

**LUKÁCS GYÖRGY**  
emlékszám

**HÍD**

irodalom  
művészet  
társadalom-  
tudomány

**4**



# 4

1972

APRILIS

---

HÍD  
IRODALMI,  
MŰVÉSZETI  
ÉS  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI  
FOLYÓIRAT  
ALAPÍTÁSI ÉV: 1934  
XXXVI. ÉVFOLYAM

SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:  
ACS KÁROLY  
(FŐ- ES FELELŐS SZERKESZTŐ)  
BORI IMRE  
MAJOR NÁNDOR  
VUKOVICS GÉZA

---

TECHNIKAI SZERKESZTŐ:  
KAPITÁNY LÁSZLÓ



## TARTALOMMUTATÓ

---

459 BEVEZETŐ

---

### I.

463 KARL MANNHEIM  
A REGÉNY ELMÉLETE

467 RÉVAI JÓZSEF  
LUKÁCS GYÖRGY TÖRTÉNELEM ÉS  
OSZTÁLYTUDAT CÍMŰ KÖNYVÉRŐL

476 ERNST BLOCH  
AKTUALITÁS ÉS UTÓPIA

491 NÉMETH ANDOR  
A POLGÁRI FILOZÓFIA VÁLSÁGA

502 THOMAS MANN  
LUKÁCS GYÖRGY KÖSZÖNTÉSE

503 HERBERT READ  
BÍRÁLAT ÉS JÓKIVÁNSÁG

508 HANS MAYER  
A VISSZAVONÁS VISSZAVONÁSA

---

### II.

515 HANÁK TIBOR  
LUKÁCS GYÖRGY INDULÁSÁNAK  
SZELLEMI KÖRNYEZETRAJZÁHOZ

533 RUDI SUPEK  
LUKÁCS PÁRTELMÉLETE

544 PETER LUDZ  
A „DEMOKRATIKUS DIKTATÚRA”  
FOGALMA LUKÁCS GYÖRGY POLITIKAI  
FILOZÓFIÁJÁBAN

566 FRANK BENSELER  
A KULTÚRA LOKÁLPATRIÓTÁJA

578 NYÍRI KRISTÓF  
ONTOLÓGIÁRA VÁRVA

582 VAJDA GÁBOR  
LUKÁCS GYÖRGY REALIZMUSELMÉLETE

596	VELJKO KORÁČ FÉNYEK ÉS ÁRNYAK LUKÁCS GYÖRGY FILOZÓFIAI MŰVÉN
603	ERNST FISCHER A TANÁR ÉS A TANÍTVÁNYOK
607	GÖMÖRI GYÖRGY LUKÁCS — NYUGATI SZEMMEL
610	DESI ABEL TÉZISEK LUKÁCS GYÖRGY ÉRTEKELESEHEZ
623	JEGYZETEK

---

A Híd e száma Lukács György életművének tiszteleg.

A szerkesztőség már 1970 őszén megkezdte az előkészületeket egy Lukács-szám kiadására. Az élő és alkotó forradalmárt és gondolkodót akartuk köszönteni összeállításunkkal. A halál azonban gyorsabbnak bizonyult, és a Híd e száma is csak megemlékezés lehet.

Lukács György iránti megbecsülésünk és szeretetünk jeleként indítjuk útjára ezt a kis antológiát. Az alkotó marxizmus klasszikusát köszöntjük, de azt is tudjuk, hogy mindez csak egy kis részét fejezi ki annak, amit nekünk és a jövő szocializmusának jelent ez az életmű.

Lukács György még mindig nem kapta meg az őt megillető helyet a magyar kultúra történetében. Számos műve még mindig hozzáférhetetlen a magyar olvasó számára. Magyar nyelven máig sem szenteltek életművének emlékkönyvet, tanulmánygyűjteményt vagy monográfiát.

Lukács György életművének objektív tudományos értékelése és összes műveinek magyar kiadása ezért a magyar kultúra legnagyobb feladatai közé tartozik.

Ennek a régi adósságnak a törlesztéséhez szeretne hozzájárulni a Híd ezzel a Lukács-számmal. Együttal az alkotó marxizmusnak is hódolunk, mert hiszünk a marxizmus megújhódásában és a szocializmus jövőjében.









---

## a regény elmélete

KARL MANNHEIM

---

A művészeti formák sokféleségének titkát az esztétikának kell megfejtene. A sokféleség történelmi adat; értelmét megmagyarázni: feladat.

A szellemi képződmények sajátosságához tartozik, hogy több összefüggésből értelmezhetők. Pl. egy esztétikai alakulatot ugyanabban az időben magyarázni lehet pszichológiailag, szociológiailag, az alkotástechnika, a stílustörténet szempontjából és a metafizikai, történetfilozófiai előfeltételekből, anélkül, hogy ezek az értelmezések egymást kölcsönösen feloldanák. Bár — egyelőre dogmatikusan nézve — ugyanarra a tárgyra vonatkoznak, de mindig más és más oldalt emelnek ki, amennyiben különböző szempontokból közelítenek hozzá.

Csak egy mélyebbre hatoló kritikai reflexió tudja világosan megmutatni, hogy ezeknek a különböző értelmezési soroknak különböző *logikai* tárgyak felelnek meg. Miként az egyes természettudományok a módszerekkel teremtik saját logikai tárgyukat, a mindenkori szellemtudományok tárgya is a módszerben és a módszer által, szempontjuk, beállításuk révén keletkezik, — s legyen még bármily nevük a változó tárgy szubjektív-funkcionális megfelelőinek. A műalkotás „mint élménykomplexum”, „mint szociológiai termék”, „mint műfaj” stb. elégtelen jelölései ezeknek az alapján különböző, lehetséges logikai tárgyakkal, — elégtelen, mert a „mint” szócska az összekeverés veszélyét rejtje magában, és elfedi e tárgyak principiális különbségét.

Azzal a kérdéssel itt nem foglalkozunk, hogy ezek a tárgyak vagy szubjektív megfelelőik, tehát a szempont, a beállítás stb. elvi primátussal rendelkeznek-e, más szóval, hogy ezeket a tárgyakat a szempont hozza-e létre vagy hogy ezek a különböző tárgyak logikai rang szerint előbb léteznek és követelik-e az alanytól a megfelelő beállítottságot. Sokkal fontosabb számunkra az a probléma, hogy vajon a látszólag azonos, dogmatikus tárgy értelmezésénél nyíló több útlehetőség nem foglalja-e magában a különböző logikai tárgyak összekeverésének veszélyét, melyek az egységes dogmatikus tárgy leple alatt meghúzódnak. És tény-

leg mindig hamis értelmezés keletkezik, ha egy ilyen logikai tárgyat a neki idegen értelmezési sor motivációs összefüggéséből (még ha ugyanahhoz a dogmatikus tárgyhoz tartozik is) próbáljuk megközelíteni. Ha pl. a pszichológia (melynek ebből a célból manapság előszeretettel emlegetett iránya a freudizmus) arra vállalkozik, hogy egy művet az alkotó pszichikai folyamataiból magyarázzon meg, bár adott esetben érdekes genetikai megállapításokat tehet az alakító lelkében együtt levő különböző pszichikai tartalmakról, de semmit sem mondhat az illető „esztétikai tárgy” belső értelméről, — éspedig azért nem, mert logikai tárgya csak a mű „mint élmény” és semmiképp nem az önmagában érvényes értelmi képződmény. Ha azonban azt állítja, hogy az utóbbiról is tud valamit mondani, akkor megengedhetetlen hiposztáziát követ el magyarázatában, és egész értelmezési eljárása elégtelennek és olykor nevetségesnek bizonyul. Pszichológiai tapasztalat-összefüggésekből csak pszichikait lehet megmagyarázni és a művekből csak annyit, amennyiben pszichikait tartalmaznak ill. jeleznek. Az esztétikai tárgy azonban lényege szerint valami szellemi, ezzel szemben a pszichikai csak a rendezésre és alakításra váró anyag szerepét kapja, és épp ezek a szellemi összefüggések (kompozíciók stb.) csak az itt honos központokból, teleológiai összefüggésekből magyarázhatók meg adekvát módon. A pszichológia azon a helyen kapcsolódik be, ahol olyasvalamiről, mint az alanyon túli szellemiség még szó sincs. A különböző tanok már említett különböző tárgyai között hierarchia van, melyre itt csak utalunk, de kimerítően nem ábrázolhatunk. A pszichológiáról mondottak mindazokra a módszerekre érvényesek, melyek az ugyanabban a hierarchiában magasabban állót az alacsonyabból akarják megmagyarázni (így pl. a kultúralkotások szociológiai magyarázata — kultúrszociológia). A kultúralkotásokról ezek igen értékeseket tudnak mondani, mindaddig, amíg kitanak saját kereteiken belül, ha azonban saját logikai tárgyukból (a kultúrojektumból, „mint szociológiai képződményből”) egy magasabb szintre ugranak át és azt állítják, hogy a szellemi képződményt a maga egyszerűségében *maradéktalanul* megmagyarázták, akkor önámításba esnek.

Egészen másképpen van azonban azokkal az értelmezési eljárásokkal, melyek a tárgyat nem „lentől fölfelé”, hanem inkább „fentről lefelé” próbálják megmagyarázni: ha egy „esztétikai tárgyat”, pl. a műfajt metafizikai, történetfilozófiai összefüggésekből szándékoznak értelmezni. Ha a pszichológiai tárgy (a műben jelzett élménytartalom) a hierarchikusan magasabbat, a szellemit — a mi esetünkben a műfajt — nem foglalta magában, akkor az utóbbi a szellemi-metafizikai képződményen (a műalkotáson „mint a szellem objektívációján”) csak egy momentum. A műalkotás formája csak egy absztrakt mozzanata (esztétikai beállítottsággal adekvátan kiemelhető tárgya) a mű teljes szellemi tartalmának, s ezért az absztrakt rész értelmezése csak az egészből történhet, és csak így lehetséges.

Még egy lépéssel továbbmehetünk. Az esztétika mint formatan le tudja írni az általa kiemelt formai mozzanatokot, ki tudja mutatni a bennük lévő immanens teleológiai összefüggést, és ebben az értelemben magyarázatot is ad, de ennek az összefüggésnek legmélyebb értelmét a maga erejéből soha nem tudja megragadni. Ezt a mélyreható magyarázatot csak az a tudományág éri el, amely az egész mű teljes szellemi tartalmát vizsgálja: a metafizika és a történetfilozófia vártájáról. Az értelme-

zésnek ez a mélyebb fajtája, mely az alacsonyabbrendűt a magasabbrendűből próbálja megmagyarázni, a szó szűkebb értelmében vett *értelmezésnek* nevezzük. Hogy egy forma tisztán esztétikai-poétikai, valamint stílustörténeti magyarázata nemcsak megengedi az értelmezést, hanem követeli is, mindig elismerték. A pszichológiai, szociológiai „magyarázat-kísérlet” is abból az igényből született meg, hogy a forma esztétikai magyarázatának elintézése után egyúttal túl is lépjenek ezen a magyarázaton, — csakhogy itt az egyszerűbb, alacsonyabb szintből akarták levezetni a fölöttük állót.

Az „értelmezésnek” ez a válfaja mindenestől megfelelt az újkori szellem tendenciájának. A középkor mindig azon volt, hogy a magasabbról az alacsonyabbhoz vezető úton járjon. Descartes volt az első, ki felállította azt a végzetes princípiumot, hogy az egészet a részekből, a magasabbat az alacsonyabból kell levezetni. Hogy azonban itt elvi lehetlenségről van szó, hogy az alacsonyabb a magasabbat, a rész az egészet egyáltalán nem is tartalmazza és magától nem is jöhet létre, minek következtében a magasabbról és az egészről ilyen módon semmit sem mondhatunk, — mindennek főképp a szellemi régiókban kellett megmutatkoznia. S valóban, minden ilyen kísérletnél az az érzésünk, hogy a magyarázó meg sem ragadta azt a tárgyat, amelyről állítólag beszélni akar, hiszen ahelyett, hogy elemeiből felépítené a tárgyat, feloldja bennük.

Lukács könyve a helyes utat választja. Megkísérli az esztétikai képződményeket, különösképp a regényformát magasabb álláspontról, a történetfilozófia síkjáról értelmezni.

Az esztétika, illetőleg a poétika a saját immanens módszerével kidolgozta a fő műfajokat, a tragédiát, eposzt, regényt stb.; a stílustörténet ábrázolta saját fejlődését, de ezek értelmét, azt a felsőbb egységet, amelyből erednek, csak egy arra a szellemre irányuló tudományág tudja megragadni, amelynek szükségszerű formái ezek a műfajok. A művészeti formák gazdagsága egyáltalán nem az önkényes játékosztönből ered, mely jókedvében hol ezt, hol azt a formát használja, hanem minden egyes forma időszerevé válásához a szükségszerűség tapad. A formát csak abból a szellemből lehet teljesen megmagyarázni, amelynek jelenségeként kell felfognunk a formát ahhoz, hogy adekvátan értelmezhesük. Ebben az esetben a művészeti formák princípium differentiationis-át nem a művészetek különböző anyagában, nem is ezek szociológiai előfeltételeiben keressük (mint ezt oly gyakran teszik) — bár ezeknek a nézőpontoknak önmagukban, ha korlátozottan is, de van jogalapjuk —, hanem a formáló ösztön tulajdonképpeni eredetében. A metafizikailag egyedül leírható szellemben helyezkedve, a formák különbözőségét a szellem történelmileg változó, végső tájékozódási pontjainak különbözőségéből vezetjük le.

Az ilyen értelmezési kísérlet előfeltételei: egy helyesen leíró és taglaló poétika, mely a megmagyarázásra váró formákat és tulajdonságaikat élesen és lényegi vonásaik szerint szétválasztja, valamint egy történetfilozófiai összefüggés, mely a szellem fejlődési folyamatát elegendő mélységgel leírja. Bárhogy is gondolkodjunk egy ilyen történetfilozófiai vállalkozás kivitelezhetőségéről: hogy a teljes értelmezés egyedül helyes megoldása csak ezen az úton érhető el, hogy a feladat ebben az irányban van, az eddigiekkel akartuk bizonyítani. A forma értelmét csak

abból a szellemi tartalomból lehet adekvátan megmagyarázni, amely a formát használja. Hogy ezt a szellemet és végső tájékozódási pontjait rendkívül nehéz megragadni, abból is kiviláglik, hogy a saját alakzataiban soha nem lép elő teljes egészében, hanem csak tudomásunkra hozza magát. Nem azt, amit egy elmúlt kor művészete tartalmilag, mondatokba foglalhatóan kimondott, hanem azt a szellemet kell fogalmilag rögzíteni, amelyből keletkezett: ez itt a feladat. Ily módon egy ilyen történetfilozófiai vizsgálódás megállapításait soha nem lehet közvetlenül idézetekkel alátámasztani, mert az ilyen bizonyítás mindig feltételezi, hogy az olvasó a példákban egy különleges aktussal ki tudja olvasni azt, ami bennük lényeges. Ez azonban semmit nem mond az ilyen közvetett megmutatás bizonyítóereje ellen. Mert éppúgy, mint az egyszeri, az itt és most kezünk ügyében levő, tényleges tárgyban egyúttal az arisztotelészi értelem-ben vett nemet is megragadjuk — olyan folyamat ez, melyben mindenki otthon van —, így a történetfilozófus is a tényleges, egyszeri történelmi individuumban a történetfilozófiailag lényegeset meglátja. Ez nem konstrukció vagy indukció, hanem egy sajátos — nagyjából mindenkiben meglevő — képesség.

Lukács ereje épp abban van, hogy nem él a saját principiumaiból történő levezetésekkel, és nem a felületes, racionálisan szembeötlő mozzanatokból építi fel történetfilozófiáját, hanem meglepő értelmezési készség segítségével ragadja meg a műfajnak és annak a szellemnek leglényegesebb és legmélyebb rétegét, amelyből a műfajnak keletkeznie kellett. Ezért értékesebb a könyv második része, melyben bizonyítása konkrétabbá válik, és Dantéről, Cervantesről, Flaubert-ről, Goethéről, Pontopiddanról, Tolsztojról stb. először meglepő, de kellő elmélyedés után mindig beigazolódó igazságokat mond, szokatlan mennyiségben. Még azt is, aki szkeptikus-pozitivistá vagy kritikus hangulatból nem akar a metafizikával együtt haladni, elragadja az értelmezés új dimenziókba behatoló mélysége, és megtanulja megérteni egykori olvasmányait.

