

A SOKAT VITATOTT LUKÁCS GYÖRGY

PÁRBESZÉD A DIALEKTIKÁRÓL ÉS A TOTALITÁSRÓL

Danilo Pejović

The devil can cite

Scripture for his purpose

Shakespeare

1.

Vége az első világháborúnak, elült a forradalmak hullámverése is Közép-Európában, s az a szellemi légkör, mely ezután kialakult, első tekintetre csupa kiábrándultság, és a baloldali értelmiség intellektuális katzenjammere jellemzi. Ez az értelmiség azonban, az ellenforradalom — és Németországban meg Magyarországon — az „ancien régime” visszaállításának ténye ellenére sem hagyott fel soha a reménnyel, hogy egy napon úgyszólván más irányt vesznek a dolgok. A változás és a fordulat szükségszerűsége hatja át ennek a nemzedéknek egy *apokaliptikus* forradalmi idealizmustól fűtött *kortudatát*, s ha ennek az időnek egyáltalán volt adekvát és igazán korszerű művészi kifejezője, akkor az csakis az expresszionizmus volt.

„A Nyugat megtorpant, és Németország proletármozgalma is megfűl ennek az országnak a mocsaras közegében, melyben válság válságot követ, de a fordulat kirobbantásához nincs ereje... A helyzet, Oroszországot... akár nem is tekintve, szüntelenül forradalmi... Akármilyen lassúnak és álcázottnak rémlik is a forradalom útja, visszaút itt már nincs, még ha egy évszázadra térítették is ki medréből.”

Ernst Bloch, Lukács nagy barátja, gondolatait és sorsát megosztó társa ábrázolta így ezt az átkos kort és a benne élő kortudatot. És helyesen jellemezte, mert hiszen Lukács *Geschichte und Klassenbe-*

wusstsein című nevezetes könyvének is éppen ez a lendület és forradalmi robbanékonyság a töltete.

A gyűjtemény „Tanulmányok a marxista dialektikáról” alcímmel, a „Forradalmi Kiskönyvtár” sorozat¹ kilencedik füzeteként a berlini Malik-Verlag kiadásában jelent meg 1923-ban, és feleségének, Gertrud Bortstiebernek ajánlotta a szerzője.

A kötetbe foglalt cikkek keletkezéséről Lukács elmondja, hogy „a Módszeresen a szervezeti kérdéstről és A dologiasodás és a proletártudat c. tanulmányokon kívül, melyek egy kényszerpihenő óráiban eredetileg is ennek a gyűjteménynek a számára íródtak, nagyobb részük pártmunka közepette keletkezett mint bizonyos kísérlet, és abból a célból is, hogy mind a szerző, mind az olvasó magyarázatot leljen a forradalmi mozgalom elméleti kérdéseire” (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923, 5. o., németül).

Lukács, látszólag, nem fűz nagy igényeket ehhez a könyvhöz. „Pártmunka közepette keletkezett”, hangsúlyozza, mintha egyúttal elnézést kérne, hogy egyáltalán annyi szabad ideje akadt és írhatott, de mivel kényszerpihenőről volt szó — a száműzött nyomorúságos tengődése a bécsi emigrációban, a beázó barakkok fedele alatt —, természetes, hogy nem folytathatott gyakorlatibb tevékenységet!

Mások azonban nem így vélekedtek erről a vállalkozásról, nem is így fogták fel. Bloch, például, már idézett recenziójában az eljövendő Új kultúrájának „sarokkövét” látja ebben a lukácsi szellemi hőstettben; ez az Új már nem is vallja magát „kultúrának”, mert neki az nem hangzik eléggé forradalminak. Az ő szemében ez a kultúra annyira jelentős, hogy — szerinte — az antiktól a klasszicizmusig soha nem történt még ilyen radikális szakítás a Réggel. S olyan nevek jelzik, mint Chagall, Schönberg és Döblin, „akiket már nem érzékelhetünk: a Régi módján, s akik nem valami korábban kialakultnak a letűnését, alkonyát, felbomlását képviselik, hanem olyan elemek vannak művükben, amilyenek soha azelőtt nem voltak”.² A nagy Kairós él ebben az új hajnalhasadásban, mely közelebb van ahhoz a legmagasabb fokon álló primitívséghez, mint a „kultúra” tetszetős kompromisszumaihoz.

Bloch, miután örömmel fogadja az új művészetet, mely a „szép” fogalmát mint konzervatívot elveti, kimondja, hogy az eddigi kultúrával való szakítás a legfontosabb napi feladat. Az új művészet megalkotói olyan új indulást képviselnek, mely magasabbrendű minden „kultúránál”, s ő ezért teszi idézőjelbe ezt a szót.

„És innen érkezik hozzánk egy rendkívüli gondolkodónk. Egyedül Lukács György lépett szilárdan maguknak a halaszthatatlanul fontos Dolgoknak a talajára. A pillanat, mely mindenki más számára fogalmi zavar, itt a döntés pillanatává, a totálításba való behatolásá magaso-

¹ Nem érdektelen feljegyezni itt a sorozat többi darabjának címét sem, hiszen oly beszédesen árulkodik az egész könyvsorozat klímájáról, esélyeiről és intenciójáról: Eg. 1. G. Sinowjew, *N. Lenin*; 2–3. Ernst Frahn, *Brest-Litowsk*; 4. Georg Grosz, *Das Gesicht der herrschenden Klasse*; 5. Pierre Pascal, *Die ethischen Ergebnisse der russischen Sowjetmacht*; 6. Wieland Herzfelde, *Gesellschaft, Künstler und Kommunismus*; 7. Alexander Block, *Der Untergang der Humanität*; 8. Karl August Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*; 10. Georg Grosz, *Abrechnung folgt!*; 11. Henri Barbusse, *Das Messer zwischen die Zähne!*; 12. Oskar Kahnel, *Steh auf, Prolet!* — és végül az ígérlet: *Die Sammlung wird fortgesetzt!*

² Vö. Aktualität und Utopie, Zu Lukács' Philosophie des Marxismus, *Der Neue Merkur*, 7. évf., Berlin 1924, 457–474. o.

dik. Könyvében, a *Történelem és osztálytudatban*, Lukács így vezeti aztán vissza Marxot ismét Hegelre, ez utóbbit pedig igen jelentőség-teljesen helyezi önmaga fölé. Az én-egzisztencia megértésének, az elterelt folyamatok alatt megbúvó valóságunk harora törésének metafizikája rajzolja itt is dialektikus köreit. A könyv, igaz, nem talál majd valami könnyen olvasóra.”

Mintha csak megsejtené, milyen kritikák záporoznak majd jobbról is, balról is, Bloch gúnyosan hozzát teszi: „Die Russen etwa welche philosophisch handeln, aber denken wie die ungebildeten Hunde, werden sogar einen Abfall darin wittern.” Majd így folytatja: „Noha a revizionistáktól egy végtelenség választja el őket, mégis szinte azonos módon záratlak ki a filozófiai örökségből, és akad majd közöttük, aki azt mondja, hogy Marx nem azért állította Hegelt a talpára, hogy most Lukács ismét a feje tetejére állítsa Marxot. Másfelől pedig a filozófia egyéb tudásai, mélységesen pártatlan, tisztán megfigyelői álláspontjukból kiindulva, képtelenek lesznek megközelíteni Hegelnek ezt az egyetlen legitim reneszánszát.”

A későbbi események tökéletesen igazolták Bloch jóslatát, azt tudni illik, hogy Lukács könyvét totális meg nem értés fogadja majd a vulgáris marxizmus képviselői körében mindkét oldalon.

A könyv előszavában Lukács hangsúlyozza, hogy műve eredetileg nem egy egész, hanem a tanulmányoknak olyan gyűjteménye, melynek darabjai, zömükben, „alkalmi írás” jelentőségűek. Kétségtelen azonban, hogy ez „alkalmi írások” között meghatározott tartalmi összefüggés van, mely nemcsak a fő téma tárgyi egységében tükröződik, hanem a megfelelő központi kategóriák következetes alkalmazásában is minden egyes probléma megoldásánál.

Tekintettel Lenin korszakalkotó jelentőségére a huszadik század marxizmusának értelmezésében, Lenin mélységét, nagyságát és megtermékenyítő hatását — Lukács véleménye szerint — abban kell látunk, hogy „a marxizmus *gyakorlati lényegét* a világoosság és konkrétség egy eladdig isoha nem látott fokára emelte” (*G. u. Kl.*, 6—7. o., németül). Ebből is látszik, hogy Lukács nemcsak egyszerűen marxistának tartja magát, hanem *leninistának* is, ami mindenképpen olyan nem elhanyagolható körülmény, hogy nélküle nem alkothatunk véleményt erről a filozófiai vállalkozásról, s amely mindenképpen kétségessé teszi mindazokat a bírálatokat, amelyeket számlájára írtak azzal a szándékkal, hogy megfosszák a leninista ismérveitől.

Lukács, tehát, ilyen *leninista álláspontból* kiindulva lát hozzá fő feladatához, hogy újból kifejtse Marxot és megmutassa annak filozófiai konszervuságát. Minthogy csupán a módszer kérdésében tartja magát „ortodox” marxistának, elveti még a gondolatát is annak, hogy Marxon valamit is „javítani” kell, és ezzel a kitétellet azonnal el is határolja magát a szociádemokrata revizionizmustól. Mindenáron való ortodoxságában olyan messzire megy, hogy „bizonyos pontokban az ortodox marxizmus pozícióját képviseli még Engelsszel szemben is” (uo., 7. o.).

Melyik tehát az a központi feladat, melynek megoldását Lukács könyve maga elé tűzi?

A szerző azt mondja, vizsgálódásainak „nincsenek nagyobb igényei, csupán a marxi tudománynak Marx szellemében való interpretációja, kifejtése óhajt lenni”.

De miért vállalkozik erre a Marx-interpretációra, és miért hangsúlyozza, hogy azt Marx szellemében kell elvégezni?

Minden bizonnyal az a lépten-nyomon érzett szükséglet serkentette, hogy a lenini *napi politikai gyakorlatnak*, melynek — végtére — ő maga is de még mennyire aktív részvevője, megfelelő elméleti alapot adjon, — összhangban a problémák színvonalával és *maguknak a dolgoknak a szellemében*. Csupán még ennyit emlékeztetől: noha Lenin politikai vállalkozásának korszakalkotó jelentősége az orosz forradalom győzelme révén már a maga idejében világossá vált, annak filozófiai megalapozásához Leninnek már nem volt érkezése. Az 1909-ben megjelent *Materializmus és empiriokriticizmusa* ugyanis csak vitairat. Lenin maga jelöli egyszerűen „megjegyzéseknek” az orosz machisták ellen, és filozófiailag sem elég hatásos fegyver fő politikai ellonfelei: a mensevikekkel, az egész szociáldemokráciával és a Kautsky vezette második Internacionáléval szemben. Röviden, Lenin, ebben a korszakában, még nincs olyan messze Kautskytól, és csak a Hegelhez fűzött, sokkal később megjelent megjegyzései (*Filozófiai jegyzetek*, 1930) fedik fel igazi filozófiai intencióit.³

Más szóval, amíg a lenini politikai gyakorlat valóságosan és történelmileg már rég megcáfolta a szociáldemokráciát és annak elméletét, bölcséletileg még mindig a „tudományos materializmus” pozícióin állott, és egyedül ezzel magyarázható, hogy Kautsky túl sokáig a legnagyobb filozófiai tekintélynek számított sok marxista szemében.

Lukács érdeme, hogy ezt elsőnek ismerte fel világosan, és a leninizmusnak mint a politikai szervezkedés filozófiájának helyes értelmezéséből kiindulva, megkísérelte Marx újrakifejtését, de nem a *Materializmus és empiriokriticizmus* szellemében, hanem a lenini politikai *gyakorlattal* összhangban, melynek körvonalait Lenin már 1904-ben, az *Egy lépés előre, kettő hátra* című könyvében felvázolta, aholis kifejti az avantgarde-nak a forradalomban való vezető szerepéről szóló elméletét.⁴ Ily módon sokkal inkább, mint bárki más, Lukács a gyakorlatban igyekezett a leninizmus, azaz a kommunizmus *filozófusa* lenni, s az orosz bolsevisták stratégiája és taktikája is az ő filozófiájában nyert igazán autentikus kifejezést.

Lukács könyvének központi témája nem a „tudományos materializmus”, hanem a történelmi *dialektika*, mely a lét médiumát csak a történelem *totalitásában* láttatja, és amely a proletariátus osztálytudatában és politikai szervezetében nyeri el öntudatát.

Felesleges ismételtetni, hogy a probléma ilyen módon való felvetése példa nélkül áll az addigi marxizmusban, s még kevésbé lehetett Lukács példaképe a vulgáris Kautsky-féle — és egyáltalán a szociáldemokrata eredetű — materializmus meg annak „tudományos tárgylagossága”, „parlamentari hígvelejűsége” és „politikai querulantíája”.

³ Ilyen értelemben nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy ez a körülmény döntően befolyásolta az orosz forradalom menetét.

⁴ „A proletariátusnak a hataloméért folytatott harcban nincs más fegyvere, mint a szervezeti” — írja említett könyvében Lenin.

Más kérdés, volt-e Kautskynak elődje az egyetemes pozitivizmus elméletének megszerkesztésében, de jelentős, hogy Lukács megsejtett néhány mozzanatot ebben az irányban, vagy — ha úgy tetszik — megsejtette a „folytonosságot” a marxizmus ilyenféle értelmezése és Kautsky tanítói között.

Ebből az álláspontból indul ki Lukács, amikor Marx polemikus újrakifejtésére vállalkozik, méghozzá a politikailag Lenin által felvetett problémák új látóhatárához igazodva. Lukácsot az az elv vezérli, hogy „Marx műve és módszere *végre* föltárja a társadalom és a történelem megismerésének *helyes módszerét*. Ez a módszer, legbensőbb lényegében, *történelmi*. Érthető tehát, hogy ezért szüntelenül önmagára kell alkalmazni... Ugyanakkor valóban tartalmas állásfoglalást képvisel a jelenkor időszerű problémái iránt, minthogy a marxista módszer ilyen felfogása szerint annak legfőbb célja a jelenkor megismerése” (uo. 7. o.).

Ha nem vesszük túl komolyan Lukács kijelentéseit, miszerint itt csupán „módszertani”, mi több, „módszerbeli” problémákról van szó — amit a bölcseleti kérdések akkori szemlélési módjának tulajdoníthatunk —, megállapíthatjuk, hogy őt leginkább a *dialektika problémája* izgatja, ami minden bizonnyal *nemcsak* metodológiai természetű kérdés, hanem a választ egészen más utakon kell keresni.

Mivel a történelmi dialektika kérdésében szakítani kell azzal a korábbi (szociáldemokrata) divattal, hogy úgy kezeljék, mint a „döglött kuttyát”, természetes, hogy Marxnak Hegelhez való viszonya a vizsgálódás homlokterébe kell hogy kerüljön. Ugyanakkor Lukácsot nem az érdekli, mit gondol Marx „Hegel dialektikájának jelentőségéről a saját módszerét illetően”, hanem az, hogy „ez a módszer *valóban* mit jelent a marxizmus számára”. Engels és Plehanov törekvései túl hatástalanoknak bizonyultak ebben a tekintetben, és ezért az író oly módon kívánja konkretizálni a maga fejtegetéseit, hogy „azt, ami a hegeli gondolatban módszerei szempontból gyümölcsöző, mintegy élő szellemi erőként átmentse a jelenkor számára”.

Hogy ez milyen nehéz és mennyire provizórius munka, az, Marx vulgáris értelmezésének sok évi uralma után, Lukács számára teljesen világos, s maga is úgy tekint vállalkozására, hogy az csupán az első lépés a történelmi dialektikáról való vita serkentésében, méghozzá Marx nyomán és Lenin filozófiai végrendeletének szellemében, amely azért száll síkra, hogy a jó marxistáknak a „Hegel dialektikája materialista barátainak valamiféle egyesületébe” kell tömörülniük.

Minthogy példa nélkül állt a korábbi marxista irodalomban, Lukács nagyon is átérezte, milyen újdonság az, amit művel, és úgy tetszik, sejtette is, hogy az ő „hegeli” Marx-magyarázata nem talál éppen a legszívélyesebb fogadtatásra a hivatalos marxizmus körében. Radikálisan, bátran nyúlt hozzá a kritika bonckésével az eladdig oly népszerű fogalmakhoz, miszerint „Marx közgazdász, Engels pedig filozófus”, s ezt a bátorságot a megalkuvást nem ismerő forradalmár öntudata fűtötte, aki forradalmár volt nemcsak a gyakorlatban, hanem a filozófiában is.

Nem egy jelentős problémát tűz napirendre ez a könyv, s amikor a szerző Marxot fejtegeti, sokszor nem filozófiai kérdésekbe is behatol,

a tisztán filozófiai részekben pedig nemegyszer tesz hosszas kirándulást a közgazdaság területére, s ugyanakkor minden tanulmányának megvan a maga politikai kicsengése az osztályharc taktikájának leg-sürgősebben megoldásra váró kérdéseit illetően. Mi több, a tanulmányok zömében az alapgondolat olykor úgy elvész a részletekben, hogy a szintézishez vezető út csak figyelmes olvasás árán fedezhető fel.

