáldemokráciát. (A faszizálás másik, a fejletlenebb régiókra „méretezett” Mussolini-féle típusa ebben a tekintetben kockázatosabb, minthogy ez a „kispolgári-középparaszti ellenforradalom segítségével szétzúzta a régi szakszervezeteket és egészen újakat állított a helyükbe. Ez a megoldás mind a burzsoázia, mind a munkásburokrácia részére veszedelmekkel jár. A burzsoáziának nagy erőfeszítésébe kerül a kispolgári ellenforradalmat nagyburzsoá konszolidációvá átváltoztatni, a munkásburokrácia egy része pedig elveszti munkásmozgalmi pozícióját (olasz emigráció), amelyik része pedig beilleszkedik a fasiszta rendszerbe, vesztélyesen szembekerül a munkástömegekkel.”¹⁶) Azokat a „demokratikus

illúziókat”, amelyek a „demokrácia külső formáit” kísérik, még ha „a dolgozó tömegeknek a valóságos politikai vezetésre egyáltalán semmi befolyásuk nincs is”, „elsősorban a szociáldemokrácia politikája támogatója”. „A szociáldemokrácia – hangzik a szociálfasizmus-elmélet lukácsi átirata –, amely az orosz forradalmat közvetlenül követő időben a proletárdiktatúra elleni agitációra összpontosította erőit, mindenáron azon van, hogy egy ilyen amerikai típusú demokráciát segítsen létrehozni Európa minden államában. Ennek az állásfoglalásnak igen komoly gazdasági okai vannak a munkásbürokrácia szempontjából.”¹⁷ Mindkét rendszer, a Mussolini-típusú fasizmus és a „demokrácia külső formáinak” fenntartása mellett zajló fasizálás „osztálytartalma, amennyiben az a proletariátusra vonatkozik, ugyanaz. Csak a módszerek különböznek, persze ez a módszerbeli eltérés azt jelenti, hogy mindegyik esetben más-más rétegek gyakorolják a fasizált államban az uralmat, illetve, más-más arányban részesülnek ebben az uralomban. Ebből a helyzetből érthetővé válik, hogy az egész nemzetközi szociáldemokrácia ma így teszi fel a kérdést: demokrácia vagy fasizmus? És ezzel a kérdésfeltevéssel eltakarja a munkások előtt a mai, az imperializmusban lehetséges demokrácia valóságos osztálycéljait: az osztályharc lefojtását, a bérharcok intézményes lehetetlenné tételét, a szakszervezetek fasizálódását, a szociáldemokrácia és szakszervezeti bürokrácia belenövését a fasizált államgépezetbe. (Ennek az egész rendszernek háborút előkészítő konzekvenciái a legvilágosabban láthatók Paul Boncour mobilizációs törvényjavaslatában, amely különben szintén amerikai mintákra megy vissza.) Tehát ahogy a proletárforradalom első szakaszában legelsőrangú feladat volt a diktatúra hamis kérdésfeltevését leleplezni és megmutatni, hogy az igazi kérdésfeltevés így szól: burzsoá diktatúra vagy proletárdiktatúra – úgy most elsőrangú feladat leleplezni a demokrácia vagy fasizmus kérdésfeltevés félvezető mivoltát.”¹⁸

Európa számos országának politikai tradíciói persze jelentős mértékben eltérnek az amerikaitól; ahol a burzsoázia politikai emancipációja az első világháború végéig váratott magára, mint Németországban, vagy még akkor sem zajlott le teljesen (Magyarország), ott „a politikai demokrácia összeegyeztethetetlen a tömegek tényleges befolyástalanságával”, az osztályharc „intézményes lefojtásával”. Ami azonban csak annyit jelent, hogy a burzsoáziának és a munkásbürokráciának az amerikai ideált követő törekvései ingatagabbak lesznek, és fennmarad egy fogékonyság a „klasszikus”, ti. Mussolini-féle fasizálódás iránt, „Ezért a mai

imperialista-kapitalista állam egyszerre igyekszik a tömegeket politikailag teljesen befolyástalanná tenni, és államilag (vagy „társadalmilag”, állami felügyelet mellett) összefogni, megszervezni őket. A fasizálás demokratikus formája ennek a kettős célnak legmegfelelőbb, de persze távolról sem egyedüli formája.”¹⁹

Lukácsnak a „fasizálás demokratikus formájáról” adott analízise, bár persze a kommunista elemzések politikai terminológiájában, mégis a modern kapitalizmus manipulatív demokráciájának azt a kritikáját előlegzi meg – mint erre Lackó Miklós rámutatott –, amelyet a frankfurti iskola bontakoztat ki a represszívvé váló instrumentális racionalitás kritikájaként. Konklúziója mindenesetre kevésbé bénító, mint Horkheimeré, aki 1939-ben, *Die Juden und Europa* című tanulmányában arról ír, abszurd az a várakozás, mellyel a fasizmus elől menekülő zsidók a demokráciákra tekintenek, abszurd a polgári fejlődésben felhalmozott humanitárius értékekre való apellálás: a fasizmus végülis csak fonákul logikus kifejelete a „klasszikus” polgári eszményeknek.²⁰ Lukács a demokrácia demokratikus formák között zajló likvidációja ellen a polgári demokráciáért (is) folytatott „komoly harcot” ajánlja, amelynek „túl kell terjednie a proletariátus körén”, és amely visszaszerezheti a demokratikus formák eredeti értelmét, a politikában való valóságos részvételt, és paralizálni tudja a demokrácia demokratikus eszközökkel való likvidálásának tendenciáját. Ajánlatát Lukács teoretikusan azzal támasztja alá, hogy a demokráciának egy történetileg és elméletileg árnyaltabb fogalmát használja, mint ahogy az a polgári demokrácia tradicionális baloldali-kommunista kritikájában megszokott volt. „Ezért igen pontosan meg kell értetni a párttagsággal”, írja a *Tézisek A/c* pontjában, „a polgári demokrácia ellentétes funkcióit, aszerint hogy ebben a demokráciában a burzsoázia-e a politikailag uralkodó osztály, vagy pedig – a gazdasági kizsákmányolás fennmaradása mellett – át kell engednie, legalább részben, a hatalmat a dolgozók széles tömegeinek. Az első esetben a demokráciának az a funkciója, hogy szétporlassza, félrevezesse, dezorganizálja a dolgozó tömegeket. A második esetben, hogy aláassa, dezorganizálja a burzsoázia politikai és gazdasági uralmának fenntarthatóságát, hogy önálló cselekvésre szervezze a dolgozó tömegeket. A kommunistáknak tehát a demokrácia értékét vagy értéktelenségét illetőleg úgy kell feltenniük a kérdést, melyik osztálynak uralmát dezorganizálja a demokrácia? Vajon a burzsoázia szempontjából konszolidációs vagy destruktív hatású-e? A demokratikus diktatúrának minden egyes jelszava tehát ebből a szempontból, a tömegek mozgósítása

és a burzsoázia dezorganizálása szempontjából ítélendő meg.”²¹ Lukács elemzése egyszerre kezelte rugalmasabban a polgári demokráciában rejlő történeti esélyeket, mint kortársai, és tartotta fenn a formális demokrácia klasszikus kritikáját (az arányokat majd csak a német fasizmus megjelenése fogja módosítani). De már csak ezért sem pusztán a Komintern álláspontjának tett engedmény, ami a *Blum-tézisek* elemzésében tradicionálisan baloldali konstrukció. Amit egyébként a már többször idézett 56-os vitában maga is elismert.²²

Hibák és erények különös egymásbajátszása kiváltképp szembeötlő, ha elfogadjuk Lackó Miklós értékelését, mely szerint annak az elemzésnek a tágassága révén, mellyel Lukács a Kominternnek a „harmadik szakasról” adott képét elmélyítette, Lukács tézisei többek voltak pusztán a magyar pártnak szóló taktikai tervezetnél. Mint Lackó írja, Lukács „félleg leplezetten arra hívott fel, hogy ... a kommunista mozgalom adjon demokratikus választ az antidemokratikus kapitalizmusnak: a fasizmus vagy demokrácia – Lukács szerint helytelen – szociáldemokrata alternatívája helyébe állítsa a kapitalizmus vagy demokrácia alternatíváját”.²³ Lukács valóban ezt az alternatívát fogalmazza meg; „... a demokrácia vagy fasizmus jelszavával szemben ...” – írja – a dolgozó rétegeknek mozgási lehetőséget biztosító demokratikus követelésekért vívott harcot” kell állítani, a „harcot a demokratikus diktatúráért”. Csakhogy persze nagyonis paradox formában fogalmazza meg, ennek az alternatívának szinonimájaként használva, amit az előbbi mondatban kipontoztunk, és ami akkor és ott nem volt szinoním: „... a fasizmus vagy demokrácia jelszavával az 'osztály osztály ellen' jelszavát kell szembeállítani”.²⁴ Fölöttébb problematikus volt tehát taktikai ajánlata – bár nem ebbe bukott bele. Fölöttébb problematikus volt, mert problematikus volt az az elemzés, amelyet a korszakról adott, amennyiben „a kapitalizmus egy kétségtelenül meglevő, igen hosszú távon érvényesülő fejlődési tendenciáját egyrészt abszolutizálta, másrészt közvetlenül adott állapotnak tekintette”, a „fasizmust vagy fasizálódást közvetlenül azonosítva általában a modern kapitalizmus politikai felépítményi rendszerével”, és „ezzel összefüggésben” gyökeresen helytelenül megítélve „a szociáldemokrácia arculatát, helyét és szerepét”.²⁵ És mindezekben a vonásaiban a *Tézisek* szerzője messzemenően egyetértett a Kominternnel.

Adódik a konklúzió: szemben Lukács visszatekintő értékelésével, a *Blum-tézisek* nem szerzőjük Landler-frakciós „realizmusának” „diadalát” reprezentálta a messianisztikus szektarianizmus fölött, amely korábban

sajátja volt; nem valamiféle nyitánya volt a 30-as éveknek (a népfrontpolitikának), amely nyitány összhangzattanát elrontotta az, hogy szerzőjük egyébként ragaszkodott a Komintern VI. kongresszusának vonalához. Hanem éppen a 20-as évek messianisztikus szektarianizmusának utolsó kísérlete volt arra, hogy „forradalmi utópisztikus társadalomelméletét” – már ami ebből megmaradt – összeegyeztesse a politikai realitásokkal.²⁶ Lukács messianisztikus szektarianizmusa nyilatkozott meg abban, ami a *Tézisek* taktikai ajánlatában nagyszerű volt, hiszen a messianisztikus szektarianizmus „természeténél fogva, eredendően egybekapcsolódott a dolgozók közvetlen demokráciájának a vágyképével, és hosszú ideig a demokratikus gondolat fenntartója volt a kommunista mozgalomban”.²⁷ És ez a messianizmus nyilatkozott meg túlfeszített elemzéseiben, prognózisainak eleve kudarcra ítéltségében. Utolsó kísérlet volt ez, melynek kudarcra után Lukács lezárta a 20-as évek periódusát.

A főntebb idézett árnyalt értékeléshez – Lackó Miklóshoz – legföljebb annyit fűzhetünk hozzá, hogy Lukács mégsem ok- és jogtalanul tartotta a *Téziseket* a korábbi antiszeptariánus kísérletek egyfajta összegzésének, és, legalábbis saját pályája tekintetében, olyan tradíciónak, melyre a későbbiekben támaszkodhatott. Amikor Lukács a *Blum-tézisek*-ben megtörte azt a hallgatást, amelyet a német párt 1923–24-es krízise parancsolt rá először, nem messianizmusának reálpolitikailag képtelen álmait és legalábbis kockázatos politikai kalandorságait gyúrta egyszerűen egybe. Hanem valóban azt foglalta össze, amit a bécsi politikai tanulóévek alatt tanult. Közvetlenebb politikai értelemben is: a demokratikus diktatúra gondolata válasz volt arra a kérdésre is, amibe éppen a német párt kapcsán ütközött bele, és amit utólag egy történész akképp fogalmazott meg, hogy mit csinál egy kommunista párt, amikor a barrikádok emelése nincs napirenden. Lukács, ha korábbi elemzéseink valamennyire is igaznak bizonyulnak, meglehetősen korán megpróbálta letapogatni, melyek a föltételei annak, hogy a válasz – megintcsak a hivatkozott történész, E.J. Hobsbawm kifejezésével – ne a militáns lelkülettel való várakozás, majd vereség legyen. Az a taktikai ajánlat, melyet Lukács tett, minden bizonnyal ellentmondásos volt; de aligha állítható, hogy „reálpolitikai” szempontból eleve esélytelenebb volt, mint azok az alternatívák, melyekkel szemben elbukott. (Már csak azért sem, mert ezt a „pudingot” nem ették meg.)

Persze, igaz, hogy, – a tanulóévek metaforájánál maradván – Lukács „túlfeszített” elemzésére ráfért az okítás, és amikor a történelem, brutál-

lis testi fenytéssel egybekötve, a fasizmus németországi hatalomrajutásával megejti a maga „szemléltető oktatását”, Lukácsnak van mit újragondolnia. Ennyiben igaz, hogy – ha politikai tételeket politikai tételekkel vetünk össze – a *Blum-tézisek* nem volt előfutára az 1935 utáni Lukács demokrácia-felfogásának vagy az „új demokrácia” 45 után megfogalmazni próbált, az antifasizta erők „demokratikus világnézetére” építeni kívánó elgondolásának. Ezzel együtt is, a 20-as évek Lukácsa számára a „közvetlen demokrácia” több vágyképnél, a katasztrófa-politika poklához vezető út jószándékkal való kikövezésénél. Sokkal inkább olyasvalami, amiről elméleti érvei azt kívánták bizonyítani, hogy elidegeníthetetlen része a mozgalom küldetésének, és amiről mániákus következetességgel szuggerálta mozgalmának, hogy ez az a jövő, amelynek már e jelenben meg kell kezdődnie, ha azt akarjuk, hogy egyáltalában jövő lehessen. Ebben az értelemben a *Blum-tézisek* azt formálja taktikai ajánlattá, amit Lukács a *Lenin*-tanulmány megírásakor már tudott (és amit akkor is vallott, amikor a szervezeti kérdéstről írt módszertani megjegyzéseit írta). A *Tézisek* betetőzés és tagadás, melyet Lukács folytatni és revidálni fog – hogy a lényeg, a jelen kritikája, amely kezünkre adja a történet, fennmaradhasson.

Lukács landlerista utóvédharca – hiszen bármiképp értékeljük a *Téziseket*, frakciós szempontból mindenképpen landlerista utóvédharc volt –, pillanatokon belül összeomlott. Lukács azon a résen próbált átbújni, amelyet a Komintern maga nyitott, mire azonban a tézisek elkészültek, a nemzetközi mozgalomban újra kiéleződött a harc a „jobboldali veszély” ellen, s bár ez a harc a nemzetközi mozgalomban elsősorban a német Versöhnlerék ellen irányult,²⁸ a tisztogatási hullám minden párton végigsöpört. Újabb menet indulhatott abban a versenyben, amelynek a balról előzés volt az alapszabálya. Míg Kun Béla a tézisek kapcsán 1929. február 19-én – mint a Kun-monográfus Borsányi György írja – még pusztán egészen enyhe bíráló megjegyzéseket tesz,²⁹ a Komintern Kelet-Európai irodájának februári ülése nyomán már leállítják a tézisek terjesztését. (A gyors váltás anekdotába illik, s Lukács anekdotává is formálta a *Megélt gondolkodás* kommentálására született interjúban: „Nem tudom, meséltem-e a fölöttébb mulatságos Manuilszkij-epizódot, amelyik érzékelteti, milyen elméleti magaslaton állt ekkor a Komintern. Én illegálisan Budapesten tartózkodtam, amikor összehívtak egy központi bizottsági ülést Berlinben, amelyen Révai is résztvett – az információ Révaitól származik –, és amelyen Manuilszkij a megnyitóban elmondta,

hogy ki kell emelnie a magyar párt érdemeit: a Komintern a VI. kongresszuson csak mellékesen érintette a demokratikus diktatúra kérdését, és a magyar pártban máris létezik erről egy komolyan vehető határozat. Másnap Manuilskij azt mondta a konferencián, hogy tűrhetetlen, hogy nálunk olyan likvidátor és revizionista törekvések érvényesülnek, mint a Blum-tézisek”.³⁰⁾

A *Blum-tézisek* pusztá alkalommá lettek arra, hogy a Kun-frakció elégtételt vegyen a Róbert-tézisek ügyében elszenvedett sérelemért.³¹ A bíráló, melyben Kun a téziseket részesítette, mint említettük, némely fontos politikai tekintetben reálisabb politikai elemzést nyújtott, mint a Blum-tézisek, e korrekciók azonban inkább csak arra szolgáltak, hogy a „demokratikus illúziók elleni harc” tradicionálisabb politikai vonalát juttassák érvényre azzal szemben, ami Lukács teoretikus elemzésében, ha problematikus is, és ami taktikai ajánlatában ha törekedés is, ám új volt, és legalábbis a lehetőségét jelentette volna egy „adaptívabb” kommunista politikának.³² „A tézisek szerint – írta Kun – tehát a kommunista párt hivatása, hogy újjáélessze a természetes halállal kimúlt demokratikus illúziókat, azáltal hogy mint egyetlen párt ’komolyan küzd a polgári demokráciáért’, a demokratikus reformokért, híven a magyar szociáldemokrata párt háború előtti tradícióihoz, mikor is ez a párt már teljes opportunistamódon a történelmi helyzet után kullogott, és nem az *akkor* esedékes demokratikus forradalomnak, hanem csak a demokratikus reformnak a pártja volt. A tézisek vissza akarják vinni a kommunista pártot nemcsak a háború előtti időkhöz, hanem még a szociáldemokrata párt akkori opportunistahibáihoz is!”³³

Mint Borsányi György szellemesen rámutatott, most a Landler-frakció körében játszódott le valami ahhoz hasonló, ami korábban Kun környezetében a Szántó-féle tézisek kapcsán: Révai felismerte, hogy a *Blum-tézisek* védhetetlenek. Hogy mentse, ami menthető, megint balról kezdett előzni: elismerte, hogy a Blum-tézisek vétkesek a jobboldali opportunizmus bűnében, s hogy ez a jobboldali opportunizmus a párt korábbi vonalának bizonytalanságaiból és engedékenységből ered, csakhogy e bizonytalanságot és engedékenységet a párt egészének vonalát, tehát Kun politikai elgondolásait is felelőssé tette.

Hogy a tézisek védhetetlenek, azt a három hónapos illegális budapesti tartózkodásáról Bécsbe visszatérő Lukács is rögtön átlátta, és május elején önkritikát gyakorolt. Lukács a kizáratástól félt ekkor – a békülékenyekkel való eljárás tapasztalatai alapján nem oktalanul. A KIVB és a

KMP vezetői között szeptember végén, október elején folytatott tárgyalások során határozat született Lukácsnak a KÜB-ben viselt funkciói alól való felmentéséről. E tárgyalásokat ekkor azonban már új, másképp szerveződő frakciós harcok tették szükségessé: az újabb, és a Komintern nemzetközi kádercseréjének megfelelően új módon rekrutálódott (ti. nem-értelmiségi) magyarországi vezetőgarnitúrának Kunnal folytatott csatározásai. E vitákban a *Blum-tézisek* már csak távoli és sztereotíp példálódzás eszközeként szolgálnak. Lukácstól mindenki elhatárolódik – az a Révai is, aki nem csak a Landler-frakció vezetői közé számított, de minden valószínűség szerint tevékenyen résztvett a *Tézisek* megfogalmazásában. Véget ér Lukács bécsi emigrációjának időszaka – a Komintern Moszkvába rendeli.³⁴

Véget értek a 20-as évek, nemcsak naptárilag. A *Tézisek* bukásával a politikus, a hivatásos forradalmár Lukács is „megbukott”. Legalábbis realpolitikusként, idézőjel nélkül bukott meg. Rosszul mérte fel, meddig mehet el és mikor pártjában, ahol, mint a többször idézett 1956-os párttörténeti vitában nem minden irónia nélkül fogalmazott, „volt olyan hangulat, ... hogy a jobboldali elhajlás megvetendő dolog, a baloldali előkelő, és jó kommunistára valló magatartás. Idézetet nem tudnék erre felhozni, de azt, hogy ez a pártpraxisban létezett, nem fogja kétségbevonni senki, aki ezt a korszakot átélte”.³⁵ 1928-as prognózisait nem váltotta be a történelem; keresztülhúzta, amit Lukács gondolatilag kiszámított: fasizmus és a „new deal”-t követő demokrácia útjai másképp alakultak, mint a tézisek predikálta.

Mégis, a *Tézisek* bukásukban is a győzelmet jelentik Lukács számára. Paradox módon, részben éppen annak a révén, amiben a történelem rácsáfolt a tézisekre. Az „eszmények visszatérése”, ahogy Bloch nevezte azt a számára is meglepő jelenséget, hogy a fasizmus és az antifasizma harc megvilágítása új fényt kölcsönzött a polgári demokrácia értékeinek, a racionális gondolati attitűdnek, – hogy Bloch terminológiájánál maradjunk –, az „általános szavaknak”, újra módot adott Lukácsnak, hogy – ha kerülőutakon is – elméletileg artikulálja a forradalom és a forradalom utáni társadalom problémáit. Mert az ideálok visszatérése nem az állítólag Bildungsbürger Lukács ügye volt – az esztétikai írások és a *Néptribun és bürokrata* szerzője, aki 1938-ban a lenini tradíció és a bürokratizmus viszonyának neuralgikus kérdéséhez nyúlt, nemcsak empirikusan ugyanaz a személy. Szerzőjük az a gondolkodó, aki nem hagyta

elmerülni a proletariátus filozófiai küldetéséről vallott meggyőződését a „felülről jövő forradalmat” kísérő üdvtanokban.

Lukács bukásában ily módon ott van a „felemelkedés”, az igazolódás mozzanata. Nem abban a kaján értelemben, mintha a hatalomhoz dörögölődő Lukács mindenkor a talpára esett volna. És nem is, mintha nem érték volna nagyonis kézzel fogható veszteségek. Ám a 30-as évek ideológusa végül is a politikusnál elfogulatlanabban vizsgálhatta, aminek az elemzésére a 20-as évek közepén módszertanilag kötelezte magát: korunk történetfilozófiai stigmáját.

A vereség ettől még vereség marad. Lukácsnak, a hegeli recept szerint, ebből kellett nyereséget csinálnia.

(A 20-as évek vége, II., avagy ...)

Élete utolsó hónapjaiban adott interjúsorozatában Lukács arra a kérdésre, amely egy későbbi történeti tapasztalatból és gondolati beidegződésből fakadt, hogy ui. miként volt lehetséges, hogy a marxista fordulata után álló gondolkodó és emigrációba kényszerült forradalmár 1920-ban megjelentette fordulat előtti, „szellemtörténeti” művét, *A regény elméletét*, azt a meggondolkodtató választ adta: „Ebben az időben a meggyőződések egységénél előbbre való volt a *kedély* egysége”.³⁶ Mármint a messianisztikus kedélyé.

Azé a kedélyé, amely visszatekintve néha irigység tárgya; és amely újjáéledt, vagy újjáéledni tűnt, amikor, 1968-ban a falakra az a jelszó került: „legyünk realisták, és követeljük a lehetetlent”. Amelynek jegyében egy ideig gondolkodni lehetett, akkortájt, amikor a marxizmus reneszánszának áramlata vagy áramlatai felfelé íveltek és nem zavarta meg még őket semmi, és felfedezték, ami felfedezésre érdemesnek látszott, ha látszott egyáltalán: a 20-as évek marxista gondolkodását. E kedély olyannyira újjáéledni tűnt, hogy némely dolgokra, már csak üzleti megfontolásokból is, rákerült a szalag: „The Golden Twenties”.

Ám az arany húszas évek csillogása nem az egyetlen megvilágítás, amely a korszakra, és messianisztikus kedélyére esik. Tény: minden ideológiai elfogultság nélkül is felfedezhetők a 20-as években azok a vonások, tendenciák, jelenségek, amelyek mintha a „sztálini” korszakot előlegeznék meg. Még akkor is, ha mégsem összekeverhető a két korszak, ha a mentális, organizatorikus struktúrák jól megkülönböztethetők is. Így

mintha lekopni tűnne a 20-as évekről a megtévesztő aranyfüst. Így nézve a világháborút és az októberi forradalmat követő messianizmus mintha inkább a demokratikus tradíciók, intézmények, védelem leépülése fölött bábáskodott volna (hogy helyükre a „szubsztitúció” logikájából fakadó diktatúrát állítsa), mintha a jövőt érintő várakozások tekintetében a választások racionalitásának, a tudományos kontrollnak a hanyatlását hordozta volna magában (melyek helyére a hitbéli és tekintélyi érvelés került), mintha az individualitás autonómiájának a lerombolására tört volna (hogy az alávetettség bizarr szofisztikáját hirdesse helyette). Ha az utóbbi beállítás aligha nevezhető is elfogulatlanak, a megvilágításoknak ez az ellentétessége mindenesetre indokoltá teszi, hogy közelebbről megvizsgáljuk a kérdést.

Már csak azért is, mert a messianizmus értelmezése analitikus eszköz Lukács pályájának értelmezéséhez. Hiszen ő maga kínálta korai 20-as évekbeli írásainak interpretációjához a „messianisztikus szektarianizmus” terminusát, amelyet azután az irodalom is alkalmaz, és amelyet egyébként Lukács arra is felhasznál, hogy saját írásainak szellemi atmoszféráját, egyáltalában a korszak egyes forradalmárainak lelkületét egy másfajta forradalmár magatartással, a bürokratikus szektarianizmussal állítsa párba-ellentétbe. Ám ezen túl: a 20-as évek Lukácsának marxizmusa egyfajta példatára, klasszikus „esete” is lett a messianizmus gondolati csapdáinak.

Hogy előlegezzük álláspontunkat: a 20-as évek messianizmusa – és erre már a korszakban rámutattak olyanok is, akik különben hajlottak rá, hogy „tipológiailag” a chiliasztikus gondolatmenetek közé sorolják a bolsevizmust – természetesen nem „klasszikus” messianizmus. És éppen ebben a kvázi-messianizmusában *lehet* a jelen számára „klasszikus”. Továbbá valójában többféle is ez a messianizmus. A „kedély egysége” irányzatokra és irányzatharcokra bomlik, aszerint, melyik képviselője mit tekint „a kor történetfilozófiai stigmájának” – így bírálják egymást Bloch és Lukács, vagy így bírálta Blochot Fogarasi. S túl ezen, többretegű is a korszak messianizmusa a képviselőire kényszerülő és nem mindenben tudatosult „munkamegosztás” szerint is. Bármennyire megragadható is a messianizmus terminusával a korszak atmoszférája, nem beszélhetünk valamiféle zárt messianisztikus logikáról, tárgyi okokból sem, de módszertani megfontolásokból sem. Másutt, Bloch példáján jeleztük: a korszak messianisztikus várakozásai és messianisztikus gondolatszerkezetei dialógust folytatnak a történelemmel.³⁷ A „megváltásvárás” valamilyen teológiai sémájára redukálni ezt a komplikált gondolatalakzatot

óhatatlanul karikatúrisztikusá tenné azt és túl könnyű győzelmet kínálna kritikusainak. A zárt logikájú messianizmus képzete, így nézve olyan konstrukció, amely megkönnyíti, hogy a korszak „vitrinbe” kerüljön – ami következményterhes gondolati aktus, ha kiderülne, hogy a 20-as évek messianizmusában nem pusztán a korszak illúzióiról van szó, hanem saját „megváltásunk” lehetőségeiről. Ha tehát kiderülne, hogy rólunk szól a mese.

Ám beszélhetünk a messianizmus logikájának kísértéséről. Arról, hogy ha a korszak olyan gondolati alakzatai, mint Lukács (vagy Bloch) filozófiája aligha tekinthetők is egy tradicionális messianisztikus attitűd csak külsőlegesen új alakváltozatainak (Bloch filozófiájának számos kritikusa „dölt be” ennek a látszatnak), volt a megváltásvárásnak, a „reménynek” (vagy éppen a reménytelenségnek) egy olyan gondolati nehézkedése, amely tradicionális válaszlehetőségek felé húzott. E tradicionális válaszlehetőségek sem közvetlenül a filozófiatörténeti értelemben vett elődök, hagyományok szorításának következménye egyszerűen. E kísértés vizsgálatakor a messianizmus tiszta tipológiai fogalma használható segédkonstrukciót nyújt, mert kiemeli azokat a gondolati sémákat, amelyek a korszak gondolatainak racionalitását veszélyeztették.