(1920)

---

## **lukács györgy történelem és osztálytudat című könyvéről**

**RÉVAI JÓZSEF**

---

A dialektika szerepének kérdése Marx rendszerében egyben Marx és Hegel viszonyának a kérdése is. A marxisták között erről a kérdéstről nincs egységes álláspont. A Marxról szóló új marxista irodalom (a neokantiánus filozófiai irányzat erős hatása alatt) a marxizmusban egy külön tudományt látott, amely a társadalomban és a történelemben uralkodó oksági-törvényszerű folyamatokkal foglalkozik, és semmilyen belső viszonyban nem áll a világnézet kérdéseivel. A marxizmusnak pozitív tudományként való felfogását még az is elősegítette, hogy a neokantiánus irányzat hívei kivetették a filozófiából, sőt Kant rendszeréből is a világnézet összes kérdéseit, és a filozófiából külön tudományt formáltak. A pozitivista deformált Kant és a kanti szellemben magyarázott Marx úgy viszonyultak egymáshoz, mint bármelyik természettudomány viszonylik a maga pozitivista ismeretelméletéhez. Az olyan felfogás számára, amely a filozófia feladatát minden megismerés transzcendentális előfeltételeinek kutatásában látja, magától értetődő, hogy Marx interpretátora Marx materializmusában csak személyes hajlamát látta. Látta azonban ennek a hajlamnak a történelmi magyarázatát is, a materializmus harcos szerepében a XVIII. században, de mindennek semmilyen alapját nem látta magában a rendszerben. Bármennyire is különböznek a felfogások Marx és Hegel viszonyát illetően, közös előfeltételük az az állítás, hogy a marxizmus éppen olyan külön tudomány, mint a többi. Ez az az álláspont, amelyről szemlélték a dialektika kérdését és felelni próbáltak rá.

Erről az álláspontból nézve, Eduard Bernstein a dialektikában mint a marxizmus hegeli örökségében csak egy csapdát látott, egy a priori fogalmi konstrukciót, amely elferdíti az empirikus tényeket, és megsemmisíti a tudományos ítéletek értékbeli semlegességét. Ez volt az az álláspont, amely Max Adlernek ahhoz az állításához vezetett, hogy a hegeli dialektika misztikus burkának a széttröszése nem más, mint a dialektikának mint tudományos munkamódszernek a szétválasztása és megkülön-

böztetése a történelem reális antagonizmusaitól. Ebből kiindulva Heinrich Cunow már azt mondhatta, hogy ellenkezőleg: Marx módszere csak tükrözi a társadalmi fejlődés folyamatának a dialektikáját.

Az ilyen felfogások alapján nem lehetett felismerni a hegeli dialektika lényegét, mert a dialektika előfeltétele a lét és a gondolkodás meghatározott viszonyáról szóló tanítás. Ha előzetesen elvetjük ezt mint metafizikus kérdést, vagy látszatproblémának nyilvánítjuk, „kanti félreértésnek” (Max Adler itt Schopenhauer nyomdokain halad), a kérdést még csak fel sem lehet tenni ebben a formában. A dialektikának vagy fantasztikus konstrukciónak kell lenni vagy rejtvénynek. Amennyiben ezt a kérdést meg is vizsgáltuk, a dialektikának bizonyos központi kérdéseit már cleve ki kellett zárni. Ennek egyes elemeit szétszedve úgy értelmezték, mint a gondolkodás vagy a reális történések külső meghatározásait. A szocializmus filozófiai irodalmában, a dialektika kérdésének vizsgálatában, a dialektikának ez az igazi központi kérdése — a lét és a gondolkodás különös dialektikus viszonya nem került a kérdés központjába, és ebből kifolyólag a hegeli és a marx-i dialektika különbsége nem nyert egységes megoldást.

Ugyancsak a régi marxisták, mindenekelőtt Plehanov és Engels, sohasem foglalkoztak a lét és a gondolkodás kérdésével dialektikus módon, hanem egy naturalista metafizika szellemében. Ez utóbbi végül is a lét és gondolkodás dualizmusának eltávolításához vezetett, ami a kriticismusban valósult meg, de az egységnek ez a formája a néven kívül semmiben sem volt azonos a hegelivel. Ha a naturalista metafizika szemszögéből vizsgáljuk Hegel dialektikáját vagy Marx materializmusát, akkor egyrészt ahhoz az eredményhez érünk, hogy Hegel dialektikáját különlegesen ítéljük meg mint idealistát, és a hegeli „szellem” fogalmának olyan értelmet adunk, mint a dogmatikus metafizikában. Másrészt ahhoz az elkesztő eredményhez jutunk, mint Plehanov például, amikor Haeckel monizmusát (e dilettáns filozófus fogalmát) egy kalap alá veszi a marxizmus materializmusával, és Marx megfogalmazását a szubjektum és objektum azonosságáról Huxley mondására alapozza, amely szerint „a pszichológia alapjai az idegrendszer pszichológiájában vannak”.

Engelsnél, Plehanovnál és követőinél Hegelnek az a törekvése, hogy a természetet a dialektika területére vezesse, azt eredményezi, hogy teljesen elvetjük Hegel természet-fogalmát, és a dialektikus és történelmi gondolkodás számára érthetetlen természettudományos megismerés dicsojtéséhez és abszolutizálásához vezet. A dialektikus materializmusnak mint materializmusnak ez az értelmezése, amely hasonló vagy talán azonos is a naturalizmussal, nem zárja el Hegel megértésének és bírálatainak minden útját Marx részéről. Ellenkezőleg. A hegeli tradíció megőrzői a marxizmusban éppen azok az ortodox marxisták voltak, akik a marxizmust filozófiailag kötötték össze a természettudományos materializmussal. De az a kísérlet, hogy a természetet dialektikussá tegyünk a természettudományokra támaszkodva, szükségszerűen az ellenkező eredményhez vezetett. A dialektika természettudományos lett. De ennek az eredményei végül is tisztán filozófiai természetűek voltak, és ami a marxizmus lényegének deformálódását illeti, kevésbé veszélyeseknek bizonyultak az ellenkező jellegű elferdülésektől. Mert az a kísérlet, hogy a természetet történelivé, vagyis dialektikussá tegyünk, ezt a történelmi dialektikát teljesen érintetlenül hagyja, míg az a kísérlet, hogy a törté-



nelmet bevonjuk a természet területére, a történelemnek dialektikus szerkezetét változtatja meg, „és meg kell változtatnia az ember elméleti és gyakorlati viszonyát hozzá”. Ezért egy cseppet sem véletlen az, hogy a marxizmus politikai-forradalmi ortodoxiája naivan és gondtalanul tekinthetett a dogmatikus polgári materializmusra, míg a kantianizmusban és mahizmusban stb. közvetlen veszélyt látott. Nem véletlen, hogy a dialektikát, mint elméleti fegyvert mégis azok a marxisták használták fel, akiknél az a maga filozófiai értelmében tudatosan és elferdítve, és csak látszólagos volt, míg azoknak, akik kritikusan és fölényesen szembezügöltek a primitív materializmussal, el kellett vetniük a dialektikát nemcsak filozófiailag, hanem a politikai elméletből is. Plehanov például a dialektikának két meghatározását, két legjellemzőbb megjelölését emelte ki: az ellentétekben való fejlődést és a minőség és mennyiség dialektikus viszonyát. A dialektikának ezeket az egyes momentumait kiválóan értette meg, de azt hitte, hogy elhanyagolhatja Hegel tanítását az öntudatról, amely a dialektika egyes momentumait egységes egészbe foglalja, és hogy a hegeli és marxi közötti különbséget arra vezetheti vissza, hogy Marx és Hegel a „világszellem” fogalmát a termelési viszonyokkal cserélte fel. Ő felismerte Hegel fogalmát a kölcsönhatásról, amely szerint ennek két oldalát nem hagyhatjuk úgy, mint közvetlenül adottat, hanem úgy kell felfogni őket, mint valami harmadik és magasabb momentumot. De ez a magasabb nála új tagja lett az oksági láncnak, amely előrehúz, és e szerint az állítás szerint szükségszerűen kauzális viszonyt kellett helyezni a világszellem és a történelem közé. E félreértés és Hegel meg nem értése miatt a marxizmus filozófiai értelemben a legkülönbözőbb elemek kapcsolata lett, minden belső kapcsolat nélkül.

\*

Lukács említett könyve az első szisztematikus kísérlet arra, hogy filozófiailag tudatosítsa a marxizmus hegeli jellegét, a dialektikát. E könyv nagy jelentősége nemcsak ebben van, hanem abban az eredeti viszonyulásban is, amely Lukács számára lehetővé teszi, hogy megértse a marxizmus filozófiai interpretációját és Marx Hegel-kritikájának az interpretációját. Lukács könyve mélységében, tartalmi gazdagságában és abban a képességében, hogy az általános, látszólag tiszta filozófiai problémákat egyes konkrét kérdéseken tegye vizsgálat tárgyává, magasan felette áll mindazoknak a könyveknek, amelyek eddig a marxizmus filozófiai kérdéseit mint speciális kérdéseket vizsgálták. Ezenkívül ez az első kísérlet arra, hogy a filozófia történetével történelmi materialista módon foglalkozzanak (különösen a XVIII. és a XIX. századdal), és végül is ez az első tisztán filozófiai jellegű kitörés abból a megmerevedett filozófiából, amely csak ismeretelmélet tud lenni. Ezért már előre le kell mondani arról, hogy kimerítően bemutassuk mindazokat a kérdéseket, amelyeket e könyv tárgyal vagy csak érint. Lukács már a bevezetőben így fogalmazza meg a maga szándékát: újból vizsgálat tárgyává tenni a dialektika kérdéseit. Ezért megelégszem azzal, hogy bemutassam gondolatmenetét általában, és hogy ehhez néhány ugyancsak általános kritikai megjegyzést fűzzek.

Lukács központi kérdése így hangzik: Lehet-e a dialektika másmilyen,

mint forradalmi? Vagyis nem kell-e az elmélet és a gyakorlat egységét úgy szemlélni, mint annak belső lényegét, és van-e ellentmondás közte és az előfeltétele közt, ha ez az egység benne nem valósul meg? Ezzel a mércével méri Lukács Hegel dialektikáját, és mutatja ki annak belső ellentmondásait. Ezért szemléli Marx ismert tézisé Feuerbachról, hogy „a filozófusok eddig csak különbözőképp magyarázták a világot, de most arról van szó, hogy megváltoztassuk”, mint a marxizmus lényegét és kiindulópontját. A filozófia számára is erről van szó. A világ megváltoztatásának a feladatát nem szabad úgy értelmezni, mintha a természettudományok és a technika alkalmazásáról volna szó. A természet „megváltoztatása” azt jelenti, hogy „uralkodunk” felette -- ezért már magában az elméletben és ennek viszonyában a maga tárgyához is adva kell hogy legyenek a gyakorlati elemek. Mert a természettudományok technikája és „gyakorlata” feltételezi a természeti törvények örök érvényét, míg a „világ megváltoztatása” Marx értelmében a „társadalmi-természeti törvények” túlhaladását jelenti, amelyek a résztvevők öntudatlan-ságán alapulnak a társadalmi folyamatban. A törvények tudata a dolgok megismerése, ezért egyértelmű kell hogy legyen a dolgok megváltoztatásával. Az ilyen megismerés csak akkor lehetséges, ha a megismerés szubjektuma és objektuma közt nem áll fenn semmilyen legyőzhetetlen merev kettősség, ha a dolgokat nemcsak úgy fogjuk fel, mint objektumot, hanem mint szubjektumot is, mint a tárgy megismerését, vagyis a szubjektum önmegismerését, a tárgy öntudatát. A dialektika minden meghatározása: a fogalmak megkövesedésének túlhaladása, a triász: tézis, antitézis, szintézis stb., csak akkor nyer értelmet, ha úgy fogjuk fel őket, mint a tárgyak önmegismerése folyamatának meghatározását. De ezt csak mint totalitást lehet megváltoztatni. Mert ennek változékony-sága és megváltoztathatósága az önállóság és izoláltság megszüntetését jelenti egyes alkotórészei számára. A dialektika éppen abban van, hogy az egyes momentumok önállóságát felfedi mint látszatot. Az igazi valóság nem az izolált tényeket jelenti, hanem a totalitást. Egyes tényeket csak úgy lehet megérteni, ha bekapcsoljuk és feloldjuk őket a totalitásba.

De melyik terület az, ahol megtalálhatjuk az azonos szubjektum-objektumot? Ezt a kérdést Hegel még csak fel sem tette. Ő az egész világot a kezdettől fogva az öntudat álláspontjáról szemlélte. Lukács Marx-interpretációjában a természet már a kezdettől fogva ki van zárva, mint olyan tárgy, amelynek a megismerése önmegismerését jelenthetné, és a dialektika érvénye a történelemre mint az ember történelmére korlátozódik. (Éppen ezzel: a történelem és a természet módszertani különválasztásával tudta Lukács elkerülni a természettudományoknak azt az egészen történelemellenes felvilágosító felfogását, amely még uralkodik a marxisták közt, és hogy ezt az álláspontot is úgy lássa meg, mint történelmi terméket.) Marx nagy haladása Hegellel szemben éppen abban van, hogy a történelem azonos szubjektum-objektumát megtalálta konkrétan a proletariátusban. Ő a történelmet nem utólagosan szemlélte, mint Hegel, és gondolatilag mint elvileg befejezett folyamatot, hanem a proletariátus harcában a szocialista társadalomért, a korszerűség dialektikus felfogásában találta meg azt a pontot, ahonnan egyáltalában meg lehet érteni a történelmet mint történelmet, mint értelmes és szükségszerű fejlődést. Mert az „ügynevezett történelmi fejlődés azon alapul,

hogy az utolsó forma úgy szemléli az előzőket, mint lépcsőket önmaga felé... (Marx). A történelmi folyamatot mint totalitást csak akkor lehetett megérteni, amikor a korszerűség abba a helyzetbe került, hogy az elmúlt történelmet úgy fogta fel, mint saját múltját. Az elmúlt korszakokat mint történelmet csak annak a szubjektumnak a szempontjából tudták megérteni, aki megváltoztatta a korszerűséget mint tárgyat. Csak a hegeli álláspontnak a tagadásával, amely szerint Minerva baglya csak alkonyatkor kezdi meg röptét, és hogy a filozófia csak ott kezd el, ahol az egyik életforma már kiöregedett, csak ezután kezdhetette meg Marx igazában megvalósítani a dialektikát, a szubjektum és objektum egységét, a szellem uralmát, a tudat egységét a maga tárgyával. Lukács úgy értelmezi Marxnak a hegeli dialektika talpra állítását, mint megvalósulását, és Marx Hegel-kritikájának lényegét abban látja, hogy: „A történelmet teremtő abszolút szellem csak a fejlődés végén jut el a maga öntudatához. A filozófus ezért csak post festum jön... Az az abszolút szellem mint abszolút szellem a történelmet pusztá látszattá változtatja át.” A szellem csak megfigyelő, és nem a folyamat alkotója. Azzal, hogy Hegel a történelmet utólag szemléli mint befejezett folyamatot, nem is tudott felérni a szubjektum-objektum, a gondolkodás és létezés igazi egységéig, és azért arra kényszerül, hogy önmagával ellentétben az eszmét a valóságon kívül keresse, ahelyett, hogy a valóságban kutatná. A világszellem és az igazi történelem viszonyának szerkezete mint az ész ravaszsága úgy kell hogy megjelenjék, mint történelemfeletti örök törvény. Hegel fogalmi mitológiája annak a ténynek a kifejezése, hogy Hegel a történelmet, a dolgokat csak kontemplatív tudta szemlélni, vagyis kívülről. Lukácsnak a marxi dialektikáról vallott alapvető nézetéből nemcsak az az álláspont következik, amelyből megmagyarázta e kérdés felvetését a klasszikus német filozófiában és annak a kapcsolatát a marxizmussal, hanem ugyanúgy Marx rendszerének teljes tartalmi szerkezetét. A marxizmus úgy jelenik meg, mint annak a kérdéskörnek és ellentétnek a megoldása, amelyet hasztalanul próbált megoldani a klasszikus német filozófia. Kant problémája — úgy értelmezni a megismerést, mint a tárgynak a „létrehozását” — szükségszerűen a megismerés kontemplatív struktúrájához vezetett, amely számára az egyedül fennmaradt „adottság”, amely megoldhatatlan a megismerés világában, vagyis az elvileg megismerhetetlen szubjektum.