A könyv nyolc tanulmányt tartalmaz, nem időrendi, hanem tartalmi-problematikai sorrendben. A Bécsben, 1922-ben kelt, igen jelentős előszó után három rövidebb értekezés következik: „Mi az ortodox marxizmus?” (1919), „Rosa Luxemburg, a marxista” (1921), „Osztálytudat” (1920). Ezzel mintegy módszeresen előkészíti a központi és leghosszabb értekezést, melynek terjedelme a könyvnek majd egyharmad részét teszi: ez „A dogiasodás és a proletártudat”. Mint ahogy a szerző hangsúlyozza, ez eredetileg is e gyűjtemény számára készült, mintegy fő elméleti ütközőpontként. Helyet kapott a könyvben „A történelmi materializmus funkcióváltozása” című előadása is, melyet a történelmi materializmus kutatóintézetének megnyitása alkalmából tartott Budapesten 1919-ben. Majd még három értekezés következik: „Legalitás és illegálitás” (1920), „Bíráló megjegyzések Rosa Luxemburg »Az orosz forradalom bírálata« című írására” — tulajdonképpen vitairat Rosa Luxemburg — mint ahogy Lukács gondolja — lényegében szociáldemokrata kritikája ellen, melyben az Leninnel és a proletariátus diktatúrájának szovjet változatával száll szembe, s azt kifogásolja, hogy az a párt-elit diktatúrája, nem az osztályé. És végezetül, mintegy záró tanulmányként, itt van a „Módszeresen a szervezeti kérdéstről”, melyben Lukács még egyszer kifejti a lenini pártelmélet filozófiai értelmét, mely pártot egyöntetű szervezet, fegyelem és egységes cél jellemez.

A könyv egészét véve már első tekintetre szembeütőnk, hogy a dogiasodásról szóló értekezés filozófiai színvonalával és tematikai egységével elút a többitől. És nemcsak ez: a könyvben ez az egyetlen tisztán filozófiai értekezés, mely a többi cikkből fölvetődött összes kérdéseket egyetlen szintézis körül csoportosítja, és mert az érintett politikai problémákat a filozófia „transzcendentális” nyelvezetén mondja el, minden részlete időálló.

Az egész könyvet, teljes extenzitásban és annak megállapítása szempontjából vizsgálni, vajon sikerült-e az írónak az, hogy elveiből kiindulva mindig módszeresen mérjen fel egy-egy problémát, külön feladat lehetne. Mégis, túlzás nélkül elmondható, hogy mind a könyv, mind a dialektikáról szóló központi lukácsi gondolat számára talán az a legelőnyösebb, ha az ismertetést az alapvetőre vezetjük vissza, ez pedig nem más, mint az a bölcséleti téma, melyet intenzíven sűrítve és következetesen kifejtve „A dogiasodás és a proletártudat” nagy értekezésében lelhetünk meg. Lukács vállalkozásának ez az alapja, és ha ezt ismerjük, közvetve magáról a könyvről, a *Történelem és osztálytudatról* is teljes képet nyerhetünk. Természetesen, korunk marxista gondolatát ez nem oldja fel attól a kötelezettségtől, hogy egy napon önmaga előtt vessen számot Lukács György egész művéről, noha már ma is több mint világos, hogy Lukács életművét *fejlődésének korai szakasza* jelzi maradandóan.

2.

Ha „A dologiasodás és a proletártudat” című értekezés kulcsjelentőségű is az egész könyv megértésében, mégsem az egyetlen, amely megállapítja a lukácsi filozófiai gondolat döntő kategóriáit. Viszont valóban csak itt határozza meg pontosan és szigorúan azokat az alapvető kategóriális struktúrákat, amelyek valamennyi fejtegetésének a vázát képezik. Mindenütt három fundamentális kategóriával találkozunk: a *dologiasodással*, a *közvetítéssel* és a *totalitással*. Ezeken belül fejlődik lassan a proletariátus osztálytudata. A proletariátus emint totális semmi, a polgári társadalom tagadása, de ugyanakkor annak immanens öneluralkodása: elsőbb is, mint a történelem egyszerű objektuma, a proletariátus gyakorlatilag tagadja a meglevőt, és az összes társadalmi jelenségek közvetítésével, azok totalitásához képest, fokozatosan társadalmi szubjektummá válik. A történelem szubjektum-objektumává lett proletariátus a legnagyobb mértékben valósítja meg a totalitás perspektíváját: „Mi *semmik* voltunk, de *minden* leszünk” — hangzik az Internacionálé ismert sora Marx jelszava szellemében, hogy „a proletárok a forradalomban csak láncukat veszthetik. Cserébe egy egész világot nyerhetnek” (Kommunista Kiáltvány).

Lukács Marx-magyarázata megírásának — látszólag — Hegel polgári „reneszánsza” volt az apropója, mely jelenség a húszas években és az új-kantiánizmus alkonyán az európai filozófia érdeklődésének központjában ha nincs is a fő helyen, mindenesetre szemmel látható jele az útkeresésnek. Marx ilyen újszerű megközelítéséhez a belső kényszerrel azonban másvalami diktálta. Kétségtelenül hozzájárult a szociáldemokrácia elmélete és gyakorlata között tapasztalt mélyeséges szakadék is. A szociáldemokrácia politikai csődjének elméleti megokolását boncolgatva, Lukács felismerte, hogy a materializmusnak mint „objektív tudománynak” szociáldemokrata változata a kapitalizmus örök és elkerülhetetlen *természeti* törvényeit „értéküktől megfosztott” (wertfreie) természettudományokként kezeli, miközben passzív, szemlélődő magatartását a polgári társadalom „reális valóságával” szemben más oldalon, az etikai „kell” (sollen) fogalmával igyekszik ellensúlyozni, mármint hogy „fel kell” számolni „a társadalmi igazságtalanságot”, „az emberiség erkölcsi eszményének meg kell valósulnia.”⁵

De hát egy Kautsky-, Hilferding- vagy Plehanov-féle „objektív tudomány” a „társadalom fejlődésének természeti törvényeiről” soha nem is lenne lehetséges, ha maga a „tudomány” fogalma nem volna annyira kétértelmű. Sok mai marxista is számot vethetne ezzel, mert akkor óvakodnának az olyan elhamarkodott, felületes, mi több, vég-

⁵ A tudományosság fetiszizmusa megmosolyogtató vallásos áhítattá fajult a második Internacionálé vezető teoretikusainál. Kautskynál a szubjektum és az objektum, a lét és a kellés dualizmusa adja a szocializmus fogalmi alapját: „Mint a proletariátus csztályharcos szervezete, a szociáldemokrácia sem lehet erkölcsi ideálok híján, a kiszákmányolás és az osztálynyomás fölötti erkölcsi felháborodás híján. De az ideálnak semmi keresnivalója nincs a tudományos szocializmusban, a társadalmi szervezet fejlődési törvényszerűségeinek és moztatóerőinek tudományos vizsgálatában” (*Ethik u. mat. Geschichtsauffassung*, Stuttgart, 1910, 141. o., németül). — Elmélet és gyakorlat hasonló, mechanikus szembeállítására bukkanunk Hilferdingnél is: „Ézért tehát hamis, noha intra et extra muros nagyon elterjedt az a vélemény, mely egyszerűen azonosítja a marxizmust a szocializmussal... A marxizmus helyességének a belátása... egyáltalán nem értékítélet közlése, és éppoly kevésbé gyakorlati magatartásra vonatkozó utasítás” (*A fináncctöke*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1959., 41—42. o.).

telenül naiv kijelentésektől, mint amilyen az, hogy korunk többi bölcseleti rendszerével szemben a marxizmusnak „tudományossága” adja meg a fölényt. Még a legegyszerűbb (vagy akár dialektikus) jelentés-tan mankója nélkül sem nehéz kitalálni, hogy a tudománynak ez a többértelműsége a szociáldemokrácia elméleti irodalmában senki más-tól, mint annak legnagyobb filozófiai tekintélyétől származik, az pedig nem Marx, hanem Engels.⁶ Az *Anti-Dühringben*, mely eredetileg cikksorozatként jelent meg a „Vorwärts”-ben (1877), és azzal a szándékkal íródott, hogy népszerű-tudományos formában nevelőleg hasson a német munkásságra a polgári gazdasági prosperitás egy nyugalmas korszakában, a XIX. század hetvenes éveiben, nincs eléggé elkülönítve a hegeli (abszolút) tudomány fogalma, a haeckeli (pozitív) tudományétól. Pedig a kettő között óriási a különbség: a Hegel-féle dialektikus-spekulatív abszolút tudomány egészen más, mint a haeckeli típusú pozitívizmus tapasztalati tényeken alapuló, objektív empirikus tudományfogalma. Mellékesen: ez utóbbi csak karikatúrája amaz előbbi realizációjának. A második Internacionálé filozófiai dilettánsainak erejéből nem tellett, hogy erre rájöjjenek, s hogy Engels művében gondolatilag szétválasszák és megkülönböztessék ezt a kétsíkúságot. A kor szellemében, persze, siettek elvetni Hegelt és a dialektikát, azt tartva, hogy az Marx művének úgyis csak amolyan spekulatív és tudománytalan üledéke, aminthogy azt Bernstein tanította. A dialektikát, a legjobb esetben is, lefokozták, a megismerés módszere lett csupán, mely itt-ott esetleg még felhasználható a tudományos felfedezések empirikus magyarázatában.

A gazdasági fellendülés megváltozott társadalmi-politikai klímájában és a XIX. század végi polgári Európa viszonylagos politikai megállapodottságának idejében ez a filozófiai motívum utat tört és döntő jelentőségű lett a szociáldemokrata marxizmus egész elméleti kincsestárában. Marx történelmi materializmusa olyan értelmezést nyert, mintha az a dialektikának a történetírásra való „alkalmazása” lenne, a mozgásban levő természetes anyag „objektív dialektikája” pedig nagyobb rangot kapott a gondolkozás „szubjektív dialektikájával” szemben, mely azt az előbbit több-kevesebb pontossággal „tükrözi” a maga logikai törvényeiben.

De hát vajon Marx is nem azt mondja, hogy „a társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot”? (*Adalékok a politikai gazdaságtan bírálatához*, előszó.) Mit jelent a „társadalmi lét”? Vajon ugyanaz-e, mint a természettudományosan értelmezett anyag (a klasszikus fizikában)?

Semmiképpen!

A „társadalmi lét” Marx számára „a társadalmi viszonyok összességét” jelenti az objektum (a termelőerők) és a szubjektum (termelőviszonyok) *dialektikus* közvetítésében, s ezek, az ember ősi önéletrehozásából kilépve, oszthatatlan egészet alkotnak, és ily módon a világtörténelem „szubsztanciáját” képezik.

A történelem „anyaga”, eszerint, nem tartalmaz semmi természet-tudományos értelemben vett, „anyagot”. Ez az anyag nem egyéb, mint

⁶ „Ahogyan Darwin a szerves természet törvényét, úgy fedezte fel Marx az emberi történelem fejlődési törvényét” — mondja Engels Marx Károly sírjánál. (Vö. Marx *Válogatott művek*, Szikra kiadás, Bp. 1948, 16. o.).

társadalmi-történelmi *totalitás*, és Marx ennek megértésében látja az eddigi történelem rejtélyeinek kulcsát. A társadalmi lét (*Das gesellschaftliche Sein*) a társadalmi-történelmi *gyakorlat* összessége, totalitás a maga önfejlődésének folyamatában, mely szükségszerűen magában foglalja a természet fogalmát is mint objektumot, s ezért mondhatja Marx, hogy a természet „az ember nélkül üres semmi” (vö. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*). Az ember-természet, szubjektum-objektum dialektikus viszonyának felfogott történelmén *kívül*, sem az ember, sem a természet nem jelent semmit. Más szóval, az emberi tudattól mint szubjektumtól függetlenül „természet dialektikájáról” beszélni filozófiailag nemcsak kétes értékű dolog, hanem képtelenség is, mert a dialektika csakis az ember és a természet *viszonyának* síkján érvényesülhet. A szubjektum és objektum, tehát, halott absztrakciót jelent (nemcsak nyelviileg), ha mint oszthatatlan mozzanatok kiragadjuk ebből a viszonyból.

S még valami. A marxi gondolat történelmi forrása nem az „Enciklopédiát” rendszerező Hegel, hanem a „Fenomenológia” Hegelje, mely utóbbit ő úgy értelmezi, mint a *szellem munkáját*: „A folyamat, melyben a szellem létrehozza magáról való tudásának formáját, az a munka, amelyet mint *valóságos történelem* teljesít” (*A szellem fenomenológiája*, Bp. Akadémiai Kiadó, 1961., 411. o.). A dialektika pedig vagy csak a totalitás dialektikája, vagy éppenséggel semmi. A dialektika terminusai: a szubjektum és az objektum a maguk valóságossá levésükben vagy a maguk önmegvalósulásában. A szellem munkája az önnön műve és valóságos élete; a szellem, ha nem térne vissza mindig önmagához a mind nagyobb elidegenülésből, nem élhetne. A visszatérés ezért a szubjektum előrehaladásának útja, s ez az út azzal kezdődik, hogy a szubjektum mint a tárgyról, azaz mint a hozzá képest teljesen más és tőle idegen valamiről való közvetlen tudat még abszolúte szembe helyezkedik objektumával, hogy aztán szüntelen körforgásában, új meg új alakokban öltön tárgyi formát, végezetül pedig — megszabadulván mindentől, ami idegen benne — mint kibontakozott szellem, abszolút tudat vagy mint az abszolút öntudata, visszatérjen önnön lényegéhez. Ennek a dialektikus utazásnak az állomásai: tudat, öntudat, ész, szellem, vallás és abszolút tudás.

Hegel Marx által történt „megfordításával” összhangban, Marx számára a szubjektum többé már nem abszolút szellem, hanem az *önmegvalósító ember*, az ő szemében mint „Gattung”, emberi nem, az ember a „legmagasabbrendű lény”, de az is csak a világtörténelem dialektikus önmegvalósításában lesz azzá, ami, értve a világtörténelmet az ember saját keze művének a természet emberi benépesítésében, mely ily módon történelemmé válik. Ez a „valóságos történelem”, s ez is csak dialektikusan, mint az ember műve fogható fel. Ha a modern ember rabja lett saját művének, ha alárendelte magát a saját elidegenedési objektumának a specifikus újkori eldologiasodás legrosszabb formájában, akkor onnan ki kell vezetni őt. Ebből az elembertelendésből van kiút, de csak azért van, mert az az ember saját műve, noha öntudatlanul és szándéka ellenére teremtette ezt a helyzetet. Az elidegenedésből való visszatérés ezért ugyanannak az útnak a megtételét igényli, mint amely oda vezetett. S ez az út a történelmi ember ön-

tudatra ébredésének útja, aki önmagát a saját termékének, minden cselekedetét a *maga cselekedetének világát* a maga világának tekinti. A menekvés lehetőségének tudatosodása az emberben egyúttal azzal a reménnyel tölti el, hogy lesz hozzá elég ereje, hogy valójában és valóságosan végrehajtsa ezt a történelmi tettet, a történelemnek ezt a forradalmát, és így visszataláljon önnön lényegéhez. Alkárcsak Hegel, Marx is azt mondja, hogy „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, melyeket meg is tud oldani” (az *Adalékok a politikai gazdaságtan bírálatához* előszava). Az ember végső célja, hogy szabad legyen a maga világában, ez pedig csak akkor lehet, ha megszabadul a maga korábbi képződményeitől, ha lerázza saját láncait. Ezzel a legmagasabbrendű téttel az ember eléri teljes valóságosságát, és visszatér eredeti mivoltához. Az érzéki-testi ember gyakorlati-történelmi forradalmi tette a földön a szabadsághoz való visszatérés kezdetét jelenti. Ez abszolút tett, és vele — ugyanakkor — lezárul az emberiség történelem előtti korszaka.

A történelem mint a marxi gondolat igazi tárgyának e kategória-sémája, természetesen, fölfedi a marxi történelmi dialektika közeli rokonságát Hegelével, de ugyanakkor rámutat a közöttük levő áthidalhatatlan különbségre is. Marx dialektikájának alapvető kategóriái — érthetően — megfelelő párhuzamban vannak Hegelével: közvetlenség (dologiasodás), közvetítés (forradalom) és közvetített közvetlenség (kommunizmus). A megismerés útja analóg a történelem útjával; a közvetlenségből ered, hogy aztán egész sor közvetítés révén a közvetített közvetlenségnél végződjék. A történelmi totalitás, a történelem egésze mint eredmény fejlődik ki.

Ha ezeket a filozófiai kategóriákat lukácsi módon a politikai gyakorlat nyelvére fordítjuk, akkor a jelen leírása Marxnál ott kezdődik, ahol kimutatja a történelmi szubjektum tényszerűségét, mely szubjektum közvetlenül mint a történelem pusztá objektuma bukkan elő. Ez pedig a proletariátus — mint az ember totális elidegenedése és tagadása, melynek valóságossága (Wirklichkeit) átalakul dologisággá (Dingheit): mint áru a munkás közönséges tárgy, ugyanolyan, mint valami természeti nyersanyag vagy élettelen anyag. Mozgásában, azonban, a történelem e szubjektuma tudatára ébred objektumi helyzetének, s akkor az ily módon öntudatra ébredt szolga megdönti urát, és maga lesz az úr. A közvetítés világforradalomként zajlik le, szüntelen folyamatként és a történelem valamennyi alkotóelemének, a mozgás egészének központja felé haladó helycseréjeként. Az ember *önmagáról való* tudata ily módon öntudatává válik ennek az *egésznek*, de most már a maga egészének, s ez a proletariátusnak mint történelmi totalitásnak az öntudata, mely ezzel megszünteti és túlhaladja önmagát: az egész részei ilyen dialektikus felülmúlásának lehetősége a valóságban ölt testet. A filozófia eképpen megszűnik pusztá filozófia lenni, történelmi-létrehozó *gyakorlattá*, praxissá válik, a gondolati totalitásból az „emberi társadalom” vagy „társadalmasított emberiség” történelmi totalitása sajátos igazságteremtő gyakorlata lesz, azé az emberiségé, mely ismeri és oly emberi sokoldalúsággal valósítja meg magát.