E megjegyzéseink tulajdonképpen a messianisztikus tudat tipológiai leírását érintő előzetes korlátozásként szolgálnak. Történetileg mármost a gondolat, hogy a 20-as évek atmoszférája messianisztikus, és hogy ez valamiképpen a messianisztikus beállítottság sajátosságainak tipológiai rögzítését aktuális gondolati feladattá teszi, először talán Radványi László chiliazmusról szóló, Heidelbergben készült disszertációjában bukkant fel, amelyre egyébként Mannheim *Ideologie und Utopie*-ja is hivatkozik. Ha most – a fentebbi megkötések ellenére – magunk is visszanyúlunk Radványi tipológiai ábrázolásához, éppen azért tesszük, mert ezen keresztül talán még világosabban megragadhatóvá válhat, ami Lukács 20-as évekbeli messianizmusában nem-tradicionális.

A messianizmus az empíria radikális kritikája. Hiszen számára az empíria a teljes értékvesztettség tartománya. Radványi terminológiájában a „paulum és malum” világa – tulajdonképpen a kétségbeesésé. Olyan világ, melyet „isten” valamiképpen elhagyott, amelyben ilyenformán nincs miért elmerülni, amelyből nincs mit megmenteni. És olyan világ, amelyre a kétségbeesés megvilágítását éppen a lenni-kellő ellen-világ, a summum bonum világa vetíti. Az ígéreté, amely elhangzott, de el is kallódott. Vagy éppen fordítva: a kétségbeesés vetíti ki ezt az ellen-világot,

mely mintegy negatív lenyomata az adottnak. „Hiszen” – írja Radványi – „a vallásos ideál-világ, a megváltásvilág boldogító értékteljessége nem normatív-ideális spekulációk spontánul új terméke, hanem az empirikus-tényszerű realitások formálása és átformálása révén keletkezett. A sum-mum bonum empiria feletti birodalmában, az abszolút értékteltnek az empíriával olyannyira szembenálló istenvilágában felismerhető az empíria, a 'teremtényszerű' és inferiorális empirikus világ struktúrája.”³⁸ A kétségbeeséshez áll alkalmasint legközelebb a remény – „a szomorúságtól, gyásztól a vigasztalásig vezető lépés nem a leghosszabb, hanem a legrövidebb”, írja Adorno.³⁹ A remény sajátos történetfilozófiai képletet szül. A megváltás ígérete, mely elhangzott, csak az elutasításban e világon kívüli. Egyébként kitör abból az előkelő meghatározatlanságból, amelybe a „páli” egyház száműzte, kézzel fogható bizonyosságot kell adnia magáról. Az ígéret, amely komolyan vehető, át kell, hogy törje, fel kell hogy forgassa a fennállót, minden porcikájában – éppen, mert a kétségbeesés szülte. A megváltás megszűnik merőben belső ügy lenni. Megszűnik tisztelni azokat a szabályokat, melyek a törvényt e világhoz szelidítették. Aminthogy a chiliazmus számára elfogadhatatlan kell, hogy legyen a megváltás szublimálásának polgári módja is, amelyben a jó puszta regulatív eszmévé párlódik. A chiliaztikus mozgalmak „megváltáséhsége nem tűr halasztást”⁴⁰. Az ígéret a messianizmusban, pontosabban, Radványi felosztását követve, az „aktív”, a tulajdonképpeni chiliazmusban – feladat-ként jelenik meg, melyet el kell vállalnunk.

A kétségbeesés és remény kombinációja sajátos logikát kölcsönöz a messianizmusnak. Az értékközömbös empíria felolvad a tűzében: a messianizmus a próféták hangján beszél. Birtokában van az ígéretnek, és ilyenformán nem szükséges, hogy különbséget tegyen az emberi akarat és a gondviselés terve között. A birtokolt ígéretben elmosódnak az emberi akarat határai, feloldódnak az emberi előrelátást megkötő szabályok, amelyek valamiképpen mégiscsak „kalkulálnak” az empirikus adottságokkal. Hiszen a „gondviselésben” a tárgyi adottságoknak nincs önállóságuk, csak annyiban vannak, amennyiben a terv felé fordulnak. Aki az ígéretet tölti be, túlléphet önnön korlátain, amely korlátok tulajdonképpen a ki nem választottak büntetései. És megfordítva: aki az empirikus ellenőrizhetőség és a megfogható következtetések mércéjével méri az ígéretet, eltaszítja magától a megváltást. Átadja magát a fennálló hatalmának. Mert a fennálló logikája merőben látszólagos valamiként lepleződik le a megváltás fényében.

Sajátságosan nyilatkozik itt meg a remény. A megváltás előtti pillanat: a hajnal előtti éjszaka, melyről tudjuk, hogy a legsötétebb. Mi több: éppen a sötétség nyújtja a bizonyosságot. A megváltás nem azért jön el, mert akarjuk hogy jöjjön, hiszen a megváltás egy fölöttünk álló terv része, amely terv közömbös nemcsak az empiriával, de a teremtmény nyomorúságával szemben is. Nem is kikövetkeztethető az empiriából, hiszen a megváltásvilág egészen más. A megváltás azért jön el, mert „lehetetlen, hogy ami van, így maradjon”. A megváltás Isten műve. „Csinálni” tehát nem lehet – de lehet provokálni a sötétséget. Amikor legsötétebb az éjszaka, akkor van legközelebb a hajnal – minél rosszabb, annál jobb.

A megváltás egy másik világból való. Nemcsak e világ racionalitását söpri el, elsöpri morális megfontolásait is. Az aktív chiliazmus morális dilemmáját a „jó erőszakhoz való jogának” kérdése tartalmazza. A kérdésre az immanens etika válasza tagadó kell, hogy legyen; erkölcsi szempontból nem fogadható el az egyén szabadságán elkövetett erőszak – de a chiliaisztikus szekták nyilvánvalóan nem immanens választ adtak. A messianizmus katasztrófa-elmélet: az elviselhetetlenség jelzi – vagy hívja ki – a megváltás eljövételét. Az aktív chiliazmus katasztrófa-elmélet egy másik értelemben is: a megváltásra fel kell készülni, és e felkészülés pusztítás. El kell pusztulnia mindannak, ami az ezeréves birodalom eljövételét kellelteti. Pusztulniuk kell a gonoszoknak és pusztulniuk kell a megváltásra érdemteleneknek (akiknek kijelölése illetve a megmentése a megváltás számára bonyolult kazuisztika tárgya volt a történeti messianizmusokban). A megváltás fényében csak annak van megállása, ami elősegíti eljövételét – ha ugyan vannak, ha ugyan szerezhetőek egyáltalán „érdemek”. A „jó erőszakhoz való jogáról” szóló chiliaisztikus érvelést 1921-ben Bloch fogalmazta újra a *Thomas Münzer als Theologie der Revolution*-ban: a gonosznak való feltétlen ellent-nem-állás nem Krisztus evangéliumának tanítása, hanem a Pál-féle krisztusi evangéliumé, amelybe már beépül a fennálló igazolásának intenciója. Münzer – akiről Bloch könyve szól, vagy akinek ürügyén saját chiliaizmusa megszólal – joggal utal hát arra a megváltóra, aki nem azért jött, hogy békét, hanem hogy a kardot hozza – mert aki a kicsinyek egyikét megbántja, jobban teszi, ha követ köt a nyakába és a mély tengerbe veti magát. Igaz, teszi hozzá Bloch: amit Jacob Böhme mond, hogy ugyanis az isteni igazság az istentelenek számára haragként nyilatkozik meg, nem isten utolsó szava. Isten prima és ultima ratioja a szeretet; ám a media ratio a törvény szigora – amíg a gonosznak hatalma van, sőt, övé a hatalom.⁴¹

Radványi a jó erőszakhoz való jogának problémáját fejtegetve arra is kitér, hogy van a „Gewaltrecht des Guten” kérdése mögött meghúzódó egy nem erkölcsi kérdés is, nevezetesen, hogy lehet-e a Gonosz eszközeivel a jót szolgálni. Radványi leszögezi, hogy a chiliasztikus mozgalmak ezt a problémát teoretikusan nem válaszolták meg, gyakorlatilag azonban vállalták az erőszakot. Nem véletlenül maradt megválaszolatlanul a kérdés: a korábban a Vasárnapi Körhöz tartozó Radványi Lukács 1918-as kérdését tette fel, modern problémát. A chiliasztikus gondolatmenetben a megváltás maga isten műve. A chiliasztikus mozgalmak szerepe negatív: meg kell tisztítaniuk a terepet. A „birodalom” értékteljességének tartalmai azonban az isteni cselekvés kompetenciájának körébe tartoznak. Ha pedig ez így van, a történeti chiliazmusok számára aligha okozhatott aggályokat, mivé teszik az eszközök a célt – istent valószínűleg nem kell attól félni, hogy nem birkózik meg e dialektikus problémával. Ám lehet, hogy az eljövotelt előkészítő nemzedék, miként Mózes, nem juthat el az Ígélet földjére.⁴²

A messianizmus könyörtelen. Vagy ha tetszik, könyörületessége éppen kíméletlenségében rejlik. Hiszen a kompromisszumok elutasítása csak másik oldala annak, hogy a megváltás: egyetemes, mindenre kiterjedő (A kövek is üdvözülni fognak, mondta Lukács Lesznai Annának 1917-ben⁴³). És csak másik oldala annak, hogy a megváltás, a chiliasztikus elképzelésekben, villámcsapásszerű. Hiszen a merőben belső tökéletesedésen keresztül vezető úton elérhető megváltás, a megváltás, amely „majd” eljön, szóval az a megváltás, amelyik kívülrekedt a világon, éppen a Pál-féle egyház tanítása. Azé az egyházé, amely ellen a tulajdonképpeni aktív chiliasztikus mozgalmak felvették a harcot. Mert, Radványi nem öntudatlanul anakronisztikus kifejezésével, „reformista”. Ernst Bloch, akire messianizmus tárgyában autentikus szerzőként lehet hivatkozni, említi fel a zsidó misztika egy mélyértelmű gondolatát: az asztalon egy többlet-terítéknek kell állnia, mert írva van, hogy a Messiás vendégként érkezik. De nyitva kell állnia az ablaknak is – mert az is írva van, hogy a Messiás villám alakjában érkezik. Ami a misztika gondolkodásában megfér egymás mellett, nem fér meg az aktív messianizmus gondolkodásában, amelyben a Messiás villámcsapásszerű érkezésének gondolata mintha uralkodna a vendégként érkező megváltóé felett. A megváltás logikája emberfeletti és embertelen. A gondviselés terve „üt át” a messianizmus aktivizmusán, és az eszkatológikus zártság nemcsak a racionalitás eszközeitől fosztja meg az embert, hanem szabadságától is, hiszen az ember

nem is szubjektuma e megváltásnak. A tervet csak szolgálni lehet; ebből ered az aktív messianizmus aszketikus és szektás jellege.

Ezen a ponton azonban ki kell lépünk Radványi ama tipológiájának keretei közül, amely először próbált szembenézni a 20-as évek messianizmusának problémáival. Már csak azért is, mert Radványi maga is ezt teszi: a disszertáció végén megfogalmazza a kérdést: „... vajon a jelenben vagy a jövőben nincsenek-e új perspektívái, új lehetőségei a chiliaztikus szellemnek? Az eddigi chiliaztikus kísérletek ugyan mind elbuktak, és a reformáció óta még kísérletek sem fordultak elő; s a chiliaztikus megvalósulás-akarát, éppen a lényegében rejlő ellentmondás [ti. az empirikus valóság empiricitása és a chiliaztikus megváltáspoztulatúmp empiriafelettsége között feszülő ellentmondás – M.M.] miatt egyáltalán mintha eleve nem bírna kilátással a sikerre. Ennek ellenére fel kell tennünk ezt a kérdést, hogy nem keletkezhetnek-e a chiliaztikus érzésvilág bizonyos változása révén új átalakulási és kibontakozási lehetőségek, a megvalósulás új, több kilátással kecsegtető lehetőségei...?”⁴⁴ A kérdést nyilvánvalóan a bolsevizmus sugallja Radványinak. A bolsevizmus, amelynek szellemi alakulata akár a chiliaztikus szellem belső továbbfejlődésének is tekinthető: „... a chiliaztikus passzív periódusában az érkező megváltótól vártak mindent, teljesen átengedve neki a megváltás megvalósulását. A chiliaztikus eszme fejlődésének következő, aktív periódusában az ember átvette a megváltás munkájának egy részét, amennyiben a megváltó cselekvés negatív, destruktív részét, a gonosz elpusztítását, a megtisztítást maga akarta végbevinni, és istentől csak a megváltás munkájának kiteljesítő befejezését várta. Mi történik azonban, ha a chiliaztikus ember a megváltás egész művét magának követeli, ha istentől nem vár semmit...?” A chiliaztikus ember érzésvilágának ez a változása egészen az eddigi fejlődés vonalába esne, amennyiben csak folytatása volna annak a folyamatnak, amely az ember vallási önállóságát, aktívabbá és szabadabbá válását hozta istenhez való viszonyában, és amely folyamatnak az aktív chiliaztikus maga is csak egy lépés volt... És a bolsevizmus gondolatvilágában találkozhatunk is olyan vonásokkal, amelyek megfelelnek egy ilyen, vallási szempontból 'démonikus', istentelen chiliaztikusnak (az abszolút pozitulatúmpok istent kikapcsoló, mindent az emberi cselekvéstől váró megvalósítási-akarásának az empirikus világban). A bolsevizmus esetében is egy, az igazság birtokában lévő kisebbségnek az empirikus világ elleni támadásáról van szó, hogy pozitulatúmpainak az empiriában való megvalósulását erőszakkal kényszerítse ki.”⁴⁵

Nem érdemes elidőznünk annál a kérdésnél, mennyire látta jól Radványi a fenti jellemzésben a bolsevizmust. Érdekesebb, amiben elvlasztja a chiliazmustól: „Isten hiányzik belőle – és egy isten nélküli chiliazmust már nem nevezhetünk többé chiliazmusnak. Az elsődleges valóságos megalapozottság, az istenre való irányulás középpontban állása, isten befejező és kiteljesítő együttműködése a megváltó cselekvésben, isten uralma megváltás akart birodalmában, röviden: az istenérzés mindenben uralkodó konstitutivitása elvlaszthatatlan a chiliazmus lényegétől ... Lehetséges és feltehető, hogy a chiliazmus fejlődése folyamán istent kikapcsolja érzésvilágából..., hogy fejlődése során megszünteti önmagát; fölöttébb lehetséges, hogy e lényeg-átalakulásból az emberi szellem új, váratlan és jelentőségteljes lehetőségek és valóságai keletkeznek; aminthogy az is lehetséges, hogy éppen a bolsevizmus az átmenet ebbe az új korszakba. De mindez már nem chiliazmus többé...”⁴⁶

Radványi helyesen látja: a megváltás-éhség, amely nem vár istentől semmit, nem nevezhető már chiliazmusnak. E teoretikus fordulat azonban mélyebb implikációkat tartalmaz, mint ahogy Radványi disszertációja, sajátos nézőpontjánál fogva, jelezheti; hiszen a nála mégiscsak a chiliazmus új világkorszakáról van szó. (Ami bizonyos értelemben igaz is. A világháború és a 17–19-es forradalmak nyomán feltörő messianizmus végtére is nem teoretikus előiskolázottság, nem chiliazmtikus hatások és motívumok kérdése volt; a világháború nem csak azokban keltette fel a „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit” érzését, akik tudták, hogy a kifejezés Fichtétől való...)

Teoretikusan a messianizmus, amely „nem vár istentől semmit”, mélyebb fordulat – tulajdonképpen annak a fordulatnak az utánrajzolása, amelyet Marx Hegel-kritikája során végrehajtott. A zsidó és protestáns misztika az üdvtörténet egy sajátos, gnosztikus inspirációjú változatát alakította ki, amely isten elidegenülésének gondolatán alapult, ahol isten elidegenülése nem pusztán annyi, hogy isten külsővé válik, hanem isten száműzetését, elzárkózását jelenti. Istennek ez az elzárkózása, mostmár Blochhal szólva, isten *csődje*; isten magára hagyja az embert a megváltás művével. Isaac Lurija és Jacob Böhme mítoszba zárt problémáját – mondja Habermas, akire itt támaszkodunk⁴⁷ – Hegel tárgyalta újra, a misztika gondolatát a szellem elidegenüléstörténetévé alakítva át. Az elidegenüléstörténetben a negáció dialektikusan pozitív értelmet nyer. Am Hegel e visszavétel útját el is torlaszolta. A dialektikus odüsszeiája után önmagához visszatérő abszolút szellem tudja útja végén, hogy már *eleve* mindent

tudott, hogy útját egy előre megszabott logika szerint járta. Visszavonatik tehát, ami az elidegenült isten misztikus gondolatában még rejtett, lehetséges felismerésként jelen volt, hogy a megváltás nem prestabilizált, sőt, hogy az elidegenedés útja esetleg katasztrófába torkollik. A szellem odüsszeiája, amely odáig a történelem volt, útjának végén már valóban csak a szellemé: visszatérése érintetlenül hagyja az egyént, mint a világ-szellem pusztá eszközét.

Az isten „elidegenüléséről” szóló misztikus tanítás első világháború utáni redivivusa éppen ezt kérdőjelezi meg. „Elég volt. Mostmár magunknak kell belekezdenünk. A kezünkbe adatott az élet. Magáért véve immár rég üressé lett. Értelmetlenül támo lyog ide-oda, ám mi szilárdan állunk, s így legyünk mi ökle és céljai” – ezek a blochi *Az utópia szellemének*, a korszak reprezentatív művének kezdőmondatai. Ezzel új rálátás nyílik a történelemre: az emberi elidegenülés visszavétele lesz a kulcs a „jehovaikus világ” megváltásához. A dilemma, amelyben Dosztojevszkij fogalmazza meg a „csődöt mondott” isten világa által kínált intellektuális választási lehetőségeket, hogy vagy dicsérni kell isten világát, álszent módon eltekintve a gyermekek szenvedéseitől, vagy lemondani a megváltásról, a hedonizmus laposságát választva a részvét fonákjaként, innen nézve egy világállapot szükségszerűen korlátolt álláspontjaként jelenik meg. Hiszen ha az eldologiasult istent csak az ember maga tudja emancipálni, eltűnik a dilemma, mellyel Ivan Karamazov küszködik: nem jöhet létre olyan „harmónia”, amely pusztán a gondviselés tervét igazolná, ám meghagyná az embert megszorítotttságában és megalázottságában.

A szubjektivitás ilymódon megszűnik merőben bensőséges maradni. Nem elvezet az objektivitástól, hanem életre kelti azt. A belátás, hogy az objektív csak lehetőség, a szükségszerűség szubjektív, felszabadító.⁴⁸

A messianizmusnak ezzel a fordulatával (amelynek itt persze csak a vázát mutathattuk meg), tárgyatalanná válik a messianisztikus logikát érintő kritikai észrevételek nagyobbik része, ti. amelyik a messianizmus eszkatalógikus szemléletét és ennek a szemléletnek az implikációit érinti. Ami a próféták logikájának tűnhetett, az elidegenült objektivitás látzat-logikájának kritikájaként jelenik meg. Kritikaként, amely nem független a történelemtől.

Ami nem jelenti, hogy nincs jelen az eszkatológia mint kísértés. Ám kevésbé azért, mert a korszak olyan gondolkodói, mint Bloch vagy Lukács, nem tudtak elszakadni az eleve tudott és minden paradoxiaikon győztes cél minden messianizmust megbéklyózó sugallatától, mint inkább a törté-

nelem kínálta látszatok miatt – melyeket a türelmetlenség kész volt túl hamar elfogadni. Úgy tűnhetett, a világháború a kapitalizmus végső szava. Nyílt utalás szükségképpen hanyatlására, a barbárság korára. Amely barbárság talán inkább csak mumus még Lukács gondolkodásában is, hiszen nemcsak ő, hanem egész forradalmár generációja a forradalmi kiút várakozásában élt. Ezért használta Lukács a luxemburgi Zusammenbruchtheorie segédkonstrukcióját. Ezért használják olyan sokan a szükségképpen egyre élesebbé váló krízis segédkonstrukcióját, amelyhez az a gondolat társult, hogy a krízis eleve forradalmi válság is egyben. Úgy tűnt, „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van” (Bloch).

Ennek következtében létezett egy feszültség a messianisztikus várakozások által inspirált filozófiai teóriák és politikai gyakorlatok között. És megalapozatlan volna állítani, hogy ezt a feszültséget a teória nem sínylette meg – hogy nem viselte nyomát logikájának töréseiben. Ám ez nem téveszthet meg teoretikus magvát illetően. Az elidegenülés marxi gondolatához visszanyúló Lukács „messianizmusa” a történelem automatikus előremenetelébe, a haladás feltartóztatatlanságába vetett hit, az öntudatlanul (mert gyakran a természettudományos objektivitás mezeiben) felújított eszkatológikus gondolati struktúrák kritikája.

Másképp, metodológiailag kifejezve: a spontaneitás kritikája.

Hogy mit értünk azon, hogy Lukács a „spontaneitás kritikusaként” lépett fel a 20-as évek elején, azt korábban megpróbáltuk körvonalazni. Azt is jeleztük, hogy ebben az időszakban Lukácsnak a történelem és politika elmozdulásaira adott válaszai, predikciói bizonyos értelemben „késésben” voltak. És mintha a történések érvényteleníték Lukács metodológiai megfontolásait.

Ám ha valóban úgy vélnénk, érvénytelenítik, ez újabb dilemmákat vetne fel. Alkalmasint igaza van Karel Kosíknak, amikor *A konkrét dialektikájában* azt írja, „a 20. században nem tarthat már igényt a tudományos felfedezés rangjára”, ha misztifikációt látunk a történelemfilozófiák rejtettebb vagy óvatlanabbul elárult „gondviselés”-előfeltevéseiben. „Marx megállapítása után – folytatódik Kosík gondolata –, hogy a történelem abszolút semmit nem csinál, hanem benne *mindent* az ember csinál, beleértve magát a történelmet is, nem elsőrangú feladat a történelemfilozófia gyengéit felsorolni...” Ám Kosík azt is joggal teszi hozzá, hogy feladat marad „a misztifikáció okainak feltárása”.⁴⁹ Mert amit Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban az utópizmusról mondott, hogy ti. illúzió volna azt képzelni, mintha az utópikus-kispolgári szocialista elképze-

lések marxi kritikája egyszer s mindenkorra elintéztette tette volna a mozgalom számára az utópizmus problémáját, áll a gondviselés történetfilozófiájának problémájára is.

Paradoxnak tűnő módon, a gondviselés-tan burkoltabb formáit a „józan ész” mentális struktúrái termelik újra. A józan ész számára a messianisztikus beállítottság éppen az ellentéte annak, amit a történelem iránti érzéknek tekintünk. Hiszen a messianisztikus beállítottság előtt semmilyen földi hatalomnak nincs érvényessége – márpedig a józan belátás tiszteli a földi hatalmakat. A messianizmus furcsa, túlfűtött átlekésültséggel néz a mindenkori pillanatra, mert minden pillanat a Messiás eljövételéé lehet; az asztalon, mondtuk, ott a teríték, ha a Messiás vendégként érkezne; de nyitva az ablak is, mert az is írva van, hogy a Messiás villám alakjában érkezik. A józan ész a megváltást kényelmesebben gondolja el: a történelem túlvilágaként. S az már csak ráadás, hogy a józan észnek bildungsbürgeri velleitásai vannak, és irritálja, hogy a messianisztikus tudat „minden műben megelőlegzett eredményt lát, a fontosabbra, a *chairs*-ra irányuló készség túlságosan is korai csillapítását”.⁵⁰ Karl Mannheim, aki az *Ideologie und Utopie*-ben többek között a 20-as évek messianizmusa fölött is gyászbeszédet tartott, éppen ezzel, a történelem iránti érzék hiányával jellemzi a chüliasztikus tudatot, és a messianizmus történelem-fogalmával, amely az „abszolút jelenlét”-re szűkül, nemcsak a liberális „eszmét” állítja szembe, melynek utópikus tartalmai pusztá mércévé, „regulatív eszmévé” párlódtak, és nemcsak a konzervatív tudatot, hanem azt is, amit szocialista-kommunista tudatként ábrázol. Mert ez utóbbi, és pedig mindenekelett éppen a bolsevizmus alakjában, mondja Mannheim, akárcsak a konzervatív tudat, a determinációk, az előfeltételezettség tudata (*Bedingtheitsbewusstsein*). Amit Mannheim „kommunista tudatként” tipológiájában alapul vesz, nem annyira „a” marxi gondolat, mint inkább annak kialakulóban levő karikatúrája. Ám éppen ez a közvetlen reagálás a politikai változásokra csak még érdekesebbé teszi előttünk Mannheim fejtegetéseit. Teljesen függetlenül attól, mit tartunk a relacionizmus manheimi teóriájáról vagy a tipológiaalkotó gondolkodás metodológiai korlátairól: Mannheim kortársként, születése pillanatában ragad meg egy gondolati fordulatot – hadd idézzük fel hát itt néhány gondolatát.

Ami rögtön szembeötlik: az „utópikus tudat” „negyedik alakját”, a „szocialista-kommunista utópiát” tárgyaló fejezet nem annyira a marxizmus teoretikus, mint inkább, ha tetszik, „folklorizált” (Gramsci) alakját

tárgyalja. Erre utal pl. a következő megfogalmazás: „Egyfelől feladata a szocializmusnak, hogy a liberális utópiát, az 'eszmét' radikalizálja, másfelől, hogy paralizálja vagy végső esetben leküzdje az anarchizmus belső oppozícióját annak szélsőséges alakzatában. A konzervatív ellenfél csak másodsorban jön számításba, ahogy általában a politikai életben élesebben lépünk fel a szomszédos ellenféllel szemben, mint a távoli ellenlábassokkal, mert itt sokkal erősebb a kísértés, hogy átcsúszunk ennek világlátásába, és mert fel kell vértézünk magunkat e kísértés ellen. A kommunizmus pl. sokkal nagyobb dühvel harcol a 'revizionizmus', mint a konzervativizmus ellen. Ebből érthető, hogy a szocialista-kommunista tudat sok tekintetben tanulhat a konzervatívoktól.”⁵¹ Ilyenformán azonban némiképp vulgáris kell hogy legyen a filozófiai karakterizáció maga is: „Ha a liberálisok és konzervatívok számára a dinamikus mag valami szellemi, úgy itt [ti. a szocialista-kommunista utópikus tudat esetében – M.M.] az alávetett rétegeknek a materiális-metafizikai szubsztrátumhoz való ősrégi affinitásából a valamikor csak negatívan és akadályozóként átélt materiális elv istenítése lép elő. — A világban fellelhető tényezők *ontológiai értékelésének* (ennek a mindenkori tudatstruktúra szempontjából mélyen jellegzetes rétegnek) a tekintetében is fokozatosan egy fordított hierarchia tör át. Amit korábban rossz ellenállásként éltek át — a 'materiális' feltétel —, az itt egy materializmussá átinterpretált ökonomizmus formájában a világtörténelem mozgatóerejévé értelmeződik át.”⁵² Anyag és szellem sajátos ontológiai hierarchiájával, mondja Mannheim, a „szocialista-kommunista utópia” kiterjesztett konzervativizmusként jelenik meg. „Ami itt történik” — írja Mannheim — „... sajátos beépítése a konzervatív *feltételezettségtudatnak* a világot megváltoztatni akaró utópiába. Míg azonban a konzervatív szellem a feltételezettségtudat révén a múltat dicsőíti annak determináló funkciója ellenére vagy épp emiatt, és ugyanakkor irányában egyszer s mindenkorra adekváтан intendálja a történeti megtörténés szempontjából a múlt jelentőségét, a szocialistáknál a társadalmi struktúra a történeti pillanat meghatározó hatalma lesz, és formáló erőit megdicsőített alakban az összkifejlést hordozó determinánsokként élék át.” Ami új a „szocialista-kommunista utópia” „feltételezettség-tudatában”, az az, hogy míg „a konzervatív feltételezettségtudat szükségképpen összekapcsolódott a jelen igenlésével”, itt egy „előretörő társadalmi erő fonódik össze a forradalmi cselekvés. öntevékeny fékezésével”.⁵³

Mannheim fejtegetései helyenként a *Történelem és osztálytudat* bizo-

nyos szövegrészeit idézik fel⁵⁴ – hiszen az *Ideologie und Utopie*, mint ismert, jó néhány ponton idézi is Lukácsot és támaszkodhatni is vél rá, habár e fejezet szövegszerűen csak Révai *Das Problem der Taktik*-jára utal –, amit azonban a „szocialista-kommunista utópia” specifikumaként megragad, az a (vulgáris értelemben) a „talpára állított” Hegel egyébként valóságos marxizmus-történeti karrierje. Mármost Mannheim, akinél a forradalom „után” szellemi szituációja sajátos közvetlenséggel elméletté vált, a fejlődéstől a „feltételezettségtudat” előretörését és eluralkodását várja: „A szocialista tudat, amely mindeddig minden ellenlábás utópiát ideológiaként leplezett le, a feltételezettség e problematikáját ... nem fordította önmaga ellen, ezt a létrelatíváló módszert még nem fordította saját hiposztázisai és abszolutizálásai ellen. Mégis elkerülhetetlen, hogy itt is eltűnjék minden utópia, ahogy a tudat egyre nagyobb területeit hódítja meg ez a feltételezettségélmény. Olyan stádium felé haladunk, amelyben az utópikust teljesen (legalábbis politikailag teljesen) destruálják saját alakváltozatai”.⁵⁵ „Olyan tudatmagastartás tör itt világformálásra” – profétál Mannheim –, „amely számára minden eszme lejáratta magát, minden utópia szétfoszlott. Ezt az eljövendő ’szárazságot’ mint a jelen fölötti uralom egyetlen eszközét, mint az utópia tudománnyá való átalakulását, mint a hazug és létvalóságunkat nem fedő ideológiák destrukcióját messzemenően igenelnünk kell”.⁵⁶

Há Mannheim az „új tárgyiasság” apologetájának mutatkozik is, az apológiát némi melankólia színezi. Ama „szárazság”, melyet igenelnünk kell, Gottfried Keller kifejezése: „A szabadság végső győzelme száraz lesz”.⁵⁷ – idézi őt Mannheim. A könyv utolsó oldalain Mannheim mintha fenntartásokkal nézné, amit pár lappal korábban még „a jelen fölötti uralom egyetlen eszközének” látott. „Az utópia eltűnése – írja – egy statikus tárgyiasságot hoz létre, amelyben az ember maga válik dologgá. A legnagyobb paradoxia jönne így létre, mely csak elgondolható, az ugyanis, hogy a tárgyak fölötti legracionálisabb uralom embere az ösztönök emberévé válik, hogy az az ember, aki oly hosszantartó áldozatos és heroikus fejlődéssel a tudatosság legmagasabb fokát érte el – ahol a történelem már nem vak sors, hanem saját alkotás – az utópia különböző alakjainak feladásával elveszti a történelemre törő akaratot, és vele elveszti a történelemben való bepillantást is.”⁵⁸

Hogy mit reprezentálnak a könyv utolsó lapjai, nehéz eldönteni. Egyfajta „hommage à Bloch et Lukács”-t, akiknek könyve nem kevésbé adós, a Vasárnapi Körben töltött idők nosztalgikus felidézését? Avagy

annak bevallását, hogy Mannheim megérdemli a kritikát, amely majd Bloch és Horkheimer részéről érni fogja? Mindenesetre frivol lezárás, ha nem volna frivol, nem is állhatna a könyv végén. És ezzel a frivolitással Mannheim valóban rászolgált a kritikára, melyet Bloch gyakorolt fölötte: „Marxot itt Max Weberi nominalizmussal és pozitívizmussal javítják ki; bőséges Lukács kerül bele és tétetik a polgári használat számára alkalmaztossá... [Mannheim] oly pontosan téveszti el a dialektikus, konkrét-utópikus helyet, mintha látná.”⁵⁹ Ám lehetett bármilyen találó a kritika – Bloché, Horkheimeré –, nem változtatott annak a „Bedingtheitsbewusstseinek” az arriválságán, amelyet Mannheim, az „új tárgyilagosság” győzelmének hirdetője, a történeti tudattal azonosított.