A kanti magánvaló dolog, amellyel szembetalálta magát minden ismeretelmélet, amely egyedül a kontemplatív megismerést találja természetesnek, jelzi a pusztá ténylegesség világa racionizálható és kitermelhető lehetőségeinek határait. Lukács megmutatta, hogy a kérdés felvetése a kriticizmusban milyen kapcsolatban áll a kapitalista társadalom árufetizizmusával, hogy a gazdasági törvények kapitalista uralma az ember felett a filozófiában oda vezet, hogy lehetetlen feleletet adni az áru eredetére és termelésére. A társadalom mint árutermelő csak létrehozza az egésztől izolált tényeket. A gondolkodásban a racionalizmus egyenesen előfeltételezi az egész irracionizmusát. A klasszikus filozófiában ezért úgy merültek fel a világ keletkezésének és totalitásának a kérdései, mint eleve megoldhatatlannak. Marx meg tudott felelni erre a kérdésre, mert „a dialektikus módszer mint történelmi módszer annak az osztálynak a része lett, amely azonos szubjektum-objektum, (...) amely képes volt arra, hogy önmagát felfedje és megértse önmaga életének alapjaiból,

vagyis a proletariátus”. (146. old.) A marxizmus nem választható el a „proletariátus gyakorlati kritikai tevékenységétől”. Mert éppen úgy, ahogy a burzsoázia eldologiasodott társadalmi léte az, ami meghatározza az eldologiasodott tudatát, és ahogy a saját valósága iránt egy tisztán kontemplatív magatartást tanúsít (ugyanúgy a társadalomtudományban, mint a természettudományban és a filozófiában), ugyanúgy a proletariátus társadalmi tudata az, ami alkalmassá teszi a proletariátust arra, hogy a társadalom puszta tényszerűségéből kikerüljön, a kapitalizmus puszta közvetlenségéből, hogy elhagyja a külön tudományos kutatások talaját és törvényeit, amelyek az izolált területeken uralkodnak, és hogy a társadalmat megértse a maga történetiségében és totalitásában. A marxizmus mint a proletariátus osztálytudata, mint az elmélet és gyakorlat egysége és a kapitalista társadalom önmegismerése, mint az első olyan megismerése a történelemnek, amely nem hamis tudat, nem valami puszta ideológia, olyan megismerés, amely abban a helyzetben van, hogy a tárgyat megváltoztassa és „létrehozza”. Lukács ezért fordul élesen szembe azzal a kísérettel, hogy a marxizmust külön tudományvá változtassák, és hogy így feloldják a szociológiában. Ezért is tulajdonít olyan nagy jelentőséget az ösközösségi társadalom marxista tanulmányozásának. Mert hogy csak Engels szándékának megfelelően rámutassunk arra, hogy egykor létezett olyan társadalmi helyzet, ahol nem voltak érvényesek a társadalmi-természeti törvények, ugyanúgy lehet követni azt a történelmi folyamatot, amikor ezeket a törvényeket fokozatosan alkalmazták, és a kapitalizmusban el is érték a maguk abszolút érvényét, és ugyanúgy megérteni a „szabadság birodalmát”, amely a törvények érvényességének a megszüntetését jelenti. A történelmi materializmus ezért a gyakorlati élethől származik, a marxi dialektikának a tárgy megváltoztatására irányuló jellegéből: ez nem valami puszta felfedező elv, amelynek segítségével a történelemnek a tényeit jobban meg lehet oldani és racionalizálni. Ez a polgári társadalom anatómiájának, az archimedesi pontnak a megismerése, amelyből egyrészt átfogja és megváltoztatja a totalitását, másrészt meg tudja érteni a múlt történetiségét, az elmúlt korszakoknak azt a lépcsőzetességét, amely a jelen korhoz vezet, vagyis a történelmi folyamat totalitását. A történelmi materializmus gazdasági álláspontja nem külön tudomány, hanem szükségszerűen következik a marxi történelemfilozófia forradalmi dialektikájából az az álláspont, amely közvetít az elmúlt korszakok nyers természetessége és ennek történetisége és totalitása közt.

\*

Lukácsnak ez az első konkrétan alkalmazott marxista felfogása, amely szerint Marx dialektikája jelenti a hegeli dialektika valóságát és igazságát, reprodukálja egy magasabb fokon a hegeli dialektika antinómiáit. Az a kopernikuszi fordulat, amelyet Marx vitt végbe a dialektikában, Lukács szerint abból áll, hogy ő a dialektikát nem post festum, a folyamaton kívül mutatja be és viszi be a történelembe, hanem épp magában a folyamatban fedezte fel a szubjektum és objektum forradalmi tevékenységének alapján. Ő a forradalmi dialektika területéhez kapcsolta a jövőt, nem mint a célok teleológiai felmutatását vagy ter-

mészetjogi szükségletét, hanem mint tevékeny valóságot, amely meghatározza a jelent és benne is él. A történelem pusztá kontemplációja ezáltal túlhaladottá vált a proletariátus osztálytudatában mint a kapitalista társadalom önmegismerésében, és így adva van a tárgy megváltoztatásának objektív lehetősége.

A proletariátusnak mint a történelem első igazi szubjektum-objektumának a felfedezése, az az állítás, hogy az ő osztálytudata jelenti az objektum első igazi önmegismerését, azt is jelenti, hogy az eddigi történelemnek nem volt semmilyen igazi szubjektum-objektuma. Az a struktúra, amelyet az ész ravaszsága fejez ki, a folyamat értelmének a túlhaladását jelenti az ember céljaival és tudatával szemben, és nem fejez ki semmi mást, mint pusztán ezt a tényt. Ezzel azonban annak a dialektikának a szerkezetét fejezzük ki, amelyet a múltra alkalmaztunk. Ha a dialektika teljes egészében azonos volna a forradalmi dialektikával, akkor Marxnak az az ismert álláspontja, amellyel jellemzi a polgári történelemszemléletet: „Szóval történelem volt, de többé nem létezik”, átváltozna a maga ellentétévé: „Van történelem, de valamikor nem létezett.”

A proletariátus történelemismere, amely a jelenben megalapozott forradalmi dialektikából és a múlt megismeréséből származik, szükségszerűen vezet a jelen felé. A múlt értelme a jelen önkritikájának alapján derül ki. De a múlt számára ez a múlt elérhetetlen túlhaladását jelenti az ő magáért-való-létével szemben. Ez a transzcendencia nem Kanté, mert mint ilyen végtelen folyamatot jelentene, és ő úgyszólván e folyamatban benne van. De mi ez, ha nem a hegeli világszellem? Ez egy úgyszólván pusztá objektív dialektika korrelátuma, amelyben még nincs adva a történelem azonos szubjektum-objektuma, és amelyben még mindig fennáll a lét és a gondolkodás dualizmusa. Az ész ravaszságának felállítására szükségszerűen megköveteli annak a szubjektumnak a felállítását, amely nem azonos a történelem empirikus szubjektumával, miközben az igazi történelemhez való viszonya szerkezetének a lényege, egyenlő a hegeli viszony struktúrájával a világszellem és a történelem közt. De ezzel ugyancsak megváltozik a késés problémája, a tudatnak ez a post festum jelentkezése. Marx és vele együtt Lukács is szemére vetik Hegelnek, hogy nála a gondolkodás úgy jelenik meg, mint az, ami következik, hogy ez csak megfigyelője a folyamatnak, és hogy ezért kívül áll a történelmen, és hogy tisztán kontemplatív viszonyul hozzá. Ez a kifogás Hegellel szemben, úgy vélem, részben indokolatlan, mert a kanti kontempláció fogalmát tulajdonították neki. Kant értelmében ez gondolkodást jelentene, amely magában a folyamatban fejeződik ki, míg ez Lukács értelmében csak természeti szükségszerűséget jelentene, az iránynak és a szükségszerűségnek a megismerhetetlenségét. Hegelnél azonban nem érthetetlen és meg nem értett kontemplációról van szó, hanem a befejezett folyamat kontemplációjáról, amelynek az értelme most vált láthatóvá.

Az utólagosságnak így felfogott álláspontját a marxizmusnak ugyan csak meg kell tartania, mert ez éppen előfeltétele történelemfilozófiájának. Ennek a gondolata a szükségszerűség birodalmának megismerése a szabadság birodalmával szemben, miközben a szükségszerűség birodalmának a megismerése (amely a szabadság birodalmába vezet) csak a proletariátus befejezése alapján lehetséges: a kommunizmusban. A mar-

xizmus a világ egy korszakának a kísérő jelensége, amelyet módszer-tanilag már befejezettnek tartunk.

A múltnak ez a specifikus kérdése, amely csak kontemplatív érthető meg (itt természetesen a proletariátus kontemplációjáról van szó, a korszerűségnek az azonos szubjektum-objektumáról), ami ellenszegül a magánvaló dolog határozott eltávolításával, ezt maga Lukács is érzi. Ez a kérdés képezi az alapját „A történelmi materializmus funkcióváltása” című tanulmányának. A funkcióváltás, amely fellép a proletariátus győzelmével, a marxizmus harcoss jellegének a túlhaladását jelenti, és a tisztán tudományos elemnek a színre lépését, vagyis múlt felé fordulását. Itt is felmerül a történelmi materializmus alkalmazhatóságának a kérdése. Mint a kapitalista társadalom önmegismerésének, sőt figyelmesében kell alkalmazni azokra a társadalmakra, ahol az árufetisizmus még mindig a társadalom felszínének a jelensége, azokra a társadalmakra, amelyek még mindig nem hódították meg vagy még nem hódították meg teljesen a társadalmi-természeti törvényeket. Mert „a prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezárttsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, melyre a tökéletes társadalomban tesz szert”. (244. old.) Arról van tehát szó, hogy alkalmazzuk a kapitalizmus önmegismerésének kategóriáját azokban a társadalmakban, amelyekben még uralkodik a „természetes viszony”. Mit jelent ez a természetes viszony? Azt jelenti, hogy a társadalom egyes részeinek az önállósága a fétisista látszattal szemben a kapitalizmusban nem látszólagos, hanem „valóságos” és önmagában megalapozott. Hogy a kapitalizmussal szemben a totalitás kategóriája valami külső dolog a „természetes” viszonyokkal szemben, hogy ezeknek a nem fetisiztikus viszonyoknak a dolgok közt a történelem folyamatában nem jelent igazi megismerést ennek az alkotóelemeire való bontása, hanem az elferdítése. A születő lét itt nem igazsága a létezésnek. Vagy pontosabban: a lét igazsága mint születő lét, mint történelem az ő számára egészen külső momentum, a valóság kategóriái (a totalitás, történelem), nem jelent közvetítést az egzisztencia felé, ez nem feléje vezet, hanem elvezt tőle. Ez nem jelenti a történelem önnön túlhaladását, hanem a magánvaló dolog kérdéseinek elmerülését a történelemben. Ez úgy jelenik meg, mint az elmúlt korszakok igazi, eredeti lényegének a vitája azzal, ami megjelenik a történelmi kontempláció szubjektumának. De nem a dolgoknak ugyanazon struktúrájáról van szó, mint a kritizmusban, hanem a kontemplatív dialektika szükségszerű megjelenéséről, amely Hegelnél sem jelentett visszaesést a kanti álláspontra. A dialektikus kontemplációt formálisan ki lehet egyenlíteni a kontemplatív racionalizmussal.

Lukács ezért nem tudta ezt a problematikát tisztán meglátni. Ő arra kényszerült, hogy a totalitás különféle kategóriáit kiegyenlítse, mivel nem látta meg egész tisztán a különbséget az egész történelem azonos szubjektum-objektuma és a kapitalista társadalom közt. A tárgyat mint totalitást csak az a szubjektum tudja megérteni és megváltoztatni, amelyik maga is totalitást jelent; a kapitalista társadalomban ez a proletariátus; ez osztállyá formálódik. De a proletariátus csak az egész történelem egységes szubjektumának a hordozója, a maga közvetlenségében azonban még nem ez a szubjektum. A kapitalista társadalom azonos szubjektum-objektuma nem azonos a teljes történelem egységes szubjek-

tumával, amely csak korrelátum, és amelyet konkrétan nem lehet felfedni. A modern proletariátus a kommunizmusért harcol, s nem az antik világ vagy a feudalizmus szubjektuma. Ezeket a korszakokat csak mint a saját múltját fogja fel, mint az önmagához vezető fokokat, de nem ezeknek a szubjektuma. A proletariátus mint egy meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum-objektuma, amelyben mint olyan először válik azzá, hogy önmagát így megértse, ezért kell hogy lehetővé váljon, hogy erről a különös álláspontról a múltba vetítse a teljes történelem egységes szubjektumát, amely végül is vele lesz azonos, a maga objektumával. Lukács maga ezt teszi, amennyiben Feuerbach mechanikus materializmusával szemben a dialektikusát állítja fel, amellyel a történelem központjába a nem létező embert helyezi. Ha az embert nem értjük meg dialektikusan, „akkor egyszerűen az abszolutizált ember lép azon transzcendens erők helyébe, amelyeket neki magának kell megmagyaráznia, széttörnie és módszeresen felváltania”. (204. old.) De amikor ketten ugyanazt mondják, az mégsem ugyanaz. A proletariátus a saját embertelenségén keresztül megértette az összes osztálytársadalmak emberi nemlétét, mégis feltételez egy bizonyos „létező” embert, vagyis egy teljesen negatív meghatározottat, akinek a természetéhez nem tartozik a társadalmi és természeti törvények rabsága, és akinek a megvalósulása a proletariátus által a történelmi folyamatnak a célja, s azért csak mint a szubjektum pusztá korrelátuma a történelmi folyamatoknak lesz alárendelve, mint benne foglalt és vele transzcendens. Nem a feuerbach-i, hanem az az ember, akit a proletariátus valósít meg, ugyancsak mitológia, de nélkülözhetetlen mitológia. Ez szükségszerűen adódik a proletariátus álláspontjához, mivel két világekfordulóján áll, és ezért éppen úgy megláthatja a múltat, mint a jövőt. De a jövő még szükségszerűen üres, és a múlt éppen mint totalitás még magán hordja az irracionális múlthatatlan bélyegét. Mindkettőt a fogalmi mitológia hozza létre, s annak a „tehetetlenségnek a kifejezése, hogy magába a dologba hatoljunk”. Ez a fogalmi mitológia azonban már elvszerűen más a burzsoá irracionális mitológiájánál. Mert ennél a saját történelmi valósága gondolati felfoghatatlanságának a kifejezéséről volt szó, míg az csak a tudás és a fordulat alapján jön létre. A hegei dialektika anti-nómiáinak a reprodukciója csak előreirányít és nem vissza. A Hegel és Marx közötti rokonság még nagyobb, mint az, amelyre Lukács rámutatott.

(1925)

---

# aktualitás és utópia

Lukács marxista filozófiájáról

ERNST BLOCH

---

Állandóan tevékenykedünk, mégis minden marad a régiben. Mit tegyünk ez ellen? Milyen nagyobb erő, varázslat szükséges? És végül mi az, ami marad a régiben, és mitől marad? Nem mi magunk, saját kapcsolataink, műveink azok, amelyek kísértetiesen önállósították magukat? Amiért mi magunk nem találjuk azt az archimedesi pontot, amely ezt a nyomasztó és ugyanakkor valószínűtlen világot kiemelné a sarkaiból?

Persze ehhez nem jó idők járnak. A Nyugat egy helyben topog, Németország proletármozgalma senyved e posványos országban, amely véget nem érő válságokat él át, és nincs ereje a változáshoz. Németországban minden puccs összeomlik, a valóságról alkotott minden gondolat is, mindkettő egyaránt hatástalan, majdnem értelmetlen. A helyzet mégis állandóan forradalmi, Oroszországra való félrepillintés nélkül, erre a fantasztikusan nem egyidejű országra; s ezt a látszólagos közömbösséget nem a kapitalizmus aggkori fellángolása, kirobbanó üressége, s nem is a fazizmus fülledt, ferdén forradalmi félreértése fogja megszüntetni. Bármilyen lelassultnak és rejtettnek is tűnik a forradalom útja, vissza sem változik, még ha egy évszázadra lesz is szükség kanyargós útjához.

Hasonlóképpen a szellem is csak látszólag alszik. Erőt gyűjt hallgatóg elmélyüléssel, időre van szüksége gyümölcsének érleléséhez. Milyen fényesen lobbant fel még nemrég az úgynevezett expresszionizmus tüze, szabaddá akarván tenni a tudat új formáját, kifejezett ős-formáját. A Sturm und Drangnál, romantikánál is erősebb volt ez a szellemi áramlat, amely a keresztelő spiritizmussal rokon, pontosabban még esedékes. Több zseni található volna itt munkát, mint ahány műzsa van: bár a mozgalom itt Európában is (de megint csak nem Oroszországban) ellaposodott, a nagy pillanat csak egy kis létszámú, gyorsan kimerülő, megalkuvásra hajlamos népséget talált, de el nem múlt, mint ahogy semmi beváltatlan nagy ígélet nem múlik el, megvárja az új erőket. A pezsdülő, izgató Jelen itt vagy sehol akarta megszemlélni önmagát; az átél



pillanat mindent mozgató, mindent elborító sötétsége maga akart a közvetett, de el nem torzított objektum lenni. A valóságélmény minden oldaláról, azt a transzcendentális emberre vonatkozólag átalakítva, informálva, az volt és maradt a cél, hogy maga legyen a titkos emberi arculat szubjektum-objektum-fedezéke.