Noha Marx korai írásait, a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* és a *Német ideológiát* nem ismerte, Lukács kongeniálisan *anticipálta* azok

gondolatmenetét Marxnak *A tőkében* közreadott elemzése alapján. Ily módon már 1923-ban világosan rámutatott, hogy a kései Marxot éppen a fiatalkori Marxból kiindulva kell megérteni. Másképp hogy tudta volna Lukács a dologiasodás alapvető marxi kategóriáit (vagyis az eidegenedés sajátos kapitalista formáját), a közvetítést (a forradalmat) és a totalitást (a társadalmi lét egészét) Hegel *Fenomenológiájából* kifejteni?

„Az igaz az egész” (Das Wahre ist das Ganze), hangzik a hegeli dialektika vezérmotívuma. „Az egész pedig csak a fejlődés által kiteljesülő lényeg. Az abszolutumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény, hogy csak a végén az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos szubjektum, vagyis önmagává-levés” (*A szellem fenomenológiája*, 18. o.).

Az egész *mint* egész olyan módon van, hogy a dialektikus folyamat minden részecskéje vagy mozzanata, mindenkor magában foglalja az összes többi mozzanatot is, és csak olyan értelemben rész, hogy az egész része: „Mert a közvetítés nem egyéb, mint a mozgó önmagával való azonosság, vagyis az önmagára irányuló reflexió, a magáért való én mozzanata, a tiszta negativitás vagy, tiszta absztrakciójára visszavezetve, az egyszerű levés” (uo. 18. o.).

Hogyan olvasta tehát Lukács Marxot „visszafelé”?

Lukács volt olyan bátor, hogy Marx megértését egy terjedelmében egészen jelentéktelen szövegre alapozza, tudniillik az 1845-ből való „Tézisek Feuerbachról” első tételére: „Minden eddigi materializmusnak — Feuerbach materializmusát is beleértve — az a fő fogyatéksége, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az objektum vagy a szemlélet alakjában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot: nem szubjektíven...” (Vö. Marx, *Válogatott művek*, Szikra kiadás, Bp. 1948., 342. o.).

Tíz évvel Lukács könyvének megjelenése után napvilágot láttak Marx fiatalkori kéziratai. Hogy milyen közel áll a *Fenomenológiához*, szinte minden oldalon kitetszik: „A nagyság a hegeli *Phänomenologie*-ben és végeredményben — a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben — tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását fogalomként fogja fel, a tárgyasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és a külsővé-idegenné válás megszűntetésésként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, ment valóságos, embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1962., 104—105. o.).

Marx és Hegel alapvető kategóriáinak „rokonsága” azonban tévútra vezette Lukácsot, úgyhogy mindazt, amit Hegelnél megtalálhatott, fölfedezte Marxnál is, és *nem ismerte fel kellőképpen a kettőjük között levő különbséget*, ami az egész fejtegetésre ráüti bélyegét, élesebben pedig a lukácsi dialektika-értelmezés közelebbi vizsgálatánál mutatkozik meg.

Lukács azonban sohasem végezhette volna el Marxnak ezt a „hegeli” újrakifejtését, ha kutatásaiban, Hegel mellett, nem használja fel alkotó módon a korabeli filozófia és szociológia egyéb eredményeit is.

Így például a dologiasodás kategóriája nemcsak Marxnál *A tőkében* az áru és derivátumainak elemzésében szerepel (nemcsak az első kötetben, az áru fétisjellegéről szóló fejezetben, hanem az egész *Tőkében* végig, először pedig még 1844-ben, a *Kéziratokban* felbukkan), hanem vallás-szociológiai és gazdaságtani kutatásaiban bőségesen él vele Max Weber is. Nála ez a „Versachlichung” nevet viseli: az emberi viszonyok között a dolgok közvetítenek; Lukácsnál viszont a „Verdinglichung” és a „Versachlichung” között nincs semmi különbség. Mind-ezen fölül, Lukács a tőkés kalkuláció leírásánál a weberi „Rationalisierung” kategóriát használja, amellyel ez a haladó „einer Entzauberung der Welt” folyamatnak a kiszámítás mind absztraktabb, részleges rendszereihez vezető útját jelöli, melyekben a tudományok mindinkább eltávolodnak a *társadalmi élet egészétől* és lehetetlenné válik, hogy akármilyen formában is felismerjük annak értelmét. Végezetül itt van Weber „objektív lehetőség”-fogalma mint kategoriális kifejezése a társadalmi-történelmi szerkezet épp meglévő létében uralkodó tendenciáknak. Ez a fogalom a társadalomtudományokban úgy szerepel, mint az absztrakt-mechanikus szükségyszerűség értékű „törvény” fogalma a természettudományokban.

Senki se csodálkozzék tehát, hogy Lukács, könyvében úgy hivatkozik Weberre, mint nagy tekintélyre, noha ez egy cseppet sem csökkenti a maga gondolatainak eredetiségét. Ugyanez érvényes Rickert és Lask⁷ kétségtelen hatására is abban a tekintetben, hogy Lukácsnál a bölcséleti problémák leggyakrabban mint a szaktudományok *módszeri és módszertani kérdései* kerülnek fejtegetéseinek központjába. Ez annak a kornak a szellemében történt, amikor az új-kantiánizmus szuverénül uralkodott a német egyetemeken, de Lukácsnak ez sem „ártott” meg. Ellenkezőleg, — hogy feladatát olyan szigorú módszerességgel és olyan gyümölcsözően tudta megfogalmazni, azt a filozófia mester-ségbeli része elsajátításának köszönheti, melyet éppen Rickertnél tanult meg. Rickert szigorúsága a bölcséleti kérdések fölvetésében csak segített Lukácsnak, hogy önállóan felvázolja a leninizmus filozófiai problémáját, és hogy eközben ne veszítsen semmit politikai határozottságából.

Ezek azok az elemek, amelyekkel a dologiasodásról szóló értekezésében él, s valamennyi alkotó módon van beleszöve ebbe az igen eredeti Marx-magyarázatba.

3.

De engedjük át a szót magának Lukácsnak. A dologiasodásról szóló értekezése három fejezetre oszlik: I. A dologiasodás mint jelenség, II. A polgári gondolkodás ellentmondásai, és III. A proletariátus platformja.

⁷ Háború utáni írásaiban Lukács túlságosan is buzgólkodik abban, hogy néhai tanítóit „imperialista filozófusoknak” kiáltsa ki, semhogy őszintének higgyük. Vö., például, *Az ész trónfosztása*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1956, melyben K. Mannheimet az imperializmus szolgájának nevezi, vagy *A különőség mint esztétikai kategória* című könyvével. Legcinkusabb a M. Schelerrel való beszélgetésnek leírásában. (*Existentialisme ou marxisme?*, Paris, 1948, 80. o.).

A dogmiasodás fejezetének három szakaszát maga a jelenség leírásának szenteli, hogyan jelentkezik közvetlenül a polgári társadalom gazdasági életében és tudatformáiban, amelyek ennek a torz „bázisnak” adekvát, pontos és hű „tükröképei”: a jog- és gazdaságtudományban. Kutatásai a tudománynak mint *a polgári világ legfőbb ideológiájának* vizsgálatában érik el csúcspontjukat. Rendkívül éleslátással, a legszubtilisebb átmenetek és árnyalatok érzékeltetésével az újkori tudományok bonyolult struktúrájának megkülönböztetésében, Lukács értémsúnkra adja, hogy elemzésében nem áll meg a dogmiasodás közvetlenségénél, hanem a társadalmi lét és a modern kapitalizmus tudatának legfejlettebb formáiba is behatol.

Mi több, Lukács feltételezhetően nem is törekszik annyira a polgári világ konkrét gazdasági elemzésére, minthogy azt már Marx elvégezte. De hogy az áru-struktúra *egyetemessége* hogyan hatja át a tőkés társadalom valamennyi szféráját, azt Lukács előtt senki sem mutatta ki. A modern tudomány fejlődése ugyanis a szakosodás felé halad, úgy-hogy a belátható egész állandóan szűkül: a tudomány „válsága” --rendes állapot. Ha ehhez még hozzávesszük a modern bölcsélet ismeretelméleti formalizmusát, különösen annak empirikus irányzatában és a XX. század eleji tudománybölcseletében, akkor világossá válik, hogy idővel mindinkább feledésbe kellett merülnie a tudomány alapvető alkotóelemének: a *szubjektum-objektum viszony*nak. Ez a probléma Lukács fejtegetéseinek kiindulópontja, és amikor könyvében még egyszerű bölcséletileg tárgyalja, nála *sohasem válik kérdésessé*, hogy az elegendő és megfelelő-e a filozófia központi kérdéseinek. Ez döntő jelentőségű lesz az egész vállalkozásra nézve, és a jelentős ontológiai jegyek ellenére olyan konklúziókat szab neki, melyek immanensen jelen vannak minden szociológiában és gnoszeológiában.

Természetesen, Lukácsot csak az értheti meg, aki a polgári világnak nem „érdektelen” szemlélője, hanem cselekvően és gyakorlatian gondolkodik, azaz a meglévő világ megdöntésének és megváltoztatásának híve. Csak az, aki ugyanakkor *felforgatóan* cselekszik is, s az tölti el, ami *most* és *itt* van, mivel annak a totalitásnak a perspektívájából látja, mely csak akkor prezentálódik és reprezentálódik, ha a jövő távlatából gondolkodunk, és ha a gondolkozás a jelent transzcendálja.

Ha manapság, sokan, joggal figyelmeztetnek arra, hogy „az elidegenedés problémája” a marxi gondolat központi témája, s hogy ebben ez a fő dolog, akkor hozzá kell tenni, hogy ez a kérdés Marxnál elsődlegesen a tőkés elidegenedés korszerű formájában jelentkezett, mely ott *dogmiasodásként* (Réification) szerepel, annak gyilkos szétzüllesztő hatásával és az ember elszemélytelenedésével egyetemben. Marx a polgári világ kritikáját az áru elemzésével kezdi, és Lukács belátja, hogy ott az áru kérdése nem „egyszerű elszigetelt problémaként, sőt még csak nem is mint a szaktudománynak értelmezett közgazdaságtan központi problémájaként jelentkezik, hanem a tőkés társadalom központi struktúális problémájaként, mely át- meg áthatja annak minden életmegnyilvánulását” (G. u. Kl., 94. o., németül). Lukács, tehát teljességgel megérti, hogy *A tőkésben*, például, nemcsak a burzsoá közgazdaságtan kategóriáiról van szó, hanem a polgári életforma szervezeti alapjainak bírálatáról is. De az egész kérdést a szubjektum-objektum problémájá-

nak keretében szemlélve, Lukács hajlamos rá, hogy azt ontológiai jegekkel módosult gnoszeológiai és tudományszociológiai eszközökkel magyarázza.

A dologiasodás folyamata azonos az árufetisizmus jelenségével, és a modern kapitalizmus sajátos problémája. Az áruterelés struktúalis mozzanatai testileg, lelkileg áthatják az egész társadalmi életet. A történelem régebbi korszakai és az újkor polgári világa között, annak iparával, tudományával és technikájával együtt, nemcsak mennyiségi, hanem minőségi különbség is van. Az áruforgalom romboló hatása a társadalom belsőségére magának az áru kategóriájának alkati jellegéből ered; minthogy egyetemessé vált, az áru visszahat valamennyi életmegnyilvánulásra meg a társadalmi felépítés szerkezetére: minden szerves képződmény felbomlik és ésszerűen megszervezett egészekké alakul.

A dologiasodás jelenségének elemzése Marx *Tőkéjének* az áru fétisjellegéről szóló rövid, de korszakalkotó fejezetéhez kapcsolódik: „...Csak maguknak az embereknek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt szemükben a dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti.” (A *tőke*, I., Szikra kiadás, Bp., 1955, 75. o.). Az áru az egész társadalmi élet egyetemes kategóriája, és a dologiasodás döntő jelentőséget nyer, mind a társadalom objektív fejlődésében, mind pedig az embereknek egymás közötti és a természethez való szubjektív viszonyában, azaz a polgári világ egész szellemi-érzelmi életében: minden eldologiasodik, eszközzé válik és elszemélytelenedik.

Ez, történelmileg, a haladó munkamegosztás folyamata, mely az áruban tárgyiasodott munka progresszív absztrakciója csupán: minden konkrét munka csak absztrakt munka, mely a piacon az áruk egymáshoz való viszonyában halmozódik fel, s mely viszonyra az árucseré formális egyenlősége a jellemző. A munkafolyamat fejlődése a kisipartól a kooperáción, a manufaktúrán át a gépesített gyáripárig felfedi a munkás személyes emberi erényeinek mind nagyobb méreteket öltő *racionalizálódását*. „A munkafolyamat modern, lélektani” felbontásával (Taylor rendszere) ez az ésszerű gépesítés a munkás „lelkéig” hatol. Mi több, lelki tulajdonságai elszakadnak egyénisége egészétől, objektívizálódnak, hogy idomulhassanak a különféle ésszerű rendszerekhez és itt kalkulatív fogalommal egyszerűsödjenek.” (G. u. Kl., 99. o.).

Eszerint, a racionalizáció, a kalkuláció, a gépesítés, röviden, a kapitalista gyáripár és gépi technika fejlődésével párhuzamosan, a dologiasodás folyamata is mind jobban előrehalad. Lukács számára, az ebben érvényesülő legfontosabb racionalizációs *elv* az, amelyik a kalkulációra, a *kiszámíthatóságra* irányul. Ez a folyamat, mint a kapitalista iparosodás alapja, a munkamegosztás mind fokozottabb térhódítása révén szükségszerűen szubjektív változásokhoz vezet a társadalmi termelőmunkában. Legelőször is a termelés *objektuma* aprózódik fel térben és időben való számtalan kisebb részűvé. Ily módon megszűnik a kész termék szerves legyártása, mely pedig az empirikus munkatapasztalatok hagyományos összefüggésén alapul, s ezért az ilyen ésszerűsítés *specializáció* nélkül elképzelhetetlen. Csakhogy ezzel megváltozik maga a termelési folyamat is: egymástól független részletek *megszervezettségévé* válik, „melyeknek egységét tisztán kalku-

latív alapon határozzák meg, s amelyek egymásmellettisége, tehát, szükségszerűen, a véletlen műve". A termék szerves egysége a műszaki manipulációk végtelen sorára bomlik, és a termék egysége — most már áru formájában — többé nem azonos azzal az egységgel, melynek mint használati értéknek van. Így az absztrakttá vált munka, mely árut termel, ugyanakkor „kitermeli” annak felbomlását illetve műszaki „analízisét”. Az *analitikus módszer* uralkodását az újkori racionalista filozófiában Lukács úgy fogja értelmezni, mint ennek a gyakorlatnak az „elméletét”, s ez lesz később a matematikai természettudományok és a gépi technika szülőanyja.

A dologiasodás folyamata, azonban, semmi esetre sem áll meg a termelési folyamat objektumának felbomlásánál, hanem annak *szubjektumát* is érinti. Az ember itt nem a munkafolyamat hordozójaként jelenik meg, hanem egyszerű alkatrészkként beállítják ebbe a gépi rendszerbe, „mely tőle teljesen függetlenül működik, és — ha akarja, ha nem — alá kell vetnie magát törvényeinek”. A munka elvesztíti alkotó jellegét és tevékenységi jelentőségét, úgyhogy Lukács joggal nevezi ezt a munkát — filozófiai értelemben — *kontemplatív magatartásnak*: a mind funkcionálisabb alkalmazkodás a racionális kalkuláció előre kiszámított eredményét biztosító mechanizmushoz a kapitalista gyáripár eszményévé válik. Már Marx hangsúlyozta, hogy „az ember alárendelése a gépnek azt eredményezi, hogy a *kvantitás válik döntővé mindenben*” (*A filozófia nyomora*), s hogy a zárt gépi rendszer az ember és a világ viszonyának összes kategóriáit érinti. Ezért az idő is csak *munkaidő*, és ezzel valójában *kiegyenlítődik a térrel*.

Már hangsúlyoztuk, hogy a dologiasodás folyamata áthatja a társadalmi élet valamennyi alakulatát. Nem kerüli el, tehát, a jogot és az államszervezetet sem, ezekben is már első tekintetre felfedezhető a racionális-kalkulatív üzem-jelleg struktúrája. Ezeknek a viszonylatoknak a leírásában Lukács gyakran támaszkodik Max Weber munkáira. Akárcsak valami gyár, a modern állam is egy üzem, a hatalom a gép, a bürokrata állam igazságszolgáltatása pedig önműködő gépezet. A hatalmi apparátus alapjában is ott van a munka racionális megszerzése, az ésszerű technika, a közigazgatás valamennyi tevékenységének kalkulációja. A korszerű bürokrata állam törvénykönyve nem egyéb az összes jogi előírások ésszerű rendszerbe foglalásánál. A maga formai általánosságában „A jogrendszer . . . általában az élet minden eshetőségére alkalmazható” (uo. 108. o.).