Mannheim mindenesetre, tipológiájának száraz elvonatkoztatottságában, éppen a túlvilágiság vagy előfeltételezettségtudat alternatíváját állítja fel. A józan ész, a korlátozottság „defetista” tudata éppen ebben az elvonatkoztatottságban látja és láttatja azt, amit „új tárgyilagossá” öntettségében messianizmusnak nevez. Amivel a józan ész újra csak annak bizonyul, aminek Marx nevezte mélyértelműen: a legnagyobb metafizikusnak: olyan alternatívát kínál, amelynek egyik ága sem választható jó intellektuális lelkiismerettel. Mármost sajátlagosan az a történeti tudat, amely előfeltevésmentesnek és objektívnek, szóval egészen a mannheimi értelemben véve „Bedingtheitsbewusstseinek” tudta magát, lett a hordozója egy rejtettebb gondviselés tan mitológiájának, a szükségszerűség fétisének. És ebből a szempontból válik érdekessé a korai 20-as évek lukácsi messianizmusának metodológiai üzenete, amely (legalábbis szerintünk) korántsem csak a 20-as évek Lukácsának ügye.

(... az „eszmények visszatérése”)

Lukács egy késői kéziratában a következő sorokat olvashatjuk: „Úgy tűnik, ennek a ma társadalmilag-dinamikusan nézve ’néma’, ’földalatti’ közvéleménynek rendszeres-nyilvános gyakorlatként való mobilizálása volna a szocialista demokráciához vezető első lépés. Aligha érheti ez el azt a spontán hevességet, azt a társadalmi élet minden területére való kiterjedettséget, amely forradalmi időkben a tanácsmozgalmakat jellemezte. Ehhez hiányoznak mind az objektív, mind a szubjektív föltételek. Aki – szubjektíve mégoly lelkesülten, mégoly mély meggyőződéssel – egy méreteiben akár csak az 1905-ös vagy 1871-es évre emlékeztető,

rögtön működésbe lépő tanácsmozgalomról álmodik, az valóban álmodik. Azáltal, hogy a sztálini korszak a mozgalom folytonosságát bürokratikus erőszakkal megszakította, ... a nagy múlt tradícióinak megújítása, egyszerű folytatása... lehetetlen...⁶⁰ Lukács mérlege ez a 20-as évek lelkesültségéről, arról, amit – közvetlenül – hátrahagyott. Nem éppen lelkesítő mérleg. A mű, melyet idéztünk, mint egy kitűnő méltatója írta, afféle politikai testamentum, egyben, amint testamentumokban szokás, visszatekintés. Amely Lukácsnál nem személyes pusztán: a kézirat a mozgalom elméleti és történeti sorsfordulóit tapogatja le. És mint testamentum: összefoglalás, az életmű üzenetéé. És számunkra most ennek a visszanyúlásnak és összegzésnek a szempontjából érdekes a kézirat módszertani alapgondolata.

Az idézett műben – az 1968-ban írt *A demokratizálás jelene és jövőjében* – Lukács többször visszatér rá: az ember „adekvát lényegéhez”, „emberi méltóságához” és „emberi kibontakozási képességéhez” mért célok nem lehetnek a gazdaság „sajátos, immanens dialektikájának eredményei”. „Ezeknek” – ti. e céloknak – „természetesen összhangban kell lenniök a termelés követeléseivel, hogy gyakorlatilag kivihetők legyenek; de nem levezethetők abból, ezeket, mint Lenin mondani szokta, kívülről, a közvetlen termelés szférájához képest kívülről kell bevinni. Éppen az a szocialista demokrácia sajátos társadalmi funkciója. Ez a különös társadalmi feladat határozza meg sajátosságát, eltérését a korábbi, magántulajdonon, kizsákmányoláson és elidegenedésen nyugvó formációk, és különösen a kapitalizmus demokráciájától”⁶¹. Ez az utóbbi – a kapitalizmus demokráciájára vonatkozó – elhatárolódás azokhoz a korábbi, a kézirat első részét kitevő fejtegetésekhez kapcsolódik, ahol Lukács leszögezte, nem akarja a demokráciát „szociológiai” kategóriaként, a történelemben csupán más-más formában megvalósuló „általánosságként” kezelni. És nemcsak azért, hogy módszertani oldalvágást ejtsen a polgári elméleteken, hanem éppen mert számára a tét több, mint az „elkerülhetetlen” politikai alávetettség „kellemesebb” formája. A szocialista vagy proletár demokratizálás nem is a polgári demokrácia folytatása, „több” formális demokrácia. A formális demokrácia legtökéletesebb alakjában is magán viseli születésének bélyegét: meglátszik rajta, hogy alapvető kategóriái a cserében születtek. Annak a társadalomnak az eszménye és valósága, amelyben a Másik az én szabadságomnak nem megvalósulása, hanem korlátja.⁶² A polgári társadalom szükségképp „homme”-ra és citoyenre hasítja az embert. És miután „homme”-nak lennie

kell, e társadalom eszményi berendezkedéséhez mindenki úgy viszonyul, mint „zsidó a törvényhez”, melynek mindenkire nézve kötelező erejűnek kell lennie, csak lehetőleg rám nézve nem. Minél kimunkáltabb a formális demokrácia, annál kevésbé „eszményi”, annál olajozottabb kiszolgáló gépezete a benne tételezett elvont egyenlőség az egyenlőtlenségnek. A fejtegetéseknek ez a vonala a polgári demokrácia kritikájának ismert motívumaihoz nyúl vissza. Az olvasó felkapja a fejét, és nem egészen oktalanul: a mozgalom, amelyhez Lukács kapcsolódik, a formális demokrácia bírálatát hosszabb történelmi időszakon keresztül bámulatos történelmi érzéktelenséggel és nem annyira a radikális kritika elméleti motívumaként, mint inkább a voluntarizmus manipulatív takarójaként alkalmazta. Csakhogy Lukácsnál azért mégsem egyszerűen arról van szó, hogy a hajdani romantikus antikapitalista értelmiségit, akit romantikus közösségvágya egy végzetes logika vonzáskörébe taszított, 50 év minden kinja sem tudott felébreszteni a liberalizmusgyűlölet Csipkerózsika-álmából. Másról van szó. Arról, hogy amit Lukács követel és körülír, a „materiális demokrácia”, nem a kölcsönös fékentartás, „a hétköznapi ember egoizmusának” demokráciája, alapzatát nem a termelés szükségletei alá való besorolás képezi, hanem egy ebben a tekintetben új, „fordított” viszony, amely felszámolja, hogy „amit kultúrájának szoktunk nevezni”, az „a gazdasági önfejlesztés mellékterméke”.⁶³ Az átmeneti társadalomnak qua átmeneti társadalomnak a teleológiát kell uralkodóvá tennie a kauzalitás felett. Míg az eddigi történelemben a múlt uralkodott a jelenen, a viszonyoknak meg kell fordulnia. Vagy, ha tovább akarjuk oldani az *Ontológia* kategóriahasználatát, akkor az átmenet az a folyamat, amelyben az ember emberré válásának céljai maguk alá gyűrik az előfeltételeket. Másképp: a szabadság itt nem változhatatlan „mozgástér”, melyet a szükségszerűség tételez, maguk az előfeltevések reflektálódnak és válnak folyékonnyá az emberi teleológiában. A szabadság – eltérően a hegeli tanítástól, melynek később olyan gyanúsán felívelő karrier lett osztályrésze – nem merül ki a szükségszerűség felismerésében. Az átmeneti társadalom az ember első lehetősége, hogy kezébe vegye ezeket a szükségszerűségeket. Éppen ezért – a demokratizálódás az a forma, amelyben az átmenetiségnek meg kell jelennie, logikai szükségszerűséggel. (Azért az átmenetnek, mert, mint Lukács utal rá, az emberiség igazi története kapcsán nincs értelme demokráciáról beszélni, minthogy a fogalom föl-tételezi az elkülönült politikai szférát.) Mert a demokratizálódás a formája annak, ahogy „a társadalmiság az emberek saját termékeként jele-

nik meg előttünk, a mindennapoktól a társadalom döntő kérdéséig”⁶⁴. Vagyis, a materiális demokrácia nem valamiféle absztrakció, akár mégoly emelkedett absztrakció végrehajtását célozza az emberen (amely absztrakció után persze mindig ottmarad a partikularitás rossz-szagú üledéke). Hanem éppen azt az ollót van hivatva összezárni, amely a polgári társadalomban az általános gazdaság, elvont lehetőség és ígéretszerű szabadság, illetve az egyéni korlátoltság és alávetettség között nyílt. Ennyiben a „materiális”, a „szocialista” demokrácia több, mint a (polgári) demokrácia kiszélesítése⁶⁵; amit Lukács nem azért állít, hogy teoretikus abszoluteciót biztosítson azok számára, akiknek még a polgári demokrácia is sok. Hanem mert fejtegetéseiben a demokratizálódás az átmeneti társadalom *conditio sine qua nonja*, amelynek alternatívája a beérés nélküli elszáradás. *Hic Rhodus, hic salta*, írja Lukács: a demokratizálás nem a „leben und leben lassen”-nek tett irracionális engedmény, amellyel különben is várni kell, amíg a körülmények lehetővé teszik. (A körülmények nem tesznek semmit lehetővé.) És nem is patikaszer, amellyel egy „természetadta” módon a termelésre orientált gondolkodás a politika visszavisszatérő csikarásait kúrálni próbálja az orvos utasítása szerinti adagolásban.

Itt persze csak jelezhetjük Lukács késői művének néhány vonását, annyi azonban kitűnhetett: a demokratizálás-tanulmány Lukácsa, akár csak a 20-as évekbeli, állítja, hogy a történelem „ránk szorul”, ha úgy tetszik, a mi teleológiánkra. Mert nincs és nem jön el a spontaneitás világának olyan „foka”, az ökonómia oly boldog pillanata, a tömegek olyan megszentelt érettsége, amelyben a hátunk mögött készített (de kik által készített?) adományként vehetjük át az engedélyt az „átmenetre”. Elvileg nincs és nem jön el. Ha tetszik, persze ez is hegeli gondolat: ha valamit meg akarunk változtatni, valamit meg kell változtatnunk.

(1983–84)

JEGYZETEK

Előszó

1. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Zweite Fassung), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, 219.
2. Lukács György, *Curriculum vitae*, Magvető Budapest (1982), 33.
3. Alfred Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Ullstein, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1979, 139.
4. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, 37 skk.
5. Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Piper, München 1981, Bd. 3. 324 skk.
6. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest, 1970, 256.
7. Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp 1973, Frankfurt a.M. 13.
8. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, S. Fischer, Frankfurt a.M., 1977, 245.
9. uo., 247.
10. Már a kézirat elkészülte után jelent meg Urbán Károly, *Lukács György a magyar munkásmozgalomban* c. könyve (Kossuth, Budapest, 1985), amely sok tekintetben eddig ismeretlen dokumentumokra támaszkodik, így csak utalhatunk rá néhány helyen.
11. A 30-as évekről ld. Sziklai László, *Proletárforradalom után*, Kossuth, Budapest 1985, a fiatal Lukácsról Lendvai L. Ferenc kézírata jelenik meg az ugyanannál a kiadónál.

Első fejezet

1. Walter Benjamin, *Allegorien kultureller Erfahrung*, Reclam, Leipzig, 1984, 167.
2. Tordai Zádor, *Megértő módon*, Magvető, Budapest, 1984, 163–168.
3. A fordulatok G.W.F. Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról* c. művéből valók (Akadémiai, Budapest 1966, 80.), a szövegösszefüggéstől természetesen eltekintettünk.
4. Hermann Schnädelbach, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Hrsg. v. Alfred Schmidt und Norbert Alwicker), Fischer, Frankfurt a.M., 1986, 55.
5. Gondoljunk például a Dialektikus vizsgálódások címmel összegyűjtött és a 40-es évek végén ill. az 50-es években írt tanulmányokra, Lucien Goldmann, *Dialektische Untersuchungen*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1966.
6. Lucien Goldmann, *Lukács und Heidegger*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975.
7. György Márkus, *Lukács', „erste“ Aesthetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, in: Ágnes Heller, Ferenc Fehér, u.a., *Die Seele und das Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, 228–232,

8. Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, 556.
9. Ld. egyebek mellett Jürgen Habermas, *Replik auf Einwende* in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, 475 skk.
10. David Kettler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in der ungarischen Revolution 1918–19*, Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied, 1967, 64. (53. jegyzet)
11. Lukács György, *Estztikai írások 1930–45*, Kossuth, Budapest, 1982, 81 skk.
12. Elsősorban Márkus György alapvető tanulmányára utalnánk itt, amelyre még többször hivatkozunk (Márkus György, *A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a kultúra problémája*, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973|5–6. 742–761.), valamint ugyancsak Márkus Györgynek a *Die Seele und das Leben* c. kötetben megjelent, idézett írására, ill. az említett kötet más tanulmányaira, továbbá Lendvai L. Ferenc *A messianisztikus szektásság jegyében* c. tanulmányára in: *A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között*, Kossuth, Budapest 1983, 48–81, ill. monográfiájának kéziratára.
13. Márkus György, *A lélek és az élet...*, 743–744.
14. uo., 844.
15. István Mészáros, Lukács' *Concept of Dialectics*, Merlin Press, London, 1972, 19.
16. Márkus György, *A lélek és az élet...*, 742.
17. uo., 744.
18. Georg Lukács, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, Akadémiai, Budapest, 1985, 64.
19. Márkus György, *A lélek és az élet...*, 746.
20. Lukács György, *Megjegyzések az irodalomtörténet módszertanához*, in: *Ifjúkori Művek*, Magvető, Budapest, 1977, 396.
21. Lukács György, *Ifjúkori Művek*, 430–431.
22. Lukács György *Levelezése (1902–1917)*, Magvető, Budapest, 1981, 591.
23. Lukács György, *Emil Lask*, in: *Ifjúkori Művek* 745.
24. Lukács György, *A regény elmélete*, in: *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika | A regény elmélete*, Magvető, Budapest, 1975, 593.
25. Id. erről Nyíri J.K. előszavát in: Georg Lukács, *Dostojewski ...* 26. skk.
26. Lukács György, *Heidelbergi ...* 374–375.
27. Lukács György, *A „szellemi vezetés” kérdése és a szellemi munkások*, in: *Forradalomban, Cikkek, tanulmányok 1918–1919*, Magvető, Budapest, 1987. 81.
28. Lucien Goldmann, *Lukács und Heidegger*, 136.
29. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, a hivatkozott kiadásban (vagyis a mű 1923-as, második szövegváltozatában) 219. skk., az 1918-as első változatban az *Über die Gedanken-atmosphäre dieser Zeit* c. fejezet alfejezeteként, Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1918, 271 skk.
30. *A Die Theorie des Romans Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*-beli megjelenéséhez (1916, 3–4. Heft) Lukács a következőket fűzi jegyzetben: „katonai szolgálatra való bevonulásom a munka megszákítására kényszerített, és az így keletkezett bizonytalanság atekintetben, mikor fejezhetem be az egész művet, ha egyáltalán módomban áll majd befejezni, arra

készítettet, hogy a tanulmányt ebben a formában nyújtsam át a nyilvánosság-
nak”.

31. Lukács György, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, in: *Forradalomban, Cikkék, tanulmányok 1918–1919*, Magvető, Budapest, 1987, 38.
32. uo. 82.
33. uo. 82.
34. uo. 41.
35. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 267–268.
36. Lendvai L. Ferenc, *A messianisztikus...*, 48.
37. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), 347.
38. Id. Lengyel József *Visegrádi utcajárnak A régi Vörös Újság és egyebek és Júdas és Judit* c. fejezeteit illetve az utóbbihoz fűzött jegyzetet.
39. *Eliramlik az élet* c. munkájában Kelen Jolán, akinek e visszaemlékezése szerint ő közvetített volna Lukács és Kun Béla között, az ide vonatkozó epizódban maga is utal e megütközésre – Kun ugyanis, Lukácsnak a KMP-hez való csatlakozásáról hallva, azzal a kérdéssel reagált volna, vajon hajlandó lesz-e a Heidebergből érkezett professzor úr a Vörös Újságot árulni...
40. Bár a történeti tények felől nézve Lukács kommunista fordulata nem annyira meglepő: az 1917–19-es forradalmakba sokan érkeztek látszólag szabálytalan úton. Inkább a meglepődés árulkodik egyfajta korlátoltságról. Lukács barátainak vagy tanítványinak köréből többen is követik őt, ha nem is feltétlenül olyan eltökélten és végigvitten. Követi őt például Fogarasi Béla, aki már 1911-ben a Lukács és Fülöp Lajos szerkesztette *A szellem* munkatársa, aki korábban logikai vizsgálódásokkal foglalkozik, és akinek írásaiból, már csak a lukácsi íráskoroknál jóval szűkebben céhbéli filozófiai jellegük miatt is, alighanem szintén nehezen kiolvasható 1918-as kommunista fordulata, és aki a közoktatásügyi népbiztosság főiskolai ügyekkel foglalkozó osztályának vezetője, számos – még idézendő – előadás és brosúra szerzője lesz, és élete végéig megmarad kommunista ideológusnak. Pályája némiképp Lukácséval párhuzamosan, annak „árnyékában” fut, s ha jóval kevesebb intellektuális izgalmat ígér is olvasójának, mint Lukácsé, éppen az egyéniség és originalitás csekélyebb jelenléte miatt árulkodóbb is. Ha másképp nem, sajátos „párhuzamos életrajzként”, érdemes a tanulmányozásra. És lelkesülten és odaadással csatlakozik a Tanácsköztársasághoz és később, az emigrációban, a párthoz, a költő és drámaíró Balázs Béla, hosszú időn keresztül közeli barátja Lukács Györgynek.
41. Ennek dokumentuma Lukács Paul Ernsttel 1915 tavaszán folytatott levelezése, melynek sokszor idézett, az 1915. május 5-i keltezésű levélből származó bekezdése így hangzik: „Ezért Ropachiban [Borisz Szavinkov orosz szociálforradalmár – M.M.] sem ... a betegség jelét látom, hanem az 1. etika (kötelességek a képződményekkel szemben) és a 2. etika (a lélek imperatívuszai) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját. A rangsorolás mindig dialektikusan bonyolódik, ha a lélek nem magára, hanem az emberiségre irányul; a politikus embernél, a forradalmárnál. Itt – hogy megmentünk a leket – éppen a lelket kell feláldozni; egy misztikus etikából következően kegyetlen realpolitikussá kell válni, és az abszolút parancsot, amely *nem* valamilyen képződménnyel szembeni kötelezettség, hogy ne ölj, meg kell sérteni. De végső

lényegi magja szerint ez ősrégi probléma; az, amit talán Hebbel Judithja mond ki a legélesebben: és ha isten közém és nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ezalól magamat kivonhatnám? Csak a helyzet és az emberek újak.” Lukács György *Levelezése*, 595.

42. Lukács KMP-hez való csatlakozásának időpontja úgy tűnik, nem pontosan megállapítható. Lukács maga december közepét jelöli meg visszaemlékezésében, de ha igaz az anekdota, melyet erről többeknek elmondott, párttagságának kezdete valamivel későbbre, december 31-re vagy január elejére tehető. Az anekdota szerint a filozófus és Fogarasi Béla, maga is Lukács körének, az ún. vasárnapi körnek a tagja, meghallgatták Rudas Lászlónak egy kommunista agitációs előadását; az előadás – az anekdotának ez a része több, mint hihető – a két filozófus szemében csapnivalóan rossznak tűnt, olyan rossznak, hogy paradox reakcióval mindkettlen azonnal beléptek a pártba. Rudas ezt az előadását 1918. december 31-én tartotta. Hermann István más, de ugyancsak poentírozott változatában: „... Lukács és Fogarasi elmennek Rudas László előadására, mely a marxista filozófiát igyekszik propagálni. Fogarasi felháborodva jön el az előadásról, ostobaságnak nevezi mindazt, amit Rudas mondott, Lukács pedig így válaszol: „Magának ugyan ebben tökéletesen igaza van, de nekünk mégis be kell ide lépniünk”. A keltezés problémáját Hajdú Tibor, *Filozófer a forradalomban* c., a Lukács Archívumban elhangzott előadása exponálta (LAK–K 129), utalva erre az epizódra; ld. még Hermann István, *Lukács György élete*, Corvina, Budapest, 1985, 78. Lukács maga egy a párttörténeti intézet munkatársaival folytatott beszélgetés során a következőket mondta el (a beszélgetésről fennmaradt emlékeztető alapján idézzük, amely 3. személyű formában rögzítette a beszélgetést): „A forradalmi események hatására akkor érett meg benne elhatározásom ez a lépés, amikor Fogarasi Bélával meghallgatták a KMP előadásorozatának egyik témáját, amelyet Rudas László adott elő – az előadás igen rossz benyomást tett rájuk. Már elmenőben voltak, amikor azt mondta Fogarasinak: Nézze Fogarasi, egy hét múlva úgyis belépünk a pártba, miért ne lépünk be most. Ezután beszélt Seidler Ernővel, akit 1907–1908 óta elég jól ismert, úgyhogy mikor Seidler a fogságból hazatért, rögtön felvették a kapcsolatot. Seidler közvetítésével találkozott Kun Bélával és Szamuelyvel, a velük folytatott beszélgetés eredményeképpen elvállalta az Internationale szerkesztő bizottsági tagságát és a Terror mint jogforrás c. előadást. Egyéb konkrét megbízatása nem volt, és a pártba való belépése számára ekkor még nem jelentette azt, hogy aktív politikai tevékenységet fog folytatni. Tulajdonképpen csak a Tanácsköztársaság megdöntése után tisztázódott benne, hogy évekig mint hivatásos politikus hivatásos forradalmár fog élni.” Lukács György elvtársi válaszai néhány párttörténeti vonatkozású kérdésre, MSZMP KB Párttörténeti Intézet Archívuma – a továbbiakban PIArch – 867. 1. 46., 20.
43. Eörsi István: *Életrajz – magnószalagon, Új Symposion*, 1981 szeptember, 321.
44. „A monitort kilométereken keresztül üldöztük. Ebben az üldözésben egy népbiztos elvtárs is részt vett, akiről a szocdemek nagy előszeretettel szokták mondani, hogy szobatudós, 'teoretikus'. Mi június 25-én meggyőződöttünk róla, hogy nemcsak teoretikus, de aktív forradalmár” – írta Sz.I. a *Párisi Munkás*

1927. március 19-i számában; idézi Hajdú Tibor, a *Magyarországi Tanácsköztársaság*, Kossuth, Budapest, 1969, 437.
45. Eörsi István, *Életrajz ...*, 321.
 46. Lukács György, *A proletáregység helyreállításának elméleti jelentősége*, in: *Az egység okmányai*, A Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest 1919, 17–24. ugyanezt az írást, *Párt és osztály* címmel, Lukács felvette a *Taktika és etika* című kötetbe, A Közoktatási Népbiztosság kiadásában, Budapest, 1919, 23–40; új kiadása in: *Történelem és osztálytudat*, 48–58, Lukács önkritikája uo. 59.63. A Forradalmi Kormányzótanács április 3-i ülésén, amely 6. napirendi pontként a „Pogány-afférral” és következményeivel foglalkozott, maga Kun Béla sürgeti a brosúra megjelenését: „Nagy baj a tömegeknél, hogy nem tudták, milyen alapon egyesültünk. Holnapután ki kell jönni Bolgár és Lukács füzetének az egyesülésről”, *A Forradalmi Kormányzótanács jegyzőkönyvei* (szerk. Imre Magda és Szücs László), Akadémiai, Budapest 1986, 171.
 47. Ld. Hajdú Tibor, *A Magyarországi ...*, 98.
 48. Ld. *A Forradalmi Kormányzótanács jegyzőkönyvei* c., hivatkozott (47. jegyzet) kötetben.
 49. Lukács György népbiztosi tevékenységének dokumentumait részben az Országos Levéltár (Vallás és Közoktatásügyi Minisztérium elnökségi anyagai), részint az MSzMP KB Párttörténeti Intézetének Archívuma őrzi. Az itt található dokumentumokról ld. a Magvető Kiadónál Lukács György *Összes Műveinek* sorozatában *Forradalomban* címmel megjelent, Lukács 1919-es írásait tartalmazó kötet jegyzeteit, ill. kronológiáját.
 50. PIA 600 f. 3/9. öe.
 51. *A Forradalmi Kormányzótanács jegyzőkönyvei*, 328.
 52. Lukács György, *Forradalomban*, 565–570.
 53. Lukács György beszédét a *Vörös Újság* június 21. száma közli (5–6.), ld. még: „*Mindenki újakra készül...*” IV. Akadémiai, Budapest 1967, (szerk. József Farkas), 530., valamint Lukács György *Forradalomban*, 161–2.
 54. Hajdú Tibor, *A Magyarországi ...*, 274.
 55. PIA 601 f. 2/1 öe.
 56. Lukács György, *Korvin Ottó*, in: *Történelem és osztálytudat*, 64–668.
 57. „Kisebb kérdésekben előfordult” [hogy ti. szembekerültek Kun és a baloldaliak] – emlékszik vissza Lukács 1971-ben – „mert Kun, aki viszonylag ügyes taktikus volt, nagyon jó kapcsolatokkal rendelkezett, tartott fenn Weltnerrel és Böhmmeel, és majdhogynem minden kérdést előbb velük tárgyalt meg. Némielyikünk azon a véleményen volt, hogy túlságosan is a Weltner és emberei által kívánt irányba viszi a taktikánkat. Ez ellen volt egy oppozíció, amelyikkel Szamuely is szimpatizált. Korvin Ottó, Lengyel Gyula, Rudas László és Bolgár Elek tartoztak ide. Én is ide tartoztam. Ez az intellektuális oppozíció megpróbálta, ahogy akkor mondtuk, Kun Bélát egy kicsit balra, a kommunisták felé mozdítani. De ez az ellenzék még nagyon távol állt attól, hogy tiszta frakcióvá vagy irányzattá váljon”. Eörsi István, *Életrajz – magnószalagon*, 322.
 58. Uo. 326.
 59. Erről tanúskodik Crystel Eastmannek adott nyilatkozata, amely Eastman *In*

- Communist Hungary* c. cikkében jelent meg az amerikai *The Liberator*-ban, 1919 augusztus, 1–10.; Lukács György, *Forradalomban*, 250–263.
60. Georg Lukács, *Organisationsfragen der Intellektuellen, Kommunismus* (Bécs), 1920. február 8, 14–18.
 61. Az átrendeződésekre Lukács 1971-ben így emlékszik vissza: „Mindjárt a számkivetés elején az emigráció egy része Landler, egy másik része Kun körül csoportosult. A helyzet kifejezetten egy lebegő állapot volt, mert emlékszem, ez 1919 december körül történhetett, amikor Landler visszatért a karlsteini internálásból, volt egy beszélgetésem vele, amelyben kvázi egy szövetséget javasolt Kun ellen. Csak arról a tényről számolhatok be, hogy ti. én semmiféle elvi választ nem adtam neki. Azt mondtam, hogy az ő környezete, Pogány József és mások, semmivel sem jobb, mint Kun környezete. Én éppolyan kevésbé óhajtók Pogánnyal szövetkezni, mint Vágó Bélával. Hogy a helyzetet jellemezzem, megemlíteném, hogy Pogány ... később csatlakozott is Kunhoz. És kialakult egyfajta differenciáció, amit természetesen az is támogatott, hogy az emigráció tétlenségre kárhóztatta vezetőrétege Bécsben az időt mégiscsak egy bizonyos tájékozódásra és újraszerveződésre használta”, Eörsi István, *Életrajz..., Új Symposion*, 1981 okt.–nov. 118–119.
 62. Eörsi István, *Életrajz..., Új Symposion* 1981 szeptember, 326.: „Kun között és köztem már a diktatúra alatt meglehetősen rossz volt a viszony ... Már akkor is – akkor még csak a mozgalmi morál kérdésében – folyton élesedő ellentétek voltak közöttünk, úgyhogy én nagyon cinikusan gondolkodtam erről a megbízatásról. Akkor ezt úgy fogalmaztam meg, hogy Korvin és én alkalmasak vagyunk a mártíromságra”.
 63. Normai Ernő visszaemlékezése, a Lukács Archívum és Könyvtár birtokában.
 64. Balázs Béla, *Napló*, Magvető, Budapest, 1982, II. 353.
 65. Ld. a 41. jegyzetet.
 66. Hanák Péter, *Politika és etika a századelő reformnemzedékénél*, *Új írás*, 1979/3. 72–83, idézeteink a 79. oldalról származnak.
 67. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), 71.
 68. Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in: *Kritische Theorie*, 82., 86.
 69. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), 405.
 70. uo., 276.
 71. Fogarasi Béla, *Konzervatív és progresszív idealizmus*. A Társadalomtudományi Társaságban hozzáfűzött vitával (Schlesinger Károly, Jászi Oszkár, Csizik Béla, Szabó Ervin, Lukács György és Varjas Sándor felszólalásai), *Új Magyarország Rt.*, Budapest 1918, 17.
 72. uo. 37.
 73. uo., 9–11.
 74. uo., 14–15.
 75. uo. 31. Lukács hozzászólását a fenti kiadvány (71. jegyzet) nyomán idézzük, a hozzászólás azonban megjelent mind az *Utam Marxhoz I.*, mind az *Ifjúkori Művek* c. kötetben.
 76. uo., 27–28.
 77. uo., 29.
 78. uo., 30.