Ezért hát vége a régi időknek, bármily bénítólag is nyúlik át elmúlásuk napjainkba is. Az éberség, a gép, a talajtól elrugaszkodás még sokáig a miénk marad. A miénk marad az istentől eltávolodottság állapota is, de tudatával együtt (ami a szépen-mindent-beborító kultúrákból hiányzik), s ezért a megváltoztatáshoz szükséges erővel együtt. Az elsüllyedő világból sokáig élénk ragyog még azok fáradozása, akik már a polgári kultúrában lázadoztak annak széttöredezettsége és eldologiasodása ellen. Így Marx szinte már az innenső oldalon van; Kant, Schiller, Goethe, Schelling, Hegel antimechanikus pillantásukkal két korszak határán állnak. De mindez az újonnan irányítandó és átmenetileg jelentős dolog csak most pillantható meg igazából, amikor már kikerültünk a régiből, amikor gyökeresen más, friss, zavarba hozó kor kezdődik. A tulajdonképpeni elmúlás elvileg már mögöttünk van; a hatvanas-nyolcvanas évek epigonjai, materialistái, alexandrinusai eltemették halottaikat. Leibl és Chagall, Wagner és Schönberg, Keller és Döblin között oly mély a szakadék, mint amilyen talán még sohasem volt az újkor „kulturáján” belül, sőt az egész kulturális komplexumon belül — ideértve az annyira esztétikus középkort is. Mindegy, hogyan értékeli máris az újonnan jötteket: Chagall, Schönberg, Döblin és a többiek érezhetően nem a régi fajtából valók, nem valami korábban kialakult forma hanyatlását, alkonyát, szétfoszlását jelentik, hanem műveikben még soha nem látott elemek jelentkeznek. Az új frissesség, utolsó kezdet e korában egy nagy változás közelebb állna a primitívek megmagasabb fokához, mint a „kultúra” szép kompromisszumaihoz.

És innen lép a dologhoz közel ritka gondolkodóink egyike. Lukács György az egyetlen, aki az esedékes, érvényes dolog szintjét elérte. Az a pillanat, amely mindenki más számára fogalmi zavart jelent, számára a döntés, a totális áttekintés mozzanata. Lukács „Történelem és osztálytudat” című könyve (a Malik-Verlag kiadása) ilyenformán vezeti vissza Marxtól ismét Hegelre, Hegelt pedig erőteljesen önmagán túlra; itt is megvonja dialektikus köreit a saját magát a létezésben rögzítő metafizikus felfogás, fejünknek és valóságunknak a „görbe” folyamatból való „kiformálása”. Nem lesz könnyű a könyvnek jó olvasókra rátalálni. Például az oroszok, akik filozofikusan cselekszenek, de úgy gondolkodnak, mint a műveletlen kutyák, még hanyatlást is fognak benne szimatolni. Bár végtelenül különböznek a revizionistáktól, mégis majdnem azonos módon sodródtak el a filozófiai örökségtől, s néhányan azt fogják majd mondani, Marx nem azért állította Hegelt a talpára, hogy Lukács Marxtól megint fejre állítsa. Más részről a szokásos módon a tudós filozófusok a maguk mélységesen közömbös, tisztán szemlélődő álláspontjából kifolyólag nem fognak utat találni ehhez az egyetlen jogosult Hegel-renezsánszhoz; Lask mély értelmű kutatásainak — amelyek sok szállal kötődnek Lukács problémafelvetéseihez — mindeddig nem akadt folytatásuk. A szaktudományok eljárási módjainak és részlegeinek kitartó figyelmese, hozzá az ismeretelméleti formalizmus, amely a konkrét össz-szemléletet részben megakadályozta, részben hiányosságait elkendőzte — ez a

tulajdonképpen buzgó semmittevés éppen a klasszikus német filozófia alapkérdését, a *szubjektum-objektum-problémát* szűkítette be, s ebből csak most, Lukács könyvével kezdődik a kiút. Elég fontos tehát ez a könyv ahhoz, hogy szétszórt korszakalkotó gondolatait e szűk keretek között ismét elsajátítsuk. S végül be kell látnunk, az ellentét ellenére is — jellemző módon — milyen mély azonosság köti össze régtől fogva korunk két filozófiai irányzatát.

\*

Csak aki cselekszik, az fog fel itt valamit. És pontosan csak annyira, amennyire cselekedni hajlandó. A gondolkodás természetesen megelőzi a cselekvést, s a várható lefolyást absztrakt módon képes felbecsülni. Némi bizonyossággal azonban mégsem a legközelebbi, gyakorlatilag megvalósítandó lépésen túl. A helyes gondolkodás mindig alárendeli magát az itt és most elvégzendő feladat szempontjának.

## A VÁLSÁG

A polgári világ embere látszólag tevékeny. Ezt a látszatot azonban csupán az kelti, hogy állandó hajszában van. A munkás és a vállalkozó egyaránt eldologiasodott, mindketten csak egy üzem eszközei. Előbbin, valamint a hivatalnokon azonban a kapitalista mechanizálódás embertelenítő hatása jobban szembetűnik, mint a vállalkozón, akit a hatalom szubjektív, külsőséges látszata ékesít. Valójában ő is csak pusztá haszonélvezője az áruk tőle független önmozgása többé-kevésbé belátható esélyeinek.

Ha ezek az emberek szabadnak tartják magukat, akkor csak annyira azok, mint az elhajított kő, amely hirtelen öntudatra ébredve azt hinné, saját erejéből repül. Az áruterelés és áruforgalom azonban nemcsak teljesen *elszakadt* az embertől, hanem a részműveletekre való szabadlás révén egyre jobban *szakaszokra bomlik* és mesterségesen *racionalizálódik*. A termelési eszközöktől való elszakadás és minden szerves munkaegység felbomlása és szcetesése magával hozta ugyan a természeti korlátok legyőzését, ugyanakkor azonban egy „második természet” mesterséges törvényszerűségét kényszerítette az emberre, nem kisebb szolgálót teremtve így, mint a régi urak vagy régi irracionalitások alatt volt. Mesterséges ez a törvényszerűség; már a válságok is megmutatják a kapitalista termelési és árucseres-rendszer végső soron anarchisztikus jellegét, amely megfelel a szerves élet- és munkafolyamat szétszakított egységének. A pusztá véletlenek állnak össze törvényé, a tartalmilag egészről alkotott kép a kivitelezés specializáltsága miatt eltűnik, a törvények anyagi konkrétságának figyelembe-nem-vétele a válság idején mint a törvény-rendszer valódi összefüggéstelensége mutatkozik meg.

## A MAGÁNVALÓ DOLOG KÉRDÉSE

Ez a feldaraboltság és üresség azonban nemcsak gazdasági téren jut kifejeződésre: ugyanaz a részeire szabdalt élet, amely gazdaságilag válságként jelentkezik és áll bosszút, hasonló módon ad jelt magáról korának

más jelenségeiben is. Bár a polgár elfogult pillantásának tökéletesen megfelel a közvetlen valósághoz való ragaszkodás és azáltal az adott esetben legyengített lét teljes megmerevedése. A polgári gazdaságtudomány a részeket „tényekként” tételezi, s e részek pusztán reflexív ösztartozását gazdasági „természettörvényként”, mintha más nem is lehetne, s ezzel persze a polgári társadalmat teszi örök életűvé. Továbbá tökéletesen megfelel a burzsoázia osztályérdekeinek, hogy a társadalmi lét egyes szféráit elkülönítve állítsa egymás mellé, hogy így a szubjektumokat — az egész társadalom munkamegosztásos áruformájának megfelelően — gazdasági, jogi, vallási szubjektumokra különítse el. A történelmi materializmus azonban véget vet a polgári világ társadalmi és szellemi „örökkévalóságának” egyaránt; tulajdonképpeni értelmében éppúgy megvan egy korszak végességének belátása, mint annak „modusainak” a korszak társadalmi létére, valóságfokára való visszavezetése. Következésképpen innen nézve az áruviszonystruktúra kimutathatólag ösképe a polgári társadalom minden tárgy-formájának és a szubjektivitás minden annak megfelelő, hozzárendelt formájának. A kapitalista termelési és árucseremód tisztán formális, számításon alapuló, specializált, és tartalmától idegen jellege tehát teljesen visszatér legfelső ideológiájában, valamint a modern tudomány módszertani jellegében is. A kapitalista korszak gazdaságára és tudományára egyaránt jellemző a munkamegosztás, az anarchikus specializáltság, a konkrét totalítások szétszabdálása; mindketten *szervezett véletlenek, absztrakt elméletek az egyáltalán át nem hatolt anyagról*. Minél fejlettebb egy tudomány a polgári korban, annál biztosabban válik speciális résztörvények formálisan lezárt rendszerévé, annál „egzaktabbul” fogja a területén kívül eső világot, sőt saját szférájának konkrét valóság-szubsztrátumát a felfoghatóság köréből kizárni. Egyáltalán, minden egyes tudomány ebből a forrásból meríti „egzaktságát”: az alapját képező anyagot adottnak veszi, hogy aztán az így létrejött lezárt, módszertanilag kitisztított világban értelmi kategóriáit reális helyett fiktív anyagra alkalmazza, a reális anyagot irracionálisnak tekintve s kizárva.

Gazdaságilag nézve itt már a használati érték mint olyan is tisztázatlan. Éppígy a jogi tartalom mint olyan formálisan áthatolhatatlan, racionálisan levezethetetlen. Létrejöttét a történelemre vagy természetjogilag a lelkiismeretre hárítják, mindkét esetben egyaránt adottnak véve a tételezés pusztá erejét. Az újabb filozófia is hasonlóképpen pusztán absztrakt módszerekkel dolgozik, a tartalmi és a magánvaló dolog kérdésében egyaránt a saját racionalisztikus-szférikus világfelfogásának korlátját látja. Lukács a marxista szemléleti módot hallatlan finomságú és konstitutív élességű áttekintés formájában az újabb filozófia módszertani sors-válságára alkalmazza. Descartes-tól Hobbeson, Spinozán, Leibnizen keresztül Kantig egyenes fejlődési ív vezet, amelynek sokféleképpen variált, döntő motívuma az a felfogás, hogy a megismerés tárgyát azért és oly mértékig ismerhetjük meg, mert és amennyire mi hoztuk létre. Ily módon a filozófia szervei — a kvantifikáló absztrakt számítás becslésének megfelelően — a matematika és később az elméleti fizika lesz, tehát a tiszta konstrukció tudományai (még maga a „természetjog” is ezt a formát öltötte később), a tárgyaknak egy egyáltalán létező tárgyiasság formális feltételeiből való létrehozásának tudományai. Az a kérdés nem merült fel, miért és milyen jupon tekinti magá-

val egy lényegűnek az emberi értelem éppen ezeket a formarendszereket, ellentétben e formák adott, minőségi, idegen, megismerhetetlen tartalmával. A *kvantitatív* gondolkodás és lét megegyezése inkább a modern világ univerzális kategóriája volt, és a *kvalitatív tartalmi rész*, az irracionális, amely kezdetben még elrejtőzött a spinozai rendszer fedelmi gondolati építménye mögött, lassanként e világ legkeserűbb problémájává vált; ugyanis a le nem győzött tartalmi részből ébredt fel, fogalmazta meg magát egyre inkább a szkepszis, a „válság”, a polgári gondolkodás antinomiáinak tudata. E másik, kvalitatív világ, fel nem fogott valóság újonnan tudatosult léte legnyilvánvalóbban a *magánvaló dolog* sokszorosan csillogó jelentésében ismerhető fel, jelentvén egyszer azon formák tartalmát, amelyekben a világot megismerjük, másrészt pedig az össz-valóság problémáját, amelynek megragadása fogja csak össze totalitássá a részrendszereket. Így tér vissza a polgári társadalomban a magánvaló dolog kérdésében a válság mint a pusztán szervezett véletlen gazdasági kifejeződése.

## MŰVÉSZET ÉS ERKÖLCS

Két úton lehetett volna mégis rátalálni a valóságra. Az első út a művészet; Schiller szerint az ember csak akkor teljesen önmaga, ha játszik. A „széttépett”, elzárkózó polgár előtt itt tűnt fel végre újra a teljes élet lehetősége. Ehhez csatlakozott még egy teljesen új természetfelfogás: a „természet” — természetjogilag a polgári társadalmat is megdicsőítve — már nem a törvényszerűségek összességeként jelent meg, hanem Rousseau-nál mint a minden lélektelenségen, eldologiasodáson, mechanizáltságon inneni régi organikus birodalom; végül Schillernél és Kantnál mint a valódi emberség, naiv totalitás összessége. A *művész* azonban mindegyiknél megelődött természet, úgy alkot, mint a természet; az *esztétikában* végül egymásba hajlik az ész mindkét kritikája, a szükségszerűség és a szabadság birodalma; Kant számára a *zsenivel* megjelenik az intuitív értelemre való kilátás, amely formáival megteremti a tartalmát, és egyidejűleg e tartalomban végre reálisan megvalósítja életrendjét. Innen aztán sikerült az áttörés a Goethe-Schelling-féle természetfilozófiához, amely ismét a kvalitatív szemléletmódot részesítette előnyben; természetesen azonban — a szemlélődő magatartás töretlen és csak átalakított túlsúlya miatt — ez sem tudta konkrétan elérni az itt különösen mélyen rejtőző valóságot. Főleg nem sikerült Schelling középső és késői rendszerében az absztrakt racionalitás legyőzése, s a csak részben élő esztétikai tudattól a mitológiai tudat teljesen elmúlt totalitásáig jutott el, s ennek megfelelően végül a filozófia reakciós mitológiába, az üres irracionalitás dicsőítésébe torkollott. Fontosabbá vált emiatt a *második út*, az a tevékenység, amely az *erkölcs* segítségével próbálja magát a dolgok lényegébe eljuttatni. Maga Kant a gyakorlati észhez fordult, anélkül persze, hogy a formális részt itt is megszüntette volna. Ezáltal az elméleti tapasztalás világa érintetlen maradt, miután a „kell” tisztán formális és közvetlen kategóriája erre nem alkalmazható. Éppen azért, hogy a szubjektumnak az a gyakorlati szándéka, hogy empirikus létét nem fogadja el egyszerűen, a „kell” formális-absztrakt formáját ölti, kap Kantnál az empiria közvetlenül adott formája, a természeti mechaniz-

mus vezérfonala filozófiai megerősítést és áldást. Másrészt a keletkeztetés formalizmusa következtében, amely a gyakorlati észben is megmarad, gyakorlatilag újra előjön a tartalmi probléma, a magánvaló dolog-jelleg, a forma és tartalom közötti elméleti antinómia. Még Fichténél is, aki pedig olyan erőteljesen törekedett a szubjektum és objektum egységére, olyan jelentősnek fogta fel közös pontjukat a tevékenységben, az egyénfeletti cselekvésben, még nála is a gyakorlati norma csak a belső cselekvés formáira vonatkozik. A gyakorlatira való hangsúlyáthelyezés csak még katasztrófálisabban tudatosítja a forma és tartalom közötti ellentétet, mint ahogyan azt az esztétika szerinti, s egyidejűleg és a legsürgősebben a megoldandó alapproblémaként tételezi. Cél volt tehát annak a formának megtalálása, amely nem marad többé távol minden kvalitatív tartalmi meghatározottságtól. Cél volt továbbá, a formalist a transzcendentális logika szerint is megszüntetve, a megismerés szubjektumának tartalmi szemlélete is, az előrejutás egy olyan szubjektuma koncepciójához, amely végre elgondolható mint a tartalmak totalitásának létrehozója. Cél volt továbbá még, hogy a szubjektum és a neki megfelelő objektum elhalása, eldologiasodása, szétdaraboltsága elleni energikus fordulattal komolyan véghezvigyék az ember gondolati megmentését, létrehozzák magának a létrehozásnak szubjektumát, s mindent a tárgyiasság olyan szintjén, ahol *megszűnik a szubjektum és objektum közötti szakadék*, ahol a szubjektum és objektum a tartalmi kapcsolatok teljesülési rendszerében valóban egybeesik.