A polgári társadalom életének bármely területét figyeljük is, mindenütt ugyanazokkal az önműködő „természetes társadalmi törvényekkel” találjuk szemben magunkat, melyek alól senki sem vonhatja ki magát: ennek az automatának a sorsszerűsége *az embert mint olyant* sújtja a polgári társadalomban. A tőkés vállalkozó csak látszólag szabad és tevékeny, mert valójában tevékenységre *kényszerül*. Az, hogy műként viszonyul a munkás meg a vállalkozó a géphez, vagy a technikus a tudomány pillanatnyi helyzetéhez és műszaki alkalmazásának kifizetődőségéhez, „pusztán mennyiségi fokozatot jelent, közvetlenül minőségi különbséget a tudat struktúrájában egyáltalán nem” (uo. 110. o.)

Ebben a megvilágításban látja Lukács *a korszerű bürokrácia kérdését is*, tudniillik a bürokrácia megszerzése is olyan, mint valami

üzemé. Az államgépezetet éppúgy a racionális, embertelen munkamegosztás jellemzi, mint a gyárat az a gépi. Mint ahogyan a gyári munka erőszakot vesz az emberen, darabokra tépi, ugyanúgy elnyomja az egyéniséget a bürokrata apparátus is, sőt még jobban, mert az egyéniség „szellemibb” funkcióiról van szó. Minden bürokrata szakmai virtuózzá válik eldologiasodott szellemi képességeinek áruba bocsátásában: a bürokrata „lelkiismeretessége” és „konkrétsége”, s az a „meggyőződése”, hogy éppen „becsületessége”, „felelősségérzete” követeli meg ezt a teljes alávetettséget, arra mutat, hogy a munkamegosztás... itt „etikaiává” lett (uo. 111. o.). Lukács úgy véli, hogy a dologiasodás strukturájának leggroteszkebb formája az újságírásban jelentkezik, melyben maga a szubjektivitás, a tudás és a temperamentum válik absztrakt mechanizmussá.

A világ szüntelen racionalizálódása ily módon mindent racionális részrendszerekbe foglal. Ezek az elvesztett egész önállósult részei formális törvényeinek összességként jelentkeznek, és csupán „saját ésszerűségük formális jellege” határolja el őket. E törvények konkrét szubsztátuma, anyaga megismerhetetlen marad, s ezért e részrendszerek egymásközötti viszonya teljesen véletlenszerű. Nincs egy olyan általános érvényű társadalmi törvény, mely *az egészen* uralkodna; *s az egész* ezért irracionális marad. S minél elkerülhetlenebbek és törvényszerűbbek a részletek, annál véletlenszerűbb *az egész*. A piacra vonatkozóan sincs általános törvényszerűség, s annak „soha nem is szabad teljesen és adekvátan megismerhetőnek lennie”. Az egész teljes megismerése ugyanis „e megismerés szubjektumának olyan monopolhelyzetet biztosítana, hogy az egyértelmű lenne a tőkés gazdaság megdöntésével” (uo. 114. o.).

Ezért tehát a parciális törvények uralkodása a tőkés rendszerben, azok további differenciálódásához és megsokszorozódásához vezet, úgy-hogy a végeredmény *az egész teljes megszűnése*. A résztörvények rendszerének növekvő divergenciája csupán a progresszív munkamegosztás értelmileg közvetlen gondolati reprodukciója. A mind egzaktabb szakosodás révén egyre lehetlenebbé válik a társadalmi jelenségek totalitásának lényegi megértése. A törvények anyagi szubsztátuma konkrét tartalmának elhanyagolása, mint a társadalmi lét részei és egésze közötti kapcsolatának tényleges hiánya, *válságokban* nyilvánul meg. S elemi katasztrófaként sújtja az embert.

A dologiasodás jelenségének meg legszubtilisebb megnyilvánulásainak leírása igen-igen hatásos, és kétségtelenül a huszadik század bölcseletének egy sajátos példáját jelzi. Főntebb azonban már figyelmeztettünk arra, hogy Lukács kezdettől fogva, akaratlanul is leszűkíti a dologiasodás jelenségének szemhatárát, amikor szinte kizárólag mint *társadalmi jelenséget* fogja fel. Noha „lelki”, „érzelmi” stb. vonatkozásban is szó van róla, lényegében mégis *társadalmi* jelenségként látta meg. Igaz, Lukácsnál ez nem szociologizmus, hiszen jól tudja, hogy Marx kapitalizmus-bírálatának alapvető kategóriái fölötté vannak az empirikus értelemben vett közgazdaságtani és társadalomtudományi fogalmaknak. Ezeket az egyetemes kategóriákat azonban, Lukács mindig a szubjektum-objektum síkjára szűkíti. A dologiasodás ontológiai dimenzióit nem látta meg, noha igen közel járt hozzá. Felismerte ugyan

az újabbkori bölcséleti irányzatok — mint amilyen a racionalizmus vagy az empirizmus — történelmi korlátait, de megelőlszik azzal, hogy ezt a filozófiát a társadalmi lét meg a kapitalista termelés tekintetében funkcionálizálja. A tárgyiasság valamennyi formája és megfelelő tudatmódzataik ezért csak mint egy közös fundamentum, a kapitalista társadalmi lét kifejlései szerepelnek. A tudomány, a gépi technikával együtt, a polgári társadalom hasonló eredetű vívmányai, de maga a társadalmi lét fogalma mint szubjektum-objektum viszony sohasem válik kérdésessé. Az, hallgatólagosan, minden elemzésen fölül áll, s innen van az, hogy a tudomány és a technika kérdésének filozófiai felvetése bizonyos kívánnivalókat hagy maga után. A tőkés rendszer eszközt ismervén föl bennük, Lukács nem látja meg egyfelől a tudomány és a technika, másfelől a *munka lényegének* igazi viszonyát. Ugyanis *az embernek és a természetnek mint szubjektumnak és objektumnak már a megjelenése is munkaviszony eredménye*, és semmiképpen sem annak feltételezettsége, hiszen ontológiai értelemben a munka magában véve is technikai fogalom, és feltétlen tárgyiasságra tör. Éppen ezért a dologiasodás nemcsak a tudomány, a technika és a racionális megszervezettség kapitalista vagy gazdasági alkalmazásának, hanem a tudománynak és a technikának mint olyannak: *a munka formájának* eredménye is.

Más szóval, minthogy nincs betekintése az ontológiai értelemben vett munka — mint szubjektum-objektum viszony — lényegébe, Lukács nem láthatja meg az újabbkori filozófia, tudomány és technika technológiai jellegét, s nem ismerheti fel maradéktalanul az újabbkori bölcsélet meg a munka lényegbevágó kapcsolatát. A tudomány és a technika a lények tárgyiassodására alapoz, nem lehet tehát a kapitalizmussal kapcsolatban egyszerűen funkcionálizálni őket. A munka lényegébe való hiányos betekintése meggátolta Lukácsot abban, hogy a munkának a természethez való viszonyát a maga kapitalista formájában ne csak mint társadalmi kategóriát lássa. Minthogy a munka szemléletében megmarad a szubjektum-objektum viszonynál, Lukács képtelen eléggé megkülönböztetni a munkát a termeléstől a marxi szabad tevékenység értelmében, és arra kényszerül majd, hogy Marx „gyakorlat”-fogalmának politikai értelmet adjon. S ez megakadályozza a totalitást, valamint a szubjektum-objektum viszony csúcspontjának, magának a dialektikának a filozófiai felvetésében is.⁸

4.

Mint ahogy rámutattunk volt, a polgári világ társadalmi létének széthullása és üressége nemcsak gazdasági téren jut kifejezésre, hanem áthatja a való élet meg „a szellem régióinak” minden területét. Ékes szóló példája ennek a racionális-kalkulatív eljárások alkalmazása, valamint a modern „egzakt” tudománystruktúrák tisztán formális jellege.

⁸ Lukács gondolatai a dologiasodásról gyümölcsözően hatottak Max Schelerre (*Arbeit und Erkenntnis*) meg a tudományszociológiára (Mannheim és mások), úgyszintén Martin Heideggerre, annak első korszakában. A *Sein und Zeit*ben a dologiasodás jelensége nagy szerepet játszik, méghozzá nemcsak mint a személytelenség (Das Man) vagy a tulajdontalanság (Uneigentlichkeit) egzisztenciálja. Herbert Marcuse alkotó módon egyesíti művében mindezeket a tendenciákat.

E formalizmus elemzése és a modern tudomány metodikus jellegének bölcséleti-társadalomtudományi leírása nemcsak a dologiasodásról szóló tanulmány, hanem talán az egész könyv egyik legjobb részlete is egyúttal, úgyhogy páratlanul áll a korabeli marxista irodalomban.

A polgári társadalomban a darabokra hullott élet széttagoltsága annak valamennyi megnyilvánulásából kitetszik. Ha a polgári világ tudósai, az eldologiasodott közvetlenség hatása alatt, meg is kísérlik, hogy bepillantának a társadalmi valóság egy-egy részletébe, pillantásuk ugyanolyan merev marad, mint az ábrázolt jelenségek. Amikor a polgári gazdaságotan értelmileg közvetlenül, de filozófiailag — lényegében — naiv realitással úgy helyezi egymás mellé a gazdasági élet elszigetelt részeit, mint „empirikus tényeket” és pusztán gondolati összefüggésbe állítja őket, akkor ezek a szükségszerű gazdasági „természeti törvények”, persze, nem is látszhatnak másnak, mint amik, azaz lineárisan végteleneknek, vagyis „örököknek”, úgyhogy a polgári társadalom így kíván az örökkévalóság színében feltűnni.

Ezzel a *naiv* ideológiával (dologiasodott elmélettel) ellentétben, létezik egy másfajta, *tudatos* misztifikációja a fennálló viszonyoknak, az uralkodó burzsoázia érdekeivel összhangban. Így például az egyes foglalkozások „szakmai” önállósága megköveteli, hogy a társadalmi létezés szférái különváljanak és egymás mellett kapjanak helyet, abból a célból, hogy a szubjektumok is különváljanak és ennek megfelelően úgy beszéljenek róluk, mint gazdasági, jogi, vallási, erkölcsi, — stb. tényezőkről. Marx történelmi materializmusa ennek véget vetett. Mint ahogy fölismeri a „társadalmi-gazdasági alakulat” minden „haladó korszakának” korlátozottságát és mulandóságát, ugyanúgy vonja az adott kor valamennyi jelenségét is egyetlen közös nevező alá: ez pedig a *totalitás*. Ezért mondhatja Marx, hogy számára „csak egyetlenegy tudomány létezik, a történelemtudomány” (vö. *A német ideológia*), miközben, természetesen, nem a pozitív empirikus történetírásra gondol. Lukács gyakran idézi ezt az álláspontot könyvének lapjain. (*G. u. Kl.* 40. o.).

Aminthogy a kapitalizmus mulandó, a tőkés rendszer *tudománya* is csak mint sajátos polgári jelenség bukkan fel, és nem tekinthető „öröknek”, mint ahogy naivságukban a polgári ideológia tudósai állítják. Ellenkezőleg, olyan társadalmi-történelmi jelenségnek kell tekinteni, mint amely megannyi előfeltétel függvénye és véges. A vulgáris materializmus képviselőivel szemben, akik magát a történelmi materializmust is — a természettudományok mintájára — a társadalmi fejlődés törvényeiről szóló objektív-tudományos doktrínaként vizsgálták, mindig és ismételten hangoztatni kell, hogy a történelmi materializmust lehetetlen a természettudományok módszerei és tárgyi analógiájából megérteni.⁹ Ez a peres kérdés, Marx eredeti koncepciója szellemé-

⁹ Buharin *A történelmi materializmus elmélete* című könyvéről szóló recenziójában Lukács ezt írja: „... Helytelen és nem-marxista eljárás a technikát kiemelni az ideológiai formák köréből és — a gazdasági struktúrával szemben — önálló életre kényszeríteni.” Lukács az efféle állásfoglalást kontemplatív materializmusnak minősíti, minthogy Buharin „a természettudományokat és módszereket nem veti alá a történelmi-materialista kritikának, és nem is a tőkés fejlődés termékeként értelmezi, hanem mint módszert indokolatlanul, kritikátlanul, történelem- és dialektikaellenesen a társadalomelméletre alkalmazza.” (Vö. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 11. k., 1925, 220. o., németül.)

ben, Lukács könyvének minden lapján jelen van. A vulgáris marxizmus képviselőinek szemében Lukács vétke e tekintetben éppen az, hogy a filozófia és a társadalomtudomány mellett a *természettudományos gondolkodást*, sőt a technikát is mint társadalmilag és osztályilag feltételezett ideológiai alakulatokat a polgári társadalom fennállásán keresztül funkcionalizálja.

Ha az árustruktúrából kifejthető a polgári társadalom valamennyi jelensége, objektuma és szubjektuma, akkor ez a tudományra is érvényes, melyet le kell szedni a kapitalista örökkévalóság egéről és társadalmi jelenséggé kell értelmezni. A modern tudomány tipikusan *újabb kori*, a racionalista filozófia szárnyai alatt fejlődött és kibontakozott jelenség. Lukács ezért belátja, mennyire lehetetlen tudományról beszélni a korábbi időszakokban, mert hiszen ez a tudomány a polgári társadalom fennállását feltételezi. A *számításon* alapuló tőkés termelési mód tisztán formális és szakosított jellege, a maga megjelenési formáinak konkrét tartalmához képest, külsőleges és idegen. Ez a modern tudomány metodikus jellegében is tükröződik. Gazdaság, jog, politika, művészet, kultúra és *tudomány* a polgári társadalomban mind-mind egyneműek a munkamegosztás, a sajátos szakterületekre való tagolódás tekintetében és abban, hogy nem törődve a társadalmi lét egészével, önálló részekre bontják a konkrét totalitást. A dologiasodás egyetemességének megfelelően a tudomány — úgyszintén — a véletlen szükséges megszervezettsége, az áthatolhatatlan-irracionális anyag absztrakt elmélete. „Minél fejlettebb, tudományosabb (azaz egzaktabb) valamely modern tudomány, annál hamarabb válik valamiféle speciális külön törvényszerűségek formális rendszerévé, melynek számára a világ kívül került saját érdeklődési körén, és vele, elsősorban a megismerés elé kerülő anyag, a *maga konkrét valóságysztrátuma*, módszerei szempontból és elvileg megismerhetetlen” (uo. 115. o.). Ebből a „kiapadhatatlan” forrásból táplálkozik a tudomány egzaktsága: tárgyának anyaga fölfoghatatlan marad a formális értelmi kategóriák számára, melyekkel a világ konkrét tartalmát módszeresen leírja, a világ pedig mint *irracionális*, kívül marad a tudomány zárt racionális rendszerén.

Már Marx is többször hangsúlyozta, hogy a gazdaságtan csak mint csereértéket vizsgálja tárgyát, minthogy „a használati érték mint használati érték, a politikai gazdaságtan vizsgálódásainak amaz másik oldalán található” (*Adalékok a politikai gazdaságtan bírálatához*). A tudomány tehetetlensége, hogy úrrá váljon a *konkrétumon*, Lukács szerint a polgári osztály létének természetében gyökerezik, abban, hogy képtelen a saját létét fogalmilag megragadni. Ezért egyáltalán nem furcsa, hogy a jogtudomány sem képes racionálisan kifejezni a *jog tartalmát*. A jogtudomány értelmi kategóriáinak racionális-formális jellege lehetlenné teszi, hogy meghatározza a jog minőségileg irracionális tartalmát. A „tisztá” és „kritikai” jogelmélet a jogszabályok létrejöttének és tartalmának kérdését más tudományágaknak engedi át: a történelemnek, a szociológiának, a politikának, vagy pedig a természetes jog körébe tartozó „lelkiismeret” területére helyezi. Mindkét esetben a jog keletkezésének valóságos, anyagi alapja kódos marad.

Az anyagi szubsztrátum transzcendenciájának kérdése, tehát, a modern tudomány számára megoldhatatlan marad. E tudomány világfelfogásának korlátai pedig absztrakt-rationális módszeréből erednek, melyről minden igyekezete ellenére *sem tud* lemondani. A tudomány ennyiben *tudatosan* vonakodik az egész összefüggéseinek megismerésétől, de ugyanakkor hiábavaló dolog abban reménykedni, hogy ezt a megismerést valami áthidaló tudomány, például a (Wundt-típusú) filozófia nyújtja majd. Ez csak akkor volna lehetséges, ha a filozófia lemondana racionalista formalizmusáról, s ha érdeklődésével a megismerés hallgatólagosan feltételezett formálisan-értelmi alakzatai anyagi tartalmának totalitása felé fordulna. Ám a filozófia nem tagadhatja meg ezt az állásfoglalását, ha ugyanakkor nem tagadja meg magát a polgári állásfoglalást is; ezért visszavonhatatlanul elismeri, hogy az önálló tudományának eredményei és módszerei szükségszerűek és egyedül lehetségesek. A filozófia, ugyanis, úgy viszonylik a tudományok eredményeihez, mint a tudomány a tapasztalati igazságok egyszerű „tényeihez”, és mindkettő egyaránt eldologiasodott.