79. uo., 31.
80. uo., 32.
81. Fülep Lajos a Lukács előtt hozzászóló Szabó Ervint előzte meg felszólalásával, „azonban annak kivonatát nem tudtuk megkapni” – írják a vita jegyzői; Lukács vitáját ld. 30–31.
82. uo., 18.
83. A *Szabadgondolat* e számában Lukács mellett Polányi Károly, Varga Jenő, Jászi Oszkár é.m. írtak a bolsevizmusról; Lukács cikke újabb kiadásban in: *Történelem és osztálytudat* 11–17., ill. *Forradalomban*, 36–42., ld. még a *Forradalomban* c. kötet jegyzeteit, 383–391.
84. Eörsi István, *Életrajz...*, *Új Symposion*, 1981. szeptember, 320.
85. *Vörös Újság*, 1918. december 14., 2–3.
86. Lukács György, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, in: *Forradalomban*, 39.
87. uo., 38–39.
88. Fogarasi Béla, *Progresszív...*, 16.; könyvvé Lukács Dosztojevszkij-jegyzeteit, mondhatnánk kicsit metaforikusan, Bloch kerekítette.
89. Lukács *A Konzervatív és progresszív idealizmus vitáján*, 32.
90. Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in: *Kritische Theorie*, 75–77.
91. Lukács György, *Forradalomban*, 40.
92. Lukács György, *Taktika és etika*, in: *Forradalomban*, 130.
93. Jörg Kammler, *Politische Theorie von Georg Lukács*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1974, 79.
94. Lukács György, *Taktika és etika*, in: *Forradalomban*, 131–132.
95. *A Taktika és etika*ban, amely – az azonos című kötetben – csak májusban jelent meg, de amelyet Lukács cikkhez fűzött jegyzet szerint még március 21. előtt írt.
96. uo., 127.
97. uo., 128.
98. uo., 130.
99. uo., 130–131.
100. Lukács György, *A szellemi vezetés és a „szellemi munkások”*, uo., 82.
101. uo., 83.
102. Lukács György, *A kommunizmus erkölcsi alapja*, 40., 89.
103. Lukács György, *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*, in: *Forradalomban*, 186.
104. uo., 188.
105. uo., 188–189.
106. Mihály Vajda, *Law, Ethics and Interest*, *Telos*, 1977/8, 34; a másik releváns fejtegetés, melyre támaszkodunk István Mészáros, *Political Power and Dissent in Post-Revolutionary Societies*, *New Left Review*, 1978/March–April.
107. Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in: *Kritische Theorie*, 94.
108. Lukács György, *Taktika és etika*, in: *Forradalomban*, 132.
109. Ilona Duczynska, *Zum Zerfall der KPU, Unser Weg (Sowjet) 1922/5*. 97–105.; az írás sokszorosított magyar nyelvű változata is közkezen foroghatott

akkoriban, mi ebből a magyar szövegből idézünk, ld. *Forradalomban*, 474–470.

110. Dalos György, *A cselekvés szerelmese*, Kossuth, Budapest, 1984, 97. skk.
111. Lukács György, *Illúziópolitika, Vörös Újság* (Bécs), 1921. dec. 1., 11–12.
112. Erről bővebben csak a 3. fejezetben írhatunk.
113. Ld. erről Heller Ágnes, *Portrévázlatok az etika történetéből*, Gondolat, Budapest, 1976, 423–432.
114. Lukács György, *A lelki szegénységről*, in: *Ifjúkori Művek*, 539–540.
115. *uo.*, 546.
116. *uo.*, 540.
117. *uo.*, 544.
118. *uo.*, 539.
119. *uo.*, 540.
120. *uo.*, 541.
121. *uo.*, 550.
122. Ferenc Fehér, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*, in: Agnes Heller u.a., *Die Seele und das Leben*, 214–237.
123. Ld. 18. jegyzet.
124. Lukács György, *A lelki szegénységről*, 543.
125. J.C. Nyiry, Vorwort zu Georg Lukács, *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, 26. skk.

Második fejezet

1. Ernst Bloch, *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, 190.
2. Történefilozófia és esztétika vonzásairól és választásairól a fiatal Lukács pályáján ld. Poszler György, *A történefilozófia műfajelmélete – a műfajelmélet történefilozófiája*, in: *Késégektől a lehetőségekig*, Gondolat, Budapest, 1983, 119–252. A „kulturpolitika-csinálás” elemei elég nyilvánvalóan jelen vannak pl. abban, ahogy Lukács a költő barát, Balázs Béla mellett kiállt, ld. Lukács György, *Kiknek nem kell és miért Balázs Béla költészete*, in: *Ifjúkori Művek*, 695.
3. A számtalan kiadvány, szöveg- ill. dokumentumgyűjtemény közül mindenekelőtt a József Farkas szerkesztésében megjelent (és már hivatkozott) *„Mindenki újakra készül...”* IV. kötetére támaszkodunk, amely elsőként közölte újra Lukács 1919-es írásait. A Tanácsköztársaság időszakának kulturpolitikájáról ld. még: József Farkas, *Értelmiség és forradalom*, Kossuth, Budapest, 1984.
4. *„Mindenki...”*, 246–247. és: Lukács György, *Forradalomban*, 223–224. Az idézet folytatásában Lukács a következőket mondja:

„A színészeknek egyes színpadokhoz való lekötését is meg kell szüntetni, mert az összes színpadi erők a jövőben egy együttesbe fognak tartozni. Meg akarjuk szüntetni azt, hogy egyes színházak monopóliumot szerezzenek a legjobb színészekre. Starszisztema nem lesz többé, az előadást az egész együttesre kell alakítani. A színházak vezetése a költők és rendezők kezében legyen.

Hogy mi legyen egyes női és férfi primadonnák fantasztikus fizetéseivel, amelyeket eddig kaptak, ez a kérdés még nincs véglegesen eldöntve, de a szovjet-

kormány elvileg azon az állásponton van, hogy a *színhészek fizetése sem lehet magasabb, mint bármely más szellemi munkásé. Specialisták részére természetesen magasabb fizetések vannak tervbe véve, de ez a fizetés sem lehet több havi három-ezer koronánál.* Természetesen a nemzetközi művészeti összeköttetéseknek nem szabad emiatt csorbát szenvedniük...

A színpadi ruházkodást a jövőben a színházaknak kell fizetniük. A művészeknek semmiesetre sem legyen rosszabb sorsuk, mint a kapitalista-uralom alatt, ellenkezőleg a proletáruuralom alatt lehetőleg még jobb sorsuk legyen. Miután a művészetek élvezete most a legszélesebb tömegek tulajdonába megy át, sokkal több színészt kell majd foglalkoztatnunk. ... A hangverseny-ügynek a megoldása sokkal nehezebb, mert nincs meg az a centrális organizáció, mint a színészeknél. Mégis, úgy gondolom, hogy az oroszországi példához hasonlóan a hangverseny ügyet az egyes munkás-otthonokra decentralizáljuk, hogy ezáltal a fiatalabb művészeknek is alkalmat adjunk képességeik beigazolására. Ezeket az állam fogja eltartani és ennek ellenében kötelezniük kell magukat bizonyos időn belül bizonyos számú hangversenyt adni. A régebbi elismert művészek, akik eddig nem voltak képesek művészetüket az összességnek adni, ezáltal nagy megkönnyebbüléshez fognak jutni. A nagy reklámmal bíró nevek varázsa is így meg fog szűnni, mert a proletárok, ha zenét és zeneművészetet akarnak hallani, a munkás-klubokba fognak menni és megszűnik a koncertek személyi kultusza.”

- Lukács György, *Forradalomban*, 438–440. Az idézet folytatásában Balázs a következőket mondja: „Ennek az ideiglenességnek három oka van. Az egyik gazdasági természetű; a nyomdák gazdasági és ipari szocializálása mintegy centrumba vezet és az államnak nagyobb befolyást biztosít, mint aminőt a kommunista állam végcéljaként maga elé tűz az irodalomban. A másik oka, amely nagyobb centralizációt teremt az, hogy a proletárkultúra átmeneti idejére az államnak közvetlenebb politikai felügyeletet kell gyakorolnia, mint aminőre végeredményben törekszik. A harmadik ok – és ez kulturális szempontból a legfontosabb – az, hogy a kommunista kormány páratlanul nagy pedagógiai felelősséget érez a tekintetben, hogy a még minden kultúrától érintetlen proletártömegeket milyen irodalomhoz juttassa legelőször.”
- A kínálkozó szöveghelyek közül Lukács utolsó, a *Megélt gondolkodást* kommentáló interjúját idézzük, amely kitér a Lukács Kassákhöz való viszonyának egy olyan – művészetén kívüli – mozzanatára is, amely, legalábbis szerintünk, meghatározó volt ennek a viszonynak az alakulásában, legalábbis a 20-as években: „Kassák valószínűleg éppúgy utált engem, mint én őt. Nekem megvolt rá az okom. Sosem viseltem különös tisztelettel Kassák költészete iránt, de amikor beléptem a pártba, akkor Kassák már ott nyüzsgött mint bennfentes, és én abszolút elismertem őt kommunista írónak. Aztán Kunék februárban lebuktak. Akkor egyszercsak Kassák lapjában megjelent: rágalom, hogy ők kommunisták volnának, Kassák az örök forradalom híve, független minden párttól és csoportosulástól. Erről már megvolt a véleményem. Amikor aztán március 21-én Kassák megint a kommunizmus hivatalos udvari költője akart lenni, ez már túl sok volt az én polgári radikális gyomromnak, és azóta én Kassákot mint kellemetlen frátert utálom. Kassák mindig arra törekedett, hogy ő legyen a kommun hivatalos költője. Ez ellen én mindig tiltakoztam. Szerintem a kommün-

nek nem kell hivatalos költő, minden irányzat, amely eltűrhető a kommunizmusban, írjon szabadon, és érvényesüljön az az ideológia, amely érvényesülni tud. Másrészt mindig megvédtem Kassákékat, amikor a szocdemek és a szakszervezeti bürokrácia kampányt indított ellenük és el akarta nyomni őket”. Eörsi István, *Életrajz... Új Symposion* 1981, szeptember, 324.

7. „Mindenki...” IV., 285.
8. Az írói direktóriumban a kifejezetten konzervatív irodalomtól eltekintve minden irányzat képviselve volt. A *Népszava* május 11-én, az írói direktórium és választmány megalakulásakor a következőket írta: „A kommunista rendre való áttérés természetzerűen hozza magával az államnak az irodalommal való szorosabb kapcsolatát is. Balázs Béla elvtárs nemrégiben az irodalom meghívott reprezentánsai előtt a közoktatásügyi népbiztos megbízásából behatóan ismertette az irodalom jövőjét és az írók helyzetét a Tanácsköztársaságban s már akkor jelezte, hogy az irodalom problémáinak megoldására és az írói kataszter összeállítására a közoktatásügyi népbiztoság *írói direktóriumot és írói választmányt* fog alakítani. Ez a program akkoriban írói körökben teljes megnyugvást keltett. A közoktatásügyi népbiztoság most megalakította az *írói direktóriumot*, amelynek tagjai: Babits Mihály, Balázs Béla, Barta Lajos, Bíró Lajos, Kassák Lajos, Komját Aladár, Móricz Zsigmond, Osvát Ernő, Révész Béla, Szini Gyula; hivatalból tagja: Lukács György közoktatásügyi népbiztos. Az *írói választmány* tagjaivá a következőket nevezte ki Lukács népbiztos: Berkes Imre, Bresztovszky Ede, Déry Tibor, Elek Artur, Farkas Antal, Fülep Lajos, Füst Milán, Gárdonyi Géza, Gellért Oszkár, Halasi Andor, Hajdú Henrik, Heltai Jenő, Jób Dániel, Kabos Ede, Karinthy Frigyes, Kortsák Jenő, Kosztolányi Dezső, Laczkó Géza, Lesznai Anna, Mikes Lajos, Moly Tamás, Nagy Lajos, Révész Mihály, Rozványi Vilmos, Schöpflin Aladár, Szabó Dezső, Szász Géza, Tóth Árpád, Vármai Zseni. A kiadóvállalatok szocializálása folytán a jövőben az *irodalmi művek kiadója maga a proletárállam lesz* és ennek a választmánynak tagjai fogják eldönteni, hogy mely írói munkát ad ki az állam.” Az írói kataszter összeállítása az írók állami támogatását szolgálta, megélhetésük függetlenítését műveik üzleti sikerétől. Balázs Béla, már többször idézett beszédében, így nyilatkozott az írói kataszter kapcsán: „A kiválasztásnak legfontosabb célja, hogy végre szigorúan elkülöníttessék egymástól az irodalom és a csak hírlapirodalom. Ennek a két kategóriának egyesülése okozta, hogy a hírlapirodalom megfertőzte az irodalmat. A hírlap-irodalom’ a mai értelemben különben is meg fog szűnni. A napisajtót a proletár-állam szolgálatába fogják állítani.”
9. Fogarasi Béla, *Kommunista politika – kommunista kultúra*, a Közoktatásügyi Népbiztoság kiadása, Budapest, 1919, 58–63.
10. L.D. Trockij, *Literatur und Revolution*, Verlag für Literatur und Politik, Wien 1924, 13.
11. uo., 178.
12. uo., 12.
13. uo., 9.
14. Eörsi István, *Életrajz..., Új Symposion*, 1981 szeptember, 323.
15. Ld. 6. jegyzet.
16. „Mindenki...” IV., 463.

17. uo., 467.
18. Ld. pl. Tormay Cécile, *Bujdosó könyv*, Pallas, Budapest, 1923, II.k. 139. vagy a Gratz Gusztáv szerkesztette *A bolsevizmus Magyarországon* című kötet (Budapest, 1921) vonatkozó fejezetét.
19. A számtalan idézhető szöveg hely közül ld. a tárgyalt korszakhoz időben legközelebb állót: Lukács György, *A régebbi magyar irodalomhoz való viszonyunk*, in: *Eztétikai írások...* 599–603.
20. Mindkét intézkedésre már március 30-án sor kerül.
21. *A Balázs Béla és akiknek nem kell c.* kötet bevezetőjében 1918-ban, Lukács a következőket írja: „Erről a könyvről címlapjának minden rosszhiszemű elővasója azt fogja mondani: íme ismét egy új, a kölcsönös dicséreten alapuló klikk; íme ismét a barát ír a barátjáról. Az ilyen kiszólásokon csak nevetni volna szabad, mert hiszen mi humorosabb annál, mint ahogy ezt éppen minálunk mondják, ahol alig jelenik meg kritika, melynél a személyi viszonyok gyakorlott szemű ismerője ne tudná már az első ránézésre megmondani, hogy az kinek a kedvéért (vagy kinek a bosszantására) íródott meg. És a kölcsönös dicséretnek már szinte a közsokásba mentek át. Amivel persze a világért sem akarom ezeket a kölcsönös himnuszoknak jóhiszeműségét kétségbe vonni. Nemcsak mert személyi ismereteim ezen a téren nagyon fogyatékosak, hanem mert hangjuknak spontán elragadtatása mellett nehezemre esik ezt elképzelni. Csak azt konstátálom őszinte csodálkozással, hogy nálunk majdnem mindenki az érdekelteken kívül ilyenkor a szkepszis táborában van – és okokat keres. En nem; de a másokon tett tapasztalatok miatt, mert esetleg mégis akadhat jóhiszemű ember is, aki ilyeneket hallván, azt erről a könyvről is el találná hinni, *kizárólag* az ő kedvéért (és nem védekezéséért a többiekkel szemben) ki kell jelentenem: Balázs Béla soha még e sorok írójáról a nyilvánosság előtt véleményt nem nyilvánított, és nem tudok helyzetet elképzelni, amelyben ez megtörténhetnék. ... Bár be kell vallanom, ezek a reményeim nem nagyon vérmesek. Nem egy jóakarója a Balázs költészetének kifejezte abbéli aggodalmát, hogy róla írott kritikáim eme összegyűjtése 'ártani' fog a Balázs Béla ügyének. Nem egészen világos előttem, hogy mire gondolnak. Igaz, irodalmunk Chanteclerjei, akik harsány kiáltással üdvözölnek minden tarka lampiont, melynek gyenge világitása mellett kedélyesen lehet vacsorázni, esetleg meg találnak haragudni, és sztrájkba lépnek. Jó. Hát aztán? Megharagusznak – hát ne kukorékoljanak! Ne féljenek, a nap felkel az ő biztatásuk nélkül is, és a lampion kialszik, akár mennyit lármáznak is alatta.” Lukács György, *Ifjúkori Művek*, 768.
22. *A Forradalmi Kormányzótanács jegyzőkönyvei*, 213.
23. József Farkas, *Értelmiség...*, 154.
24. uo., 166. skk.
25. Lukács György, *Forradalomban*, 163–165.
26. Hermann István, *A Tanácsköztársaság kultúrakoncepciója*, in: *A magyar Tanácsköztársaság 60. évfordulójára*, Akadémiai, Budapest 1980, 276.
27. József Farkas, *Értelmiség...*, 174. skk.
28. Hajdú Tibor, *A magyarországi...*, 247. skk.
29. uo., 255.
30. Lukács György, *Forradalomban*, 142–143.

31. Uo., 93–95.
32. A kibontakozó vita teljes anyagát ld. Révai József, *Ifjúkori Írások*, Akadémiai, Budapest 1981, 89–91. ill. 222–234., ill. Lukács György, *Forradalomban*, 408–446.
33. *A Forradalmi Kormányzótanács jegyzőkönyvei*, 315. skk.
34. David Kettler, *Kultur und Revolution*, 48–49.
35. Eörsi István, *Életrajz...*, *Új Symposion* 1981 szeptember, 321.
36. Lukács György, *Forradalomban*, 82.
37. uo., 83.
38. „ezek jelszavak”, tartja a 19-es Lukács; uo., 83.
39. uo., 82.
40. uo., 82.
41. uo., 83.
42. Fogarasi Béla már idézett brosrájában (*Kommunista politika – kommunista kultúra*, 16.o.) a következőket írja: „Minden kultúremler érezhette, hogy a kornak megvannak a maga uralkodó áramlatai, aki tehát a társadalmat valóban vezetni akarja, annak, ha a társadalom fejlődését szíven viseli, ha a társadalom fejlődése igazán érdeke, fel kell ismernie azon fejlődési tendenciákat, melyek a társadalom menetét előbbre viszik. A szellemi vezetésnek tehát abban kell állnia, hogy ezen tendenciákat felismerve igyekezzen azokat mindenki más számára is ismeretessé tenni és elhárítván az ezen tendenciáknak útjában álló akadályokat, a fejlődés menetének gyorsulását elősegíteni. Ezzel, elvtársaim, Marx megjelölte azon utat, amelyen a szellemi vezetésnek járnia kell és amely elhelyezkedését a szocializmus egészében valóban biztosítja. – Azt mondják, hogy a gazdasági erők szükségképpen, automatikusan meghozzák a szocializmus elérését és a kapitalizmus összeomlását. Ez bizonyos fókig igaz, de a szellemi vezetés az a tényező, amely ezt a folyamatot nemcsak meggyorsíthatja, hanem megóvhatja bizonyos megrázkódtatásoktól is, amely egyszóval alkalmas arra, hogy a szocializmus biztosabban, simábban, teljesebben érhesse el azon végcélakat, melyeket előbb-utóbb talán a szellemi vezetés nélkül is elérhetne.” Mondtuk, alighanem öntudatlan az az „elmozdulás”, mellyel Fogarasi Lukácsot – akinek cikkére az irodalomjegyzékben hivatkozik – értelmezi, s talán csak a népszerűsítés kötöttségeiből ered (Fogarasi tanítóknak tartja előadássorozatát). Mégsem érdektelen, már csak azért sem, mert Fogarasi 20-as évekbeli pályája egyfajta „párhuzamos életrajz” Lukácséval. Mindenesetre meggondolkodtató, hogy éppen az a Fogarasi követi el ezt a csúsztatást, aki, a *Progresszív és konzervatív idealizmus*ról tartott előadásában oly ironikus bekezdéseket szentelt az automatikusan bekövetkező fejlődés gondolati ellentmondásának.
43. Lukács György, *Forradalomban*, 84.
44. uo., 181.
45. Lukács György, *Utam Marxhoz*, Magvető, Budapest 1970. I.k. 257.
46. Lukács György, *Forradalomban*, 180.
47. Lukács György, *Utam Marxhoz*, I.k. 260.
48. Lukács György, *Forradalomban*, 148.
49. uo., 149.

50. uo., 150.
51. uo., 151.
52. uo., 153.
53. uo., 154.
54. uo., 159–160.
55. uo., 145.
56. Lukács György, *Curriculum vitae*, 28.
57. *Osztály és irodalom, 100 %*, 1929 január, 181. Meg kell jegyeznünk, hogy Lukács a 20-as évek második felében született publicisztikai írásainak elemzésekor Lackó Miklós „csak feltételesen” tulajdonította Lukácsnak ezt a cikket, amelyen „Lukács erőteljes befolyása érződik” ugyan, de sem a stílus – sem a tartalmi elemzés „nem támasztja alá mindenben Lukács szerzőségét”. Lackó Miklós, *Szerep és mű*, Gondolat, Budapest 1981, 105–106.
58. Lukács György, *A különösség mint esztétikai kategória*, Magvető, Budapest 1985, 277–278.
59. Fogarasi Béla, *Kommunista politika – kommunista kultúra*, 36.

Harmadik fejezet

1. Balázs Béla, *Napló*, II. k. 353–354.
2. Ernst Bloch fogalmaz így később még részletesebben is idézendő cikkében, az *Aktualitát und Utopie*-ban 1923-ban, in: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 617.
3. A sokszor idézett mondat a *Népszabadság* 1967 karácsonyi számában megjelent interjújában szerepel.
4. Ernst Bloch, *Über den sittlichen und geistigen Führer oder die doppelte Weise des Menschengesichts*, in: *Philosophische Aufsätze...*, 204.
5. Lukács György, *Megélt gondolkodás*, in: *Curriculum vitae*, 28.
6. *Lukács György elvtárs Sallai Imréről*, interjú, készült 1951 áprilisában, MSZMP KB PI Arch. 867. f. 46., 5.
7. Id. az 1. fejezet 62. jegyzetét.
8. Korvinról már 1919. november 28-án megemlékszik Lukács a bécsi *Die Rote Fahne*-ban, egy név nélkül megjelentetett cikkben, amelynek némely részlete azonos az ismertebb, a bécsi *Proletár* 1920. augusztus 12-i számában megjelent írással.
9. Lukács György, *Lenin*, Magvető, Budapest 1970. 9.
- 9a. A bécsi Niederösterreichisches Landesarchivban az elnökségi anyagok között őrzött, Pr.Z. 2020/456. sz. dokumentumban a következők olvashatók:
 „1919. 9. 4-én este 1/2 9 órakor a Rendőrfőkapitányság [a bécsi Polizeidirektion – M.M.] tudomására jutott, hogy Lukács György, korábban magyar népbiztos egy másik úr társaságában „A barna Szarvashoz” címzett fogadóbari tartózkodik a IV.ker. Alleegasse 8. alatt.

Azonnali intézkedés történt a két személy igazoltatásának tárgyában, és miután a bemutatott iratok nem tűntek kielégítőnek igazoltatási tekintetben, mindkettőjüket előállítottuk a wieden-i rendőrfőkapitányságon. Itt egyikük azt

állította magáról, hogy Max Friedlnek nevezik, és foglalkozására nézve sofőr, szül. 1892-ben a steiermarki Stierlingben, másikuk Pucher nevezetű magántisztviselőnek, szül. 1889-ben Grazban és ottani illetőségű, adta ki magát.

Ma délelőtt a rendőrfőkapitányságon mindkettejüket újólal kihallgatták, és ezenközben a bemutatott iratok illetve a jegyzőkönyvezett kijelentések között fönnálló több ellentmondás volt konstatalható. E körülmény hatására mindkettőjüknek be kellett vallania a hamis névhasználatot, és miután először Dr. Lukács György bevallotta valódi nevét, Anton Pucher is elismerte, hogy azonos a budapesti Vörös Őrség politikai biztosaként ismert Seidler Ernővel.

Dr. Lukács mármost közölte, hogy a tanácsuralom alatt a Közoktatásügyi Népbiztosság népbiztosa volt, a hatalomváltozás után először Budapesten maradt, és csak 1919. 9. 1-én jött Bécsbe, ahol a hamis Szallay név alatt, a IX. ker. Währingerstrasse 117-ben lakott.