#### AZ ÉRTELEM SZEREPE A TÖRTÉNELEMBEN

Erre a talajra először komolyan Hegel lépett. A történelem birodalma ez; a történelem végre maga változtatja fokozatosan valósággá a gondolatot. Először mint a szellem fenomenológiája, amelyben a szubjektum lett szubsztanciává, ez pedig, az abszolút tudás, az emberi tudatnak és a szintén dinamikusan relativizált szubjektumnak ellentmondások által dialektikusan előrehaladó mozgásában jut érvényre. Ezzel túljutott az elmélkedő filozófia pusztán absztrakt, elszigetelt fogalmán; a *dialektikus módszerben* Kant intuitív ész iránti követelése elnyeri tisztá, objektív és tudományos alakját. Hegel módszere, amennyiben valóban az, amennyiben „az utat” követi, következképpen egyszerre tűnik a konkrét fogalom önmozgásának és abban a valóság ön-átalakulásának, mindene-előtt a történelmi valóságénak, amelyben a változás nem felszíni körforgás, mint a természetben, hanem maga a fogalom helyesbítődése. Bár itt is a matematika volt a példakép: a mindenkori tartalom irracionálitása már Leibnitznél feladatként jelentkezett, pontosabban arra irányuló mozgatórugóként, hogy az eddigi összefüggéseket létrehozó formák rendszerét úgy átalakítsák, hogy az első pillanatra adottnak tűnő tartalom ezentúl szintén létrehozottnak tűnjön, hogy a ténylegesség feloldódjon a szükségszerűségben. Maimon relativálta először éppen ezen a rendkívül termékeny módon a magánvaló dolog problémáját; a romantika egészen más talajból kinövő ironiája adta Hegelnek a további segítőeszközt ahhoz, hogy az antik, tisztán absztrakt, nem a dologra vonatkozó és nem azt átalakító dialektikát kidolgozza mint a változó tartalmak logikáját. Csak éppen nem az absztrakt gondolkodás a kategóriák keletkezési he-

lye, mint a matematikában és a racionalista, transzcendentális filozófiában, hanem a keletkezés szubjektuma a *történelemben* hozza létre önmagát, ott hat az azonos létalap, a gondolkodás és lét, az elmélet és gyakorlat, szubjektum és objektum azonossága, ott sikerül elérni az ész és a valóság lehetséges „kibékülésének”, lehetséges azonosulásának szintjét. A történelmi ön-közvetítés formája dialektikus, és a valóság minden dialektikus önmegismerésének alapelve az, hogy minden részjelenséget az egész mozzanatának tekint, a sokféleségben is az egységet hangsúlyozza. A totalitás itt valami egészen mást jelent, mint az elkülönült részek pusztán absztrakt összegét, és megint mást, mint az „üres” kezdet terméketlen, látszólag mindent magában foglaló gondolati elvét, amelyből az absztrakt dogmatikusoknál a világegyetem felesleges módon még egyszer emanál. Minden konkrét valóság eme alapkategóriája inkább minden egyes momentumból kifejleszti az egész gondolati gazdagságát, ellentétben minden látszólag elválasztó szférával, amennyiben csak ezt a mozzanatot ragadja meg valóságosan dialektikus folyamat-mozzanatként, azaz a totalitáshoz való átmeneti pontként.

Természetesen Hegel is lényegében még tisztán gondolati szemlélő. Mint tudjuk, a szubjektum itt mindenütt túl későn jön, s csak akkor iktatja be vagy csatlakoztatja gondolatát, ha az élet valamely jelensége már elszürkült. A történelem valódi „mi”-jét, a szubjektum-objektum azonosságának helyét a történelmi folyamatba való helyes belevetítése ellenére sem sikerült megtalálni. Ennek következtében a dialektikus módszer már a természetben is tevékenykedik, ahol azonban a szubjektum és objektum különbözősége elvileg megszüntethetetlen, sőt a történelem értelmében vett szubjektumnak egyáltalán nincs helye. Továbbá lehetetlen egyformán alkalmazni a különböző dialektikus jelenség-komplexumokra — a totalitás uralkodó alapkategóriája ellenére — a hegeli dialektikus triász mechanikusan változatlan sémáit; nemcsak a természet „objektív mozgásdialektikája”, hanem a társadalmi dialektika mint olyan is — a történelmi konkrétság foka, és a mindenkori társadalmi lét differenciált jelenségei szerint — megköveteli a dialektikus jellegen belül a minőségi fokozatok rendszerét. Végül a történelem elhibázott szubjektum-objektum viszonya abban is megbosszulta magát, hogy rendszerének végén Hegel még magát a történelmet is elhagyja, a dialektikus módszer e tulajdonképpeni életelemét, konkrét beteljesedésének helyét. Már az éppen jelenlévő állam is túllépett a történelem keretein, az abszolút szellem birodalma pedig tökéletesíti ezt a következetlenséget, jóllehet állandóan történelmi vonatkozások játszanak bele. Mindenekelőtt azonban Hegelnek — mivel a történelem konkrét szubjektum-objektumát nem ismerte fel, sem pedig mindenkori emberi létrehozóját — ezt a fel nem ismert mozgatót és tartalmat fetiszizálva mitologizálnia kellett; amiből aztán az egyes népszellemek, és végül maga a világszellem, az eszme demiurgoszi szerepe származott. Miközben a szubjektum így a szemlélet pusztá egyéni közvetlenségévé, pusztá kívül álló, absztrakt szemlélődéssé süllyedt vissza, áthidalhatatlan távolság keletkezett a mozgató és mozgatót között, amelyet a pusztá absztrakt fogalmi mitológia a maga közvetlenségében felsőbb fokon nem megoldott, hanem ellenkezőleg, megszilárdított és megörökített. Innen egyenesen a „kell” (das Sollen) kérdéséhez és az azt magában foglaló hely kérdéséhez jutunk. Lukács szerint ez is olyan közvetlen magatartásból ered, amely a

tényeket nem érinti és csupán szubjektív-önkéntesen túljut rajtuk, vagy a tényekét látszólag általános érvényű, csak formailag érvényes, tartalmilag ismeretlen kultúrértékekre vonatkoztatja. Ugyanez a helyzet a vallási utópiával, s itt Lukács vitába száll az én Münzer-értelmezéssel, akit a forradalom *teológusaként* ábrázoltam, amennyiben az ember bensőségességét csak átmenet nélkül, konkrét történelmi lététől függetlenül, antidialektikusan vitte közel a történelmi valósághoz. Münzer valóságos cselekedeteit és még inkább a „keresztelők” mozgalmának későbbi, ideológiailag nem alaptalan átmenete a kapitalizmusba így szinte teljesen függetlennek tűnnek a vallási utópiától: utóbbi sem valósan vezetni nem képes őket, sem pedig konkrét célokat vagy a megvalósítás konkrét eszközeit nem képes nyújtani. Az intelligibilis énből végül transzcendens eszme lesz (mindegy, hogy ezt „kellésként” vagy metafizikus létként, világszellemként vagy abszolút szellemként értelmezik), amelynek lényege kizárja az én empirikus alkotórészeivel, az egész empiriával való dialektikus kölcsönhatást, és ezért az intelligibilis ének az empiriában való önmegismerését is kizárja. Következésképpen Lukács szerint az ilyen nézet szükségszerűen misztikába, fogalmi mitológiába torkollik: a mitológia elkerülhetetlenül annak a problémának tárgyi struktúráját veszi fel, amelynek levezethetatlensége éppen a mitológia keletkezését okozta; itt igazolódik Feuerbach „antropológiai” bírálata. És így keletkezik az az első pillantásra paradox helyzet, hogy ez a mitológikus, kivetített világ közelebb állónak tűnik a tudathoz, mint a közvetlen valóság. Lukács szerint azonban ez a paradoxia azonnal feloldódik, ha meggondoljuk, hogy a közvetlen valóság valóságos uralásához szükséges a probléma megoldása, a közvetlenség álláspontjának elhagyása, mialatt a mitológia éppen nem jelent semmi egyebet, mint a probléma megoldhatatlanságának fantasztikus reprodukálását; magasabb fokon így újra helyreáll a közvetlenség. Ilyen módon a következő dualisztikus fogalompárok felelnek meg egymásnak: tény és „kell” — szükségszerűség és szabadság — determinizmus és intuitív irracionalizmus — ökonómiai-ig elszigetelt vulgármarxizmus és etikai kiegészítés — fatalizmus és voluntarizmus — mechanizmus és vallási utópia; mind egy közvetlen, antidialektikus magatartásból származik, és mindenekelőtt a totalitásnak, e dialektikus alapkategóriának elhagyásából. Az empiria közvetlenségén és éppoly közvetlen racionalista tükrözéseiben való túlhaladásnak Lukács szerint tehát nem szabad arra irányuló kísérletre fokozódnia, hogy a (társadalmi) lét immanenciáján túljusson, hacsak nem akarja ez a hamis transzcendálás az empiria közvetlenségét minden megoldatlan kérdéssel együtt filozófiailag szublimált módon még egyszer leszögezni és megörökíteni. Ellenkezőleg, az empirián való túljutás itt csak annyit jelenthet, hogy magának az empiriának tárgyait a totalitás mozzanataiként, azaz a *történelmileg változó társadalom mozzanataiként* ragadja meg és értelmezi. A dialektikus közvetítésű szempontból nézve a relativizmus és dogmatizmus (egy abszolút dolog statuálása) is ugyanazon antidialektikus talajon álló ellentétpárok; a relativisták egy végső soron mozduatlan világban mozognak, mozgásuk önmagában véve is élettelen kör, úgyhogy a dogmatikusok abszolútuma itt is elgondolódik, csak rosszabbul és dekadensebben. Csak a történelmi dialektika teremt radikálisan új helyzetet a dogmatikusok állítólag világot uraló abszolútumával szemben: maga a történelmi folyamat válik jelentőssé, egyszerűségében, dia-

lektikus előrehaladásában, dialektikus visszacsapásaiban, az igazság és a valóság mindig magasabb szintjeiért folyó szüntelenül harcoló jelle- gében felfogottá. Az abszolútumot nem absztraktul tagadja, nem is ál- lítja fel örök mérceként, hanem a mércét dialektikus folytonossággal al- kalmazza konkrétan saját magára, dialektikussá teszi; az „abszolútum” konkrét történelmi formájában jelenik meg, mint a *folyamat önmagát állandóan helyesbítő alaptendenciája*. Egészében ez a „kell” kérdésének Lukács-féle kezelése, helyének a közvetlenség álláspontjából való leve- zetése; ezzel szemben azonnal keletkezik egy átmeneti tér, az állandó történelmi konkrétság perspektívája, amely a tényeket processzuálisan megemeli, az eszméket viszont célratörően lesüllyeszti és korlátozza. He- gel és a Hegel-kritika tehát Lukács számára egyaránt szabadabbá teszi az utat az aktuális lét logikájához, a jelenlevő és abban egyidejűleg át- haladó totalitás dialektikájához.

## ELMÉLET ÉS GYAKORLAT

Mint már hallottuk, helyes gondolkodásnak csak az nevezhető, amiből megtudjuk, mit kell itt és most tenni. Sem a pusztá cselekvés, egyes em- berek és csoportok egyes cselekedeteinek zűrzavara nem adja meg az egymással harcoló nézetek helyességének célszerű mértékét; sem pedig a pusztá *gondolkodás*, mint a még valóság-előtti lehetőségekről való absztrakt, sőt esetleg kontemplatív vélemény nem képes e mérték meg- adására. A különböző felfogások itt inkább békés nézeteltérések formá- ját öltik, az ellentétek vitákban nyilvánulnak meg, mint mindig, ha a fogalom már úszni akar, mielőtt még vízbe került volna, mielőtt konk- rétan megállta volna helyét. Az elmélet és gyakorlat közötti közvetítés első formája azonban a *szervezet*. A szervezeti kérdésfeltevés megkísérli, hogy a helyzet mérlegelésében, a cselekvés előkészítésében és vezetésé- ben megtalálja azokat a mozzanatokat, amelyek az elmélettől szükségs- zerűen vezettek egy neki lehetőleg megfelelő cselekvéshez; tehát meg- keresi azokat a lényeges meghatározókat, amelyek az *elméletet és gya- korlatot* összekapcsolják. Amit a forradalmi ösztön szét nem választva tartalmaz, azt a proletár osztályöntudatra szervezőleg rávonatkoztatott szellem a fogalom pontosságára emelte, tudatosítja az öntudatlant, és így az öntudatlan vezetője, az osztályöntudatáért küzdő proletariátus kifeje- zője lesz. A gondolkodás és lét eme egybeesését, a kommunista gondol- kodás és lét eme egybeesését, a kommunista gondolkodás létéé válását, a kommunista lét gondolkodássá válását, a *marxista fogalom és a prole- tár osztályöntudat egységét* Lukácsnál nem lehet elég közvetlenül el- gondolni: a valódi ténybe-belátás itt olyan, ami nemcsak az esedékes történés egészére vonatkozik konkrétan, hanem egyidejűleg jelenti a döntő, elindító mozzanatot, az ön-megértetést és ezzel saját valóságának reális ön-megragadását is. Természetesen nem elég itt sem a gyors hő- sett, sem pedig a szemlélődő magatartás, amely elnézi, hogy a világban — fejlődésének szubjektumától függetlenül — hogyan érlelődik látszólag minden magától. Ehelyett a proletariátus szabad, hirtelen tudati tettére van szükség ahhoz, hogy a tőke elől elzárja a kiutakat, hogy megakadá- lyozza a barbarizmusba való pusztá lezuhanást, mindenekelőtt pedig azért, hogy a fejlődés meglévő tendenciáit kihasználja, s a pusztán



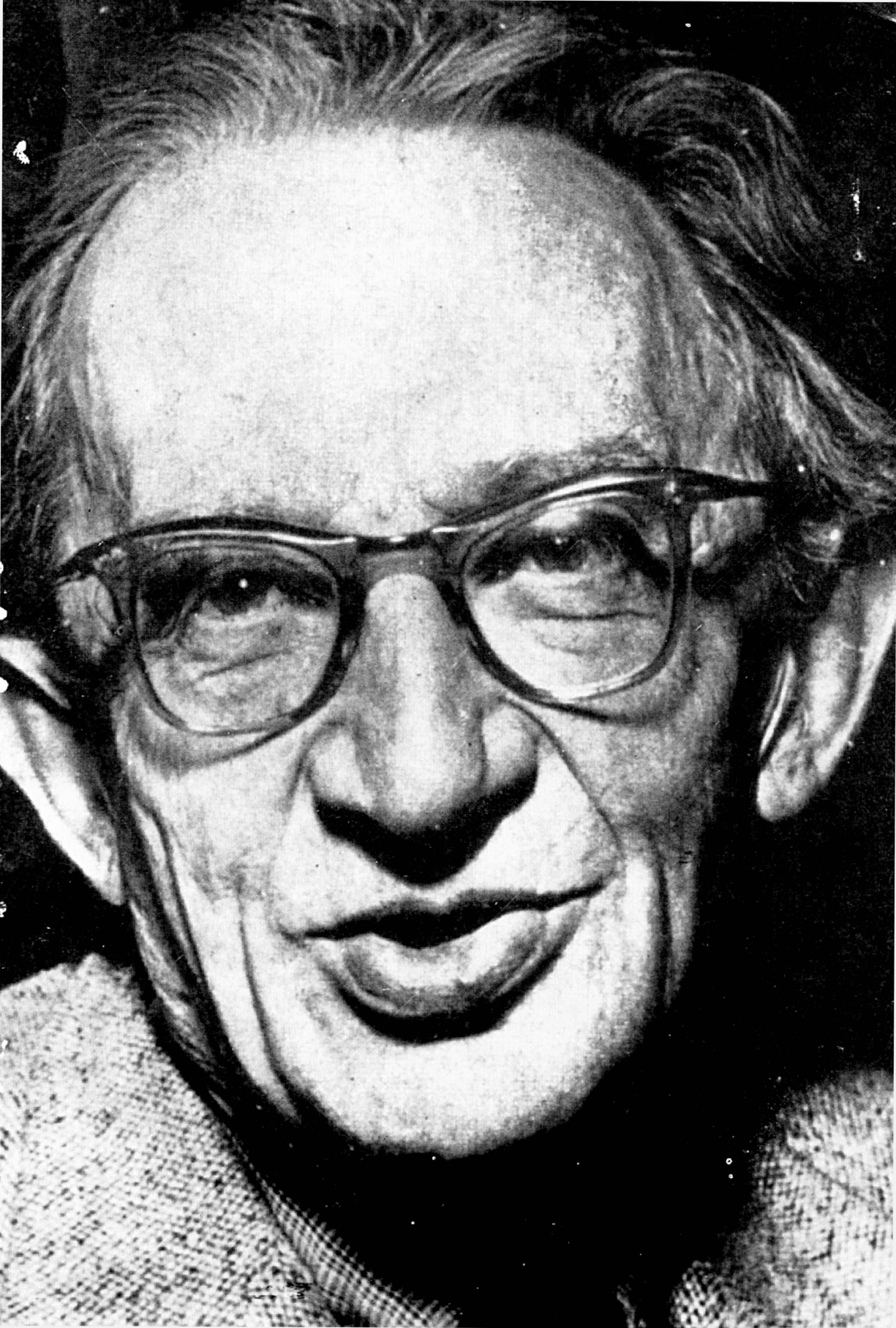
mechanikus „zuhanás” helyett a szocializmusba való dialektikus, szubjektumra vonatkoztatott átcsapás történjék meg. Az osztályöntudatnak ez az aktivitása tehát az erőszak; mint ahogy a kapitalista társadalom se másképp jött létre, sőt mivel az a joga is, amelynek révén a kapitalista társadalom a feudalizmusból való „átcsapása” után fenntartja magát, ez a jog is tulajdonképpen csak lappangó erőszak, ezért az új társadalmat is csak akut erőszakkal lehet a régiből létrehozni. Nem szabad átvenni a kapitalista gondolkodásmódtól az eldologiasodást, és szemlélődő módon rajongani a „gazdaság örök természeti törvényeiért”, amelyek ellen sem aktivitás, sem tartalmi újítás nem törhet. Ellenkezőleg, amint a proletariátus szubjektuma — ami ma még valóban csak a társadalmi folyamat pusztá objektuma és csak potenciálisan, latensen meghatározó szubjektuma —, amint ez forradalmi tettben szubjektumként lép fel, megszűnik a gazdaság állítólagos természet-törvényi mivolta; az ismétlődés törvényének nem lesz többé joga a társadalmi *valóság* tisztán dialektikus folyamat-szubsztrátumára. A gyakorlat elmélete, amely úgrásszerűen átmegegy az elmélet gyakorlatába, megváltoztatva a világot, ily módon se nem voluntarista puccs, nem is fatalista ráhagyatkozás a „természeti törvényekre”, nem is valamiféle kitérő „etizálás a gazdaságról”, sem pedig szubjektív utópia. Mindezek egymásba kapcsolódnak; Lukács szerint ugyanabból az absztrakt, közvetlen, antidialektikus magatartásból, a fogalom és valóság ugyanazon szemlélődő idegenségéből származnak. Csak a dialektikus módszer által jöhet létre az archimedesi pont, az osztálytudattal rendelkező proletariátus mint a történelem szubjektuma-objektuma, s ebből a pontból aztán végre uralkodni lehet először a történelmen, s meg lehet menteni tartalmát, anyagát az eldologiasult absztrakciók és rossz transzcendenciák zavarosából.