Lukács itt valójában az újkantiánus tudománybölcselet, a gnoszeológia és axiológia álláspontját bírálja, melyek a szubjektum és objektum elszakadását örökérvényűnek fogják fel, és a valóság tényszerűségét csupán az ideálisan érvényes örök „értékekhez” való viszonyában transzcendálják.

A tudomány eképpen felvázolt struktúrája elárulja azt, mennyire kiúttalanul kering saját struktúráinak körében, és képtelen túllépni rajtuk: a *különösségek* ezek, a széttört egész elszigetelt, kiragadott részei. A tudomány tárgyiassága, tehát, nem terjed „fölfelé” a konkrét tartalomig, a tényszerűség totalitásának általánosságáig, ugyanígy „lefelé” sem jut el a megismerés dologiasodott rationális formái anyagi szubsztrátumának egyediségéig. A tudomány, a maga kategoriális struktúrájában, a való világ tényszerű reprodukciója, és saját racionalizmusa jelenti egyúttal *immanens korlátait*.

A konkrét tartalom kérdését Lukács mint „a magánvaló problémáját” határozza meg, és a dologiasodásról szóló értekezésének második fejezetét szenteli neki, melyben a polgári gondolkodás ellentmondásairól beszél.

A XX. század filozófiai rendszereinek többségétől eltérően, melyek a maguk kérdésfelvetésével már nem hatolnak a magánvaló problematikájának mélyére, a német klasszikus idealizmus, Lukács szemében, követendő példaként álló kísérlet arra nézve, hogy az *újabb kori kritikai bölcseletek módszerének* problémája, a filozófia központi kérdése legyen általában. A modern tudomány módszerei kérdésének előzetes vizsgálata csak előkészítette azt a ugrást, mellyel Lukács belevetette magát a jelenkori bölcselet legárnyaltabb problémáinak boncolgatásába, gnoszeológiailag mindig és újra szubjektum-objektum problémává dolgozva fel őket.

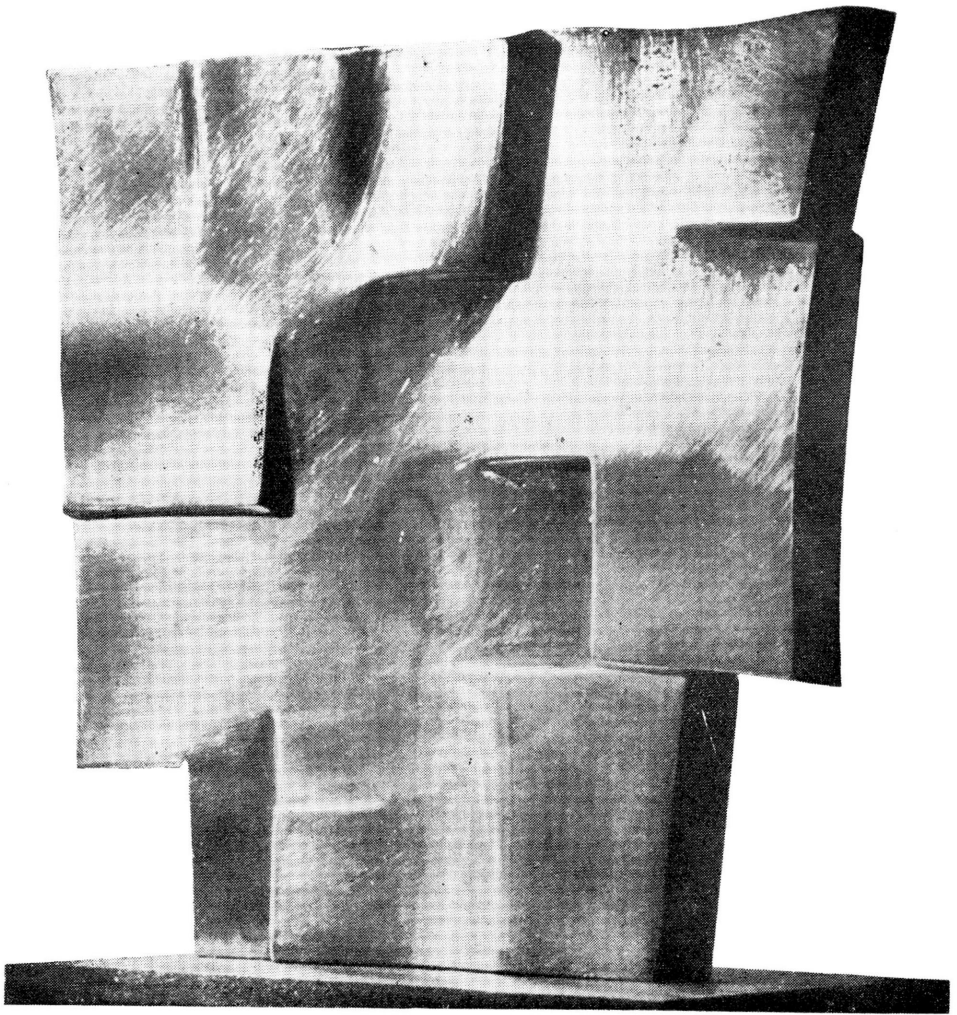
Kant „kopernikuszi eretnokségében” Lukács joggal látja a régi és új filozófia közötti alapvető különbséget. De már Descartes-tól kezdve, Hobbesen, Spinozán és Leibnizen keresztül Kantig az a meggyőződés uralkodik, hogy a megismerés tárgya csak azért és csak annyiban megismerhető, mert *magának a gondolkodásnak a terméke*. A filozó-

fia példaképe a matematika és a métan lesz, melyek — az absztrakt kiszámítás legsikerültebb kísérleteiként — mindent mennyiségi határokba vonnak és konstruálnak. Idővel a tiszta természettudomány (Kant számára Newton a példakép) vagy elméleti fizika is tiszta konstrukciós tudománnyá válik (a mezőkről és részecskékről szóló korszerű atomfizika e folyamat utolsó állomása). Ily módon válik a matematika meg a fizika a bölcelet orgánumává, miközben maga a filozófia, szintén progresszíven, amra törekszik, hogy az általános tárgyiaság formális feltételeiből kialakítsa a megismerés tárgyát, lázas buzgalommal keresve azt a transzcendentális szubjektumot, mely megalkotja a maga objektumát. Az a modern „kritikai” bölcelet, mely bíráló szemmel tekint elődeire, amikor azok dogmatikus naivsággal kiegyenlítették a gondolkodás formáit magának a létnek a formáival, önmaga iránt kritikátlan maradt, és sohasem tette fel a kérdést, hogy a megismerés miért csak éppen az értelem ilyen formáinak segítségével lehetséges. Kant, például, csak azt kérdezi, „hogyan lehetséges a priori szintetikus ítélet?”, azaz hogyan lehetséges a megismerés egyáltalán. A racionalizmus, ugyanis, sohasem tette fel önmagának a kérdést, hogy maga hogyan lehetséges? Ehelyett a formális-matematikai megismerést mint racionálist hallgatólagosan kiegyenlítette a miénkkel, ezt pedig a megismeréssel általában — ami semmi esetre sem nevezhető kritikai magatartásnak.

Lukács számára ebben van az újkori polgári racionalizmus egész különlegessége: hogy tudniillik az abszolút tudás igényével lép fel. Úgyet se vetve a maga formáinak (konkrét minőségi tartalmára, a racionalizmus a kvantitatív gondolatiság és a lét egybevágóságát a polgári világ egyetemes igazságává tette. Mindezeknek a formáknak a minőségi tartalma, azok irracionális szubsztrátuma, mely ellenáll mindenfajta mennyiségi halmozásnak, rejtve maradt a racionalizmus előtt, és annak áthidalhatatlan problémája lett. Ez az, amin a polgári gondolkodás minduntalan hajótörést szenved: a kvalitatív világ szüntelenül és újból áttöri az újabb kori filozófia racionális-dologias sémáit, annak minden olyan törekvésével szemben, hogy autonóm és ellentmondások nélküli rendszert alkosson.

Kant magánvaló fogalma mutatja meg legjobban a racionalizmus „alsó” és „felső” határait, a minőségi vonásokban gazdag valóság általánossága és különössége tekintetében. A polgári gondolkodás összes ellentmondásai mindössze két — látszólag független — problémára vezethetők vissza: az anyag problémájára — logikai-metodológiai értelemben, azoknak a formáknak a kvalitatív szubsztrátumára, melyekben „mi” megismerjük a világot; és másodsor, a valóság egészének és a megismerés utolsó szubsztanciájának problémájára, mely utóbbi az önálló részlet-rendszereket a felfogott valóság totalitásában foglalja össze (uo. 127. o.).

A megismerés minőségi tartalmának a maga konkrétumaiban való meghatározása, azonban, szöges ellentétben áll a racionalizmus immanens törekvésével, hogy a megismerés formáit zárt rendszerbe foglalja, s Lukács remek megfigyelést tesz, amikor megállapítja, hogy a rendszer kizárólag az újabb kori filozófia sajátos problémája. Platón, Arisztotelész és a többiek, akármilyen következetességgel találják is



VOJIN BAKIĆ

Terjedő síkok VI

problémáikat, filozófiájuk *nyitott* maradt, nyoma sincs bennük annak a törekvésnek, hogy lezárják a megismerés körét. Ezért hiú dolog (mint azt Windelbrand tette) „rendszer” keresni náluk, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ott nincs, hanem azt a modern gondolkodás csempezi be utólag ezekbe a korai filozófiai képződményekbe.

A megismerés formái és tartalmi ellentétének feloldásával Fichte kísérletezett. Egy olyan megismerésben kereste, mely már nem csupán elméleti, kontemplatív, hanem gyakorlati is egyúttal.

Milyen módon konkretizálódik a német idealizmusnak ez a nagy feladata?

A Kant előtti dogmatikus korszakban a megismerés racionális szubjektuma mindig csak a *megfigyelő* szerepében jelentkezik, s csupán elméletileg viszonyul: mint adott dolog kapcsolódik az objektumhoz. Ezért nem jöhetnek létre a megismerés tartalmas formái, az objektum, dologiasságában érintetlen marad, s továbbra is minden tekintetben különbözik a szubjektumtól, valami egészen más. Olyan megismerés lehetősége irányában kell tehát kutatni, mely elméleti és *gyakorlati* is egyúttal, olyan szubjektumot kell találni, mely létrehozza megismerésének tartalmát, vagyis az objektumot mint a maga mását. A szubjektumtól idegen, közvetlenül adott valóság dogmatikus szentesítésével szemben a német klasszikus filozófia mást követel: „A szubjektum-objektum azonosságából kiindulva minden adottságot e szubjektum-objektum produktumának, és minden kettősséget ez eredendő egység különleges esetének kell felfogni.” (G. u. Kl. 135. o.).

Az ilyen szubjektumról, amely objektum és az ilyen objektumról, amely szubjektum, tehát a szubjektum-objektumról gondolta Fichte, hogy az a *tevékenységben* lelhető meg, és elnevezte *tényszerű tevékenységnek*, Hegelnél pedig ez lesz a *szellem*.

Ha azonban a gyakorlatiasság elve csupán erkölcsi szférákra irányul és így határozza meg a belső tapasztalatot, akkor tisztán etikai természetű marad s kontemplatíven megragad a megfigyelésnél. A megismerés formáinak közömbössége a tartalommal szemben továbbra is változatlan.

Hol rejtőzik tehát a szubjektum és objektum, a tartalom és forma kettőssége megszüntetésének elve, ha nem az etikai-gyakorlati szférákban?

Ott van abban a Gyakorlatiban, de csakis „mint a valóság *megváltoztatásának* elvében” (uo. 149. o.). A valóság iránti elméleti, kontemplatív, passzív magatartással fel kell hagyni. A tudományok tiszta „törvényei” mutatják meg legjobban a tudományos viszonyulás kontemplatív jellegét: azok ugyanis, a bennük részt vevők öntudatlanságán alapulván, a szubjektumtól függetlenül hatnak. Mindaddig, amíg az egyetemes kalkulus a polgári társadalom megismeréseszménye marad, a totális kvantifikáció, a tudomány és a technika is csupán egy-egy kontemplatív viszonyulási módot képvisel a természetben mint objektumban. Minden kiszámított „tevékenység” általában is a racionális kiszámítottság keretei között marad, és nem válhat kvalitatív valósággá: „a szubjektum viszonyulása filozófiai értelemben kontemplatív”. Ugyanílyen a társadalom úgynevezett természeti törvényei iránt való vak engedelmisség, s persze az igazi természeti törvényeknek való

engedelmesség is. „A természet társadalmi kategória” (144. o.), hangsúlyozza Lukács, Hegel pedig — és utána Marx — világosan felismerte a „természeti törvényekben” a polgári *harcos* jellegét.

Lukács ilyen nézeteit egyesek „túlzottaknak”, valószínűtleneknek vagy egyszerűen illuzórikusaknak vélhetik, hiszen *a tudomány a modern világ legnagyobb tekintélye*, mindenhol és mindenki számára. Lukács azonban mint marxista gondolkodó, teljes következetességgel a történelmi materializmus szellemében jár el, amikor a természeti törvényeket a dologiasodás formájául fogja fel. Senki se csodálkozzék ezért, amikor Engelset bírálja, amiért túlságosan leegyszerűsítette a magánvaló problémáját (*G. u. Kl.* 145—147. o.), Lukács ti. elég világosan kimutatta, miért tekinti a marxizmus az ipart és a kísérletezést is a polgári társadalom kontemplációjának, és ezért nem engedheti meg, hogy ez a csupán látszólag „leggyakorlatibb” viszonylat kiegyenlítődjék magával a Gyakorlattal a szó filozófiai értelmében. A marxizmus számára ugyanis a Gyakorlat felforgató tevékenysége, a totalitás forradalma és történelmi fordulat.

Ellenkezőleg, abból, amit az imént a társadalmi létnek mint létnek általában Lukácsnál tapasztalt hiposztázálásáról mondtunk, egyértelműen következik, hogy a természettudományok elemzésében Lukács mindvégig a szociológia színvonalán marad, és nem hatol azok ontológiai alapjáig. A természettudományok tárgyaként értelmezett természet ugyanis valóban összefüggésbe hozható valamely (korszak, osztály stb. társadalmi létével, ámde teljes relativizálása azt jelentené, hogy vagy a természetet a történelemben, vagy a létet a lényeknek történelmileg vizsgálható alakulataiban oldanánk fel, ami mindenképpen antropocentrizmushoz és szubjektívizmushoz vezet. A természettudományokban és a technikában megjelenik ugyan a természet, részleteiben föllelhető és tárgyasítható is, de sohasem teljes egészében. Ezért a modern természettudomány a természet *egyik* lehetséges megjelenési módja, de semmiképpen sem annak általános képe. Az, hogy Lukács a természetet a társadalomra vezette vissza, szociológiailag mint a tudomány társadalmi szerepének módszertani tudatosítása helyénvaló, ám semmiképpen sem elégíthet ki a tudomány lényegi problémájának korszerű filozófiai felvetéseként. Nagy általánosságban a tudomány az ember létezésének egyik lehetséges módja, de nem az egyetlen is ugyanakkor, és nem merítheti ki a lények teljes benső gazdagságát, minthogy a tudomány lényeges alkotóeleme a vég nélküli haladás. A természethez való közvetlen műszaki viszonyulásként, minden konkrét alkalmazást megelőzően, a tudomány már magábanvéve is úgy veti fel a természet lényegének kérdését, hogy végleges felelet nem adható rá. Mint tárgyasíthatóság pedig, minden tudomány a természet teljes legyőzésének szándékát rejtí magában: A tudás hatalom, mondta már Francis Bacon.

A tudomány problémájának módszertani megközelítése nem zavarja Lukácsot abban, hogy magát a *természet fogalmát* elemezze, miközben annak három különböző jelentését fedezi fel (*G. u. Kl.* 150. o.): a) a természettudományi értelemben vett törvényszerűségek összessége, b) ugyanolyan érték, mint a jószág és igazságosság és c) a világ önéletrehozó eredendősége vagy igaz emberiség. Ebben a három jelentésben fejeződik ki tehát a természet fizikai, etikai és esztétikai kiterjedése.

A valóság totalitását megismerő azonos szubjektum-objektum megelégsének szempontjából legjelentősebb az utóbbi jelentés, melyet a német idealizmus az eszme és valóság, a forma és tartalom, a szükség-szerűség és szabadság *kibékítésének* értelmez. Az *öszönös értelem* ki-termeli a megismerés tartalmas formáit, s a német idealizmus ebben látja a *művészet elvének* metafizikai szerepét. Ezzel lehetővé vált a polgári gondolkodás ellentmondásainak formális feloldása. Ám csak-ugyan formálisan, mert a művészet elve — Lukács szerint — továbbra is korlátozott és kontemplatív marad: a világ esztetizálódásával a polgári társadalom letaglózott embere gondolatilag eszményi módon reprodukálódik a művészi alkotásban (u.o. 153. o.). Innen van az, hogy a művészet elve sem vezet a felforgató tevékenységként értelmezett igazi gyakorlathoz, hanem kontemplatív marad. Minthogy ilyenképpen a művészi praxis nem közvetlenül forradalmi, Lukácsnak úgy tetszik, hogy a művészet „Janus-arcot” ölt, és ennek kapcsán elejtett néhány szavában helyesen mutat rá a romantika problémájának módszeri jelentőségére.