Seidler Ernő már augusztus közepe óta tartózkodott Bécsben, és különböző helyeken talált szállást. Az általa közölt adatok szerint április közepe óta volt a budapesti Vörös Őrség parancsnoka, majd a magyar Tanácsköztársaság bajorországi követének nevezték ki. Már akkor Bécsbe jött, de további utazása lehetetlennek bizonyult, és így vissza kellett térnie Budapestre.

Seidler Ernőt a hadseregben folytatott bolsevik bomlasztó tevékenység miatt már 1918-ban internálták 1918 októberéig, és február közepén kommunista propagandatevékenység miatt újólal letartóztatták és csak a tanácsuralom megalakítása következtében szabadult.

Lukács és Seidler ezidőszertint előzetes letartóztatásban vannak, ellenük a Btk. 520 paragrafus alapján eljárás indul.

A végrehajtott büntetőeljárás után kilátásba vesszük internálásukat.

Ezt a jelentést megkapja a német-ausztriai államkancellária, a német-ausztriai belügyi, valamint külügyi hivatal, továbbá az alsóausztriai tartomány kormányelnöksége.

Schober”

Az ügyirat a Bécs, 1919. szeptember 9-i keletet viseli.

10. *Lukács György elvtárs válasza...*, 24.
11. *Lukács György elvtárs Sallai Imréről*, 4.
- 11a. A Thomas Mann és mások által aláírt tiltakozás ténye közismert; a Rudolf Oldenre vonatkozó adatot viszont Rozsics István irodalomtörténésznek, kollégámnak köszönhetem.
12. A Lukács kiutasítása körüli huzavona iratait a bécsi Polizeidirektion archívuma (a „Schober-Archív”) őrti.
13. *Lukács György elvtárs visszaemlékezései*, MSzMP KB PI Arch. 867. f. 1. 46., 5.
14. *uo.*, 5.
15. Jörg Kammler, *Politische Theorie...*, 156., 258 (jegyzetek) (125–130. jegyzet)
16. Lukács György, *Curriculum vitae*, 465.
17. Lukács György, *Marxista fejlődésem 1918–30*, in: *Történelem és osztálytudat*, 722.
18. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 203.
19. *uo.*, 17–18.

20. Ld. erről Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: *Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a 20-as években*, Gondolat, Budapest 1985, 57–80.
21. Lendvai L. Ferenc, *A messianisztikus szektarianizmus jegyében*, 48.
22. „... gyávaság és aljasság azt mondani, hogy magamat hajlandó vagyok feláldozni a párt érdekeiért, de másokat nem”, mondta Kun 1921 áprilisában egy berlini értekezleten; idézi Borsányi György, *Kun Béla*, Kossuth, Budapest 1979, 254.
23. Lukács György, *Lenin. Tanulmány...*, 12–18.; „... Lenin csak – csak! – annyiban fejlesztette tovább a marxizmust, amennyiben elméletében az egyes cselekvések még bensőségesebben, még láthatóbban és még következményterhebben kapcsolódnak össze az egyetemes sorssal, az egész munkásosztály forradalmi sorsával.”, 17.
24. Ladislaus Rudas, *Fragen der kommunistischen Taktik, Kommunismus*, 1920. február 22., 130–135.
25. Ernst Bloch, *Aktualität...*, 600.
26. A gondolatot, hogy az „uralom” nem pusztán „elnyomáson”, hanem „konzenzuson” is nyugszik, a 60-as években újra föl kellett fedezni, Lukács – és többé-kevésbé a környezete – számára azonban meglehetősen magától értődőnek számított, erre utal például a később még idézendő Osztálytudat-tanulmánynak az a kitétele, mely szerint minden osztályuralom szellemi természetű. A következtetések kérdése persze más lapra tartozik.
27. Eörsi István, *Életrajz – magnószalagon, Új Symposion* 1981. szeptember, 327. A bécsi *Die Rote Fahne* 1919. szeptember 10-én ad hírt arról, hogy Lukács Bécsbe érkezett, miután az osztrák rendőrség már tudomást szerzett Lukács ott-tartózkodásáról.
28. Borsányi György, *Kun Béla*, Kossuth, Budapest, 1979., 206.
29. Idézi Szabó Ágnes, *A Kommunisták Magyarországi Pártjának újjászervezése, 1919–25*, Kossuth, Budapest 1970, 48.
30. Rudas László, *A szakadás okmányai*, Kiadja a Kommunisták Német-ausztriai Pártja, Wien 1920., 22.
31. uo., 47.
32. uo., 7–8.
33. *Protokoll des III. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Verlag der Kommunistischen Internationale, Moskau, 1921, 518.
34. „A magyar kommunisták, a proletárdiktatúra tanulságait elemző cikkeikben nem vizsgálták részletesen, milyen legyen a párt és a tömegek kapcsolata. Nem jutottak el odáig, hogy a Tanácsköztársaság politikai és gazdasági intézkedéseit felülvizsgálják, levonják azok társadalmi hatását. Ennek következtében – bár a lemondás pillanatában helyesen látták, hogy a világháborúban sokat szenvedett munkásosztály kifáradt, elemzésükben nem vették figyelembe, milyen hatással volt ez a munkásságra, megelégedtek annak hangoztatásával, hogy a munkásosztály nem volt elég forradalmi.” Szabó Ágnes, *A Kommunisták...*, 49.
35. „A Magyar Tanácsköztársaság elárulása ugyanis nemcsak a jobboldali szociáldemokraták politikájáról rántotta le a leplet, hanem arra is példát adott, hogy részben a proletárdiktatúra idején felmerült nehézségek miatt, részben a kudarcok láttán, hogyan tántorodnak el a centrum képviselői a forradalomtól. Sőt

az emigrációban már azt hangoztatták, hogy ők nem is akarták a Tanácsköztársaság megvalósulását. Együtt fújták a jobboldali szociáldemokratákkal, hogy a Tanácsköztársaság kétségbeesett kísérlet volt csupán. A kommunista emigráció, amikor jogosan bírálta a magyar centrista politikusokat, amiért eltántorodtak, sőt fokozatosan szembehelyezkedtek a proletárdiktatúrával, írásaikban már nemcsak a centrista vezetőktől óvták a nemzetközi munkásmozgalmat, hanem a nemzetközi vitákban azokat támogatták, akik elleneztek, hogy a centristákkal tárgyaljanak. A magyar kommunisták ezzel az álláspontjukkal megnehezítették azt is, hogy a centrista emigrációval – a Tanácsköztársaság megítélésében folytatott viták ellenére – együttesen felléphessenek olyan fontos kérdésben, mint a fehérterror elleni közös akció.” uo., 53.

36. „Ez a gondolat – a fehérterror 'hasznosságáról'” – kommentálja Kun Béla szavait Borsányi György – „későbbi írásaiban is visszatér, és egyik meghatározó motívuma lesz a fasizmushoz való viszonyának is. Sajnálkozni a szenvedő munkásosztályon – a nyárspolgár, a filantróp dolga. A forradalmár az új társadalom vajúdásának sikolyait hallva is a forradalom szívhangjait füleli...

Ennek az érvelésnek végső konzekvenciája a 'mivel rosszabb, annál jobb' formula, amelyet Kun időtől és tértől elvonatkoztatva általánosított. Valójában ez a tétel csak a forradalom előestéjén igaz, a konszolidáció periódusában viszont súlyos baloldali hibák forrásává válik. Ennek értelmében ugyanis minden, a munkások pillanatnyi helyzetét javító reform objektíve káros a munkásosztályra. Fordítva: helyzetének rosszabbodása (pl. a fasizmus hatalomra jutása) a forradalom számára kedvező irányba hat.

Mindenesetre Kun Béla következetességét nem vitathatjuk, ezt az álláspontot mintegy 15 éven át képviselte, és csak a Kommunista Internacionálé VII. kongresszusán szakított azzal.” Borsányi György: *Kun Béla*, 205.

37. A centristák megítélésében és az osztály éretlenségének gondolatában meg lehetőségen egységes volt az emigráció – talán csak Landler Jenőnek voltak fenntartásai az utóbbi momentummal kapcsolatban –, az elemzések inkább abban tértek el, mekkora felelősség terheli magát Kunt abban, hogy nem juthatott kellőképpen érvényre a kommunista álláspont.
38. Eric J. Hobsbawm, *Problems of Communist History, New Left Review*, 1969/ 54., 85.
39. Ossip K. Flechtheim így kommentálja a baloldali ellenzék eltávolítását: „kritikusan hadd jegyezzük meg, hogy Levinek valószínűleg igaz volt, amikor úgy látta, hogy az opposzió nézeteivel és embereivel aligha juthat hatalomra. ... a pártszakadás Levi által alkalmazott módszere meglehetősen centralisztikus volt, és veszélyes példa, amelyet a továbbiakban a német pártbürokrácia ... túlságosan is nagy előszeretettel követett”. Ossip K. Flechtheim, *Die KPD in der Weimarer Republik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1969, 146.
40. Idézi Jörg Kammler, *Politische Theorie...*, 151–152.
41. uo., 152.
42. uo., 153.
43. uo., 133.
44. Lukács György, *Miért nem bukott el a magyar proletárdiktatúra?*, *Proletár*, 1920. július 29, 5–6.

45. Lukács György, *Önkritika*, eredetileg a *Proletár* 1920. augusztus 12-i számában jelent meg, l. in: *Történelem és osztálytudat*, 62.
46. Lukács György, *A III. Internacionálé szervezeti kérdései*, in: *Történelem és osztálytudat*, 116.
47. Lukács György, *Önkritika*, 61.
48. Persze a frakciós vita cikkei nem tüntettek filológiai pontosságukkal; a-le-holland-marxistázásról l. Szabó Ágnes, *A Kommunisták...*, 111–112.
49. A vitáról l. Jörg Kammler, *Politische Theorie...*, 160–171.
50. V.I. Lenin *Összes Művei*, Kossuth, Budapest 1974, 41. k. 129–130.
51. A berlini *Die Rote Fahne* 1925. január 6-án egy *Missbrauch des Namens Lenins* (Visszaélés Lenin nevével) című glosszában az *Arbeiter Illustrierte Zeitung*-ban megjelent Malik-hirdetést kommentálva „furcsának” tartotta, hogy a hirdetés „valakit, akinek ideológiáját Lenin hevesen támadta, a lenini szellemű tudományosság képviselőjének nevezett ki”.
52. Lukács György, *A parlamentarizmus kérdéséhez*, in: *Történelem és osztálytudat*, 96–97.
53. uo., 93–94.
54. G.L. (Georg Lukács), *Klassenbewusstsein, Kommunismus*, 1920. április 17., 419.
55. uo., 419.
56. uo., 419.
57. uo., 422.
58. *Kommunismus*, 1920. április 25. (a cikk II. része), 469.
59. uo., 469.
60. uo., 470.
61. uo., 470.
62. Borsányi György, *Kun Béla*, 238.
63. ld. Rudas, *Fragen der kommunistischen Taktik*, 135.
64. uo., 135.
65. Nem oktanal Rudas cikkét idéznünk Lukács kapcsán; a cikk nem csak bizonyos párhuzamokat mutat Lukács írásaival, de egy helyütt kifejezetten utal is Lukácsnak egy, a *Kommunismus* 1920/3. számában megjelent írására, az *Organisationsfragen der Intellektuellen-re*. Nem érdektelen ez a momentum: Lukács e cikke ugyanis teoretikus kifejtése volt annak az ingerült csalódottságnak, melyet az emigráns kommunisták körében keltett, hogy olyan értelmiségiek, akik annak idején lelkesülten üdvözölték a Tanácsköztársaságot, a bukás után, nem is mindig a legkifinomultabb formában, megtagadták. Rudas Radek ellen fordította a „magyar forradalom” e „tanulságát”, támadva brosúrájának azokat a fejtegetéseit, melyek az értelmiség megnyerésének fontosságát hangsúlyozták.
66. Georg Lukács, *Weltrevolution und Weltreaktion*. Vortrag auf dem 2. Südostkonferenz der Kommunistischen Jugendinternationale in Wien, Dezember 1920, Verlag der Jugend-Internationale, f. Deutschland Verlag Junge Garde, Berlin 1921, 2.
67. uo., 3.
68. uo., 3–4.
69. uo., 15.

70. Furio Cerutti, Oscar Negt, Alfred Schmidt é.m., *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, de Munter, Amsterdam 1971, 11.
71. Lukács baloldaliságát (ha most Lenin glosszájától eltekintünk) először az ifjúsági mozgalomban képviselt „avantgardizmus” miatt éri hivatalos támadás. Pontosabban: itt éri először és utoljára. Mert bár a márciusi akció és az offenzíva-elmélet a Komintern 3. kongresszusán éles kritikát kapott, e kritikának nemigen voltak szervezeti konzekvenciái. (Aminek organizatorikus konzekvenciái voltak Lukács számára, az a KMP-beli landlerista frakciós pozíciója volt, ezt a frakciót azonban nem annyira a baloldaliság, mint inkább a „levizmus” gyanúja kísérte.)

A vitában, amelybe Lukács 1921 tavaszán a *Die Jugend-Internationale* hasábjain belebonyolódik, Lukácsnak mintha a Prügelknabe szerepe jutott volna. A lap 1921 májusi számában Lukács egy írást jelentetett meg *Partei und Jugendbewegung in Ungarn* címmel (*Die Jugend-Internationale*, 1921. május, 231–3.) A cikk az ifjúsági mozgalom szervezeti önállóságának ekkor éppen viták kereszt-tüzeiben álló kérdését érintette. Lukács rögtön a cikk elején leszögezte, hogy miután az ifjúsági mozgalom része a proletárforradalomnak, „autonómiájának” kérdése taktikai, nem elvi kérdés. Az ifjúsági mozgalomnak mindenütt sajátos avantgarde szerep jut, ahol nincsenek megszilárdult kommunista pártok, azonban Lukács szerint egyáltalában nem biztos, hogy az ifjúsági mozgalom „nehezen megszerzett önállóságát” minden körülmények között fenn kell tartani. Az ifjúsági mozgalom avantgarde szerepe azon nyugszik, hogy „a fiatalok nagyobb ideológiai függetlenséggel” rendelkeznek a „burzsoázia gondolat- és érzésvilágától”, ebből fakad az ifjúsági mozgalom ereje – de a gyengéje is. A proletariátus a kapitalizmus terméke, és mindaddig nem tudja magát ideológiailag „teljesen felszabadítani, amíg el nem pusztította”; a fiatalok számára azonban a „gátlástalan kizsákmányolás”, a helyzetük javítását célzó „reformok” kilátástalansága, „tapasztalatlanságuk”, a kapitalista struktúrától való viszonylagos „érintetlenségük” „nagyobb belső szellemi szabadságot” biztosít. Ez a fiataliságnak a „forradalmi előretörés” vagy a „forradalom belső előkészítésének” időszakában hatalmas átütőerőt biztosít; a forradalom hanyatlásának periódusában azonban, amikor a „látszólag kilátástalan harcot” csak a „győzelem biztos tudatában”, „nyugodtan, rendíthetetlenül, ideges túlzások nélkül és mégis határozottan” kell végigharcolni, ezek az előnyök legalábbis gyengében érvényesülnek, ha ugyan nem éppen hátrányként mutatkoznak. Lukács a magyar diktatúra tapasztalataira utal: „A diktatúra idején [a fiatalok] a kommunista törekvések legszántabb támogatói voltak ... csak a munkafegyelem helyreállításának kérdésében kellett náluk talán nagyobb akadályokat legyőzni, mint a felnőtteknél”, viszont a bukás után senki, „aki a magyarországi helyzetet elfogulatlanul szemléli”, nem állíthatja, hogy az ifjúsági mozgalom valamiféle avantgarde szerepet töltene be, sőt, a körükben talán még elterjedtebb a „magyar depressziós betegség, az erőszakellenesség tolsztojánus ideológiája”. Az osztályharc állása „rendeli” tehát „hozzá” az avantgarde-szerepet az ifjúsági mozgalomhoz, és az osztályharc állása szerint kell a kommunista mozgalomnak megítélnie az ifjúsági mozgalom „autonómiájának” a kérdését.

Lukács megállapításai meglehetősen kézenfekvőnek tűnnek és annak tűnik

az is, amit Lukács ajánl, ti. a legnagyobb taktikai rugalmasságot ajánlja felnőtt és ifjúsági mozgalom szervezeti viszonyának rögzítésében. Lukács maga is hangsúlyozza, hogy „nem akar messzemenő következtetéseket levonni” a magyar mozgalom tapasztalataiból, és tulajdonképpen csak azt a kérdést veti fel és bocsájtja vitára, hogy a nemzetközi mozgalom tapasztalatai szerint „milyen körülmények között milyen szervezeti forma a legcélszerűbb” – s hogy nem állított, hanem kérdezett, ezt kénytelen lesz majd a második cikkében hangsúlyozni. A vita amiatt robbant ki, hogy *amikor* Lukács kérdezett, akkor a Kominternnek már megvolt a maga válasza, fölöttébb terhelessé kezdett ugyanis válni a számára az ifjúsági szervezetek, egyáltalában a KJI balossága. Ilyenformán a tulajdonképpen a hivatalos álláspontot képviselő Bernhard Ziegler azt az „ifjúsági anarchizmust” látta megmutatkozni Lukács cikkében, amely ellen Lukács maga is hadakozott.

Persze: a Prügelknabe valószínűleg nem volt egészen ártatlan: Lukács feltehetőleg maga is tudta, milyen „akusztikája” van a cikkének. Félreértés ne essék: habár Lukács a Zieglernek írt válaszcikkében arról ír, hogy Ziegler egyoldalúan csak az orosz mozgalom tapasztalatait veszi figyelembe, aholis a forradalomban az ifjúsági mozgalomnak mint ifjúsági mozgalomnak nemigen jutott jelentős szerep (Georg Lukács, *Zur Frage von „Partei und Jugend” Jugend-Int.* 1921 július, 313–4.), nem valamiféle a Kominternről való nagyobb függetlenséget, lazább szervezethez való követel. Minden ekkor írt cikkének tanúsága szerint Lukács a Komintern-szekciók önállóságának jelszavát opportunistának, a szervezeti fegyelem minden lazulását az éretlenség és a hiányzó forradalmi eltökéltség jelének tartotta. Amit Lukács véd, az az Ifjúsági Internacionálé balos politikai vonala.

A Lukácsal a *Jugend-Internationalé*-ben vitázó Bernhard Ziegler – Alfred Kurella –, aki a KJI 2. kongresszusát előkészítő tárgyalásokon az orosz ifjúsági szövetséget képviselte, 1929-ben megírta a KJI korai időszakának történetét. Munkája elfogult (hiszen úgy kell bírálnia a KJI „baloldaliságát”, hogy bírálata megálljon ott, ahol a „gyermekbetegség” „felnőttbetegség” lett), de elfogultságaiban is érdekes. A Münzberg vezette KJI korai története mindenestre mintha minden balosság foglalatla volna ebben az ábrázolásban. Kurella a „VB baloldali elhajlásait” csokorba gyűjtve felrója a KJI vezetésének, hogy kapcsolatot tartott fenn a Komintern amsterdami Ideiglenes Irodájával és a bécsi altitkársággal, valamint „annak folyóiratával, a *Kommunismussal* (az offenzíva-elmélet szülőhelyével)”, Kurella: *Gesch. der KJI. 2: Gründung u. Aufbau der KJI, Verl.d. J–I, Berlin, 1929. 131.* Ez az utóbbi megjegyzés nagyon érdekes, mert nyilván egy mozgalmi közvélekedés fejeződik ki benne, és filológiailag nem is alaptalan (noha némiképp jogosulatlan, hiszen végülis a KPD-ben jutott győzelemre az offenzíva-elmélet).

1921 nyarára a Komintern elérkezettnek látta az időt, hogy szervezetenleg szorosabban maga alá rendelje a KJI-t. A KJI Jénában összehívott 2. kongresszusára a Komintern részéről csak egy távirat érkezik, amelyből kitűnik, hogy a Komintern nem ismeri el a kongresszust, és egy későbbi időpontban Moszkvában összehívandó kongresszusra tesz javaslatot. Aligha mehetünk itt bele a jénai kongresszust előkészítő tárgyalások történetébe vagy az itt felbukkanó

álláspontok taglalásába. Úgy tűnik, a Komintern kritikája jogos volt – de nem nélkülözötte a disszonáns mozzanatokot. A Münzenberg álláspontját és a Münzenberg-féle vezetést Jénában támadó küldöttek, akik az orosz ifjúsági mozgalom küldötteiként lényegében a Komintern álláspontját képviselték – így maga Ziegler is –, sajátos támadási felületet találtak ugyanis. Münzenberg, aki, mint Kurella írja, „ingadozott” a márciusi akció megítélésében, az utolsó pillanatig azt akarta, hogy Paul Levi tartsa a kongresszuson az általános politikai beszámolót. Miután Levi a „felnőtt” párt előtt az opportunizmus végre lelepleződött ördögének számított, Münzenberg húzódozása a szorosabb Komintern ellenőrzéstől most már opportunizmusként volt támadható. Valami hasonló történt ahhoz, ami a felnőtt mozgalomban is lejátszódott: a bocsánatos balosság átmentődött, miközben szigorodott a szervezeti fegyelem.

E kitérőt a KJI történetére azért tettük, mert megvilágítja, meddig jutott 1921 nyarára Lukács balossága bírálatában. A KJI 1921 júliusában Moszkvában megtartott kongresszusán elhangzik Lukács ritkán idézett, de fölöttébb jellemző felszólalása: „A skandináv delegáció valamint Anglia, Amerika és Magyarország nevében” – mondta itt Lukács – „az épp felolvasott határozathoz módosítási javaslatot fogok benyújtani a kongresszusnak. Néhány szót indoklásul. Wujowitsch elvtárs hangsúlyozta, hogy új korszak kezdődik, amelyben a Kominternnel való kapcsolatnak sokkal szorosabbnak és a Komintern vezetésének sokkal erőteljesebbnek kell lennie. És sajátos módon azt mondta, hogy határozatainkban ne kövessük a Komintern ama szokását, hogy ugyanilyen éles kritikát gyakorolt, de a határozatokban nem engedett teret e kritikának. Úgy találok, hogy ezen a ponton a Komintern teljesen helyesen cselekedett, mi viszont arra készülünk, hogy teljesen helytelenül cselekedjünk. Ha elfogadjuk a határozatot így – akkor is, ha százszor hangsúlyozzuk, hogy nincs szó a bizalom megvonásáról –, az mégiscsak a VB tevékenységével szembeni bizalmatlanság jele. Mindenki, aki olvasni tud, el fogja ismerni ezt, és ha az új VB a régi VB tagjaiból áll, akkor fölöttébb nehéz dolguk lesz az opportunistákkal és centristákkal szemben... Ez nemcsak a mi véleményünk, ezt a véleményt osztja Zinovjev elvtárs is, akinek bemutattuk a módosítási javaslatot.” (*Protokoll des Kongresses der Kommunistischen Jugend-Internationale*, Verlag d. KI., Moskau 1921, 35–36.)

72. Lukács György, *Legalitás és illegalitás*, in: *Történelem és osztálytudat*, 564.
73. Lukács György, *Opportunizmus és puccsizmus*, uo., 133–134.
74. uo., 128–129.
75. Lukács György, *Curriculum vitae*, 188.
76. uo., 133.
77. Ossip K. Flechtheim, *Die KPD...*, 154. A KPD egyesülés előtti utolsó, 5. kongresszusáról Lukács cikket ír, *Der Parteitag der KPD, Kommunismus*, 1920. november 20, 1561–1564.
78. uo., 158.
79. Rákosi föllépése Antonio Gramsci tetszését sem nyerte meg, ahogy további olasz referenciák működése sem; ld. Betlen János utószavát in: Antonio Gramsci, *Az új fejedelmek*, Magyar Helikon, Budapest 1977, 414.
80. Borsányi György, *Kun Béla*, 236; Ossip K. Flechtheim, *Die KPD...*, 159. skk.

81. Borsányi György, *Kun Béla*, 238.
82. Ossip K. Fleichtheim, *Die KPD...*, 160. (207. jegyzet)
83. uo., 160.
84. Idézi Borsányi György, *Kun Béla*, 238.
85. uo., 239.
86. uo., 240.
87. uo., 239.
88. Hadd idézzük a történést (uo., 240–241):
 „Ekkorra azonban már az események irányítása kicsúszott a kommunista párt kezéből; véres kavarodás kezdődött, amelyben részt vettek – az egymásnak ellentmondó központi utasításoknak fittyet hányva – a különböző helyi kommunista pártszervezetek, valamint a KAPD – hozzájuk csapódott – terrorista osztagai, továbbá a minden ilyen eseménynél elkerülhetetlenül jelenlevő lumpenproletariátus. A szászországi munkástelepüléseken (Eisleben, Merseburg) a fegyveres munkásosztatok felveszik a harcot a rendőrséggel: mindkét oldalon halottak, sebesültek tucatjai. Öntevékenyen kezdeményezett a hamburgi párt-szervezet, kiadva a jelszót: „munkanélküliek, foglaljátok el a gyárakat!” A munkanélküliek vegyes összetételű tömege be is tör néhány hajógyárba, amelyek munkássága nem csatlakozik az időközben kiadott általános sztrájk jelszavához. Véres verekedésre kerül sor a gyárfoglalók és a gyárban dolgozók között; utóbbiak a rendőrséget hívják segítségül – sortűz, 8 halott, több tucat sebesült... Szászországban a felkelők közé keveredett lumpen elemek üzleteket fosztogatnak; a Leuna Művekből (amelynek 18 000 munkása egységesen és fegyvelmezetten sztrájkol) eltűnik a termelés folytatásához nélkülözhetetlen platinakészlet...
 Mindez több mint elég ahhoz, hogy a munkások alapvető tömegei elhatárolják magukat az akciótól. Nemcsak a szociáldemokrata és a független – még a kommunista munkások sem szolidarizálnak egyértelműen a felkelőkkel. Jellegző példa: március 10-én – tehát az akció kirobbanása előtt – a berlini párt-szervezet egy nagygyűlést hívott össze a külpolitikai helyzettel kapcsolatban. Ezen mintegy 80 000-en jelentek meg. A szászországi felkelőkkel való szolidaritás kifejezésére tartott március 22-i gyűlésre mindössze pár ezer ember gyűlik össze.
 A kommunista párt általános sztrájkra szólító felhívásának a legfegyelmesebb párttagok tettek eleget. Ők voltak azok, akik kivonultak az üzemekből – a tőkésék legnagyobb örömére, akik módot kaptak arra, hogy megtisztítsák gyáraikat a legveszélyesebb kommunistáktól. Sietve éltek is ezzel a lehetőséggel.”
89. uo., 244.
90. Ossip K. Flechtheim, *Die KPD...*, 162–173.
91. uo., 162–163.
92. Hermann Weber, *Einleitung*, in: Ossip K. Flechtheim, *Die KPD...*, 67.
93. Borsányi György, *Kun Béla*, 245.
94. Ossip K. Flechtheim, *Die KPD...*, 163.
95. Borsányi György, *Kun Béla*, 246.

96. Kirschner Béla, *A proletárforradalom stratégiájáról*, Oktatási Minisztérium. Budapest 1979, 14–16.
97. Hermann Weber, *Einleitung*, 46.
98. *Proletár* 1920. március 17.
99. Lukács György, *A tömegek spontaneitása és a párt aktivitása*, in: *Történelem és osztálytudat*, 166.
100. uo., 167.
101. uo., 169.
102. uo., 171.
103. uo., 172.
104. uo., 173.
105. uo., 173–174.
106. uo., 174.
107. uo., 175.
108. uo., 176.
109. uo., 169–171.
110. Lukács György, *Curriculum vitae*, 32.
- 110a. Uo., 28.
111. Idézi Kirschner Béla, *A proletárforradalom... 13.*
112. A kongresszuson Lukács kommentálta a KMP „kisebbségének” azt a – Hírossik János, Király Albert és Lukács által aláírt – nyilatkozatát, mely válasz volt a „többség” által az előző napi ülésen tett deklarációra, amely a „német módosítási javaslatok” (a Thalheimer–Kun-féle értelmezés) talajára helyezkedett. A nyilatkozat mindenekelőtt a „többségi” ill. „kisebbségi” megjelölést kifogásolta, hiszen a Komintern a két frakciónak egyenlő szervezeti jogokat biztosított, és ennek kapcsán utalt a „KMP többsége (!) és Kun Béla és néhány követője” között az utóbbi időben fölmerülő nézetkülönbségekre. A nyilatkozat politikailag azonban maga is „balra” állt az „orosz” tézisekben” képviselt vonalától, pontosabban leszögezte ugyan, hogy a nyilatkozatot aláíró KMP-delegátusok „elvi okokból az orosz tézisek talaján állnak”, de hozzátette, hogy a pártnak a forradalomban betöltött szerepét és a forradalmi fegyelmet illetően a centristák és félcentristák ellen irányuló törekvések minden félreértést kizáró módon” kell, hogy „kifejezésre jussanak”. A nyilatkozathoz fűzött kommentárjában Lukács, teljesen korábbi cikkeinek irányvonalát követve, védelmébe vette a márciusi akciót, mondván, hogy míg általában a puccsista vállalkozások is marxista indoklást kapnak utólag, „most egy nagy forradalmi tömegmozgalmat, amely hatalmas előrelépést hozott, állítanak be úgy, mintha puccsról lett volna szó”. A problémát a márciusi akció hamis elméleti értelmezése okozza, mondta a kongresszuson Lukács, és illusztrációképp, természetesen a – Kun-frakciós – Pogány Józseftől idézett. Pogány tiltakozott a „hamis idézés” ellen”, a szellemességéről híres Radek viszont azt vetette közbe, hogy az idézet „Lukács *Internationale*-beli cikkében található” ... *Protokoll des III. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Verlag der Kommunistischen Internationale, Moskau 1921, 591–594.
113. Szabó Ágnes, *A Kommunista...*, 95–96.
114. uo., 103.