Ezáltal végre ahhoz is hozzájutunk, hogy megragadjuk a jelent, amelyben vagyunk. A pusztán egyéni vélekedés, de akár a polgári fogalom sem érheti el soha azt a pillanatot, amelyben az alkotó valóság és egész végbemegy. Megragadnak az elsuhanó pillanatnyiségban; „történelmüktől”, amely nem is az, történelmi célkitűzéseik polgárilag korlátozott vagy éppen történelemfeletti transzcendens horizontjától sohasem fognak elérni a reális jelen folyamához. Így fedezi fel Lukács erről az oldalról a közelség, a közvetlen direkt önmegtalálás, az önmagának a létezésben való felfogásának problémáját, beledolgozza az én tanomat az átélt pillanat sötétségéről, szembeállítja Hegel érzéki biztosságával, az itt és most fenomenológiájával, ahol azonban maga az alapprobléma csak kezdeti nehézségként, nem pedig a konkrét „mi”-megragadás alfája és omegájaként jelenik meg. Lukácsnál a „most” legalábbis a középtájon jelentkező nehézség; mivel azonban a dialektikus logika már nem a történetől léttől levált és e leválásban megmerevedett gondolkodás, hanem a gondolkodás itt valóság-formaként, magának az össz folyamatnak mozzanataként jelenik meg, így vonatkozhat a mozzanatok mozzanatára, az *aktív közvetlenség* „most”-jára is. Csak amikor az ember — kontemplatív módon — a múlt *vagy* a jövő felé fordul érdeklődésével, akkor merevedik meg mindkettő idegen létté, és szubjektum és objektum közé beékelődik a jelen áthidalhatatlan „káros tere”. Amint azonban a maga is mozgó, maga is dialektikus fogalom képes a jelent mint valamivéválást felfogni, benne azokat a tendenciákat felismerni, amelyek dialektikus ellentétéből képes a jövőt *megteremteni*, csak akkor lesz a jelen az ő je-

lene, a legmélyebb, legszétágazóbb közvetlenség-mozzanata, a döntés, az új születésének mozzanata. A jelen konkrét valóságát csak az láthatja, aki hivatott és hajlandó a jövő felépítésére: a valóság pedig azt jelenti, hogy a tárgyiasságban a tárgyiasságot idegenként kezeljük; és a (tudatos segítségünkkel) magukat megvalósító tendenciákban lévő új, a bennük *a társadalmi szubjektum* dialektikusan meglévő *önvonatkozása*, a mozzanatban lévő feladatok leltára a mozzanat valósága. Kant arra hajlott, hogy a szubjektum oldalán is kikapcsoljon minden tartalmi vonatkozást, csak egyáltalán tudatot és némi tisztán formalista tisztaságot, kapcsolatlanságot hagyva meg. Hegel az arra irányuló erős tendencia ellenére, hogy a szubjektumot szubstanciává változtassa, mindkettőt fokozódólag eggyé olvassza, mégse talált rá a genezis reális „mi”-jére, hanem az rejtve maradt a népszellemek vagy a világszellem még absztrakt fogalmi mitológiáiban. Nála azonban végre kora csúcspontjának közvetlen birtoklásáról beszélhetünk, az absztrakt formalizmus és más-képpen absztrakt mitológia szétfeszítéséről, *a proletariátus osztályöntudatában* megtörténik a társadalmi szubjektum konkrét-reális önmagára vonatkozása. Éppen a munkás lett teljesen áruvá — először teljesen tárggyá — öntudata azonban így egyszerre az áru öntudata is, és így az árutermelésre alapozott kapitalista társadalom önleleplezése, minden elntmondásával és dialektikus átcsapási tendenciájával együtt. Csak a munkásosztály vonatkozhat így az egészre, a társadalom legvégső valóság-szubsztrátumára. A proletariátus megszűnése a filozófia megvalósulása, a filozófia megszűnése a proletariátus megvalósulása; más szóval: a (megszüntetett) proletariátus a történelem valódi „mi”-je, egyidejűleg anyaga, a történelem szubjektumának és objektumának végre létrejövő azonossága.

## FELELŐSSÉGTELJES AGNOSZTICIZMUS

A tárgy tehát nem annyiban megismerhető, amennyiben a gondolat hozta létre, hanem amennyiben elgondolása egyben magának a tárgynak megismerését is jelenti. Ezen a fokon a gondolkodás és lét annyiban azonos, hogy a gondolkodás itt végre nem csupán a hamis, eldologiasult, nem totális empiria pusztá tényeit, hanem a fejlődési tendenciák magasabb valóságát érinti, és önmagát tudatossá-válásként, aktuálissá-válásként, a valóság megnyilvánulási folyamatának alkotó elemeként fogja fel. A valóság igaz vagy hamis voltának egyetlen kritériuma az erre a fejlődési tendenciára való ráatalálás, az elméletnek a valóság átalakulási folyamatába való vezető belépése; minden formális dolog, minden még-metodologikus, minden szubjektív absztrakt „kell” visszamaradása, minden utópikus előresietés csak annak az átmeneti történefilozófiai lehetetlenségnek kifejeződése, hogy az összes kategória-problémát az átalakulásban lévő valóság problémáiként fogja fel és ábrázolja. Ahol is a „kell”-hez a fogalmi mitológia és az utópia is hozzájárul, hogy a közvetlenség álláspontjában megmerevedjen, és így a szükségszerűség birodalma és a szabadság birodalma közti dualizmust örökké tegye, vagy legalábbis az apokalipszis absztrakt-forradalmi mitológiai elemeiig megtartsa. A proletariátusnak azonban nincsenek megvalósítandó ideáljai, csak egy új társadalmat akar szabaddá tenni. A művészet és főleg a





teljesen sötét, nem-azonos természet jelenségkomplexumai bizonyára még nem találták meg szubjektum-objektum-kapcsolatukat; minden olyan kísérlet azonban, amely az utópikusat létezőnek próbálja megformálni, csak formaromboló, nem pedig valóságteremtő lehet. Csak a „materialista”, anyagra vonatkoztatott dialektika körében lehet bármikor a valóság talaját elérni és mindig újra elérni; egy sajátos agnoszticizmusnak megfelelően tehát, amely a transzcendenssel csak annyiban törődik, amennyire a konkrét dialektikus közvetítés elég érett ahhoz, hogy utóbbit konkrétan manifesztálja. Kálvin a predestinációs tan segítségével kiszorította a tudatból a „hátsó világot”; a konstitúciós gyakorlat teoretikusaként Lukács ugyanezt éri el a belső világbeli aszkézis és a hegeli tiszta konkréciós dialektika egészen sajátos összekapcsolásával. E heroikus, átmeneti és dialektikus agnoszticizmus mélyebb értelme azonban kétségkívül a rejtett dolgoktól való félelem, a titokkal szembeni felelősségteljes magatartás, annak szigorú szükségessége, hogy ezt elhatárolja, eltéríthetetlenül statuálja minden látszólagos konkrécióval vagy elszietett absztrakt konstrukcióval szemben.

## BÍRÁLAT ÉS EGYETÉRTÉS

Most rajta a sor, hogy körülnézzünk. Először kicsit megdöbbenve, mert a kioktatott először semmiféle képet nem lát. Semmi sem lehet biztosabb, mint ez a kézírás, ez az ecsetvonás, semmi se vallhat és adhat erősebben színt. Az így létrejövő képződmény mégis színes, a pontosan célzó gondolat gyakran magához vagy valami hasonlóhoz talál vissza. Egy-egy dolog néha úgy hangzik, mintha valaki azt mondaná, a boldog szerelmes élete csak önmagával hasonlítható össze. Ez ugyan igaz, de senki sem állíthatja, hogy ezzel valami nagyon élettelen dologhoz jutott el.

Természetesen ez nagyrészt azzal függ össze, hogy maga a dolog nem került kifejtésre. Utalás történik rá, gyakran csak érintik, gyakran egy már elégtelen, hagyományos fogalom-képzésben ábrázolják. Ehhez még gyakran ingadozva egy neokantiánus és egy hegeli nyelvezet között, amelyben magától értetődően bőségesen keverednek marxi fogalmak. Ezáltal egyes részek, de hosszabb szakaszok is szükségtelenül elnehezülnek, s az ember „a kapuk árnyékából kivágyódik a virágzó tájba”. De nemcsak ilyen szempontból nincs egészen készen ez a könyv, hanem túlságosan kitart abban a módszertani köztes állapotban, amelyet egyszer Lukács (igaztalanul) történetfilozófiai pillanatunk stigmájának nevezett; Lukács így az ilyen kifogások jó részét Marées-val együtt így utasíthatná el: a képeim ugyan még nincsenek készen, de a többiekéi még el sincsenek kezdve. A töredékesség okát persze mélyebben megvilágítja valami más: az a felfogás, amellyel Lukács sokáig és kizárólagosan arra érezte kötelezve magát, hogy kommunista vezető legyen, az elmélet gyakorlója, a gyakorlat vagy akár a régi dianoetikai elmélet teoretikusa helyett. Ez a közvetlen lényegnek, mint a nap köteletségének, a kor csúcspontjának megfelelés látszólag egyetlen lehetőségének viharában történt; s a totalitás újonnan feltörő tudata csak később hozta vissza a rokon köteleiséget: a képességekkel való sáfárkodást, röviden a fogalom tisztségét.

Ez a gondolkodó rengeteget tanult állandó gyakorlati lehetőségekre és valóságra való vonatkozottságából. De a homogenizálásra való bizonyos mértékű szimplicista hajlammal — mégpedig a folyamat majdnem kizárólag szociológiai homogenizálására való — bizonyos mértékű szimplicista hajlammal túl nagy árat fizetett a konkrétságért. A történelem — figyelmen kívül hagyva az „omnia ubique” minden követelményét — poliritmikus képződmény, és nemcsak a még rejtett társadalmi ember szociális elnyerése, hanem a titkos transzcendentális ember művészi, valósi, metafizikus elnyerése is a lét elgondolása, a lét új mély vonatkozásának elgondolása. Természetesen ezek a különböző mély vonatkozások és tárgyaik nem különülnek el élesen egymástól, hanem állandó dialektikus kölcsönhatásban vannak, egymást szinte szüntelenül metszik, összekeverednek, egymásba átmennek, a lét magasabb fokán mindig statuálva az alacsonyabb fok pontosságát. A tisztán *társadalmi* anyagra való korlátozással vagy homogenizálással azonban (ami Lukácsnál túlsúlyra jut, a totalitásra való minden törekvés ellenére) nem lehet se az életet, se a természetet, sem pedig a *dianoetikai* vonatkozású megértési folyamat majdnem mindig excentrikus tartalmait adekvát módon megragadni.

Hiszen már a társadalmi gondolkodás is előreszalad itt kicsit, korábban látja a lehetőséget, amely nem sokkal később ugyan, de mégis egy kis idővel a következő lépés után lesz egyáltalán gyakorlatilag megtehető. Még belső társadalmi szempontból is hamarabb sikerülhet a gazdasági fedezet, mint a jogi vagy erkölcsi, a szellemi pedig csak hosszabb lélegzet után alkalmazhat egy burkoltabb kényszert vagy utat. Lukács maga jegyzi meg egy túlságosan homogénül kezelt történelmi materializmus kapcsán, hogy Mehring elemzése finomak és mélyek ugyan, amikor Nagy Frigyes állam- és hadsereg-szervezetére vonatkoznak, de majdnem csődöt mondanak, amikor ugyane kor kulturális képződményeivel foglalkoznak. A társadalmi gondolkodás természetesen abban a pillanatban teljesül, amint dolgának elérhető tendenciájába tudatossá tevő módon bekapcsolódik. Ezért hat annál hosszabban és biztosabban az olyan jelenségkomplexumok „gondolkodása”, amelynek tartalma, anélkül, hogy történelmietlen lenne, társadalmilag csak nagyon körvonalakban és történelmileg még nem kielégítő konkrétsággal fejeződött ki, és — mint a felvilágosodás természetjoga, vagy mint a görög művészet — újból és újból feladatként, problémaként vagy példaképként áll a különböző korok előtt. Éppígy le nem győzött még történelmi-processzuális szempontból a fizikai természet teljes komplexuma, szubjektuma, ami megteremthetné a természet megszüntetését mint a maga valóságát, nem jött még el, nincs még felfedezve a természet konkreszkált kétes vagy téves fénye mögött. Éppígy a vallás is — még akkor is, ha Lukácssal együtt az emberi lény fantasztikus megvalósulásaként definiáljuk — nem telíthető társadalmi valósággal, hanem mindezek az excentrikus folyamat-tartalmak előbb saját terüket követelik, más szóval, a totalitás súlyosbítását a szféra fogalma révén. Ugyanis maga ez a fogalom sem csupán a kapitalista társadalmi munkamegosztásból és az annak megfelelő objektum-szétszakításból származik (amelyből csupán az „egyed tudományok” suta frakciói keletkeztek). A szféra különböző szubjektum-objektum szinteknek a folyamatban öntételezett kifejezése, a birodalom-alapítás fáradságosságának következ-

ménye, amely a folyamatban időbelileg, a szféra-tételezésben pedig térbelileg fejeződik ki és osztódik el. A Lukács-féle konkreszkálás gyakorlata tehát nem tesz teljesen eleget a történelem érzékeny, végtelenül experimentális lényegének, a valóság-folyamat egymásba fonódó mély kapcsolatainak. Mindenekelőtt azonban nem tesz eleget ez a gyakorlat a parciális és mégis konstitutív módon inticipáló szubjektum-objektum viszonynak a dianoetikai szférában, amely viszony a társadalmi absztraktság korában is egy egyetlen mély szubjektumban konkrétan létrejöhet. Itt nem helyénvaló az óvatosság, amely megadja ugyan a gondolatnak a gyorsításhoz, az ugráshoz a társadalmi szférában a jogot, de a dianoetikai szférában visszarad a bennerejlő tendenciák megvilágítása elől, mintha itt egyfajta természeti törvény uralkodna, nem pedig az újnak, a még nem tudottnak birodalma.