A „művészet elvének” mint a korszerű filozófia különleges problémájának felvetése mindenképpen Lukács érdeme. Ez a kérdés azonban nála így vetődik fel: mi a művészet szerepe a változás korszakában? Ez a gondolatmenet sorsdöntő jelentőségű Lukács egész filozófiája és Marx-magyarázata megértésének szempontjából. Már főntebb hangsúlyoztuk, hogy Lukácsnak nincs betekintése a *munka lényegébe*, s ez lehetetlenné teszi számára, hogy a tudományban és a technikában ne csak a társadalmi létezés formáit lássa; mi több, maga a „társadalmi létezés” alapos elemzése is kimutathatná a technikai jelleget. Ugyanez érvényes magára a szubjektum-objektum viszony struktúrájára is, melynek visszatartása — abszolúte — a természetnek a történelemben való totális beolvadására kényszerít.

Lukácsnak tehát ugyanazt a kérdést tehetjük fel, mint amelyet Hegelnek feltettek: megérthető-e egyáltalán a művészet lényege a szubjektivitás szemszögéből illetve a szubjektum-objektum viszonyból, ami végeredményben ugyanaz, még ha ez a szubjektivitás abszolút is? Vagy talán ilyenképpen maga a kérdés van leszűkítve, úgyhogy a művészetet a műszakiság merényletének veszélye fenyegeti? Talán éppen a művészet kérdésének efféle megközelítése nem engedi, hogy az egyáltalán másképpen megjelenjen, mint esztétikai, azaz végső soron tudományos-műszaki probléma?

Mégis — úgy tetszik — Marx elejtett megjegyzése a kapitalizmus előtti formációk és az emberiség szabad jövője „termelésének művészi jellegéről” mintha jelezné a művészet lényegének megértése felé vezető utat. A munka lényegének antropológiai-gnoszeológiai értelmezése ugyanis magábanvéve is kívül kerül annak totalizációján, azaz a dologiasodáson, s Lukács ezért nem érti meg Marxnak azt a követelményét, hogy a termelés *közvetlenül művészi legyen*, szemben az „eldologiasodott munkával” (ami szóhalmozás). Innen van az, hogy Lukács nem érti meg Marx Gyakorlat-fogalmának lényegét sem, hanem a már ismert „piszkos” módon, szemmel láthatóan csak mint empirikus akciót rögzíti és túlságosan elpolitizálja. Természetes tehát, hogy ilyen — mondhatnánk pragmatista — szemszögéből a művészet nem egyéb

puszta kontemplációnál, és nincs is semmilyen lényeges szerepe, hanem egyszerűen „megszűnik” a totális fordulat gyakorlatában. A helytelenül értelmezett gyakorlat tehát Lukácsnál hasonló eredményre vezet, mint a hegeli abszolút tudás a filozófiában, mely dialektikusan „megszünteti” magában a vallást és a művészetet mint az abszolútum abszolút öntudatosodásának nem adekvát formáit a maga totalitásában.

Akárcsak a természetet, a művészetet sem lehet a társadalmi létre visszavezetni. És a művészet, bármennyire is történelmileg feltételezett éppen a természethez való viszonyában, amelyet nem lehet műszakilag tárgyiasítani, nagy alkotásait az idő nem teheti cselekvővé: a történelmi világ *őseredeti produkciója* ez, nem pedig *reprodukciója*. Különbözik nem létezhetne például a hagyomány. A művészet, lényege szerint, éppen azért szabad, mert nem a természet eltárgyasodásának munkajellegű-technikai viszonya, hanem azzal, hogy csak „figyeli” a természetet, meghagyja eredeti mivoltában, és nem erőlteti mint a feldolgozás tárgyát. Ezért a művészi alkotások — műértékek a maguk tisztaságában, másra sem szolgálnak, mint arra, hogy *közvetítő nélkül* szépen csak nézzük és mint ilyenek „érdek nélkül tessenek”. A művészet nem az élő világ egyik vagy másik területét fejezi ki, hanem annak őseredetét, magát a természetet, melynek méhéből fakad minden, és amely eredeti értelemben termel. Kant esztétikájának legnagyobb gondolata éppen az, hogy a zsenit magához a természethez hasonlítja.

Hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy Lukácsnak ez az álláspontja a művészet iránt, egyúttal, esztétikájának filozófiai alapja azokban a háború utáni írásokban, melyek oly dicstelenül a szocialista realizmus elméleténél kötnék ki,¹⁰ a művészeteknek tőle eredő aktivista gyakorlattá való egyszerűsítése pedig metafizikai igazolást adott a zsdanovizmusnak és saját üldözőinek kezébe.

Az azonos szubjektum-objektum utáni kutatás, a művészzel elégedetlen lévén, úgy jut megnyugtató eredményhez, ha a szubjektumot és objektumot mint két határozottan szembenálló végletet egymáshoz viszonyítja és a kettő közötti viszonyt magát folyamativá teszi. „A genézis, a létrehozó létrehozása, a magánvaló irracionalitásának feloldása, a halottaiból feltámadó ember ébredése mind-mind tehát konkrétan a *dialektikus módszer* kérdésére összpontosul” (uo. 156. o.). Az új „konkrét fogalom” olyan legyen, hogy abban a szubjektum és objektum, a lét és gondolat, a szabadság és kényszerűség, a lét és kellés ellentétei és ellentmondásai megszűnjenek és kibékíttessenek. Így a dialektikus módszer kialakítása a német idealizmus fő gondja lesz annak késői szakaszában. Az összes ellentétek csak akkor azonosulhatnak, ha dialektikusan mozzanatokká bontjuk szét, és akkor azonosságuk már nem absztrakt, hanem a különbség és az azonosság azonossága. A valóság csak ezen a réven fogható fel genézisként, s ez az új szubsztancia, mely változásaiban is maradámdó, vagyis a fejlődésében szemlélt valóság, nem más, mint a *történelem*.

¹⁰ A ljubljanai írókongresszuson elhangzott beszámolójában Miroslav Krleža rámutatott, milyen belső összefüggés áll fenn a második Internacionálé esztétikai kódexe és a művészetnek mint tükröződésnek némely tipikus alkotása között. Nem nehéz bizonyítani, hogy a kései Lukácsnál a szocialista realizmus elmélete szintén a szociáldemokrata vulgáris materializmus színvonalára süllyed, hogy akár ne is említsük a tudomány és a művészet mint az általános és a különös („a tipikus”) megismerése banális megkülönböztetését.

Hegelnél a dialektika először ölt konkrét formákat, és a látszólag azonos szubjektum-objektumban olyan terméket fedez fel, melynek valóság-totalitása a maga egységében jelenik meg. De csakis az abszolút szellem „mitológiai alakjában”, mely szellem végül is felszámolja a történelmet, s egyúttal magát a dialektikát. Eszerint a polgári gondolkodás ellentmondásai megoldásának ez a kísérlete is kudarcot vallott, méghozzá pontosan azért, mert a polgári társadalom, nem pedig a „társadalmasodott” emberiség álláspontjából indult ki.

Mint ahogy azt a véleményt vallja, tehát, hogy a klasszikus német filozófia és a marxizmus, elvben, ugyanannak a filozófiai problémának a megoldása előtt áll — vagyis hogy föltárják a történelmi valóság totalitásának teremtő szubjektumát mint egységes folyamatot, melyben a szubjektum és objektum egy közös eredet termékeiként jelentkeznek, Lukács rendkívüli éleslátással mutat rá, hogy e filozófia tragikuma és nagysága éppen abban áll, hogy felismerte ugyan a problémát, de a maga álláspontjáról képtelen volt megoldani. Lukács a klasszikus német filozófiát semmi esetre sem tekinti pusztán a polgári társadalom ideológiájának, az ő szemében az inkább a polgári társadalmi lét korlátai áttörésének fenséges kísérlete, és olyan törekvés, mely az embert meg akarja menteni a dologiasodástól. Lényegében tehát igazi *humanista vállalkozás*, mely azért vallott kudarcot, mert polgári álláspontból kísérelték meg, s amely ezért az eszme és valóság filozófiai kibékítésének tisztán gondolati kísérlete maradt.

5.

Csupán Marxnak sikerült meglegelni a történelem cselekvő szubjektumát, méghozzá a *proletariátusban* mint a genézis reális szubjektum-objektumában. Lukács értekezésének harmadik fejezete részletesen leírja a proletariátus ilyen szerepét, és el kell mondani, hogy ez a *legeredetibb* része Lukács filozófiájának és abbéli törekvésének, hogy a marxizmust a magáról-tudó proletariátus filozófiájának értelmezze, mely proletariátus osztályöntudatra tett szert, és tudatában van e tudatának. A proletariátus osztálytudatának legfejlettebb formája a *párt*, melyet az egyöntetű szervezet, vasfegyelem, forradalmi stratégia és cikcakki taktika jellemez. Ezen a módon a pártban, mint a szubjektum és objektum azonosságának legfejlettebb megnyilvánulásában, tökéletesen azonosul párt és osztály, osztály és társadalom, társadalom és történelem, jelen, múlt és jövő, mindennek az értelme és a valóság.

Lukácsnak a kommunista pártról alkotott *filozófiája* az egyetlen a maga nemében, melyet valaha is írtak. Különben tonnaszám pazarolták erre a kérdésre a papirost, úgyhogy mindazok a kísérletek, melyeknek célja a proletariátus diktatúrájának adekvát *bölcséleti* tudatosítása volt, Lukács vállalkozásához képest hiú kísérletezés csupán, akár tetszik ez valakinek, akár nem.

Hogyan történik konkrétan a proletariátusnak ez az osztállyá való ön-alakulása?

A tőkés rendszer közvetlen valósága a proletariátus és a burzsoázia számára is *ugyanaz*. Ám a *közvetítés specifikus kategóriái*, amelyekkel mindkét osztály tudatosítja ezt a közvetlenséget, lényegesen eltérőek, és ez az, ami lehetővé teszi, hogy a proletariátus a valóság egészét a maga termékének értelmezze. A polgári gondolkodók azért nem emelkedhettek a *közvetlen* valóság fölé, mert megrekedtek a felaprózott és absztrakt részletek fétisként tisztelt ténytyszerűségénél és nem ismerték fel a történelmi folyamat totalitását. Ez egyként érvényes mind Rickert axiológiájára, Dilthey hermeneutikájára, mind pedig Comte, Spencer és Max Weber szociológiájára.

A proletariátus történelmi önfelismerése a *jelen* és a saját társadalmi helyzetének felismerésével kezdődik, méghozzá a *genézis értelmében*, aholis a genézis és a történelem egybevágó fogalmak. Ebből következőleg a kategóriák logikai és történelmi rendjének azonossága mint szükségszerűség jelentkezik, a történelmi produktumként felfogott tárgyiaság pedig átmeneti mozzanatként a múlt és a jövő közbeeső fejlődésében, amely *folyamattá* bontható fel. A polgári gondolkodással ellentétben a proletár gondolat nem áll meg a közvetlenségnél, hanem az empiria fölé emelkedik. A szociáldemokrácia módszerei hibája és kiindulópontja az volt, hogy a valóság bírálatát és az empirián való felülemelkedést tévesen, kantai módon úgy fogta fel, mint a valóság transzcendálását valami etikai „kellés” fogalmába, s e terület ellentéteit valamiféle vég nélküli fejlődés egész sor fokozatával oldotta fel. A jelen meg a lét és az értelem absztrakt ellentétének — melyet minden etika feltételez — ilyenféle cementálásával szemben, Lukács hegeli—marxi módon arra törekszik, hogy *magában a valóságban* fedezze fel a rejtett, immanens értelmet, melyet a közvetítés révén jelenvalóvá kell tenni.

Ennek a közvetítésnek a fegyvere a *dialektikus módszer* mint a társadalmi lét folyamati jellege megismerésének módszere, és ez magából a proletariátus osztályhelyzetéből fakad: „Éppen azért, mert gyakorlati célja az egész társadalom gyökeres *megváltoztatása*, a proletár gondolat a polgári társadalmat annak összes gondolati, művészi stb. áttételeivel együtt mint a módszer forrását fogja fel.” A vulgáris materialista állásfoglalás maga is a polgári világ e közvetlen valóságához tartozik, mint e polgári világ jelenének közvetlen tükröződése. Fogyatékosága pedig a közvetítés hiánya: „A közvetítés kategóriáinak módszerbeli szerepe abban áll, hogy segítségükkel objektíven cselekvővé válnak és innen a proletariátus tudatához emelkedhetnek azok az immanens jelentések, melyek szükségszerűen megvannak a polgári társadalom tárgyaiban, ám ha ezek a polgári társadalomban és — következőképp — annak gondolati tükröződéseiben közvetlenül jelennek meg, szükségképpen hiányoznak” (G u. Kl. 179—180. o.).

Eszerint a harcos proletariátus, másfelől a szociáldemokráciával együtt értelmezett burzsoázia, gondolkodása között a *módszerbeli különbség* semmi esetre sem tisztán elméleti-tudományos probléma, hanem a kétféle, szemben álló társadalmi állásfoglalás adekvát kifejezése: míg a proletariátus közvetíti a közvetlenséget és túlhaladja, a polgárság ugyanakkor megreked benne. Elméleti álláspontjaik különbségében tehát ne keressünk tisztán filozófiai motívumokat. Ezt

mint a különböző osztályhelyzet kifejezéseit kell értelmezni. A proletariátus fölénye a burzsoáziával szemben nem holmi „külön tehetésén” vagy a társadalom megismerési módszerének „rendkívüli tudományosságán” alapszik, hanem a *közvetített társadalmi platform fölényén*.

Mivel a metodológia kérdését az osztályharc kifejezésére vezeti vissza, Lukácsot az a veszély fenyegeti, hogy a művészetet és a filozófiát is az osztályok társadalmi életének másodlagos fontosságú kísérőjelenségeként fogja fel, ami később (munkásságának második szakaszában) be is következett.

De térjünk vissza a módszerhez. A proletariátus megismerés-módszerének, minthogy szüntelenül osztályeredetűre támaszkodik, újból és újból tudatosítani kell a maga benső, forradalmi jellegét. Már a közvetlenségben való felülkerekedés és a jelen áttörése kérdésének felvetésében is benne foglaltatik a válasz lehetősége. „Mert a proletariátus társadalmi létében határozottabban ölt testet a történelmi folyamat dialektikus jellege, s ezért — úgyszintén — valamennyi mozzanat közvetített jellege is, mely a maga igazságára, valódi tárgyiaságára csak a közvetített totalitásban tesz szert. Az, hogy tudatában legyen létezése dialektikus lényegének, a proletariátus számára a „lenni vagy nem lenni” kérdése . . .” (uo. 181. o.).

Amíg a burzsoázia a szubjektum és objektum merev szembeállításával megreked a jelennél és ezért helyzetének a gondolati reflexió absztrakt kategóriáival ad értelmet, a proletariátus már most annak révén létezik, hogy tagadja társadalmi létének kettősségét. A proletariátus előbb csak pusztá objektuma a társadalmi létezésnek. Áruba bocsátva munkaerejét, a munkás elidegeníti s valami mechanikus-racionális-szakosodott munkafolyamat részévé teszi egész egyéniségét, majd ott, mint valami *szám, elvont kvantitássá* egyszerűsödik. De amíg a kapitalista mint szubjektum *látszólag* a hatalom birtokosa és szabad, a munkás tiszta mennyiségire való egyszerűsödését mint a folyamat objektuma szenvedni el, és szüntelenül szembekerül a *munkaidő* problémájával. Ily módon maga a társadalmi lét, a proletariátusnak mint árunak, azaz e kvantifikáció tárgyának közvetlen létezése szüntelenül leleplezi az ember tárggyá való redukálódását, mellyel az ember — lényege szerint — szembeszáll. Ez a légyeg pedig nem kvantifikálható és reifikálható, mert csak „az idő az ember fejlődésének közege” (Marx). A munkás tehát csak úgy ébredhet létének tudatára, ha tudatában van áru mivoltának, tehát ha tudata az *áru öntudata*.

Pontosan követve Hegel *Fenomenológiájának* gondolatmenetét, Lukács a fenomenológia eszközeivel írja le a proletariátus mint osztály keletkezésének bonyolult folyamatát. Ezzel összhangban már az első lépést, a munkás mint áru önmegismerését, lényegében *gyakorlati* kérdésnek látja. „Ez a megismerés tárgyi, struktúális változásokat eredményez a megismert objektumon” (185. o.). Ily módon az áru-munkás öntudatában már megindul az a hosszadalmas közvetítési folyamat, mely közvetítést az osztálytudat majd önmagán és tárgyán teljesíti. E mozgás célja a társadalomnak mint totalitásnak a megismerése, és

— ugyanakkor — a történelem reális szubjektum-objektumának ön-létrehozása.

De hát mi a *dialektikus módszer* valójában, és milyen viszonyban áll az annyira áhitott totalitással?

„A dialektikus módszer nemcsak abban különbözik a polgári gondolkodástól, hogy egyedül az képes a totalitás megismerésére, hanem ez a megismerés egyáltalán azért lehetséges, mert a részeknek az egészhez való viszonya elvileg más lett, mint amilyen az a reflexió determinánsaiban való gondolkodás számára. Röviden: a dialektikus módszer lényege... abban áll, hogy minden dialektikus helyességgel felfogott mozzanatban benne van az egész totalitás, s hogy minden mozzanatból kifejlődhet az egész módszer.” (Uo. 186. o.).