115. uo., 99.
 116. ld. uo., 99–103.
 117. Borsányi György, *Kun Béla*, 254.
 118. Részletesen ld. Szabó Ágnes, *A Kommunisták...*, 108–110.
 119. uo., 118.
 120. uo., 116.
 121. uo., 130–131., ill. Borsányi György, *Kun Béla* 258.
 122. uo., 134.
 123. uo., 134.
 124. uo., 141.
 125. Idézi Szabó Ágnes, uo., 134.
 126. A röpiratok stb. szerzői között ott van Lukács is, pontosabb, az azonosítást lehetővé tevő filológiai elemzéssel azonban még nem rendelkezünk.
 127. Idézi Szabó Ágnes, uo., 143–144.
 128. uo., 143. Habár a „gyalázkodásba” Révai József és Lukács is besegítettek, a könyv két utolsó fejezetének ugyanis ők a szerzői.
 129. Kirschner Béla, *A proletárforradalom...*, 36.
 130. Lukács György, *Illúziópolitika, Vörös Újság* (Bács), 1921. december 1., 11–12., Rudas *Abenteurer- und Liquidatoren* c. brosrájában ez a cikk az utolsó fejezet, *Noch einmal Illusionspolitik* címmel; a *Történelem és osztálytudat* c. kötet ezt fordította – tkp. vissza – magyarra; itt az eredeti alapján idézünk.
 131. Lukács György, *Lenin. Tanulmány...*, in: *Lenin*, 16.
 132. uo., 17.
 133. uo., 18.
 134. uo., 21.
 135. uo., 23.
 136. uo., 25.
 137. uo., 26.
 138. uo., 29.
 139. uo., 45.
 140. uo., 39.
 141. uo., 38.
 142. uo., 59–60.
 143. uo., 60–61., ill. 44.
 144. uo., 110.
 145. uo., 119.

Negyedik fejezet

E fejezet, néhány kivételtől eltekintve, nem hivatkozik arra a könyvtárnyi irodalomra, amely Lukács *Történelem és osztálytudat* c. könyvével foglalkozik, és pedig részint technikai-praktikus okokból (főkéntbb megnöveltük volna ezzel a fejezet terjedelmét), részint mert korábban kitértünk már rá (I. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós, *Mű és történelem*, 9–57., 130–187.). Kötelességünk utalni azonban

arra, hogy értelmezésünkben mindenekelőtt Maurice Merleau-Ponty *Die Abenteuer der Dialektik* (Suhkamp, Frankfurt a.M. 1968) elemzéseire, Paul Breines hatástörténeti kutatásaira (Andrew Arato – Paul Breines, *The Origins of Western Marxism*, New York 1979), Iring Fetscher korai és Révai József-re is kiterjedt vizsgálódásaira (Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Piper, München 1967), Furio Cerutti *Hegel, Lukács, Korsch* c. tanulmányára (in: *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhkamp Frankfurt am Main 1970) illetve Michael Löwy-nek a Georg Lukács, *Litterature, Philosophie, Marxisme* (PUF, Paris 1978) c. kötethez írt bevezetésére támaszkodtunk – természetesen ama Ernst Bloch mellett, akinek neve eben (és a következő) fejezetben annyiszor elhangzik, mint – ahogy ő írta Lukácsról – „Sólyomszemé az örök vadászmezőkön.”

1. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*, 600. Nem Bloch az egyetlen persze, aki egyetértéssel fogadja Lukács könyvét. Karl Korsch, a német kommunista filozófus, utószót illeszt *Marxizmus és filozófiájának* Grünberg-Archiv-beli megjelenéséhez, amelyben örömmel nyugtázza, hogy a könyve kéziratának lezárása után olvasott Lukács-mű alapvető gondolatában összecseng saját felfogásával (Karl Korsch, *Ein Nachwort statt Vorwort, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 11.k. (1923 majd 1925), 121. Igaz, Korsch visszatekintve korlátozni fogja majd az utószó lelkesült egyetértését, mondván, hogy ugyan maga sem volt ekkor teljesen tisztában azzal, ami őt Lukács „szélesebb filozófiai alapzaton felépített ábrázolásától” a „tárgyi és módszertani részletekben” elválasztja, mégis teljesen hibás volt, midőn kritikusi az utószó alapján a kettejük között fennálló teljes nézetazonosságra következtettek. (uo., 33–34.) E megszorítást azonban Korsch már csak a 20-as évek végén tartja szükségesnek megtenni.

Lukács korábbi budapesti köréből is jelzik a könyvvel való egyetértésüket azok, akik a mozgalomhoz csatlakoztak: Fogarasi Béla egy brosúrában népszerűsíti Lukács gondolatait, és bár nem filozófiailag iskolázott olvasók számára készült, mégiscsak előkészíti a könyv közönségét. (Fogarasi Béla, *Bevezetés a marxista filozófiába*, in: *A magyar marxista filozófia a két világháború között*, Kosuth, Budapest 1979, 35–65.) Révai József pedig a Grünberg-Archivban szentel terjedelmesebb recenziót a könyvnek (magyarul: *Magyar Filozófiai Szemle* 1974/1, 167–172.), habár Révai recenziójának Lukács-értelmezése nem a legszerencsésebben nyúlt bele a könyv sorsába és nem egészen alaptalanul éri a vád, hogy félreérthető és félreértett módon „hegelizálva” hosszabbította meg Lukács intencióit (Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer...*, 67.). Az egyetértés hangjai hallatszanak az orosz teoretikusok köréből is – bár csak rövid ideig, egyre több fenntartással.

A könyvet, amelyet Lukács feltehetőleg 1922 végén fejezett be, 1923-ban jelentette meg a Malik Verlag, Wieland Herzfelde híres baloldali kiadóvállalata, amelyik a Forradalmi Kiskönyvtár sorozata mellett, ahol a *Történelem és osztálytudat* is megjelenik, például az új szovjet irodalom németországi megismertetésével is foglalkozott. (A Malik nevet, a héber „király” szó változatát, Ricarda Huch egy novellájából kölcsönözte a kiadó – konspiratív okokból.) Lukács könyvének kötéstervét Herzfelde testvére, John Heartfield tervezte; némi iróniával azt

mondhatnánk, hogy ily módon Lukács később valóban kívül-belül megtagadta a könyvet (kívül a montázs kritikájával).

A *Történelem és osztálytudat* cikkgyűjtemény, és a benne közölt írások „összegyűjtése és könyvformában való kiadása”, mint a szerző a könyv 1922 karácsonya körül keletkezett előszóiban írta, „semmiképpen sem kívánt nagyobb jelentőséget kölcsönözni nekik annál, ami egyenként megilleti őket”. (201.) Ám az írások „alkalmi” voltának említése némiképp megtévesztő, és nem is csak azért, mert, mint Lukács írta, „létezik bizonyos tárgyi összefüggés az egyes írások között”, és „ez már a cikkek sorrendjében is kifejeződik” (bár a *Történelem és osztálytudat* írásainak sorrendje valóban szigorúan megkomponált). Tény, hogy csak a könyv központi tanulmánya, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, és a zárótanulmány, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéstről* készültek kifejezetten a kötet számára („habár ezek is meglévő alkalmi munkákon alapultak”), valójában azonban Lukács kisebb-nagyobb mértékben a kötet valamennyi cikkén változtatott. A korábbi szövegváltozatokkal való egybevetés fölöttébb tanulságos (amivel ugyan nem mondtunk sokat, hiszen a szövegváltozatok egybevetése és az eltérések értelmezése a filológia szokásos eszközei közé tartozik). Lukács mindenestre egybehangzóvá írja át a kötet írásait, kiirtva belőlük, amit már vállalhatatlannak tart. Mégsem érdektelen, mikor keletkeztek a *Történelem és osztálytudat*ba került cikkek első változatai. Nyilván nem véletlen és mindenképp elgondolkodtató, hogy a kötet egyetlen olyan tanulmánya, amelyik a marxizmus forradalom utáni sorsával foglalkozik, 1919-es (*A történelmi materializmus funkcióváltozása*). A tényre, hogy a *Történelem és osztálytudat*ba felvett korábbi tanulmányait szerzőjük átdolgozta, Michael Löwy is felhívta már a figyelmet 1976-os monográfiájában, és utalt e tény módszertani fontosságára a lukácsi pálya e sokszor félreértett és félreértelmezett szakaszának értelmezésében. „Legalábbis két alapvető tanulmány radikálisan átalakult” – írja Löwy a *Mi az ortodox marxizmus?-ra és az Osztálytudat-ra* utalva –; „olyan tény ez, melyet meglepő módon nem tárgyal a Lukácsról írt számtalan tanulmány egyike sem. Valójában nagyon is elgázító jelentőségű összevetni az eredetiket az 1922-es változattal. Mert így megragadhatjuk a könyv sajátosságát és újdonságát...” Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, PUF, Paris 1976, 173.

2. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*, 601.

3. ld. Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteurer...*, 30–40.: „Szubjektum és objektum vonatkozásainak régi kérdése új alakot ölt, és megszűnik a relativizmus, amennyiben történelmi talajra helyezik, mert ezáltal az objektum más szubjektumok által hátrahagyott nyom lesz, s a szubjektum, a történelmi megértés amennyiben a történelem szövődékében ragadják meg, képessé válik az önkritikára. Egyfajta jövés-menés keletkezik szubjektum és objektum között, mely egyre csökkenti a tudás és történelem között húzódó szakadékot. Ezen az úton állt meg Weber... Ahányszor csak visszatért a jelen és múlt, képzeletünk és a valóságos történelem között fennálló körre, circulus vitiosusnak tekintette; fenntartja a föltétlen és nézőpontoktól független igazság eszméjét; és ehhez az abszolút tudáshoz, ehhez a tiszta elmélethez mérve, előrehaladó tudásunk pusztá vélekedéssé, merő jelen-ségé fokozódik le. De egy radikálisabb kritika, a történelemnek mint tévedé-

seink és verifikációink egyetlen miliőjének az elismerése nem tenné vajon lehetővé a számunkra, hogy újra megtaláljuk az abszolútát a relatívban? – Ez az a kérdés, melyet Lukács mesterének, Webernek szegez...”

4. Karl Korsch, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main-Köln, 1976, EVA, Bd.1., 123.
5. F.M. Dosztojevskij, *A Karamazov testvérek*, Európa, Budapest 1982, I. 349.
6. uo., I. 361–362.
7. uo., I. 430–431.
8. Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in: *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, 128–169.
- 8a. Ernst Bloch, *Tanulmányok a Jób könyvről, Medvetánc*, 1983, 2.–3., 143–154.
- 8b. Hogy a „formális” kifejezésen mit ért Lukács, talán értelmezésre szorul. Egy a *Történelem és osztálytudat*-nál jóval későbbi vitában (a német szociológia ún. „pozitivizmus-vitájában”) Th.W. Adorno által kifejtettekre támaszkodva, azt mondhatnánk, arról a mentális magatartásról van szó, amelyben a megismerés lehetőségének feltételeit illető vizsgálat nem az „értelem önkorrakciójának” eszköze, hanem a „szubjektív ész” elvakultságáé, mely elvakultság a „valóságot konstituáló szubjektív formák erejét”, a – merőben instrumentálisan felfogott – megismerési eszközök logikai koherenciáját teszi a gondolkodás kizárólagos instanciájává, nem (vagy önelégülten) véve tudomásul, hogy ezzel a kritikát „egyszerű tautológiaképpen teszi át a tudományhoz”. A „szubjektív észnek” ez az elvakultsága megfelelkezik arról, hogy „a megismerés ... tárgyára van utalva saját létezésének lehetőségeként”, s tárgy így „nem valamilyen X többé, melynek szubsztrátuma szubjektív meghatározottságok összefüggéséből tevődne össze, hanem maga is meghatározottként meghatározója a szubjektív funkcióknak”, hogy tehát „a konstituenst egyben ... konstituens is, a függő változó ... feltétele saját feltételének”. A „szubjektív ész „önhittsége” a társadalomtudományos megismerésben azzal a következménnyel jár, hogy a totalitás problémája számára pusztán a rendszer értelmében, mint a felülről való (ellentmondásmentes) levezetés problémája jelenik meg, mint „logikai műveletek pusztá szintézise” – és ilyenként mint „mindig elhalasztott” –, holott a (társadalmi) „empíriát a legegyszerűbb józan ész is a totalításra szorítja rá”. A társadalomtudományos megismerés ugyanis nem a fogalmi terjedelem értelmében vett általánost keresi, hanem „az egyedinek egyszerre különösként és általánosként való meghatározottságát”; törvényfogalma nem a „ha – akkor mindig”, hanem a „miszerint – szükségképp”. A „szubjektív ész” nem veszi tudomásul továbbá, hogy a tetszőlegességet, melyre óhatatlanul kilyukad, midőn a fogalmat „pusztá látszattá vagy szakrövidítéssé rendszabályozza”, csak aképp haladhatná meg, ha akceptálná alany és tárgy közvetítettségét, ha tehát a társadalom „maga is belépne a róla szóló tudományba”, ld. Th.W. Adorno, *Bevezetés*, in: *Tény, érték, ideológia*, Gondolat, Budapest 1976, 164–253.
9. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 443.
10. uo., 501.
- 10a. A *Történelem és osztálytudat* központi tanulmányának mottójaként Lukács *A hegeli jogfilozófia kritikájához*-t idézi, ti. az ismert marxi megfogalmazást,

mely szerint „radikálisnak lenni annyi, mint a dolgok gyökerét megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember”.

11. uo., 410.
12. uo., 461.
13. uo., 265, ld. erről Lucien Goldmann, a következő jegyzetben hivatkozott helyen.
14. Lucien Goldmann, *Dialektische Untersuchungen*, 317–318.
15. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1923), 227.
16. Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, 239.
17. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 206–207.
18. Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, EVA, Frankfurt a.M. – Köln, 1966, 108.
19. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 203–204.
20. uo., 211.
21. ld. erről Krausz Tamás – Mesterházi Miklós, *Mű és történelem*, 224–227. (17. jegyzet)
22. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 502.
23. uo., 217.
24. uo., 217.
- 24a. uo., 219.
25. uo., 220.
26. uo., 233.
27. uo., 222.
28. uo., 222.
29. Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Bd. 3. 328.
30. uo., 326.
31. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 359.
32. uo., 361.
33. uo., 361.
34. uo., 365–366.
35. uo., 371–372.
36. uo., 374.
37. uo., 378.
38. uo., 379.
39. uo., 379–380.
40. uo., 380.
41. uo., 380–381.
42. uo., 382.
43. uo., 383.
44. uo., 373.
45. uo., 373.
46. uo., 386.
47. uo., 388.
48. uo., 389–390.
49. uo., 340–341.
50. uo., 411.

51. uo., 412.
52. uo., 408.
53. uo., 409.
54. uo., 409.
55. uo., 410.
56. uo., 414.
57. uo., 415–416.
58. uo., 416.
59. uo., 418–419.
60. uo., 408.
61. uo., 234.
62. uo., 234.
63. uo., 233.
64. uo., 233.
65. Karl Korsch, *Über materialistische Dialektik*, in: *Marxismus und Philosophie*, 175.
66. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 230.
67. Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer...*, 45.
68. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 478.
69. uo., 256.
70. uo., 461.
71. uo., 461.
72. uo., 479.
73. uo., 479–480.
74. uo., 236.
75. uo., 237.
76. uo., 246.
77. uo., 231–232.
78. uo., 231.
79. uo., 231.
80. uo., 272. „E kriticismus – írja Lukács – sokféle vonatkozásban is történelmi kritika. Elsősorban a társadalmi képződmények merev, természetszerű, örök jellegét oldja fel, kimutatja, hogy e képződmények történelmileg keletkeztek, tehát minden szempontból alá vannak vetve a történelmi *változásnak és hanyatlásnak*. A történelem ezért nem pusztán e formák érvényességi tartományán *belül* játszódik le (a történelem csak a *tartalmak*, emberek és helyzetek változása lenne, miközben a társadalom *elvei* örökké azonosak maradnának), és e formák nem is jelentik azt a *célt*, amelyre az egész történelem törekszik, s amelynek elérése után, feladata végeztével, megszűnik. A történelem *éppen e formák története*. E formák átalakulásának története, *mint* az embereket társadalommá összefogó formaké”...
81. uo., 473.
82. Itt: eredeti, eredendő.
83. uo., 373–374.
84. uo., 475.
85. uo., 475.
86. uo., 478.

87. uo., 271–272.
 88. uo., 273.
 89. uo., 275.
 90. uo., 275.
 91. uo., 502.
 92. uo., 502–503.
 93. uo., 275–6.
 94. „Ez a ’történetfilozófia’ – kommentálja Lukácsot Merleau-Ponty – nem annyira a kulcsot ad a történelemhez, mint inkább újra és újra permanens kérdéssé formálja azt; nem annyira bizonyos, az empirikus történelem mögött rejlő igazságot kínál nekünk, mint inkább az igazság genealógiájaként ábrázolja az empirikus történelmet.” *Die Abenteurer der Dialektik*, 70.
- (Csak zárójelben jeleznénk: M. Merleau-Ponty szerint a hamis tudat „duplafenekűségéről” alkotott koncepció, melyet Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett, Lukács meghatározó gondolata marad akkor is, amikor fejlődése már elkanyarodott a *Történelem és osztálytudat*tól. „Mivel az irodalom a mindennapi világ kifejeződése, állítja Lukács még ma is – írja Merleau-Ponty 1955-ben –, soha nem csak egy osztály követeléseit fejezi ki, hanem találkozásait és végsősoron összeütközését más osztályokkal ... Amennyiben az írónak még van művészi becsülete, vagyis amennyiben annak a világnak a képével szolgál, melyben él, elér az igazsághoz. Mivel a művész azt a feladatot állítja maga elé, hogy egy életet és annak a környezettel való összefonódottságát tárgyiasítsa, az irodalom nem lehet minden további nélkül hamis: a viszony, amelyben valaki önmagával áll, a tudat ’egyrészt szubjektíve jogosultként, a társadalmi-történeti helyzetből érthetőként és megértendőként, tehát helyesként jelenik meg, másrészt objektíve a társadalmi fejlődés lényegét elkerülőként ... vagyis hamis tudatként’. Ha azt mondjuk, hogy az irodalom ’hamis tudat’, nem a tudat lényegi ’hamisságának’ tételét állítjuk fel, hanem ellenkezőleg, azt mondjuk, hogy valami figyelmeztet benne arra, hogy nincsenek végig gondolva a dolgok, és felszólít bennünket a korrigálásra. Ez az elvi viszony az igazhoz teszi lehetővé, hogy a múlt irodalma modelleket nyújtson a jelen számára...” uo., 53–54.)
95. uo., 70.
 96. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 549.
 97. V.F. Aszmuusz, *Marx és a polgári historizmus*, Gondolat, Budapest 1973, 224.
 98. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 313.
 99. V.F. Aszmuusz, *Marx...*, 224–226. A történeti predikció problémájához l. Max Horkheimer, *Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften*, in: *Kritische Theorie*, 110–117., illetve teljesen hasonló értelemben Antonio Gramsci Buharin-bírálatában, in: *Filozófiai írások*, Kossuth, Budapest 1970, 195.
 100. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 547.

1. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, 37–42. Azóta Habermas a pszichoanalízis modelljét mint a történeti „felvilágosítás/odás” reflexivitásának kifejezésére alkalmas paradigmát elvetette, amint-hogy a társadalomtudományos tudást vezérlő emancipatív érdekek e reflexivitásra támaszkodó magyarázatát magát is, l. erről in: *Theorien des Historischen Materialismus*, Hrsg. v. Urs Jaeggi und Axel Honneth, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, 453–463. Mindez aligha enyhítette, inkább szigorította az itt idézett ítéletet, ld. a kollektív szubjektumokra vonatkozó kitételeit in: *Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.
2. György Márkus, *Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukács*, in: Ferenc Fehér, Ágnes Heller, György Márkus é.m., *Jenseits der Polemiken*, Sandler, Frankfurt a.M. 1986, 101.
3. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*, 617–8.
4. Id. a 2. számú jegyzetet és Márkus György kommentárját az idézett helyen.
5. Ernst Bloch, *Korunk öröksége*; 1935-ben jelent meg Zürichben, az Oprecht und Helbling kiadónál, újabb kiadása: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962.
6. Ernst Bloch, *Spuren*, Paul Cassirer, Berlin 1930, újabb kiadásban: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.
7. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, 15.
8. uo., 14.
9. uo., 9.
10. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*, 620.
11. Bloch és Lukács kapcsolatáról, az „első”, „második” és „harmadik” Bloch–Lukács-vitáról ld. Mesterházi Miklós, *Vorwort*, in: *Ernst Bloch und Georg Lukács*, Dokumente zum 100. Geburtstag, Lukács Archivum és Könyvtár, Budapest 1985, I–XXXIX., valamint *Ernst Bloch, avagy az örökség művészete* c. kéziratot (megjelenés alatt).
12. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*, 601. Itt írja le Bloch, fantasztikus érzéssel előre meglátva a *Történelem és osztálytudat* sorsát, a következő mondatokat: „Bár a könyvnek nem lesz egészen egyszerű a dolga, hogy megtalálja jó olvasóit. Az oroszok, akik filozófusként cselekszenek, de úgy filozofálnak, mint a kutyák, hanyatlást fognak szimatolni. Alapvetően eltérően a revizionistáktól, mégis csaknem azonos módon fordultak el a filozófiai örökségtől, s néhányuk azt fogja mondani, Marx nem azért állította a talpára Hegelt, hogy Lukács Marxot megint a fejére állítsa. A szokványos filozófiatudorok másfelől a maguk legmélyebben részvétlen, tisztán szemlélődő beállítottságából nem fognak utat találni ehhez az egyetlen legitim Hegel-renezánszhoz; Lask mélyértelmű vizsgálódásai, melyek sokrétűen összefonódtak Lukács kérdésfeltevésével, mindmáig nem találtak folytatóra.”
13. uo., 616–7.
14. uo., 617.
15. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 485.
16. uo., 504.

17. Id. erről Andrew Arato és Paul Breines elemzését, in: *Origins of Western Marxism*, 141.
18. Furio Cerutti, Oscar Negt, Alfred Schmidt é.m. *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*. Diskussion und Dokumentation, 9.
19. Azért épp Karl Mannheimet említjük itt, mert fölöttébb jellegzetesnek és tanulságosnak tartjuk, ahogy Mannheim – aki maga is Lukács budapesti köréhez tartozott 1919 előtt, sőt, a 20-as évek elején Bécsben sem szakadt el tőle – a 20-as évek végén írt *Ideologie und Utopie*-ban, illetve mindeneelőtt talán az 1935-ös *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*-ban átértelmezi, „kitágítja”, amit Lukácstól átvesz. A kérdésre itt persze nem térhetünk ki, megjegyzéseink egy kéziratban levő tanulmányunkra támaszkodnak.
20. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), 9.
21. A „partikularizálás” a mannheimi tudásszociológia egyik eljárás módját jelölő terminus technicus; voltaképpen azt az eljárást jelöli, mellyel tudásszociológiaiilag korlátozni lehet egy nézet érvényességigényét, amennyiben szociológiaiilag behatároljuk azt az „álláspontot” (Standort), amelyről megfogalmazódott; l. Karl Mannheim, *Wissensoziologie*, in: *Handwörterbuch der Soziologie* (Hrsg. v. Alfred Vierkandt), Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1931, 678. skk.
22. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 549.
23. uo., 476–478.
24. uo., 254–256. Voltaképpen ugyanerről szólnak az *Osztálytudat* tanulmányok a „hamis tudat” dialektikájával foglalkozó sokat idézett sorai is.
25. Id. ehhez Siegfried Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, 79–98.
26. Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, 100–101.
27. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, 243.
28. Id. erről Karel Kosik, *Dialektik des Konkreten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, 242–246.
29. Számtalan helyet idézhetnénk; csak példaképpen álljon itt a *Vor dem dritten Kongress (Kommunismus, 1921. H.17/18.591.)* néhány mondata: „Az orosz elvtársak túlsúlya, szükségszerű vezető szerepük az Internacionáléban csak akkor szűnhet meg, ha a világpöletariátus forradalmi eltökéltségben, forradalmi éleslátásban, forradalmi tapasztalatokban egyívásúvá válik velük. Reméljük – és az orosz elvtársak minden bizonynyal éppoly intenzíven reménykednek ebben, mint mi –, hogy ez hamarosan elkövetkezik. Ehhez azonban nem a 'Moszkvával' szemben való krakélerkedés, nem az 'autonómia' után való ácsingózás útja vezet, hanem a forradalmi tetteké.”
30. Mint említettük, éppen ez a „nemcsak abban az értelemben” az, amiben Kolakowski a lukácsi Marx-értelmezést a leginkább problematikusnak tartja; l. a hivatkozott helyeken túl *Die Hauptströmungen des Marxismus*, III. 567. skk.
31. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 492.
32. uo., 628.
33. uo., 627.
34. uo., 626.
35. uo., 626.

36. uo., 627.
37. uo., 608.
38. uo., 608.
39. uo., 657.
40. uo., 658.
41. ld. erről Mesterházi Miklós, *Rosa Luxemburg, a forradalmi marxista, Magyar Filozófiai Szemle*, 1985|3–4., 622–624.
42. *Rosa Luxemburg és az orosz forradalom* (Szerk. Béliádi Miklós és Mislivetz Ferenc), ELTE ÁJK Tud. Szoc. Tanszék, Budapest 1982, 185.
43. uo., 33.
44. uo., 29.
45. uo., 30.
46. uo., 31.
47. uo., 31.
48. uo., 31.
49. uo., 29.
50. uo., 34.
51. uo., 31.
52. uo., 30.
53. uo., 34.
54. uo., 33–34.
55. Adolf Warski, *Rosa Luxemburg a forradalom taktikai problémáiról*, uo. 79–108; Warski cikke eredetileg a német párt teoretikus kérdésekkel foglalkozó folyóiratában, a *Die Internationale*ban jelent meg 1922-ben (Nr.5., 99–106., Nr.6., 125–131., Nr.7., 147–154.)
56. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 574.
57. Karl Korsch, *Lenin und die Komintern, Die Internationale*, Berlin, 1924. június 2., 322.
58. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 613.
59. uo., 613–614.
60. uo., 614.
61. uo., 623. Lukács tehát „hozzájárult a forradalmi marxizmuson belüli hosszú és még ma is élő hagyományhoz, amely a fenti szöveget (*Az orosz forradalmat* – M.M.) a luxemburgi hibák sorozatának egyikeként tekinti”, írja a már többször idézett Norman Geras (*Rosa Luxemburg és az orosz forradalom*, 176.) E problematikus elméleti tett egy szempontból termékenynek bizonyult. *Az orosz forradalom* egyik gondolatmenetét már a hozzá írt bevezetőben „meghosszabbítja” Paul Levi: Luxemburnál a „föld közvetlen és azonnali, parasztok által történő kisajátítása és felosztása” rossz és veszélyes kompromisszum. „Egy hatalomra jutott szocialista kormánynak egyet mindenesetre meg kell tennie: olyan intézkedéseket kell foganatosítania, amelyek az agrárviszonyok későbbi szocialista reformja alapvető feltételeinek irányába hatnak; vagy legalább mindent el kell kerülnie, ami az ilyen intézkedésekhez vezető utat eltorlaszolná. A bolsevikok által kiadott jelszó ... éppen az ellenkező irányba kellett, hogy hasson ... A lenini agrárreform a szocializmus ellenségeinek új, hatalmas néprétegét teremtette meg vidéken, amelynek ellenállása veszé-

lyesebb és szívósabb lesz, mint amilyen a nemesi nagybirtokosoké volt” (uo. 16, 18) Levi, 1921-ben, a NEP-re célozva, már egyenesen a kapitalizmussal kötött kompromisszum prototípusát és motorját látja a parasztsággal kötött kompromisszumban. „Oroszországban két kibékíthetetlen osztály van – írja. Az egyik a paraszti osztály, amely egyelőre a vállán hordja az ipari és kereskedelmi tőkések osztályát. A másik a proletár. Oroszországban ugyanúgy semmiféle nyugalom és megbékélés nincs a társadalmon belüli osztályharcban, mint máshol; és éppen a párt – amely mégis kísérletet tesz az összebékítésre, megkísérli azt, hogy az egyik oldalon megadja a kapitalizmusnak azt, ami a kapitalizmusé, a másikon a proletáriátusnak, ami a proletariátusé – szenved először vereséget ebben a harcban. A bolsevikok arra vállalkoztak, hogy a *jelent* átengedjék a kapitalizmusnak azért, hogy a jövőt megőrizhessék a proletariátus számára... Senki sem hitheteli el velünk, hogy az extraprofitot bevezető orosz koncesszionista, az orosz uzsorás és a spekuláns – akinek a felemelkedését mostmár senki nem akadályozhatja meg – lenne az ’új társadalom azon eleme’, amelynek ’kiszabadításáért oly sok áldozatot hozott az orosz munkásság”. (uo., 67.) És másutt: „Gondoljunk csak a német munkásságra. Az egyik oldalon a Stinnes-féle szociáldemokráciát látja maga előtt: ’felemelkedni a kapitalizmushoz’. És a másik oldalon a kommunizmust látja, amely eddig minden vonatkozásban azonosította magát a szovjetpolitikával, és Lenin is azt mondja: ’fel a kapitalizmushoz’. A munkásmozgalom két ellenpólusa egyazon csatakiáltásban egyesül. Attól tartunk, az orosz kommunizmak nem ismerték fel teljes mértékben azt a tragédiát, amelyet legújabb politikájuk a világ egésze számára jelent.” (uo., 44.).