Mégis világos, hogy itt sok minden rendkívül közel áll hozzánk. Különböző szemekből gyakran szinte megkülönböztethetetlenül ugyanaz a pillantás néz egymással farkasszemet a mélyből. Amennyiben ez a sajátos kapcsolat magából a lukácsi gondolatmenetből nem derült még ki, itt aligha tudjuk utalásokkal megvilágítani. Nagyszerű, amint Lukácsnál a gondolat végre a létezésbe saját maga beilleszkedik, már nem szemlélődve, hanem mint a dolog legmagasabb fokú informáló kifejeződése. A lét többé nem valami általános, elfolyó, absztrakt elsuhanás, nem tartalmatlan „durée réelle”, nem is Hegel önmagán történő, pánlogikus folyamata a szubjektumra való állandó és fokozódó visszautalás nélkül, hanem a legmélyebb tendenciát ragadja meg, mint azon viszonyok szüntelen emberi termelését és újratermelését, amelyek ezen összefüggésből kiszakítva a polgári gondolkodás számára, az izoláló és quantifikáló reflexiók fogalmak számára dolgokként, eldologiasult, törvényszerű, lezárt rendszerekként jelennek meg. Végre úgy közeledik az emberi világ felépítése, mint dinamikusan változó viszonyformák kontrapunktja, amely formákban az ember és ember, ember és természet összecsapásának folyamata, a nagy önmagára találás, fokozatos szubjektum-objektum-fedés, a „mi” valósággá válása lejátszódik. Így Lukács könyvében a történelem metafizikus összetétele más úton, de tartalmilag teljesen megfelelően az „utópia szellemével” fedeződik fel. Csak egy lépéssel feljebb a „most”-ban a proletariátus mellett, felett megjelenik az átélt pillanat sötétsége, az abban elrejtett valóság egyáltalán, győzve minden szubjektumtól eltávolodott absztrakció felett. A még nem kész „most” egész kicsi hangsúlyeltolódása elég lenne ahhoz, hogy a Lukács-féle látszólagos agnoszticizmus, a transzcendencia eme ősfelölősségű súlyosbítása helyett megjelenjen a mindent elsietve megnevező, önmagát konstruáló metafizika elleni ellenszenv, megjelenjen a megformálhatatlanság kérdéskérdés alakja, hatni kezdjen egy teljesen rokon tisztelet a nemcsak számunkra, de ezáltal maga számára is valóságos nem leplezett „mi”-titok, a világ-titokkal szemben. Aktualitás és utópia nem ellentétek, az utópia egyetlen témája végül is a „most”, még ha ezt akár az útközben viselt álarcok, ideológiák, mitológiák ledobása iránti állandó vágyakozásnak vagy a „most”-ban bennrejlő tendencia és elrejtett sajátosság, a folyamat adekvációjának sejtéseként fogjuk is fel. Az objektumok megismerhetőségének kérdésére vonatkozó egyik mondatában Malebranche módjára ezt mondja Karl Marx: „Ki fog derülni, hogy a világ már régen álmodik egy olyan dologról, amelyről csak tudnia kell

ahhoz, hogy valóban birtokolja." Ez a mondat, amely az emberi gondolatnak a legmagasabb rendű alkotó erőt, egyidejűleg a legmagasabb rendű világ-felelősséget, a teremtés hetedik napjának tisztségét adományozza, végső soron Lukácsot még a kozmikus álommagyarázat, istenidézés metafizikájával is összeköti. Mindkettőben valóságosként kilép az átélt pillanat, maga a „mi”-szubjektum a hamis tudatból, környezetének egyre kevésbé eltérített ön-objektíválásában. E jelben, és semmi másban, győz a proletariátus, ér véget az emberiség előtörténelme, és válik végre valósággá a lét.

(1924)



---

# a polgári filozófia válsága

NÉMETH ANDOR

---

Lukács Györgyöt eddig közéleti szereplése, cikkei s könyvei alapján, mint kombattáns kultúrpolitikust és esztétát — Goethe, Balzac, Stendhal és az orosz realista regény interpretátorát — ismerte, könyvelte el, méltányolta, tisztelte a magyar közvélemény. Hogy filozófus is, a dialektikus materializmusnak világviszonylatban is egyik kiváló továbbfejlesztője, arról a magyar közönség inkább csak hallomásból, külföldi kongresszusokon való szerepléseit regisztráló lapközleményekből értesült. Új esszégyűjteményével most áll először kifejezetten ebben a minőségében a magyar nyilvánosság elé. Könyvének két témája van: a polgári filozófia felbomlásának története a fasiszta ideológiával kötött megalianszokon át az egzisztencializmusig; és az ellenfolyamat, a valóság dialektikus értelmezésének története Hegeltől Marxon és Engelsen keresztül Leninig és Sztalinig. Lukács új könyve természetesen polemikus, s az olvasó részéről az általános filozófiai műveltségen messze túlmenő tájékozottságot, olvasottságot, utalásokból is érteni tudást feltételez. De bárha fájdalomosan nélkülözzük is a szerző részéről megtisztelő módon adottnak tekintett, a könyv maradéktalan megértéséhez nélkülözhetetlen tárgyi ismereteket, tanulmányozása senkinek a számára sem lesz hiábavaló. Amilyen sok vonatkozású és mélyre ágyazott e mű a részleteiben, olyan határozott és világos a vezető eszméje, a kicsengése, a tartalma maga. Megpróbálom hát lerögzíteni, mit ért meg, mit vesz ki, mit jegyez meg belőle a nem szakfilozófus, a tanulni vágyó, egyszerűen csak figyelmes olvasó, akit e soraimmal képviselek.

## I.

A feltörekvő polgárság világtörténeti hivatástudata a XVIII. század francia gondolkodóiban, az enciklopedistákban, Diderot, D'Alembert, Holbach, Montesquieu, Voltaire és Rousseau írásaiban jelentkezik, az

abszolutisztikus feudális rend eszmei alapjai és intézményei ellen irányuló támadásaikban, kimutatván azok tisztára társadalmi, tisztára „csak” történeti eredetét. E támadások azokban részlegesek és alkalmiak. Teljes, önmagáért helytálló, zárt gondolati rendszert egyikük sem alkotott. Ez a feladat Kantra várt. Kant a Tiszta ész kritikájában megvonta értelmünk határait; kimutatta, hogy az ész ellentmondásba keveredik önmagával, ha olyan kérdéseket kíván megválaszolni, amelyek kívül esnek a közvetlenül tapasztalhatón. Egyszóval: ismeretelméletileg bizonyítottá be azt, amit a XVII. és XVIII. század libertimusai és szabadgondolkodói bizonyítás nélkül is bizonyosra vettek, hogy mindaz, amit a teológusok és a teológia járószalagját követő iskola-filozófia Isten természetéről, tulajdonságairól stb. megállapít, csak fikció. Miképpen lehetséges a tapasztalat? — kérdi Kant, és kimutatja, hogy a valóságot értelmünk konstituálja a priori kategóriáival. Vagyis, hogy az összefüggéseket, mikben a külső világot érzékeljük, felfogjuk és értelmezzük, magunk alkotjuk s vetítjük a világra; amit érzékeinkkel felfogunk és értelmünkkel minősítünk, az az értelem szintetikus funkciónak terméke. A tér és az idő is a priori kategóriák.

A haladó értelmiség mindebből azt ragadta ki elsősorban, ami érdekeit ideológiailag aláátmasztotta: az ész autonómiáját, primátusát és szuverenitását, a tiszteletlen kanti következetességet, mellyel az iskolafilozófia Isten-bizonyítékaival felszámolt. A hiten és hagyományon nyugvó konvenciók megsemmisítőjét ünnepezték benne, a lázadót, az Istenrombolót (der Gotteszermalmer). Ámde Kant ezzel a „kritikával” oly börtönnek deklarálta az univerzumot, melyet az értelem maga teremtett magának s a megismerésre való törekvés minden mozzanatával újrateremt. Mi a világ? — kérdezték hallgatói riadtan. Nem tudhatom. Amit tudok róla, az az én kényszerképzetem. Ugyanaz a Kant, aki kozmogóniát is ad elő, mint metafizikus, kétségessé teszi mindazt, amit a csillagokról megállapított. Hol vannak a csillagok, ha a tér csak az én képzetem? És mit jelent ez a szó múlt és ez a szó jövő, vagy ok és okozat, ha mindezt én kreálom csupán? Voltak, akiket ez a tanítás a kétségbeesésbe kergetett, így Kleistot is. Kant ismeretelméleti a priorija oly meggyőzően hangzott, hogy sokáig senki sem mert tiltakozni ellene. Csak egy másik zseni: Gauss, a nagy matematikus. „Kantnak nincs igaza abban, hogy a tér pusztára szemléleti forma” — jelentette ki. — (Művei VIII. 224. l.) Amit aztán két tanítványa, Lobacsevszky és Bolyai János a szemléletileg előzetesen *nem* adott, nem euklideszi terek tételezésével be is bizonyított.

Kant természetesen igen jól tudta, hogy értelmünk, éppen mert konstituáló, szükségképpen áttöri azokat a korlátokat, amelyek közé, mint tevékenységének egyedül jogos területére, az ész „tisztá” alkalmazását szorítani kívánta. Ha tehát a Kritik der Vernunft második kiadásában megint beiktatja tárgyalásába Istent és a halhatatlanságot, úgy ezt nem azért teszi, hogy — Heine kegyetlen megjegyzése szerint — hűséges szolgáját, Lampet megvigasztalja, hanem mivel ezeket az eszméket a „praktikus” ész szükségképpen termeli ki. Erkölcsi utat és irányt mutató fogalmak ezek, nem ismeretek. Az értelem tehát Kantnál is öntevékeny mozgás, habár egymásból következő mozzanataiban nem ismer meg egyebet, mint saját magát. De, mint Lukács kimutatja, Kant mégiscsak közelebb áll a dialektikus gondolkodáshoz, mint közvetlen elődjének bölcséleti dogmatizmusa. Kant kimutatta, hogy az emberi ész kategóriái sze-

rint az univerzumból éppúgy be lehet bizonyítani azt, hogy véges, mint azt, hogy végtelen. Kant ezzel eljutott odáig, hogy az ellentmondásosságban felismerte a gondolkodás alaptényét. Az ellentmondás dialektikus feloldását azonban már nem találta meg: — azt, hogy az ellentmondás az objektív valóság és a szubjektív kategóriák összeütközéséből keletkezik.

Aki a bölcselettől idegenkedik, türelmetlenül kérdi itt, hogy lehet egyáltalán kétségbe vonni a tudatunkon kívül létezők valóságát? Hisz ennek még csak a feltételezése is ellentmond a tapasztalatnak. Látni fogjuk, hogy nem így van. De a probléma különben sem ez. Amikor Zénó mozzanatokra bontotta a mozgást s kimutatta, hogy a mozgó test a mozgás minden fázisában *van* valahol s hogy ebből következőleg a mozgás logikai képtelenség, nem azt állította, hogy nincs mozgás, hanem csak azt, hogy fogalmi ellentmondást tartalmaz. Egy ókori anekdota szerint Diogenész (a sinopei) végighallgatva az érvelést, felállt, és ide-oda járkált Zénó előtt. Annak egyik tanítványa tapsolt neki. Csakhogy Diogenész erre botja után nyúlt, s alaposan elnászpángolta a tanítványt. „Mért sietsz igazat adni nekem, oktondi? — hordta le. — Ezt az ütleget mesztered nevében kapod. Ő érvekkel érvelt, nem mozdulatokkal. Ha cáfolni akarod, hozz fel érveket te is.”

Ez a filozófia: kritikailag kivizsgálta tapasztalat, tudás elé citált tudomásulvétel, mely csak akkor kap felmentést, ha a fórum, mely előtt számot kell adnia magáról, az értelem, helybenhagyja. A probléma ez: ha a külső világ csakugyan *toto genere* különbözik a tudattól, *akkor* csakugyan megismerhetetlen; *akkor*, amit tudni vélek róla, csakugyan nem a *res extensa* maga, hanem annak a tudat természetéhez alkalmazkodó tükröződése. A lét, ez ismeretelmélet szerint, nem fejezhető ki fogalmilag. Csakhogy a külvilág nem az, aminek az érzékelésben mutatkozik. Olvassuk csak el Hegelnél, hogy málik szét, hogy bomlik fogalmi alkatlemeire az *ez*, az *itt*, a *most*, hogy foszlik mindez széjjel egy folyamat mozzanatává. Kant logikája a maga merev kategóriáival nem megy túl lényegében a régi formális logikán. Igaz, hogy ismeretelméletében a tapasztalatot konstituáló értelem mellett megkülönböztet egy másik szellemi tevékenységet, az észet, mely spontán öntevékenységgel tapasztalatilag ellenőrizhetetlen, normatív és regulatív képzeteket konstituál. Ezzel a megállapítással Kant megteszi az első lépést a dialektikus logika felé, ámde az ő transzcendentális logikája a magán való elvi megismerhetetlensége következtében nem fejez ki egyebet, mint önmagát, vagyis transzcendentális pszichológia marad. Kant ismeretelmélete tehát alapjában véve visszaesés például Spinozához képest, akinek filozófiája szerint a dolgok rendje és a logika (*ordo rerum et connectio idearum*) ugyanaz. Kant kétféle értelemben szakította ketté ezt a spinozista, persze misztikusan statikus azonosságot. Egyfelől alany és tárgy, másfelől jelenség és lényeg között. Hegelig kell várni, aki majd felismeri, hogy jelenség és lényeg, tulajdonság és dolog között objektív dialektikai viszony van; hogy a lényeg nemcsak abszolút, hanem ugyanakkor relatív is. Hogy ami bizonyos jelenségekben lényeges, egy magasabb lényeghez viszonyítva mozzanattá viszonylagosul. A jelenségektől elválasztott, a jelenségekkel szembeállított lényeg, a kanti magánvaló, absztrakció. Hegel helyreállítja a szubjektum és objektum azonosságát is, persze idealista megfogalmazásban. Jelenség és lét, lét és törvény azonosak és nem azo-

nosak. Egyneműek és különbözők egy füst alatt. A valóság a logikát reprodukálja, azaz folyamatszerűen valósítja meg a dialektikus logika egymásból következő kategóriáit. A megállapodás indokolása persze misztikus. A dialektikus logika Hegel szerint Isten gondolatait tartalmazza a teremtés előtt. Ezzel nemcsak misztikus homályba vész a logika egész módszertana, hanem a tartalmi kifejtések is elvesztik igazi alapjukat, valóság-vonatkozásukat, igazságuk ama kritériumát, hogy az objektív valóságot tükrözik vissza gondolatilag. A hegeli rendszer kétszer állapítja meg ugyanazt a folyamatot, először elvontan a logikában, aztán konkrétan a természetben és a történelemben. Ami olyan, mintha filmet pergetne le. Miért kell a szellemnek konkretizálnia magát? Miért kellett Istennek világot teremtenie? Miért kell megismételni az egész folyamatot, ha a logikában már elérte az önmagát-felismerés legmagasabb fokát? Hegel megfelel a kérdésre, de persze misztikusan: „Az eszme abszolút szabadsága éppen az, hogy nemcsak átmegy az életbe, hanem a saját maga abszolút igazságában elhatározza magát arra, hogy különlegességének mozzanatát, mint a saját visszfényét, szabadon kibocsássa önmagából.” A külvilág, a természet és a történelem Hegel szerint az eszme elidegenedése önmagától és ez elidegenedés visszavétele az eszmébe, a szubjektum és objektum azonosságának újbóli visszaállítása, magában az objektív valóságban. E folyamat megvalósulása a hegeli dialektika. Ennek módszertani elve az, hogy minden ellentmondás feloldása új ellentmondást szül, a folyamat tehát elvileg sohasem fejeződhetik be véglegesen. Hegel ennek ellenére befejezi. Ezzel rendszerébe bekerül a történelem végének a dialektikus módszer szempontjából abszolút kategóriája.

De bárha alapjaiban misztikus és végső megállapításában inkonzovens is a hegeli metodika, mégis Hegel fedezte fel a valóság megismeréséhez egyedül vezető filozófiai metodikát. Az ész dialektikus kategóriái az objektív valóság mozgását reprodukálják. Lenin Hegel logikájához írt jegyzeteiben világosan felismeri e megállapítás ismeretelméleti és módszertani jelentőségét. Amikor a gondolkodás a közvetlenül adottat túlhaladja, az a látszat jön létre, írja ott, mintha ez pusztán a gondolkodás tevékenysége volna. Ha azonban a megismerés a jelenségtől a lényeg felé haladva magának a létnek a mozgását követi, vagyis ha minden, amit a gondolkodás elvontságnak, törvénynek stb. nevez, semmi egyéb, mint a létnek magának valamely új, bár nem az érzéklésben közvetlenül adott formája, ha a gondolkodásnak ez a mozgása nem önálló, belőle magából kiinduló tevékenység, hanem a lét mozgásának, formaváltozásának bonyolult, nem közvetlen tükröződése az emberi tudatban: akkor a megismerés, mint a tudattól függetlenül létező külvilág visszatükröződése az emberi tudatban, új értelmet nyer. Minthogy az objektív lét maga is folyamat, a jelenségek átcsapása ellentétükbe, az azt reprodukáló gondolati folyamat is csak annyiban adhat megfelelő képet az eredetiről, amennyiben maga is dialektikus.