A módszer titka tehát az *egész* és a *rész* különleges viszonyában van. A dialektika és totalitás belső összefüggése az egészbe zárt mozzanatok *dialektikus* viszonyán alapszik. Hogy milyen ez a viszony közelebről, Lukács külön nem kutatta, mivel elemzése az ezen a ponton minden tekintetben Hegelre támaszkodnak, úgyhogy a rész és az egész viszonyának spekulatív leírása annál keresendő (vö. *Wissenschaft der Logik*, II, Leipzig, 1951, S. 138 sq.). Lukács joggal figyelmeztet, hogy e kategóriák viszonya a totalitás dialektikájának kulcskérdése. Természetes tehát, hogy jelen van valamennyi kategória általános vizsgálatánál. Ez Hegel művére, *A logika tudományára* érvényes, mely nem is egyéb az abszolút módszer tudományánál, kezdve a lét és a Semmi dialektikájától, ahonnan Hegel egész filozófiája kifejthető. A korabeli marxistákkal ellentétben Lukács felismerte, hogy Marx *egész* felfogását a fétisjellegről szóló kis fejezetből ki lehet következtetni.

Ennek megfelelően a társadalom kapitalizálódásának folyamata — mely azonos a világ haladó mennyiségi halmozódásával — egy új minőséget is létrehoz, a *proletariátusnak mint osztálynak* a keletkezését. A kapitalista gyárüzem mindinkább felfedi a munka társadalmi jellegét — noha csak negatív formában —, és a munkásosztályba az erő tudatát plántálja. Minthogy a proletariátus sorsa idővel az egész társadalom sorsával azonosul, önnön társadalmi létezésének megismerésében feltétlenül ott kell hogy legyen a társadalom totalitásának célzata. Ezért tevékenységének is a *közvetlen jelen gyökeres megváltoztatására* kell irányulnia.

Annak ellenére, hogy az eldologiasodott valóság felszámolásának *lehetősége* már adva van a proletariátus elembertelenedésének felismerésében, mégis egész sor közvetítés marad hátra. Így például a munkásmozgalom közelebbi és távolabbi motívumai, és e mozgalom végső célja — a kapitalizmus megdöntése. De amíg a *közvetlen jelen* „zárójel közé helyezése” a burzsoázia számára csupán a jövő nacionalis kalkulációját vagy a további oksági függvények eltervezését jelenti, addig a proletariátus számára a valóság minden mozzanatában a dialektikus egészbe foglalt részek *kölcsönhatása* fejeződik ki egy minőségileg teljesen új jövő perspektívájából. A totalitás kategóriája lehetővé teszi a célnak ezt a szüntelen jelenvalóságát, az *egész* megváltoztatására irányuló lendületet, és ezért megjelenési formája is más, mint a kalkulációé.

A dologiasodás folyamatát a kapitalizmus fejlődése megállíthatatlanul hajtja előre, ám az árutenmelés totalizációja ugyanakkor mindinkább társadalmisítja is. Ennek a társadalmi helyzetnek a gyakorlati megszüntetése azért lehetséges, mert a proletariátus önfelismerése ugyanakkor felfedi azokat a valóságban rejlő elemeket, melyek felszabadulása felé vezetnek. Ez a megismerés azonban már nem tisztán elméleti, nem is volt az soha, hanem kezdettől fogva — lényege szerint is — *gyakorlati*, és a világ megváltoztatására irányul. A fennálló viszonyokkal összeütközésbe került proletariátus öntudata nőttön nő, és szembeáll a dolgok mostani kezdeteivel is. Az összeütközés eredményét az *erő* dönti el.

Már hangsúlyoztuk, hogy a tárgy mint áru önfelismerése magát a tárgyat is átalakítja, úgyhogy a pusztá objektumnak tekintett proletariátus önfelismerése már az első lépést jelenti társadalmi *szubjektummá* válása irányában. Ez kizárólag úgy lehetséges, hogy az összes társadalmi és természeti *dolgok* szüntelen *folyamatokká oldódnak*, s hogy a kapitalizmus materiájája — mint az emberek közötti viszony pusztá anyagi bunka — defetiszizálódik. A dolgok folyamatokká bontása a dialektika fő feladata, minthogy maga a valóságossá-válás sem számít a gondolkodás áthághatatlan határának. Ez csak azért lehetséges, mert a hegeli *létezés a lét igazsága*. Ezért „a történelem fejlődési irányai is a pusztá empirizmus *tényeinél* magasabb valóság-értékre tarthatnak igényt” (G. u. Kl. 199. o.). A szociáldemokrata vulgáris materializmus „empirizmusa” viszont tehetetlenül megreked a polgári világ pusztá közvetlenségénél.

Annak szüntelen hangsúlyozása, hogy a társadalmi lét *tendenciái* fontosabbak annak tényeinél, továbbá dialektikus boncolgatásuk Lukács módszertani fegyvere a kautskyánizmus ellen, s ezért az ő szemében minden empirizmus (így a racionalizmus is) a gondolkodás eldologiasodásának formája.

Hogyan értelmezi a *társadalmi létet*, azt ezzel a „protagorászi” ki-tétellel fejezi ki: „Az ember a mértéke minden dolognak!”

Vajon az ember a valóság demiurgoszává emelkedett ezzel?

Lukács álláspontját dialektikusan kell értelmezni: „A történelem az ember létét meghatározó tárgyi formák szüntelen változásainak története” (uo. 204. o.). Csakis az így, tehát az ember saját termékének értelmezett történelem az, amely már nem valami idegen dolog, hanem az ember történelme. Eszerint az „objektív valóság” sem valami abszolút, hanem igenis a történelmi emberre, illetve valamely társadalmi osztályra vonatkoztatható — és kell is vonatkoztatni. Ez a relativizálás azonban semmiképpen sem *relativizmus*, és minthogy relativizmusról csak ott lehet beszélni, ahol valamit mégis „abszolútnak” fogadnak el, a marxizmus nem relativizmus. „Az olyan ‚merész gondolkodók’ gyengesége és felemás volta, mint amilyen Nietzsche és Spengler, éppen abban áll, hogy relativizmusuk csak látszólag tagadja ki a világból az abszolútot.” (205. o.). Ugyanilyen okból veti el Lukács a pragmatizmust is, valamint a XX. század többi „humanizmusát”, melyekben nincs konkrét realitás: valamennyi a polgári gondolkodás dekadenciájának a kifejezője!

Az „igazság relativizálása” azonban semmi esetre sem szünteti meg annak „objektív” mivoltát, csupán mint dialektikus mozzanat beilleszkedik az átfogóbb totalitásba és úgy „szűnik meg”. „A minden dolog mértékeként vett ember” Lukács számára valójában egy-egy korszak, osztály stb. társadalmi életének konkrét megszervezését jelenti. Azzal, hogy a proletariátus osztállyá vált és osztálynak is tudja magát, tudata immár nem a *tárgyról* való tudata (önmagáról mint objektumról), hanem ez a *tárgy öntudata*, mely egész sor közvetítés révén a totalitás öntudatává válik. A proletariátus a *történelem első tudatos szubjektuma*, és ezért amikor a történelemben önnön múltjára ismer, ez a megismerés már semmiképpen sem lehet pusztá kontempláció, hanem csakis „gyakorlati elmélet”, azaz a valóság *megváltoztatása gyakorlatának elmélete*. Marx humanizmusa Lukács szemében abban különbözik valamennyi korábbi humanizmustól, hogy felfedi a történelem konkrét szubjektumát, mely képes önmagát felszabadítani és nem tart igényt semmiféle utópista félmegoldásra. Lukács ezért rója fel Ernst Blochnak (vö. Thomas Münzer als Theologe der Revolution), hogy „a vallásnak meg a gazdasági-szociálisnak az elegyítésével el akarja mélyíteni a pusztá gazdasági történelmi materializmust” (G. u. Kl. 211. o.), minthogy az összes utópiák úgyis csak meddőn kontemplatívok maradnak.

„A minden dolgok mértékeként vett ember” is kontemplatív, ha csak az individuumból vagy „az emberről általában” lenne szó. „Csak az osztály képes a gyakorlatban is felforgatóan viszonyulni a valóság totalitásához.” A társadalmi akció determinizmusa és indeterminizmusa ebben az összefüggésben dialektikus értelmezést nyer, és megszűnik merev ellentétességük. A szociáldemokrácia is mindig azon botlott el, hogy nem értette meg a szubjektum és objektum dialektikáját, és ez okozta politikai csődjét is az „objektív törvényszerűségek” tekintélye előtt.” (Uo. 215—216. o.)

Egyedül a szüntelenül konkrét viszony a társadalmi fejlődés totalitásához teszi lehetővé, hogy a munkásosztály áttörje az eldologiasodott közvetlen valóságot, megdöntse és felülmúlja. Ez a viszony a totalitáshoz nem mindent átfogóan extenzív, hanem inkább tartalmasabban intenzív legyen, és Lukács joggal mondja, hogy a „következő lépés” ilyen forradalmi „empirizmusának” felülmúlhatatlan mestere éppen Lenin volt, a gyakorlati forradalmár, aki ezért elkeseredett ellensége volt mindennemű utópizmusnak.

A totalitás dialektikus öntudata a maga átfogóságában megszüntet minden ellentétet, úgyhogy Lukács ebben leli meg a polgári gondolkodás lényeges problémáinak, a magánvaló ellentmondásainak végső megoldását is: mert az is a valóság keletkezésének folyamatába beilleszthető mozzanat csupán. Az azonos szubjektum-objektum mint eminensen gyakorlati tudat, a *történelmi gyakorlatban* találja meg a gondolat és a lét nevezetes ellentéteinek megoldását is. A mozzanatokra vonatkoztatva ezek csak a maguk totalitásában foghatók fel az ellentétek egységeként, azonosulásuk pedig a lét meg gondolkodás gyakorlatában mint igazságban történik meg.

Lukács nem fejtette ki a „gyakorlat” elméletét, és nem foglalkozott részletesebben az ilyen megismerés struktúális mozzanataival, ám a

gyakorlatra vonatkozó vizsgálódásai alkalmat adtak, hogy elvesse a természet öncélú dialektikáját „mint a természet mozgásának tisztán objektív dialektikáját”, amely módszeresen megkülönböztetendő „a társadalmi dialektikától, ahol a szubjektum a dialektikus kölcsönhatás része” (G. u. Kl. 227. o.). Ez persze nem vonatkozik a természetnek mint a tudat társadalmi megjelenési formájának megismerésére. Ugyanakkor Lukács élesen bírálja a *tükröződési elmélet* mint gondolkodás olyan eldologiasodott formáját, mely nem terjed túl a polgári gondolkodás látókörén. Egy olyan materializmus, mely nem dialektikus is egyszeremind — vallja Lukács —, megfordított platonizmussal egyértelmű. „Mindaddig, amíg a gondolkodás és a lét megőrzi merev ellentétességüket... az a felfogás, hogy a gondolkodás az agy valamiféle terméke és hogy ezért az empirikus világ tárgyival azonos, éppen olyan mítoszt képvisel, mint amilyen az a másik, az emlékezetéről és az eszmék világáról szóló.” (Uo. 221. o.).

Minden olyan materializmus, mely egyoldalúan a pusztá objektumot fogadja el és a megismerésben való elsőbbségéért kardoskodik, kontemplatív marad. S ellenkezőleg, a szubjektum és objektum merev tényyszerűségének dialektikus feloldódása a folyamatok totalitás mozzanataiban, az *igazság problémája* tisztásának egyetlen helyes útja. Marx ezt a *praxisban* lelta meg, s ezért Lukács nem győzi elégszer hangsúlyozni, hogy a történelmi gyakorlat és a tükröződés elméletének összebékítése lehetetlenség, az igazság valóban marxista elmélete csakis a világ megváltoztatására irányuló gyakorlati tevékenység elmélete lehet.

„Az igaz, hogy a valóság a gondolkodás helyességének próbaköve, de nemhogy egyszerűen az, hanem azzá lesz — a gondolkodás nem minden szerepe nélkül.” (G. u. Kl., 223. o., kiemelés tőlem, D. P.) Más szóval, a történelmi dialektika számára lét gondolkodás nélkül már nem lehetséges, de minthogy az objektum genézise a szubjektum levése kitételben történelmi értelmezést nyert, a proletariátusnak a gyakorlatban kialakult osztálytudata a valóság szerves részét képezi. „Gondolkodás és lét, tehát nem abban az értelemben azonosak, hogy egymás „megfelelői”, egymás „tükröződései”, hogy „párhuzamosan haladnak” egyással, vagy hogy „egybevágoak” (mind e kifejezések csak a merev kettősség rejtett formái), hanem azonosságuk abban áll, hogy egyazon dolognak — a valóságos-történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatait.” (Uo. 8. 223—224. o.)

Eszerint tehát az igazság kritériuma egyedül a valóság lehet, amely mint valóság tér is magához, és így lesz *magáért való*: ez pedig a proletariátus osztályöntudata, a társadalmi gyakorlat motorja, a valóság megváltoztatása gyakorlatának elmélete, a konkrét történelmi igazság gyakorlati elmélete. Ugyanakkor a proletariátus osztályválásának dialektikája ily módon a társadalmi totalitás szubjektum-objektuma azonosságának, valamint a történelmi valóság igazságának elmélete is.

Am ha a proletariátus általában a valóság történelmi igazságának hordozója és kritériuma, miben nyilatkozik meg ez konkrétan?

Lukács kimondja, hogy ez a proletariátus öntudatának szervezeti formájában — vagyis a *kommunista pártban*, a proletár tömegek ön-

tudatos rohamcsapatának forradalmi szerepében jelentkezik. A munkásmozgalom szervezeti kérdése eszerint nemcsak technikai, hanem elsősorban intellektuális kérdés, olyan értelemben, hogy a párt elvárja minden tagjától, hogy *egész egyéniségét* tudatosan és tevékenyen a mozgalom szolgálatába állítsa és tudatosan alárendelje akaratát a szervezet céljainak.

A *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdésről* megkönnyíti a dologiasodásról szóló értekezés megértését, s ezzel a cikkkel Lukács *A történelem és osztálytudat* című könyve is zárul.

6.

Lukácsnak a *szervezetről* szóló filozófiája tükrében kell szemlélnünk mindannak a hátterét is, mely forradalmi és gondolkodói tevékenységéhez, bírálatainak és önbírálatának benső, nem-pszichológiai indítékaihoz,¹¹ bűnbánatának és dacolásának valódi okaihoz fűződnek.

De mi történik akkor, ha a munkásosztály pártja egy napon sztalinista párttá válik és ha tagjaival szemben a „dologiasodás módszereit” kezdi alkalmazni, ha megindul a „tisztogatás” és ha például bevezeti a „személyi (azaz személytelenedési) kultuszt”? Ha ez bekövetkezik, akkor Lukács is abba az illúzióba eshet, hogy „önnön láncainak csörögését a világot bejáró kísértet lépteinek hallja”, mint ahogy azt Lukács opusával kapcsolatban Th. W. Adorno, aki gondolkodásban nincs is olyan messze tőle, jellemző cinizmussal és gonoszkodva megjegyezte. Arra nézve, hogyan tekint Lukács a maga életútjára úgy is mint gondolkodó, némi bepillantást nyújt az önéletrajzának japán kiadásához 1957-ben írt utóirata.¹²

A gondolat azonban éli a maga életét: mihelyt kimondott szó vagy éppen könyv lett, megszűnik egyéni ügy lenni. *Mű* lesz belőle, a világ elválaszthatatlan része annak történelmi ön-lezámolásában. Lukács könyveinek történelmi hatása is ugyanilyen független személyes vágyaitól, kritikusainak, Buharinnak és Zinovjevnek a szidalmi pedig szertefoszlottak, mint a füst. Mintha az „észnek” valami „furfangja” táplálta volna benne a reményt, Lukács inkább „belátta hibáit”, semmint hogy felhagyjon az írással, de hát más választása nem is volt.

Lukács „hegelies” Marx-magyarázata azonban egész sor nyílt kérdést hagy maga után.

Mindenekelőtt, Hegelnek Marx által történt „megfordítása” csupán azt jelenti-e, hogy Marx *saját, eredeti* gondolata csupán azokban a ke-

¹¹ A *New Statesman* egyik régebbi számának „The Survivor” jellemző címmel megjelent cikke megkísérli lélektanilag megmagyarázni Lukács kompromisszumait a sztalinizmussal.

¹² Beismervén, hogy „mint a mozgalom részvevője azonosította magát Sztalin akcióival Trockij, Zinovjev és a többiek ellen”, Lukács azt mondja, hogy ezt az akciót „a lenini örökség megmentésének” tekintette. Azt, hogy feltétel nélkül alávetette a sztalinizmusnak „azt, ami számára a legfőbb érték — élete művét”. „Hitler hatalomra jutásával” magyarázza. A Sztalin ellenzékét sújtó nagy pörök törvényességében kezdettől fogva kételkedett ugyan, de a fasizmus elleni életre-halálra szóló küzdelem előestéjén, ő mint meggyőződéses kommunista mást nem vallhatott: „Igazságs vagy igazságtalan, de ez az én pártom.” (Vö. *Pregled*, Sarajevo, 1958, 269. o.-tól, szerbhorvátul.)

retekben mozog, melyeket tanítómestere megrajzolt? Mert akkor nem is egyéb *egyszerű megfordításnál*, vagyis a megváltozott történelmi szubjektum *azonos* gondolatmenete, mely szubjektum többé már nem a világot bejáró kísértet, hanem a testet öltött proletariátus. Ha Marx gondolati orientációja és a „filozófia megszüntetése” Hegel pusztá megfordításában áll, mi következik ebből?