Már amit Luxemburg ír, az orosz politikai viszonyok között az is meg lehetőségen következményterhes. Ahogy Levi meghosszabbítja, még inkább a kommunista pártokon belüli és – idővel – kívüli ellenzék számára a továbbiakban ez az érvelés axiómává szilárdul. A forradalom erendendő bűne a parasztsággal kötött kompromisszum, amelyet a polgári jegyek fokozatos visszaépülése kellett, hogy kövessen, kényszerlépések formájában. Végző soron azután ráépül erre a politikai élet restaurációja is, és a hatalom hűg apológiával próbálja eltakarni kompromisszumos-restaurációs karakterét. (Korschot idézhetnénk: „Mi azonban tudjuk, hogy a kommunista világpártnak, amely a proletár osztály nemzetközi pártja, a szovjet állam fölött kell állnia, fölötte kell állnia egy olyan ország olyan államának, amely állam a munkások és parasztek állama, a különböző osztályokra vált és egyre inkább ilyenekre váló ’nép’ állama. Lenin nevében tiltakozunk az ellen, hogy még a Komintern Végrehajtó Bizottságának május elsejei felhívása sem a ’munkásokhoz és munkásnőkhöz’ fordul, hanem ugyanúgy a ’parasztekhoz’ is, mint a munkásosztály szövetségeseihez, és ezzel mind gyakorlatilag, mind elméletileg feladja a munkásosztály hegemoniáját”. (Karl Korsch, *Politische. Texte*, EVA, Frankfurt a.M. 1974., 126.)

A forradalom minden „rossz” vonása, kudarcai és torzulásai a parasztságnak ill. a kapitalizmusnak tett koncessziók következménye, a válasz: egyfajta „éleződő osztályharc”-elmélet. Az ellenzék kitermelte azt az érvelési inventáriumot, amelyet azután gátlástalanul használt az apológia.

Habár érzékelhetően vannak ennek az érvelésnek *rokonszenves kritikái

vonásai, elméleti építménye mégis ingatag. A polgári vonások, legalábbis a gothai program kritikája szerint, az átmeneti társadalom lényegéből, nem történetileg véletlenszerű kompromisszumokból fakadnak. És az orosz forradalom különös történetében, ha tetszik, a polgári vonások visszaépülésében sem egyszerűen a parasztsággal kötött kompromisszum az, ami a domináns szerepet játssza, inkább az ellentett koncepció, a szocialista eredeti felhalmozásnak az ellenzék által kidolgozott koncepciója, amely az iparosítás sajátos módját megalapozta. Korsch védelmére meg kell jegyeznünk, hogy látta ezt; korábban idézett cikke az amerikanizálás jelszavát is bírálja. „Nem engedjük meg, hogy a proletárforradalom marxi–lenini elméletét a 'nyugat alkonyának' új tanával helyettesítsék, és tudjuk, hogy Lenin 1920 május elsejei felhívásában a fejlődésnek valóban a szocializmushoz és kommunizmushoz vezető vonalát és eddig elért legmagasabb formáját nem az *üzemek amerikanizálásában* látta, hanem a *kommunista szombatok nagy kezdeményezésében*, a tömegek első kísérletében arra, hogy a kapitalizmus jogszerűen fizetett bérmunkáját forradalmi módon történő munkával, a *kommunista munka* első formájával helyettesítse”. (*Rosa Luxemburg és az orosz forradalom*, 127.) Lukács 1926-ban mindenesetre a A gothai program kritikájára utalva próbál programatikusan nem-messianisztikus módon újratájékozódni, ami talán közrejátszik abban, hogy pályája a továbbiakban eltér a pártból 1926-ban kizárt Korschétól, inkább, mint a „megbékélés” sokat emlegetett problémája.

Van azonban, ami súlyosabban esik latba, mint az elméleti problémák, és ami megintcsak annak a következménye, hogy ez a szemlélet egyfajta belső ellenségként definiálta a parasztságot. A baloldali ellenzék, amelynek, *mint a proletárdemokrácia elkötelezett hívének*, küldetése lehetett volna, hogy a kialakuló sztálini rendszer gátja vagy legalább korrekтивuma legyen, a tiszta proletárpolitika követelésével eszkalálta azt a szükségállapotot, amelynek nevében éppen a proletárdemokrácia követelését magát utópiának bélyegezték (képviselőit pedig eliminálták). Ugy tűnik tehát, hogy legalábbis történetileg inkompatibilis volt a „tiszta proletárpolitika” és a pártdemokrácia együttes követelése, az elnyomás kiszélesítéséé „kint” és a demokráciáé „bent”, aholis persze ennek a rossz polarizálódásnak a kialakulásában egy sor olyan történeti mozgás is közrejátszott, amellyel eredetileg sem Luxemburg, sem bírálói nem számolhattak.

62. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 614.

63. *uo.*, 614.

64. *uo.*, 617.

65. *uo.*, 617.

66. *uo.*, 616.

67. *uo.*, 617.

68. *uo.*, 623.

69. *uo.*, 625.

70. *Rosa Luxemburg és az orosz forradalom*, 179.

71. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 628.

72. Karl Marx, *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*, MEM, Kossuth, Budapest 1976, 7.k. 76.

73. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 629–630.
74. *uo.*, 632.
75. *uo.*, 632.
76. *uo.*, 657. Lukács „empirikus” kérdésekben sem az a gyanútlan – vagy éppen nagyonis gyanús – filozófus, akinek oly sokan látni vélik. Valójában a történeti anyagban is kereste a biztosítékot a – a *Történelem és osztálytudat* kifejezése! – „szektához való visszatérés” lehetősége ellen. „Lenin macacsul vizszautasít minden utópizmust azzal az emberanyaggal kapcsolatban, amellyel a forradalmat végre kell hajtani és győzelemre kell vinni – írja –: ez az anyag szükségképpen olyan emberekből áll, akiket a kapitalista társadalom nevelt és eltorzított. Az utópikus remények és illúziók elutasítása azonban semmiképpen sem jelenti, hogy fatalista módon meg kell ragadnunk e tényállás elismerésénél. Mivel mindaddig, amíg fennáll a kapitalizmus, utópikus illúzió lenne az emberek belső átalakulására várni, azokat a *szervezeti intézkedéseket és garanciákat* kell megkeresni és megtalálni, amelyek alkalmasak e tényállás romboló hatásainak ellensúlyozására, e hatások elkerülhetetlen felbukkanásának azonnali korrigálására és az ezáltal létrejövő kinövések lenyesegetésére. Az elméleti dogmatizmus csak egyik esete azoknak a megmerevedéseknek, amelyekkel a kapitalista környezet minden embert és minden szervezetet szüntelenül fenyeget. A tudat kapitalista eldologiasodása egyidejűleg hozza létre az emberek egyénfelettivé növesztését és mechanikus tárgyiasítását. A nem emberi mértéken alapuló munkamegosztás megmerevíti az embereket tevékenységükben, foglalkozásuk automatáivá, pusztá rutinmunkásokká teszi őket. Ugyanakkor azonban brutális, kapzsi vagy becsvágyó egoizmussá növeszti egyéni tudatukat, amely – mivel magában a tevékenységben nem találja meg a kielégülést és a személyiség önkielését – üressé és elvonttá válik. E tendenciáknak a kommunista pártokban is tovább kell hatniuk; a párt sohasem lépett fel azzal az igényvel, hogy a hozzátartozó embereket valamilyen csoda révén bensejükben változtatja meg. Annál is inkább így van ez, mert a célszerű cselekvés szükségessége minden kommunista pártra nagymértékű tárgyi munkamegosztást is rákényszerít; ez szükségképpen magában hordozza a megmerevedés, a bürokratizmus és a korrupció veszélyét.

A párt belső élete állandó harc saját kapitalista öröksége ellen. A döntő szervezeti harci eszköz csak az lehet, ha a párttagok *egész személyiségükkel* részt vesznek a párt tevékenységében. Csak amikor a pártfunkció nem olyan hivatal lesz, amelyet teljes odaadással és lelkiismeretességgel, de mégis csupán hivatalként végeznek, hanem az összes tag cselekvése a pártmunka minden lehetséges területén megnyilvánul; csak ha e tevékenységeket ráadásul a tárgyi lehetőségek keretei között fel is cserélik; csak ekkor kerülnek a párt tagjai egész személyiségükkel eleven kapcsolatba a pártélet és a forradalom totalitásával, akkor nem lesznek többé pusztán specialisták, akik szükségképpen ki vannak téve a belső megmerevedés veszélyének. Itt ismét megmutatkozik taktika és szervezet széttéphetetlen egysége. A pártion belüli funkcionáriusok hierarchiája – amely elkerülhetetlenül szükséges a harc meghatározott szakaszában – azon alapul, hogy az adottságok meghatározott típusa megfelel a tárgyi követelményeknek a harc meghatározott szakaszán. Ha a forradalom fejlődése

túllép ezen a szakaszon, akkor az eddigi helyes cselekvés valódi átalakításához nem elegendő pusztán a taktika vagy akár a szervezet formáinak megváltoztatása (például az illegálisból a legalitásra való átmenet). Át kell építeni a párt-on belüli funkcionáriushierarchiát is; a személyek kiválasztását pontosan hozzá kell idomítani az új harci formákhoz. Magától értetődik, hogy ez nem valószínűsíthető meg 'hibák' vagy akár válságok nélkül. A kommunista párt fantasztikusan és utópikusan boldog sziget volna a kapitalizmus tengerében, ha fejlődését nem fenyegetnék állandóan e veszélyek. Szervezetében azonban az a döntő újdonság, hogy tudatos és egyre tudatosabbá váló formában harcol ellenük." (uo., 654–656.)

77. uo., 636.

78. ld. a 76. jegyzetben hivatkozott helyet.

79. uo., 268.

Hatodik fejezet

1. Ernst Bloch, *Diskussionen über den Expressionismus*, in: *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, 270. (A tanulmány 1938-as, a könyv eredeti kiadásában tehát nem szerepelt és nem is szerepelhetett, az újabb kiadás szerkesztői egészítették ki a kötet anyagát ezzel az eredetileg a *Das Wort* ún. expresszionizmus-vitájának során 'megjelent' cikkel és néhány – bár nem minden – a 30-as években született Bloch-tanulmánnyal.)
2. 1929-ben Lukács elutasította a Malik-Verlagnak a *Történelem és osztálytudat* újrakiadására vonatkozó ajánlatát; minthogy ennek a döntésnek, melyről Lukács visszaemlékezéseiből értesülhetünk, nem maradt dokumentuma, eldönthetetlen, mennyi szerep jutott benne annak, hogy Lukács nem tartotta kívánatosnak oly sokat bírált könyve körül újabb vitákat provokálni.
3. Michael Löwy, *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*, NLB, London 1979, 197 skk.
4. Hegelnek ez a „nem céhszerű” aktualitása éppen a „szocialista forradalom elemzésének” szempontjából Lukács számára a 30-as években is fennmarad, változó hangsúlyokkal, persze; l. erről Sziklai László, *A proletárforradalom után*, 312 skk.
5. Georg Lukács, *Hegel und der Marxismus I–II, Die Rote Fahne* (Wien) 1921. november 15. ill. november 16., *Die Jugendgeschichte Hegels, Die Rote Fahne* (Berlin), 1922. május 3.
6. Georg Lukács, *Die neue Ausgabe von Lassale's Briefen, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1925. (Bd.11.), 401–523., a tanulmány korábbi, orosz nyelvű változata *Lityeratornoje naszlegije Lasz-szalja* címen, a *Vesztnyik kommunyiszticeszkjoj Akagyemü* 1924/7. számában (402–415.) jelent meg.
7. Georg Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1926. (Bd.12.), 105–155.
8. Lukács György, *Utam Marxhoz*, I.24.

9. Lukács György, *Marxista fejlődésem 1918–30*, in: *Történelem és osztálytudat*, 728.
10. Georg Lukács, *Marx und Lassalle in ihrem Briefwechsel, Die Rote Fahne* (Berlin), 1922. október 4.; alább a könnyebben hozzáférhető újabb kiadás, Georg Lukács, *Organisation und Illusion*, (Politische Schriften III.), Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1977. alapján idézzük; 164.
11. uo., 164–5.
12. uo., 166.
13. uo., 166.; a később esztétikai szempontból értékelt Marx-Lassalle vitához L. Lukács György, *Adalékok az esztétika történetéhez*, Magvető, Budapest 1972, 11–60 és *Esztétikai írások 1930–45*, 65–77.
14. uo. 164. A politikai elem, ti. szociáldemokrácia kritikájának mozzanata jelen van Lukácsnak a 30-as évek elején írt Lassalle-tanulmányaiban is, tulajdonképpen még élesebb formában, hiszen ekkor a II. Internacionálé elméleti tradíciója ellen irányuló harc abban a koordináta-rendszerben mozog, amelyet Sztálinnak a kérdést érintő történeti munkák vitás kérdéseit „lezáró”, a *Proletarszkaja Revolucija* szerkesztőségéhez intézett levele (1932) jelölt ki, az a levél, amelyik többek között Rosa Luxemburgot is „törölte” a forradalmi marxisták sorából. És habár Lukács *Lassalle irodalomelméletének kritikája* című 1932-es tanulmánya, amely kifejezetten hivatkozik is e levélre, többé kevésbé azt ismétli meg, amit a 20-as évek Lassalle-tanulmányai fogalmaztak meg, legalábbis, ami az elméletkritikai részeket illeti, bizonyos következtetések egybecsengésében nem vagyunk ilyen bizonyosak –, ez a mozzanat jelezheti, hogy a 20-as évekből látszólag változtatás nélkül továbbvitt mozzanatoknak is megváltozik legalábbis az akusztikájuk.
15. uo., 188.
16. uo., 188.
17. uo., 191–192.
18. uo., 194.
19. Az 1925-ös Lassalle-tanulmányban így ír erről – Marxtól Lassalle fejlődésével szembeállítva – Lukács: „Lassalle tehát egyáltalán nem gondol a hegeli filozófia belső reformjára. Számára csupán az a fontos, hogy a hegeli kategóriákból hallgatólagosan eltüntesse azt a jelentéstartalmat, amelyen maga a Mester által kifejtett történetfilozófia, a polgári társadalommal való kibékülés, a rendszernek az idealizált polgári társadalomban való beteljesülése alapul. Az utolsó fordulatot természetesen maga Hegel is egészen öntudatlanul hajtja végre. És mivel Lassalle nem bírálja Hegel filozófiájának alapjait, némán elmegy e fordulat mellett – éles ellentétben Marxszal, aki elsőként látja meg ebben a klasszikus német filozófia *történelmi feltételezettségét*. De csak ez a felismerés teszi lehetővé Hegel tényleges meghaladását. Ha Marx kifejti, hogy: 'A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanolyan ellentétben áll vele, ugyanolyan módon gyúri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét elismerni, helyreállítani, és magát uralmának alávetni', akkor ez látszat semmi több, mint a feuerbachi valláskritika elveinek alkalmazása a társadalomra. De csak látszatra. Igazság szerint benne rejlik Feuerbach

történelmietlen álláspontjának meghaladása is: a konkrét társadalmi állapot jelenik meg mindenkori valóságfelfogásunk kategóriáinak alapjaként; csírájában már itt megtalálható az a kategóriatan, amely – *A politikai gazdaságtan bírálatá-nak Bevezetés-ében* – a kategóriákat mint 'létezési formákat, egzisztencia-meghatározásokat' jellemzi." (Lukács György, *Utam Marxhoz*, I., 470–471.)

20. Georg Lukács, *Zum 50. Todestag Ludwig Feuerbachs, Die Rote Fahne* (Berlin), 1922. szeptember 20.
21. Georg Lukács, *N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 923 (Bd. 11.) Nr. 1–2., 216–224. A Buharin könyve körül kialakult vitákról ill. Buharin védekezéséről I. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós, *Előszó helyett – életrajzi vázlat Ny.I. Buharinról, Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/5–6. 688–705. ill. Ny.I. Buharin, *A történelmi materializmus elméletének problémafelvetéséhez*, uo., 755–763.
22. L. erről Bence György, *Moses Hess a filozófiatörténetben I–II., Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/1. 35–86., 1967/2. 247–273.
23. Lukács György, *Utam Marxhoz*, I. 469.
24. „... nem szabad elfelejteni – írja Lukács –, hogy a hegeli, politikailag reakciós, filozófiailag-módszertanilag kontemplatív 'kibékülés', a történetfilozófia kicsúcsosodása a jelenben, éppen mint 'kibékülés' a logikai kategóriák és a polgári társadalom szerkezeti formái között bensőségesebb (noha magánál Hegelnél nagyobbbrészt öntudatlanul és kiaknázhatatlanul maradt) kapcsolatot, tehát nagyobb *valóságközelséget* jelent, mint ami Fichte számára valaha is elérhető volt. Amennyire forradalmibb tehát Fichte *érzülete* a Hegelénél, annyira meg is marad pusztán *utópikus* érzületnek, míg Hegelnek sikerült beépítenie kategóriarendszerébe a jelen belső társadalmi struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is *beleértve*). Vagyis: a hegeli kategóriák logikai-metodikai egymásra következésükben *sokkal jobban függenek* a valóságos fejlődés egymásutániságától, mint Fichte kategóriái." uo., 472.
25. uo., 472.
26. uo., 471.
27. uo., 472.
28. uo., 472–473.
- 28a. uo., 475.
29. uo., 493.
30. uo., 494–495.
31. uo., 495.
32. uo., 497.
33. uo., 493.
34. uo., 499.
35. uo., 500.
36. uo., 502.
37. uo., 519.
38. uo., 525.
39. uo., 524.

40. uo., 526–527.
41. uo., 527.
42. uo., 535.
43. uo., 536.
44. uo., 544.
45. uo., 537.
46. Maurice Merleau-Ponty, *Abenteuer der Dialektik*, 44.
47. Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, 44.
48. *Hegel und das Sollen* c. tanulmányában Odo Marquard érdekes logikai-történeti tipológiát konstruál etekintetben (172., 42. jegyzet). Hozzá kell tennünk, hogy mint az idézett kötet (47. jegyzet) előszavából kitűnik, Marquard „nem osztja saját nézeteit”, legalábbis az idézett *Hegel und das Sollen* c. tanulmányban kifejtetteket nem.
49. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 501.
50. uo., 743.
51. uo., 474–475.
52. Lukács György, *Utam Marxhoz*, I. 532.
53. uo., 503.
54. uo., 545.
55. Ebben a tekintetben újra csak az idézett Bence György-tanulmányra utalnánk, I. 22. jegyzet.
56. „Lassalle elvileg nem kaphatott történetfilozófiájától gyakorlati vezérfonalat a cselekvéshez – írja Lukács 1925-ben –. Nem a személyes 'magányosság', nem az 'egyenrangú' harcostársak hiánya stb. volt a döntő. Marx és Engels is mély elszigeteltségben éltek, és egyáltalán nem vette körül őket a megértés légköre. De bármit gondoltak is politikailag, mindig megvolt a mércéjük: a proletariátus osztályhelyezete és ebből kiemelkedő osztálytudata; még ha az adott esetben talán egyetlen proletár sem emelkedett az osztálytudat magaslatára. Tévedhettek az egyes esetben, de nem tévedhettek le újkjuról. Lassalle azonban csak *önmagában* találhatott mértéket cselekedeteihez. Mert e cselekedetek számára a proletariátus – legkedvezőbb esetben is – csak hűséges szövetséges lehetett, az a polgári osztály pedig, amelynek Lassalle nagy forradalmi teoretikusa volt, csak az ő gondolkodásában létezett. Amennyiben – ebben is a klasszikus német filozófia méltó beteljesítőjeként, de nem meghaladójaként – a nagy francia forradalom problémáit valóságos fogalmukra hozta és végiggondolta, világtörténelmileg légtüres térben mozgott. Eszméi ténylegesen úgy viszonyultak a valósághoz, mint az 'eszmék' a 'valósághoz'.” uo., 478.
57. Meg kell jegyeznünk, hogy a francia Korsch- és Sorel-kutató Michel Prat *A német ideológiára* való mindennemű utalás hiányából következtetve a Hess-tanulmány keletkezését is korábbra, 1925 elejére teszi. Az első hírek a szövegről 1925-ben ugyanis németül már hozzáférhetőek voltak, ld. D. Rjasanoff, *Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels*, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1925 (Bd. 11.), 387. skk., bár a szöveg csak a *Marx–Engels-Archiv* I. kötetében, 1926-ban látott napvilágot. Minthogy azonban a „jelen” problémáját tagabban

értelmezzük és a történetileg tárgyalt válságjelenségek sem szorítkoznak az 1926-os esztendőre, fejezetünk szempontjából e datálási probléma bizonytalanságának nincs elsőrendű jelentősége.

58. Idézi Ossip K. Flechtheim, *Die KPD und die Weimarer Republik*, 199.
59. *uo.*, 220, l. még a KIVB levelét a KPD 10. kongresszusához, *uo.*, 225.
60. E.J. Hobsbawm, *Confronting Defeat: the German Communist Party, New Left Review*, 1970/61., 83–93.
61. A *Jahrbuch für Wirtschaft, Politik und Arbeiterbewegung* 1923/24 nyomán idéz Ossip K. Flechtheim, *Die KPD der in der Weimarer Republik*, 196.
62. Karl Korsch, *Politische, Texte*, EVA, Frankfurt a.M. – Köln 1974., 78.
63. *uo.*, 74.
64. *uo.*, 77.
65. *uo.*, 71.
66. *Missbrauch des Namens Lenins, Die Rote Fahne*, 1925. január 6. A *Die Internationale*ban, a KPD teoretikus lapjában Lukács még a későbbiekben is publikál néhány recenziót: *Der Nelson-Bund*, 1926/5, 158–160.; *N. Lenin über den Krieg* 1927/6. 191–192. *Eine Marx-Kritik im Dienste des Trotzkismus*, 1927/6. 189–190. A Lenin-recenzió „Georg” aláírással jelent meg, és egy, az *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*ban megjelent (1926, 451–454.), teljes névvel jegyzett recenzió alapján azonosítható – mint-hogy Lukács szövegszerűen kölcsönzött belőle. Nem kizárható ugyanakkor, hogy a lap nemzetközi politikai szemle-rovatának is, amelyben ugyancsak föl-tűnik a „Georg” szignó, rendszeres munkatársa volt – ezek az írások azonban úgyszólván semmiféle egyéni stílári vagy tartalmi jellegzetességet nem mutatnak.
67. Lukács György, *Marxista fejlődésem 1918–30*, in: *Történelem és osztálytudat*, 722–723.
68. Karl Korsch, *Politische Texte*, 86.
69. *uo.*, 83.
70. *uo.*, 88.
71. *uo.*, 90.
72. L. erről Krausz Tamás, *A szovjet 20-as évek történelmi elhelyezéséről, Világ-történet*, 1983/3. 56–75.
73. A KPD-hez intézett 1925 szeptemberi Komintern-levelét után Arkadi Maslow is ennek tudta be, hogy a KI „jobbról” támadja a német pártot, l. Hermann Weber előszavát in: Ossip K. Flechtheim, *Die KPD in der Weimarer Republik*, 45.
74. Lukács György, *Lenin*, 98–99.
75. *uo.*, 94.
76. *uo.*, 95.
77. *uo.*, 97.
78. Georg Lukács, *Demokratisierung heute und morgen*, (Aus dem Nachlass von Georg Lukács), Akadémiai, Budapest 1985, 86. skk.
79. Lukács György, *Marxista fejlődésem*, in: *Történelem és osztálytudat*, 721.
80. Borsányi György, *Kun Béla...*
81. A Korschról és Lukácsról írt „párhuzamos életrajzokban” többnyire Lukács

húzza a rövidebbet, aki „hogy megmentse intellektuális munkamódját, a kvázi-politikai tájékozódási keretet, melyre munkájához szüksége volt, alkalmazkodott a sztálinizmushoz”. (Osker Negt, *Zurück zu Marx und Engels! Oder: was können wir von Korsch lernen*, in: *Zur Aktualität von Karl Korsch* (Hrsg. Michael Buckmiller), EVA, Frankfurt a.M., 1981, 48.) A fentiekben távolról sem az volt a célunk, hogy „törlesszünk”, és különösképp nem állt szándékunkban Korschnak a kommunista mozgalmat, illetve a Szovjetunió 1926 után lejártszódó történeti fejlődését illető kritikai elemzéseit diszkreditálni. Részben, mert ezek az elemzések már a *Kommunistische Politik* időszakában számos teoretikus elemmel bővültek, főképp azonban azért nem, mert a korszchi kritika számos mozzanatában máig fölöttébb tanulságos maradt, és – itt meg nem tehető módon – részletesebb ábrázolást igényelne. „Csak” annyit szeretünk volna leszögezni, hogy a két gondolkodó útjának elválását nem lehet: a sztálinizmus (Lukács) és egy antiautoritárius és „thermidor”-ellenes „képzelt leninizmus” (C. Orsoni Korschról) között történt választásként leírni – éppen a korszchi kritikában rejlő, következményterhes „tradicionális” mozzanatok miatt –, és hogy Lukács szemében Korsch pozíciója teoretikus – nemcsak politikai vagy kényelmi – okokból is joggal problematikusnak tűnhetett. (Korsch politikai nézeteiről l. Claude Orsoni vázlatos áttekintését, *Karl Korsch und die Russische Revolution*, uo. 89–106.