Vegyük úgy, mintha valóban így volna. Nos, akkor Marx egyetlen témája a történelem *totalitásának dialektikája* marad, és akkor ebből szükségszerűen erednek mindazok a következmények, melyeket Lukács a maga szemszögéből igen jól kifejtett.

Am ha mégis másképp van?

Úgy tetszik, Hegelhez való minden rokonisága ellenére Marx eredetisége ily módon meg lenne fosztva lényegétől és jelentéktelenné törpülne. Éppen amiatt, hogy Lukács a marxi történelemszemléletet *csupán* a totalitás dialektikájának prizmája át szemléli.

A marxi gondolat eredetiségének integrális felmérése elképzelhetetlen, ha nem fedezzük fel benne azt az *újdonságot*, melyet mint általában a filozófián, s különösen az újabb kori filozófián való felülkerekedés kísérlete képvisel, még hozzá a filozófiának mint a gondolati formát öltött valóságnak a realizációja révén. Olyan kísérlet ez, melyben véleményünk szerint a világhoz való egészen új viszony kialakítása rejlik, amely már nem filozófiai, de azért talán gondolatibb.

Nem véletlen, hogy Lukács sehol sem veti fel a marxi gondolatnak ezt a motívumát, noha bizonyos szövegek nem voltak számára ismeretlenek. Ha ezt megteszi, felismerte volna, hogy magát a *dialektikát mint munkagondolatot is meg kell kérdőjelezni*, nem kevésbé annak médiumát, *a maga zártságában értelmezett totalitást*. Marx számára ugyanis az értelmet nyert valóság csak most kezdi új történelmét, melyben a *kiteljesült lét* egész szépségében felragyog és a természet sem bontható majd fel gépiesen „társadalommá”. Az ember új léte eszerint, többé nem lesz „társadalmi lét” (közvetítés), ha mégoly öntudatos is, hanem eredendően közvetlen lét lesz, *maga a lét*. Éppen ezért az egyénnek a társadalomra vagy társadalmi létre való elkerülhetetlen egyszerűsödését is csupán az emberiség előzetes történelmének kell felfogni, semmiképpen sem az ember igazi történelmének. Ezért is figyelmeztet Marx annyiszor, hogy „kerülni kell, hogy »a társadalmat« megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*, 70. o.).

A „munka” megkülönböztetése a humánus „praxistól” vagy a „szabad termeléstől” szintén ilyen útmutató arra nézve, hogy Marx menyire másképpen közelíti meg a történelmet.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, melyet Lukács még nem ismert, Marx már az előszóban (4. o.), sejteti „a számvetést, a hegeli dialektikával és a filozófiával egyáltalában” mint műve záró fejezetének témáját. Az idézett helyen, ahol a *Fenomenológia*, jelentőségéről beszél, Marx végérvényesen és élesen *elhatárolja magát* Hegeltől mint a *munka filozófusától*: „Hegel a modern nemzetgazdaság álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg, mint az ember lényegét, magát igazoló lényegét; a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívát nem. A

munka az ember magáért-levése a külsővé-idegenné váláson belül, vagyis külsővé-idegenné vált emberként" (uo. 105. o.).¹³

Sok évvel később A tőke III. kötetének utolsó lapjain (785—786. o.) Marx folytatja ezt a gondolatot, még hozzá pozitív módon megfogalmazva, és „egy magasabbrendű társadalmi formáról” beszél, ahol „a többletmunkát az anyagi munkának általában szentelt idő nagyobb korlátozásával kapcsolják egybe”, s ahol a fölszabadult individuum tevékenysége már nem munka—profittermelés—anyagi termelés. Az ilyen tevékenység ugyanis mindig külső célszerűség diktálta munka, s ezért egyszerűen *külsőleges* és nem *lényegi* jellegű. Ezzel ellentétben pedig, a szabad tevékenység öncélú termelés: az emberiség őseredeti termelési módja ez. Mint *nem-munka*, az ilyen termelés az ember és a természet *szabad játéka*. Am ha a természet ennek révén megszűnik puszta objektum lenni, akkor már az ember sem lehet a történelem szubjektuma, s következőleg a világnak a munka tekintetében való végtelen eltárgyasodása is meg kell hogy szűnjön. Az ember és a természet megbékülése először válik „szubjektummá”: *a munka halála ugyanakkor a totalitás dialektikájának a halála is*.

Hegel és Marx a munka filozófusai, de amíg az első megrekedt az abszolútum kontemplációjánál, azaz a munka-fogalom totalitásánál, Marx tovább megy, s mint a munkásosztály filozófusa, felismeri a proletariátus mint történelmi szubjektum küldetését a tagadás legélesebb szélsőségében — a kommunista forradalomban: „... a kommunista forradalom viszont a tevékenység eddigi *módja* ellen irányul, a munkát kiküszöböli és az osztályok uralmát magukkal az osztályokkal együtt megszünteti” (Marx—Engels *Művei*, III. köt. A német ideológia, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1960, 39. o.). A filozófia realizációja pedig nem egyéb, mint a proletariátus és a munka világának önmegszüntetése.

Marx ennyiben dialektikus még, de mint az abszolút-fogalmi munka dialektikájának kritikusa már túl került a dialektikán, s ennyiben már nem dialektikus. Mint a polgári világ *bírálatának módszere* a dialektika alkalmas arra, hogy felfedje annak ellentmondásait, a dialektika a gondolkodás organonja, de már *nem a lét kánonja* is, és következésképp a jövőt sem képes megsejteni. A munka és a termelés több-kevesebb élességgel való megkülönböztetése vezérfonalként vonul végig Marx valamennyi írásában, és ezért Hegel, Smith és Ricardo álláspontja azonosságának felfedése az ifjúkori művekben a marxi gondolat valamennyi későbbi következtetésének előfeltétele. Ez magyarázza meg azt is, hogy *a dialektika bírálata miért vezet el szükségképpen a politikai gazdaságtan: a hanyaszorgalmú munka és gazdagodás filozófiájának bírálatához*.

Aki ezt nem érti, az sohasem fogja megérteni az eredeti Marxot mint az abszolút-fogalmi munka totalitása dialektikájának kritikusat, az ember és a természet megbékülése humánus világa szabadságának hírnökét, Marx *humanizmus-naturalizmusát*: az ember és a természet megbékülése nélkül nem férhet meg az ember az emberrel sem.

¹³ Azt, hogy Marx Hegelről szóló bírálatát Lukács később, Az ifjú Hegelben sem értelmezte még a dialektika bírálatának, mely a politikai gazdaságtan kritikájába hajlik, egy rövidebb cikkünkben fejtettük ki. („Dva marksistička pristupa Hegelu”, *Naše teme*, 2. sz., Zágráb, 1960, 351. o.).

Mint azt már korábban hangsúlyoztuk, a szubjektum-objektum viszony kívül marad a munka lényegén, s ezért sohasem is jelenhet meg a szubjektum-objektum viszony síkján, s innen nem is olvasható le. A dialektika pedig nem egyéb, mint a *szubjektum-objektum viszony abszolutizálása*, a szubjektivitás metafizikájának tetőfoka, tehát a munka totalizációja, annak egész kiterjedtségében, mint a világot átható eldologiasodás, melynek megjelenési formája az újabb kori technika támadása a természet ellen azzal a céllal, hogy leigázza, végső soron hogy maradéktalanul uralkodhasson fölötte.

Ám ha le kell mondanunk a dialektikáról, hogy megértsük Marx valódi intencióit, akkor az igaz már *nem* az egész, mint ahogy azt Hegel vallja, hanem a lényeg szerinti igaz csak az ember mint kiteljesedett egyén vagy humanizált ember *individuális történelmi-termelési gyakorlata*. Természetesen, ez fordítva is érvényes: az ember kizsákmányolása, és az, hogy az ember saját termékeinek rabja, nem szüntethető meg, ha az ember kizárólag munkai-technikai viszonyban marad a természettel, mely viszony legtökéletesebb filozófiai kifejezését éppen Hegel dialektikájában éri el.

Másképp nincs kiút abból a bűvös körből, melyben a munka totalitása kering az elszabadult technika világméretű dühöngésében (világháborúk, gázkamrák, atombomba, kozmikus őrület). Vagy netán azt gondolja valaki, hogy a természet teljes leigázása és annak önműködő örökmozgóvá való alakítása nemcsak *conditio sine qua non*-ja az emberiség fennmaradásának, hanem az egyetlen feltétele is igazi szabadsága felvirágzásának? Lehet-e az ember korlátlan ura a természetnek, hogy *ugyanakkor* ne legyen maga is leigázva, hanem — ellenkezőleg — mind szabadabbá váljon? Röviden, visszatérhet-e az emberiség eredeti mívoltához, hogy vissza ne térjen egyszersmind mindennek az eredetéhez?

Ha a dialektikát mint a lét nihilizmusát félre kell tennünk, Marx gondolatának legbensőbb motívuma, a *humanizmus-naturalizmus*, a fölszabadult praxis kedvéért, mi akkor hát az ember eredendő lényege?

Semmi esetre sem a társadalom *története*, melynek totális történelemnek, illetve a totalitás történelmének kell lennie, és amely kíméletlen szükségszerűséggel alárendeli részeit, Molochként fölfalja mozzanatait, s mindent áruként fogyaszt (a dialektika — a szellem pénze, mondja Marx Hegelről szóló bírálataiban). A történelem szükségszerűen „a magasabb egység” mozzanatává bontja az egyént, és megfosztva ily módon lényegétől — a nem ismétlődhető egyszeriségtől — lényegtelené süllyeszti.

Az *eredendőség* nem lehet más, mint az, mely mindent időtlen létezéssel ruház fel, fölülemelkedik rajta, és a lényeknek éppen csak felmutatja, hogy az időben vannak. Ez az eredendőség, mely egyedül a *lények történelméről* tud, ez a minden kezdetek kezdete, mely minden nemnek, így az emberi nemnek is szülője, semmiképpen sem az a törzsök, mely a totalitás megszüntetett mozzanataiként mintegy magábefoglalná a lényeket mint saját fajait, *eredendő maga a lét, vagyis a természet*. Minden belőle ered és oda tér vissza a maga lezáratlanságában és befejezetlenségében, ez az eredendőség a forrása

a történelemnek is, mert hiszen a lények történelmén kívül másféle történelem az ember világában nincs is. Ha „a történelem az ember igazi természettörténete” és önnön kezének műve, akkor az csak azért van így, mert a történelmi idő — az *eredendő természeti idő*¹⁴, nem kronológia, mert nincs kelte, nem is valami mérhető fizikai test, hanem az *eredendőség maga*: keletkezés, PRAXIS-POIESIS.

A természeti lét mint mindennek, ami létezik, az eredendősége — nem oldható fel semmiféle történelemben, és nincs az a „történet” vagy esemény, mely befejezhetné történéseinek folyamatosságát. Az ember benne leledzik, s ezért a *lét-eredendőség-termeszet ugyanaz, ami a HUMÁNUM* (humanizmus-naturalizmus). Belőle erednek a történelmi világ lényei s maga a „világ” is mint azok a temporalizálásának dimenziója, de ez már többé nem nevezhető *semmiféle* totalitásnak, mely bezáródhat, lezárhatja a történelmet és megjósolható módon végződhetne, mint ahogy az Hegel abszolút tudásában történik, aholis a természet végül maradéktalanul a történelemben olvad.

A történelemre való hivatkozással ugyan sok mindent meg lehet magyarázni, benne mindaz elfér, melyet technikailag előállítottak a *történelem során*, s ez a *historizmus nagy igazsága*. (E historizmus radikális képviselője pedig éppen Lukács.) Másrészt viszont amikor oly makacsul kitartunk amellett, hogy a természet csak egyoldalúan jelenik meg a tudományban és a technikában és hogy ez nem az *egész természet*, azt nem úgy kell értelmezni, mint olyan kísérletet, hogy a radikális historizmussal szembe valami új „naturalizmust” állítsunk. Manapság Dürrenmatt fizikusai is tisztában vannak azzal, hogy a technikának a természetbe való behatolása kérdésessé teszi magát az ember fennmaradását is a földön. Méghozzá éppen azért, mert a technikai vállalkozás hátterében ott marad a természetnek mint eredendőségnek az a hozzáférhetetlen, rejtett „maradéka”, mely a történelem játékszereivé teszi őket.

A történelem sohasem merítheti ki a természetet mint eredendőséget, minthogy annak teljes megjelenése „megszüntetné az időt”, és a történelem mint a világnak ezen az eredendőségen alapuló történése szintén meg kellene hogy szűnjön, mint ahogy az az abszolút dialektikus megszervezése totalitásának Hegel-féle rendszerében történik. Ez utóbbi lényegében nem más, mint a *hatalom igenlésének totális nihilizmusa*. Más szóval, ha azt kérdezzük, ki a totalitás igazi szubjektuma, kiderül, hogy az a *lét mint semmi*, mely az abszolút szubjektum palástja alatt rejtőzik.

Eszerint, ha nem mondunk le *valóban* Hegel álláspontjáról (s nem csak egyszerűen megfordítjuk), akkor az mint a munka nihilizmusa betetőzésének legradikálisabb kísérlete válik valóra, és elkerülhetetlenül odavezet, hogy rendszere a totális organizáció abszolút dialektikájává torzul.

¹⁴ A korabeli marxisták közül csupán Ernst Bloch foglalkozott az idő bölcsészeti kérdésével, Lukács pedig igen közel járt magának az időnek a problémájához. Egy fokkal jobban talán Révai József, Lukács recenzense sejtette meg: „Marx a forradalmi dialektikában nem úgy szerepelteti a jövőt, mint valami rendeltetés vagy cél pozícióját, vagy — továbbá — mint valamely természetes jogból eredő kötelességet, hanem úgy, mint hatékony valóságot, mely itt van a jelenben és meghatározza azt.” (Vö. *Archiv f. d. Gesch. d. Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung*, XI. Jhg. 1925, S. 227 sq., németül.)

Az eredendő időt tárgyazó történelem való történéseinek lezaratlansága korunk azon hiábavaló kísérleteiben nyer legjobb kifejezést, melyeknek célja, hogy teljesen uralkodjunk felette. E törekvések katasztrofális következményei önmagukban ugyan nem képesek fordulathoz vezetni a világtörténelemben, másrészt az atomkor szenvedései és pusztításai még messze vannak attól, hogy elérjék a tetőfokot. A jövőt ugyanis nem lehet a jelenre egyszerűsíteni, és minthogy dacol mindennemű eltárgyasítással, nem lehet tervezni sem. Az elfáradt ember tehetetlen kiáltása: „Ki tudja, mit hoz a jövő!”, mintha elvezetne magához az eredendőséghez, a jövő kütfőjéhez, s ezért soha senki sem foghatja fel a világ egész értelmét.

Lemondani a totalitás dialektikájáról az eredeti marxi gondolat („Hegel dialektikájának egyáltalában mint filozófiának a bírálata”) nevében, ily módon elsődleges feladattá válik a jelenkori marxista gondolkodás önnön lényegének tudatosítása útján, és ily módon kerülhetünk egy lépéssel közelebb Marx valóságos intenciójának immár múlhatatlan felismeréséhez, ez pedig a történelem felszabadítása, az eredendőséghez való visszatérés céljából. Ugyanakkor az a lemondás a totalitás dialektikájáról nyújt csak lehetőséget, hogy igazi párbeszéd kezdődjék a történelem és a természet között, melynek mindeddig kevés szava volt a filozófiában és a művészetben. Az emberiség szabad jövője vajon megtalálja-e az utat az eredendőséggel való ilyen beszélgetés új formáihoz?

Ha hallani akarjuk Marx üzenetét, meghallgatni és megérteni igazi értelmét, ne térjünk ki a vita, a termékeny eszmecsere elől. Ezt a célt szolgálta ez a Lukácssal való beszélgetésünk is. Az ő kísérlete, hogy megértse Marxot, egyike maradt a legmerészebbeknek. Alkotó értékű vállalkozásának korlátait azonban végzetesen megszüntették a totalitás dialektikájának keretei. Marx tehát csupán egyik arcával mutatkozott meg előtte, azzal a filozófiai és filozófiafölötti oldalával, míg az, ami valóban új benne, homályban maradt. Egy ilyen kudarc azonban nem meddő is egyúttal, hanem inkább szabad utat enged az igazi Marxról szóló termékeny beszélgetésnek, minden beszélgetés pedig lényegében *vita*.

Ebben rejlik a Lukács körüli vita igazi jellege és Lukács vitássága. Sok-sok évvel később, még egyszer szólva a totalitás problémájáról, Lukács ezt mondta: „Ce mot est aujourd’hui entouré d’une impopularité qui semble plainement justifiée... Et ce n’est point un fait du hasard”. (*Existentialisme ou marxisme?*, Paris, 1947, p. 293).

S csak megisméteihetjük: Et ce n’est point un fait du hasard!

Eorbély János fordítása