- 81a. ld. *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Düsseldorf 1973–1974, 176–205.
82. Lukács György, *L'art pour l'art és proletárköltészet*, Világosság, 1973/12; 753. o.
85. Lukács György, *Utam Marxhoz*, I. 480.
84. Josef Révai, *Das Problem der Taktik, Kommunismus*, 1920/46. 1675–1682, 1920/47–48–49. 1728–1736.
85. Almási Miklós, *Az értelem kalandjai*, Szépirodalmi, Budapest 1980, 272. A kötet Hegel-tanulmányára több tekintetben támaszkodtunk.
86. Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 32.
87. ld. Erich Gerlach előszavát, uo., 22–23.
88. uo., 38–39.
89. uo., 53.
90. uo., 58.
91. uo., 60–61.
92. uo., 47.
93. uo., 59–60.
94. uo., 34.
95. uo., 52–53.
96. uo., 71.
97. uo., 48.
98. Korschot az irodalom általában a frankfurti iskola gondolatvilágának genesisét elemezve szokta említeni, nem térve ki az amerikai emigráció időszakára, amikor Korsch néhányszor látogatást tesz Horkheimernél, értékes útmutatásokat adva a kutatásaikhoz – így Korsch –, de anélkül, hogy Horkheimer komolyan mérlegelné együttműködésük lehetőségét. Korsch levelei, melyekben be-

- beszámol ezekről a találkozásokról, és amelyeket az amszterdami Internationales Institut für Sozialgeschichte őriz, a Korsch-kiadás elakadván, zömmel kiadatlanok.
- 98a. Martin Jay, *Dialektische Phantasie*, Fischer, Frankfurt a.M. 1981, 70.
 99. Max Horkheimer, *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, in: *Kritische Theorie*, 1–8.
 100. Az alábbi ismertetésben a fenti (99. jegyzet) cikk mellett főképp a később született *Traditionelle und kritische Theorie* c. írásra illetve az ahhoz írt *Nachtrag*-ra támaszkodunk, *uo.*, 522–575., 576–584. Magyarul: *Tény, érték, ideológia*, Gondolat, Budapest 1976, 43–116.
 101. Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, Philosophische Hefte*, 1928/1.
 102. Marcuse 1930-ban két írásban is kitér Lukács *Történelem és osztálytudatára*, és pedig egyetértőleg; *Zum Problem der Dialektik, Die Gesellschaft*, 1930., 15–30. és *Transzendentaler Marxismus?*, *uo.*, 305–326.
 103. Az Ilmenauban, 1922-ben tartott „Első Marxista Munkahétről”, amelyet a Frankfurti Intézetet is finanszírozó Felix Weil szervezett, és amelyen Lukács mellett Karl Korsch, Friedrich Pollock, Julian Gumperz, K.A. Wittfogel és Fogarasi Béla is résztvett, ill. a második, hasonlóképpen szervezett találkozóról I. J. Mader, 1922/23. Dr. Richard Sorge in Ilmenau, Geraberg und Suhl, in: *Dr. Richard Sorge*. Berlin 1985.
 104. Martin Jay, *Dialektische Phantasie*, 69–70.
 105. Willy Maus visszaemlékezéséhez, illetve annak a Lukácsról tartott rádióelőadásnak a szövegéhez, melyben e visszaemlékezés szerepel, Frank Benseler professzor, Lukács Luchterhand-beli kiadásának szerkesztője révén jutottam hozzá.
 106. *Tény, érték, ideológia*, 73.
 107. S. Landshut – J.P. Mayer, *Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis*, in: Karl Marx, *Des historische Materialismus. Die Frühschriften*, Kröner, Leipzig 1932, Bd. 1., IX–LX. Lukács reagálásáról – pontosabban, hallgatásáról – I. Sziklai László, *A proletárforradalom után*, 134 skk.
 108. *uo.*, XXXVIII.
 109. A korai harmincas évek szovjetunióbeli Marx-recepciójáról, ill. Lukácsnak a moszkvai Marx–Engels-Intézetben folytatott működéséről I. Sziklai László, *Proletárforradalom után*, 137–142.
 110. Lukács György, *Curriculum vitae*, 33.
 111. Lukács György, *Utam Marxhoz*, *uo.*, 102–103.
 112. Lukács György, *Esztétikai írások 1930–1945*, 614.
 113. Lukács György, *Curriculum vitae*, 119.
 114. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 404.
 115. *uo.*, 405.
 116. *uo.*, 504.
 - 116a. *uo.*, 552.
 117. Georg Lukács, *Stawrogins Beichte, Die Rote Fahne*, 1922. július 16; *Dosjewski, Novellen, Die Rote Fahne*, 1923. március 4. Az idézet ez utóbbiból

- való – a cikk egyébként „Georg” szignóval jelent meg, Lukács szerzőségét Michael Löwy mutatta ki. (Magyarul: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/1–2. 250–251, Révai Gábor fordításában.)
118. Lukács György, *A Dosztojevszkij-hagyatékáról*, in: *Esztétikai írások 1930–1945*, 65.
119. Lukács György, *L'art pour l'art ...*, 753.
120. *uo.*, 753.
121. Lukács György, *Esztétikai írások 1930–1945.*, ...
122. Karl August Wittfogel, *Geopolitik, Geographischer Materialismus und Marxismus, Unter dem Banner des Marxismus*, 1929/5. 720.
123. Martin Jay, *Dialektische Phantasie*, 34.
124. Lukács György, *Utam Marxhoz*, I. 477.
125. Lukács György, *Adalékok az esztétika történetéhez*, Budapest 1972., II. 53–54.
126. Georg Lukács, *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* Akadémiai, Budapest 1982., 93–95.

Hetedik fejezet

1. Urbán Károly, *Lukács György a magyar munkásmozgalomban*, Kossuth, Budapest 1985., 130., 144., illetve Révai József, *Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez*, in: *Irodalom és demokrácia*, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár, Budapest 1982, 218.
2. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 606. Ez a kötet csak részleteket közöl a *Blum-tézisekből*, a teljes szöveg a *Párttörténeti Közlemények* 1975/4. sz.-ban jelent meg (189. skk.), Szabó Ágnes közlésében.
3. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 676.
- 3a. Lackó Miklós, *A Blum-tézisek*, in: *Válságok és válaszok*, Gondolat, Budapest 1975.
4. Lukács György, *Curriculum vitae*, 196.
5. *uo.*, 176.
6. *ld. pl.* Nemes Dezső vitaindítóját, *uo.*, 172.
- 6a. *uo.*, 179.
7. *uo.*, 181. „Bár a párttörténetnek – mondta a vitán Lukács, – nem is közvetlenül ezeknek a kérdéseknek, a politikai, stratégiai, szervezeti, kulturális, gazdasági kérdéseknek a felderítése a feladata, mégis, ha bemutatjuk a szektarianizmus és antiszektarianizmus harcának történetét a magyar pártban a felszabadulás előtti időkben, lényegesen hozzájárulunk annak tisztázásához, hogy a felszabadulás utáni szektarianizmusnak hol vannak az elméleti gyökerei. Ezt én a mai aktuális élet egyik döntő kérdésének tartom.”
8. *uo.*, 176–177.
9. *uo.*, 219–220.
10. A *Blum-tézisekről* I. Lackó Miklós idézett művét (3a. jegyzet), Borsányi György, *Kun Béla*, 327–334; Urbán Károly, *Révai József, Párttörténeti Közlemények*,

1978/3, 162–222; Sziklai László, A *Blum-tézisek „nagysága és bukása”*, in: *Proletárforradalom után*, Kossuth, Budapest 1985, 59–77.

11. Bortányi György, *Kun Béla*, 328–329.
12. Ossip K. Flechtheim, *Die KPD und die Weimarer Republik*, 252 skk.
13. „Kun – szektás antidemokratizmusát egyébként következetesen megőrizve – a magyar uralmi rendszerről és annak fejlődési perspektívájáról, sőt több konkrét politikai kérdéssel is realisabb véleményt formált, mint Lukács György” – írja Lackó Miklós –. „Így kifejtette, hogy a Bethlen-rendszernek – szemben Lukács véleményével – nincs 'demokratikus' alternatívája, a liberális ellenzék erőtlensége, Lukács tézisei lebecsülik a 'kispolgári fasizta' ellenforradalom erejét és befolyását; 'a magyar fasizmus kiépítése lényegében sokkal inkább az olasz formákhoz hasonlít'. Kun még a nemzeti kérdésben is 'realista módon' oktatotta ki Lukácsot...” (Lackó Miklós, *Válságok és választások*, 188–189.)
14. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 679.
15. *uo.*, 679–80.
16. *uo.*, 680.
17. *uo.*, 680.
18. *uo.*, 681.
19. *uo.*, 683.
20. Max Horkheimer, *Die Juden und Europa, Zeitschrift für Sozialforschung*, 1939–40., 115–116.
21. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 678.
22. „Ha egész röviden fejezném ki a dolgokat, a Blum-tézisek kísérletet tettek abba a résbe való behatolásra, amelyet a VI. kongresszus nyitott a szektarianizmus elleni harcban. A többi kérdésben, ahol ilyen rés nem volt, a tézisek teljességgel a Komintern és a Szovjetunió Kommunista Pártjának az álláspontjához akartak igazodni. Ha én most már ezt az összefüggést a Komintern és a Szovjetunió Kommunista Pártjának politikája és a magyar politika közt megállapítom, akkor eszembe sem jut az, hogy a helytelen állításokért a felelősséget másra hárítsam. Nem, én abban az időben ezeknek az álláspontoknak nagy részét magam is elfogadtam... Vagyis ha meghatározom azt a nemzetközi keretet, amelyben a Blum-tézisek létrejöttek, eszem ágában sincs magamtól elhárítani a felelősséget: a Blum-téziseket én írtam, minden hibájukért és tévedésükért én vagyok a felelős, még akkor is, ha a történelem megállapítja, hogy ezek a nemzetközi mozgalom tévedéseivel voltak kapcsolatosak... véleményem szerint a Blum-tézisek igen szerény és igen keskeny fronton tettek áttörési kísérletet a magyar pártban uralkodó szektarianizmus ellen, és amennyiben történelmi jelentőségük van, ez éppen ebben áll.” (Lukács György, *Curriculum vitae*, 175.)
23. Lackó Miklós, *Válságok és választások*, 186.
24. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, 681.
25. Lackó Miklós, *Válságok és választások*, 186.
26. *uo.*, 178.
27. *uo.*, 191.
28. Lukács György, *Curriculum vitae*, 219.

29. Borsányi György, *Kun Béla*, 329.
30. Eörsi István, *Életrajz – magnószalagon*,
31. Borsányi György, *Kun Béla*, 329.
32. Sziklai László, *Proletárforradalom után*, 74.
33. Lackó Miklós, *Válságok és választások*, 190.
34. Mint Urbán Károly monográfiájából (*Lukács György a magyar munkásmozgalomban*, 70) kitűnik, a KI VB 1929. október 27-i határozata, amely a KMP szervezeti kérdéseivel foglalkozott, Lukácsot „javíthatatlanul frakciós beállítottságúnak” minősítette, és kimondta, hogy „Blum elvtárs kizáratik a KÜB-ből” (a Külföldi Bizottságból) „és Moszkvába lesz híva”. Az a keserűen ironikus bon mot, amellyel David Rjazanov fogadta a moszkvai Marx–Engels-Intézetben Lukácsot – „Ach, Sie sind kominterniert?” –, ilymódon nagyonis megalapozott föltételezésnek bizonyult. (Sziklai László, *A proletárforradalom után*, 63.)
35. Lukács György, *Curriculum vitae*, 187–188.
36. Eörsi István, *Életrajz – magnószalagon*, *Új Symposion*, 1981, szeptember, 318.
37. Id. Mesterházi Miklós, *Ernst Blochról, Medvetánc*, 1983/2–3. 125–138.
38. Ladislaus Radványi, *Der Chiliasmus*, (Hrsg. von Éva Gábor), Lukács Archívum és Könyvtár, Budapest, 1985, 23–24.
39. Th.W. Adorno, *Ges. Schr. Bd. 2.*, Suhrkamp, Fr.a.M. 1979, 200.
40. Ladislaus Radványi, *Der Chiliasmus*, 34–40.
41. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, der Theologe der Revolution*, 115–116.
42. Ez a motívum fellelhető a 19-es Lukács-írásokban is, pl. az ifjúmunkás kongresszuson tartott előadásának szövegében (Lukács György, *Forradalomban*, Magvető, 1987, 162.), de találkozzhatni vele jóval később is, pl. Révai József Landlerrel írt nekrológiájában, amely az *Új Március*, 1928/3. sz.-ban jelent meg.
43. Beszélgetés Lesznai Annával, *Irodalmi Múzeum* I., 1967, 13, idézi Radnóti Sándor, *Walter Benjamin esztétikája*, I., *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974/3., 249.
44. Ladislaus Radványi, *Der Chiliasmus*, 79.
45. uo., 80.
46. uo., 80–81.
47. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, 246–247.
48. Tordai Zádor, *Megértő módon*, Magvető, Budapest 1985, 143.
49. Karel Kosík, *Dialektik des Konkreten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, 229–230.
50. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Friedrich Cohen, Bonn 1929, 201.
51. uo., 224.
52. uo., 226–227.
53. uo., 227.
54. uo., 232.
55. uo., 236.
56. uo., 242.
57. uo., 236.
58. uo., 49–50.
59. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, 200.

60. Lukács György, *Demokratisierung heute und morgen*, Akadémiai, 198 , 152.
61. uo., 163.
62. uo., 158.
63. uo., 158.
64. uo., 71.
65. uo., 71.

NÉVMUTATÓ

- Adorno, Theodor Wiesegrund 11, 282, 297, 321, 322, 340
Ady Endre 61, 63, 84
Almási Miklós 235, 236
Alpári Gyula 270
Altwickler, Norbert 296
Arato, Andrew 319, 326
Arisztotelész 60
Aszmusz, Valentyin Ferdinandovics 176, 324
- Babits Mihály 305
Balázs Béla 26, 31, 48, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 68, 79; 81, 181, 298, 301, 304, 305, 306, 308
Bammel, Grigorij 236, 305
Barta Lajos 305
Bauer, Bruno 212, 233
Bauer, Otto 98, 228
Beer-Hoffmann, Richard 84
Béládi Miklós 327
Bence György 333, 334
Benjamin, Walter 10, 179, 296, 340
Benseler, Frank 337
Berkes Imre 305
Bernstein, Eduard 217, 239
Betlen János 315
Bíró Lajos 305
Bismarck, Otto von 214
Bloch, Ernst 5, 6, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 32, 33, 34, 54, 55, 83, 84, 91, 93, 144, 145, 147, 148, 150, 161, 162, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 197, 206, 208, 210, 251, 254, 256, 278, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 291, 292, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 308, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 331, 340
Bloch, Josef 168
Blok, Alekszandr 60
Bolgár Elek 300
Boncour, Paul 272
Bordiga, Amadeo 227
Borsányi György 96, 120, 230, 276, 277, 310, 312, 315, 316, 318, 335, 338, 339, 340
Böhm Vilmos 28, 300
Böhme, Jacob 283, 286
Brandler, Heinrich 88, 119, 120
Brass, Otto 119, 121
Breines, Paul 319, 326

Bresztovszky Ede 305
Buckmiller, Michael 336
Buharin, Nyikoláj Ivanovics 87, 131, 189, 215, 228, 236–237, 324, 326

Cerutti, Furio 313, 319, 326
Cieszkowski, August von 218, 219
Claussen, Detlev 115
Clemenceau, Georges Benjamin 29
Cosseau, Fritz 226
Csizik Béla 301

Dalos György 303
Däumig, Ernst 119, 121
Dehmel, Richard 84
Déry Tibor 305
Dienes Kálmán 26
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 20, 26, 40, 50, 51, 53, 54, 145, 147, 256, 258,
287, 297, 302, 303, 321, 338
Duczynska Ilona 33, 48, 49, 50, 51, 99, 302
Duncker, Hermann 237

Eastman, Crystal 300
Ebert, Friedrich 100, 225
Elek Artur 305
Engels, Friedrich 58, 108, 125, 168, 205, 211, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 260,
334, 336
Eörsi István 300, 301, 302, 305, 307, 310, 340
Ernst, Paul 17, 53, 84, 231, 298, 336

Farkas Antal 305
Fehér Ferenc 296, 303
Fetscher, Iring 319
Feuerbach, Ludwig 167, 176, 212, 215, 220, 221, 332, 333
Fichte, Johann Gottlieb 36, 38, 40, 42, 76, 159, 165, 212, 213, 216, 217, 218, 244,
260, 286, 333
Fischer, Ruth 88, 225, 226
Flechtheim, Ossip K. 118, 311, 315, 316, 225, 228
Fogarasi Béla 34, 35, 36, 37, 39, 40, 57, 58, 59, 65, 72, 79, 188, 280, 298, 299, 301,
302, 305, 307, 308, 319, 337
Frank, Bruno 84
Frölich, Paul 119, 120, 122
Fülep Lajos 35, 38, 298, 302, 305
Füst Milán 305

Gábor Éva 340
Gadamer, Georg 326
Gárdonyi Géza 305

Gellért Oszkár 305
Geras, Norman 201, 205, 327
Gerlach, Erich 336
Gerő Ernő 267
Goethe, Johann Wolfgang 60, 67, 261
Goldmann, Lucien 11, 44, 150, 245, 296, 297, 322
Gorkij, Makszim 238
Göndör Ferenc 67, 68
Grabenko, Jelena Andrejevna 26, 29
Gramsci, Antonio 12, 289, 315, 324
Gratz Gusztáv 306
Gumiljov, Nyikoláj Sztjepanovics 62
Gumperz, Julian 337
Gyeborin, Abram Mojszejevics 89, 237

Habermas, Jürgen 178, 179, 286, 296, 297, 325, 340
Hajdu Henrik 305
Hajdu Tibor 299, 300, 306
Halasi Andor 305
Hanák Péter 31, 32, 44, 301
Hauser Arnold 11
Heartfield, John 319
Hebbel, Friedrich 16, 32, 48, 299
Heckert, Fritz 120
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 18, 19, 20, 23, 24, 34, 42, 72, 74, 83, 139, 144, 147, 150, 151, 163, 164, 165, 167, 168, 176, 178, 179, 183, 191, 196, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 259, 260, 261, 286, 291, 296, 319, 325, 331, 332, 334, 336
Heidegger, Martin 245, 296
Heller Ágnes 296, 303
Heltai Jenő 305
Hermann István 65, 299, 306
Herzfelde, Wieland 319
Hess, Moses 210, 211, 214, 217, 218, 219, 220, 222, 232, 235, 249, 331, 333, 334
Hevesi Gyula 26
Hirossik János 84, 85, 132, 133, 317
Hitler, Adolf 246
Hobsbawm, Eric John 275, 311, 335
Hoffmann, Adolf 119, 121
Honneth, Axel 325
Horatius 65
Horkheimer, Max 157, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 273, 292, 296, 301, 302, 324, 326, 336, 337, 339
Hölderlin, Friedrich 210
Hölz, Max 120

Hörsing, Friedrich Otto 120
Hugh, Ricarda 319

Ibsen, Henrik 76
Imre Magda 300

Jaeggi, Urs 325
Jánossy Gertrud 85
Jászi Oszkár 38, 39, 301, 302
Jay, Martin 242, 246, 337, 338
Jób Dániel 305
József Farkas 300, 303, 306

Kabakcsiev, Hriszto Sztefanov 119
Kabos Ede 305
Kahr, Gustav Frhr. von 119
Kálvin, János 185
Kamenyev, Lev Boriszovics 264
Kammler, Jörg 302, 309, 311, 312
Kant, Immanuel 18, 20, 36, 38, 40, 42, 51, 76, 156, 157, 159, 160, 165, 196, 212,
220, 221, 239, 243
Karinthy Frigyes 305
Kassák Lajos 26, 62, 304, 305
Katz, Iwan 226
Katz, Rolf 226, 227
Kautsky, Karl 98, 196, 199, 237
Kelen Jolán 298
Keller, Gottfried 291
Kelsen, Hans 213
Kéri Pál 67, 68
Kerr, Alfred 84
Kettler, David 12, 297, 397
Kierkegaard, Sören 20, 150
Király Albert 317
Kirschner Béla 317, 318
Kolakowski, Leszek 155, 296, 322, 326
Komját Aladár 26, 305
Korsch, Karl 12, 87, 145, 151, 202, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 235, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 319, 321, 322, 323, 327, 328, 329, 334, 335, 336,
337
Kortsák Jenő 305
Korvin Ottó 29, 30, 63, 83, 84, 300
Košík, Karel 168, 288, 326, 340
Kosztolányi Dezső 305
Knief, Johann 214
Kracauer, Siegfried 326

Kraus, Karl 256
Krausz Tamás 9, 310, 318, 322, 333, 335
Kun Béla 27, 29, 30, 49, 62, 63, 66, 69, 83, 87, 88, 90, 91, 95, 96, 99, 112, 119,
120, 121, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 230, 231, 237, 264, 267, 268, 269,
270, 276, 277, 278, 298, 299, 300, 301, 304, 310, 311, 317, 335, 338, 339,
340
Kunfi Zsigmond 27, 28, 65
Kurella, Alfred (Ziegler, B.) 314, 315

Labriola, Antonio 237
Lackó Miklós 270, 273, 274, 275, 308, 338, 339, 340
Laczkó Géza 305
Landler Jenő 30, 83, 84, 87, 88, 93, 95, 129, 131, 132, 133, 134, 265, 266, 267,
268, 269, 274, 277, 278, 301, 311, 340
Landshut, Siegfried 247, 248, 249, 250, 337
Lask, Emil 297, 325
Lassalle, Ferdinand 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 231, 232, 233, 234,
235, 259, 260, 332, 334
Lendvai L. Ferenc 25, 90, 296, 297, 298, 310
Lengyel Gyula 132, 300
Lengyel József 25, 31, 33, 298
Lenin, Vlagyimir Iljics 30, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 98, 99, 104, 116, 121, 126, 137,
138, 143, 151, 199, 200, 211, 213, 228, 229, 230, 238, 239, 264, 265, 276,
308, 310, 312, 313, 318, 328, 329, 330, 335
Lesznai Anna 284, 305, 340
Levi, Paul 48, 89, 95, 96, 99, 100, 107, 112, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 130, 137,
198, 204, 311, 315, 327, 328
Leviné, Eugen 84
Libegyinszkij, Jurij 257
Longuet, Charles 117
Longuinger, Peter 226
Löwenthal, Leo 53, 245
Löwy, Michael 210, 319, 320, 331, 338
Lukács József 26
Luppól, Ivan Kapitónovics 236
Lurija, Isaac 286
Luxemburg, Rosa 23, 30, 99, 114, 122, 125, 128, 152, 187, 192, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 205, 206, 327, 328, 329, 332

Mácza János 68
Maecenas 65
Malzahn, Paul 121
Mann, Heirich 84
Mann, Thomas 84
Mannheim, Karl 11, 35, 189, 192, 281, 290, 291, 292, 326, 340
Manuilszkij, Dmitrij Zaharovics 276, 277

Marcuse, Herbert 149, 179, 245, 246, 321, 337
Márkus György 11, 14, 180, 296, 297, 325
Marquard, Odo 296, 334
Marx, Karl 10, 11, 20, 21, 24, 25, 38, 41, 44, 47, 58, 60, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
78, 83, 86, 87, 89, 106, 108, 125, 138, 139, 143, 144, 147, 148, 149, 150,
151, 154, 165, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 190, 195, 206, 211, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 224, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 260, 261, 286, 288, 292, 301,
307, 324, 325, 326, 329, 331, 332, 333, 334, 336, 337
Maslow, Arkadi 88, 226, 335
Maus, Willy 246, 337
Mayer, J.P. 247, 248, 249, 250, 337
Merleau-Ponty, Maurice 166, 174, 222, 319, 320, 323, 324, 334
Mesterházi Miklós 310, 318, 322, 325, 327, 333, 340
Mészáros István 14, 297, 302
Meyer, Ernst 225
Mikes Lajos 305
Miszlivetz Ferenc 327
Moeller van den Bruck 53
Molière 78
Moly Tamás 305
Móricz Zsigmond 305
Mussolini, Benito 271, 272
Münzenberg, Willi 314, 315
Münzer, Thomas 184, 185, 283, 340

Nagy Lajos 305
Negt, Oscar 313, 326, 336
Nemes Dezső 338
Normai Ernő 31, 301
Noske, Gustav 98, 225
Nyíry János Kristóf 297, 303

Olden Rudolf 84, 309
Orsoni, Claude 336
Osvát Ernő 305

Pál apostol 283, 284
Pannekoek, Anton 104
Plehanov, Georgij Valentyinovics 61, 237, 238, 239
Pogány József 128, 129, 132, 300, 301, 317
Polányi Károly 302
Pollock, Friedrich 245, 337
Poszler György 303
Prat, Michel 334

Radek, Karl 92, 96, 99, 100, 101, 129, 131, 132, 312, 317
Radnóti Sándor 340
Radványi László 281, 282, 284, 285, 286, 340
Rákosi Mátyás 85, 119, 315
Renner, Karl 98
Reuter, Ernst 121
Révai Gábor 338
Révai József, 30, 68, 79, 85, 188, 234, 235, 240, 255, 263, 268, 270, 276, 277, 278,
291, 307, 318, 319, 336, 338, 340
Révész Béla 305
Révész Mihály 315
Rickert, Heinrich 18
Rjazanov, David 247, 250, 334, 340
Ropsin lásd Szavinkov, Borisz
Rosenberg, Arthur 226
Rozványi Vilmos 305
Rozsics István 309
Rudas László 8, 30, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 112, 113, 114, 132, 134, 137,
237, 263, 299, 300, 310, 312, 318
Rudnyánszky Endre 130, 132

Sallai Imre 84, 308, 309
Sárói Szabó Tibor 28
Scheidemann, Paul 100
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 156, 219
Schifrin 240
Schlegel, Friedrich 126
Schlesinger Károly 38, 301
Schmidt, Alfred 296, 313, 326
Schnädelbach, Hermann 296
Schober, Johann 309
Scholem, Werner 225, 226
Schöpflin Aladár 305
Schwarz 227
Seidler Ernő 133, 299, 309
Seidler Irma 52
Serrati, Giacinto 119
Severing, Carl 225
Shakespeare, William 67
Simmel, Georg 11
Sinkó Ervin 61
Sorel, Georges 334
Sorge, Richard 337
Spengler, Oswald 183
Spinoza, Benedictus de 157, 163, 164
Sterne, Laurence 235

Stinnes, Hugo 328
Stirner, Max 212
Stoecker, Walter 119
Strindberg, August 256

Szabados Sándor 27
Szabó Ágnes 131, 132, 134, 310, 312, 317, 318, 338
Szabó Dezső 305
Szabó Ervin 35, 301, 302
Szamuely Tibor 26, 27, 29, 30, 69, 299, 300
Szántó Béla 97, 100, 269, 270, 277
Szántó Rezső 265, 268
Szántó Zoltán 85
Szász Géza 305
Szász Zoltán 63, 65
Szavinkov, Borisz (Ropsin) 298
Székely Béla 85
Sziklai László 9, 296, 331, 337, 339, 340
Szilágyi Dezső 132, 133
Szini Gyula 305
Sztálin, Jozsif Visszarionovics 88, 226, 227, 230, 332
Szücs László 300

Thalheimer, August 88, 119, 121, 131, 166, 237, 317
Thälmann, Ernst 120
Tordai Zádor 296, 340
Tormay Cecil 306
Tóth Árpád 305
Trockij, Lev Davidovics 30, 60, 61, 121, 128, 196, 233, 305

Urbahns, Hugo 226
Urbán Károly 296, 338, 340

Vágó Béla 301
Vajda Mihály 302
Varga Jenő 95, 129, 302
Varjas Sándor 301
Várnai Zseni 305
Vico, Giambattista 164
Vierkandt, Alfred 328

Warski, Adolf 199, 201, 202, 327
Weber, Hermann 316, 317
Weber, Max 11
Weil, Felix 245, 337
Wels, Otto 236

Weltner Jakob 27, 29, 300
Wittfogel, Karl August 258, 259, 337, 338
Wujowitsch 315

Zetkin, Clara 119, 120, 121, 124, 201, 202
Ziegler, Bernard lásd Kurella, Alfred
Zinovjev, Grigorij Jevszejevics 90, 231, 236, 315
Zola, Emile 76

TARTALOM

Előszó	5
1. A „morál abszolút zsenije” a forradalomban	10
2. A „kultúra lokálpatriótája” mint organizátor	55
3. Lukács, a spontaneitás-elmélet kritikusa	81
(Néhány megjegyzés Lukács „politikai tanulóveiről”)	83
(„A magyar forradalom tanulságai” ...)	94
(...és a korszak más előfeltevései)	104
(A márciusi akció elkésett apologétája)	118
(„Gyanú a bürokratikus dogmatizmussal szemben”)	128
(Búcsú a katasztrófa-elméletek logikájától)	136
4. Lukács „egyedül legitim Hegel-reneszánsza”	144
5. ...és „felelősségteljes agnoszticizmusa”	178
6. Lukács a „megbékélésről” és a „jelen” válsága	210
(Hegel, Lukács védelmében)	211
(Vonzások és választások)	235
(A válság esztétikája)	250
7. Búcsú a 20-as évektől, avagy: „az eszmények visszatérése”? . . .	263
(A 20-as évek vége, I.)	263
(A 20-as évek vége, II., avagy...)	279
(...az „eszmények visszatérése”)	292
Jegyzetek	296

Felelős kiadó: Sziklai László
Megjelent 22 (A/5) ív terjedelemben, 1000 példányban
KF eng. szám: 56 753

8717502 MTA Sokszorosító, Budapest. F. v.: dr. Héczey Lászlóné



A történelmi tudás önismeret, mely tárgyában, elkerülhetetlenül, önmagát definiálja. A 20-as évek lukácsi fejlődéstörténetének színe és visszája a forradalomnak és a visszavonulásoknak olyan problémátörténete, amely történelmi kritikával kezelve a problémák történetévé válik, és így esély nyílik arra, hogy „az irodalomtörténelmi problémakezelés (...) a legbiztosabban 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 történelmi-filozófivá alakul”.