Ez a felfogás — a dialektikus materializmus módszertana — megszünteti az idealista ismeretelmélet megoldhatatlannak látszó kérdéseit. Ez nem halott és merev fogalmak rendszere, hanem valóságos összefüggések megállapítása a lét és nemlét viszonylagosságának ellentmondásos kapcsolatairól. Jelenség és lét, lét és törvényszerűség azonosak és nem azonosak, vagyis ami a megismerés bizonyos mozzanatában lényeges, ez

a megismerés egy magasabb fokán mozzanattá relativizálódik és így tovább. Éppen ezért egyik sohasem választható le a másikról. Jelenség és lényeg dialektikus ellentéte örök, vagyis minden egyes törvény csak megközelítése a valóság mindig változó, mindig alakuló, minden tekintetben végtelen s így fogalmilag tökéletesen soha ki nem fejezhető totalitásának. Lenin Hegelnek azt a megállapítását is magáévá teszi, hogy a valóság mindig gazdagabb, mint a törvény, mert tartalmazza ugyan a törvényt, de azonfelül még többet is, ti. a magamagát mozgató lét mozzanatát. Ismeretünk ennél fogva tehát mindig csak megközelítése a valóságnak a maga teljességében, és ennyiben mindig relatív; mivel azonban valóságos, a tudattól függetlenül létező valóságnak a megközelítése, ennyiben mindig abszolút. A megismerésnek abszolút és relatív jellege elválaszthatatlan dialektikus egységet alkot.

## II.

Lukács György három szakaszra tagolja a német polgári filozófia történetét. Az első korszak a XVIII. század végétől a XIX. század első harmadáig tart. Ez a korszak a feltörő polgárság világszemléletének legmagasabb gondolati kifejezését hozza létre Kant és Fichte, majd Hegel filozófiájával. E nagyszerű gondolkodóknak tévedései is értékesek, mert világtörténelmileg szükségszerű illúziókra vezethetők vissza. E korszakot a harmincas, illetve a negyvennyolcas forradalom zárja le. Innentől kezdve a polgári ideológia átalakul a kapitalista polgári gazdasági rend igazolásává. A filozófia elveti a dialektikát, és ismeretelméletileg visszatér Kanthoz, ugyanakkor azonban Kantnak a materializmus és idealizmus közötti ingadozását tiszta szollipszizmussá oldja fel. A filozófia elveszti kombattáns jellegét. A világról, a valóság igazi lényegéről nem tudhatunk semmit, nem is fontos, hogy tudjunk. A filozófusok szerepe már csupán arra szorítkozik, hogy a spekuláció ne hágja át a lényegismerés lezáró korlátait, hogy senki se vonjon le a gazdaság és a társadalom tényeiből olyan következtetéseket, amelyek a fennálló társadalmi rendet veszélyeztethetik. A filozófia minden világnézeti kérdéstől való határozott elvi elfordulásával mintha végképp lemondana arról a szerepéről, hogy a társadalmi fejlődés érdekeinek gondolati kifejező formája legyen. Így lesz a filozófiából szaktudomány. Eredményei, megállapításai, módszerei és tartalmi egyre érdektelenebbé válnak még a polgári osztály számára is. A filozófia professzorai, a kifejlett kapitalizmus munkamegosztásának megfelelően, szabadon filozofálhatnak, amennyiben betartják az uralkodó osztállyal való hallgatólagos megállapodásukat a gondolat szabadság határait illetően. A filozófiai katedrákat mindinkább a társadalmi közönyösség légüres tere veszi körül.

A XIX. század iskolafilozófiája azonosította a kapitalista gazdálkodást és tényeinek gondolati tükröződését az ésszerűséggel. Ennek megfelelően a kor köztudata a tőkés termelés rendjét és ideológiáját tekintette az egyedül ésszerű s éppen ezért egyedül lehetséges, tehát szilárd és állandó világnak. Az imperializmus gazdasági válságai s a világháború azonban megrendítette az emberekben a kapitalista gazdasági rendszer örökkévalóságba és egyedül üdvözítő voltába vetett hitét. Az emberek túlnyomó része kezdte *nem* véglegesnek tekinteni a fennálló társadalmi

rendet. Ezt a bizalom-megrendülést tükrözik az egymást követő válság-filozófiák. A társadalmi világ tranzitorikus voltának kényszerű tudomásulvétele e filozófiákban mint *irracionalizmus* vagy egyenesen mint *nihilizmus* jelentkezik. A filozófusok egy másik csoportja, valamint a „humanista” köz- és regényírók viszont a békebeli állapotokhoz való visszatérésben látják az egyedüli üdvöt. Ezek, a polgári életformák védelmezői, igyekeznek elhitetni az emberiséggel, hogy a múlt század során kialakult társadalmi és szellemi habitusokon kívül más civilizált formák közti társasviszonylatok el sem képzelhetők. A polgári kultúra e védelmezőinek ideológiái gyengesége azonban nyilvánvaló. A polgári társadalom „szekuritása”, melynek hiányát oly fájdalmasan nélkülözik, visszahozhatatlan. A valóság: a világ átalakulása egy új típusú demokrácia felé.

Ellentétben a hanyatló polgárság agnosztikus és reménytelen filozófiai iskoláival, az osztálytudatos munkásság történetbölcséleti szemlélete maradéktalanul bizakodó. Csak a múlt század végén lábra kapott „reformizmus” bontotta meg a proletariátus egységes hitét a közeli győzelemben. A reformizmus különbséget tett végcél és mozgalom között. Azt tanította, hogy a végcél többé-kevésbé utópia s elválasztható a proletariátus aktuális napi érdekeitől. A szocializmusnak világtörténeti tényezővé való válása azonban meghazudtolta ezt a mindennel megalkudni kész, lapos és földhözragadt, perspektíva nélküli defetista elméletet. A szocializmus megszűnt utópia lenni, elvesztette statikus jellegét. A szocializmus nem elvont jövő többé, mely valahol a távoli jövőben „készen” várja a munkásságot, hanem folyamat és harc, valóság és kíváncsóság szétbonthatatlanul dialektikus egysége. Persze a szocializmus aktivizálódása aktivizálta a szocializmus ellenségeit is: a humanisták elhallgatnak, illetve elhallgattatják őket az álforradalom ideológusai. Demagógiájuk és hamis mítoszai mögött nincs konkrét tartalom. Nem hisznek semmiben, még saját demagogikusan hirdetett téziseikben sem. A demagógiának és a nihilizmusnak ez az összekapcsolása ma is folyik; elég, ha De Gaulle és Malraux kapcsolatára gondolunk. Ennek a folyamatnak társadalmi háttere a két világháború közt szakadatlanul élesedő társadalmi válság, mely a fasizmus átmeneti uralomra jutásában érte el csúcspontját. A fasizmus szélsőséges irracionizmusa és erkölcsi nihilizmusa hatályon kívül helyezte a régi demokrácia formális játékszabályait, megszüntette az állampolgár minden jogbiztosítékát, kisajátította s a maga zsarnoki céljaira használta fel a monopolkapitalizmus fejlett gazdaságának összes technikai lehetőségeit, hogy végső kifejlődésében, a totális háborúban megmutassa igazi arcukat: a semmit, az értelmetlen és cinikus brutalitást. A Szovjetunió és a nyugati demokráciák egyesített katonai ereje megsemmisítette ugyan a világ leigázására szövetkezett fasiszta hatalmakat, de csak a fasizmus kiépített és funkcióba lépett szerveit rombolta szét, nem magának a fasizmusnak feltételeit. A monopol-tőke imperialista uralmi kísérletei szükségképpen reprodukálják a fasizmust, nemcsak a legyőzött országokban, hanem a győztesekben is. A régi „történelmi” demokráciák a feléledő világfasizmust védelmezik ma, az „igazi” demokrácia, a „szabadság”, az „emberi jogok” jelszavaival, a felszabadult vagy felszabadulni igyekvő népek tényleges szabadsága ellenében. Az ő útjuk az a bizonyos „harmadik út”, mely múlhatatlanul egy új világháborút készít elő.

### III.

„Semmi kétség: rövidesen az egzisztencializmus lesz a mai polgári értelmiség uralkodó áramlata” — így kezdi Lukács könyvének az egzisztencialista filozófiával foglalkozó fejezetét. Amikor e sorokat leírta, még úgy tűnhetett. Ma már azonban nyilvánvaló, hogy az egzisztencializmus zsákutcába jutott. Sartre nagy könyvének, a *L'Être et le Néant*-nak megjelenési esztendeje, 1943 óta az egzisztencialista filozófusok nem produkáltak érdemlegeset. Az érdeklődés, melyet a világ az egzisztencializmussal szemben tanúsított, nem is magára a tanításra irányult, hanem annak irodalmi holdudvarára. Ennek pedig egyszerűen az az oka, hogy Jean Paul Sartre, az egzisztencialista filozófia főképviselője, hivatásos filozófus ugyan, de egyben igen tehetséges író is, ki az irodalmi műfajok mindegyikével megpróbálkozott. Írt regényt, drámát, esztétikai értekezéseket, sőt még filmet is. Hatása már csak azért is szélesebb körre terjedt, mintha csak a katedráról hirdetné a tanításait. Amellett saját folyóirattal rendelkezik, a *Les Temps Modernes*-nel, mely azonban első, nagy feltűnést keltő első számai óta mindjobban halaványodik, egyre kevésbé foglalkozik az egzisztencializmus problémáival, s egyre nagyobb időközökben jelenik meg. Mégis kétségtelen, Sartre volt az, aki az egzisztencializmusból divatot csinált, téziseit illusztráló színdarabjaival és regényeivel, feltűnést keltő polemikus állásfoglalásaival s nem utolsósorban az egzisztencialista közéleti magatartásáról tett nyilatkozataival, melyeket a világ egész sajtója lenyomtatott.

Hogy az egzisztencializmus valóban az önmagával meghasonlott, történelmi hivatástudatát feladó polgári társadalom bomlási terméke, már az eddigiekből is nyilvánvaló. Lukács globálisan ítéli meg ez irány filozófusait, kimutatva, hogyan megy át a praefasiszta filozófusok társadalmilag látszólag indifferens, „előkelő” szolipszizmusa a marxizmussal való szembeszállásba. Az előbbieket azzal tettek eleget — szubjektíve persze sok esetben öntudatlanul és jóhiszeműen — osztály-feladatuknak, hogy leszerelték a lázongó értelmiség komoly forradalmi törekvéseit, elterelték érdeklődését a társadalom valóságos problémáitól, vérteszitlenekké tették őket, előkészítették behódolásukat a reakciótól teremtett tényeknek. Ma pedig — amikor egyetlen világnézet sem tarthat szélesebb társadalmi hatásra igényt, ha nem méri össze a marxizmussal magát — a marxista filozófia egyes elemeinek kisajátításával, abszolutizálásával, jelentőségük túlhangsúlyozásával és eltorzításával próbálják kijátszani magukat, a politikai „harmadik út”-nak megfelelően, a „meghaladott marxizmus” jogutódává. Ezt oly módon eszközlik, hogy a kanti diszkriminációval ellentétben, mely szerint a tudatonkívüli valóság, a magánvaló, elvileg megismerhetetlen, korrelációt feltételeznek lét és tudat között. Az ember nem úgy van a világban, mint egy dobozban, hanem beléje van vetve, mint egy helyzetbe, amit nem maga teremtett, nem maga választott, nem maga akart, amelyet azonban mégis vállalnia kell.

Hogy az ember kozmikus helyzetének ez az ontológiai meghatározása mennyire csak a tőkés gazdálkodás keretén belül eszmélkedő, társadalmi specializálódásában elszigetelt egyed „kozmosz” életérzését abszolutizálja, az egy marxista számára bizonyításra sem szorul. Lukács itt csak megállapít. Kritikája ott a legrombolóbb, ott a legmegsemmisítőbb, ahol immanensen bírálja az egzisztencializmus tételeit, főképp azokat, ame-

lyek, mint a Sartre-éi, az emberi szabadságot tételezik, a személyiség értékének állítólagos tagadóival, a marxistákkal szemben.

Itt nincs helyünk természetesen felvázolni Sartre teljes gondolatmenetét, tehát csak a lényeges pontra szorítkozunk. Ami az embert a tárgytól, amely egyszerűen és mindig az, ami (s ami már nem igaz!) megkülönbözteti, az Sartre-nak még franciául is bántóan rosszul hangzó definíciója szerint a következő: az ember nem az, ami és az, ami nem. Amit így kell érteni: az ember, aki mindig terveiben él, sohasem azonos magával, tehát nem az, aki; minthogy azonban mindig helyzetben áll, mely visszahat tudatára s meghatározza azt, maga is a mások szemével látja magát. S ebben az értelemben az, ami nem. Az ember a saját társadalmi figurációját képviseli megbízhatatlanul, mert bensőleg nem léven azonos azzal, aki és ami, mindig módjában áll megcáfolni, meglepni nemcsak másokat, hanem saját magát is. Az ember e tétel szerint lényegileg szabad lévén, olyan lény, akire számítani nem lehet. De ha ez így van: lehetséges akkor társadalom? Lehetséges, mert az emberek általában véve nem élnek szabadságukkal, hanem „következetesek”, azaz rosszhiszeműek. Íme, erre az eredményre vezet az emberi létezési formájának fenomenológiai definíciója Sartre főművében és első regényében. A szabadságáról lemondó, magát világi helyzetével azonosító, tevékeny embert Sartre „komoly szellemű”-nek (esprit sérieux) nevezi, de ez a minősítés elpalástolja e típus felőli vélekedését. Első regényének, a *La Nausée*-nak (Az émelyedés) egzisztencialista hőse, aki egy vidéki városban poshad, minden közéleti nagyságot, költőt, író, hősit, halált halt katonát és államférfit, kiket az emberiség szoborban vagy képben megörökített, a pimasszal, a hitvány fráterrel egyértelmű becsmérlő kifejezéssel *salaud*-nak nevez. Azok, mert definiálták magukat, mert önmagukat komédiázták, mert pályájuk volt, — mert elárulták szabadságukat. Lukács György, aki tárgyilagos kritikusa az egzisztencialistáknak, megállapítja, hogy Sartre a humanizmusról írt népszerű iratocskájában módosítja fenti téziséit. Az embernek, aki mindig helyzetben áll — mondja most már Sartre —, sorsa az állásfoglalás, mert ha nem foglal állást, az is állásfoglalás. Ez azonban csupán a fenti „értékelés” kiterjesztése, generalizálása, vagyis azt jelenti, hogy mindenki „salaud”.

Heidegger nihilisztikusan-irracionális világképében viszont a teológiai kategóriák felléptetése és érvényt-igénylése eredményezi a rendszer elmentmondásait. Heideggert a létezés egyáltalán való problémája foglalkoztatja. Mi a lét? — kérdi. — Semmi esetre sem a létező maga, hanem ami a létezővé teszi. A tényállásnak ennél a skolasztikusokra emlékeztető „precizírozásánál” persze nem jut tovább. Mert a *Sein und Zeit* kizárólag a létezésnek azzal a speciális esetével foglalkozik, amit *Dasein*-nak nevez. De bár nyilvánvalóan az ember létezési módja az, amit karakterizál, ezt nem mondja ki, mert az ember történeti lény s mint ilyenek, létformája nem stabilizálható egyszer s mindenkor érvényességgel. De vajon komolyan gondolja-e Heidegger, hogy a *daseins*mässig (világban otthonos) létformának felsorolt tulajdonságai minden teremtményre érvényesek? Az állat is bele van vetve a világba, az állat is otthonos abban, és habozás nélkül ráveti magát arra, amire éppen szüksége van, az állat is örökké gondokban él, mert az élete veszélyeztetett, az állat is gondolozza magát, talán még tervez is, de hogy szölongatja-e a „lelke”, mely



hang nélkül beszél s hogy érez-e büntudatot, mégis kétségesnek tűnik előttünk, hacsak nem akarjuk úgy értelmezni a La Fontaine-i mesét, hogy a kóbor kutya arra figyelmezteti a pórázra kötött házörző ebet, amikor megugatja, hogy éljen olyan „autentikusan”, mint ő.

Heidegger esendő lénynek tekinti az embert, és a létben való viszonylatából vezeti le a léttudatát. E tudat kategóriái teológiaiak — felelősség-érzet, lelkiismeret, büntudat és halálraszántság —, de a hitet, a reményt és a szeretetet, az önmagával s a világgal viaskodó *homo religiosus*, vigasznyújtó regulatív ideáit megvonja tőle. Mindent átvesz a teológiából, ami leverő, s mindent visszahagy, ami felemelő.

Heidegger filozófiája épületes. Esendő lények vagyunk — prédikálja —, a világ kiszolgáltatottjai (verfallen an die Welt). A világ itt a másokat jelenti, a man-t, akik magukhoz akarnak bennünket hasonlítani. A man magatartásmódja a kíváncsiság, a locsogás, a kétértelműség. A mások, az „ők” e megvető, e becsmérlő megítélésében jut kifejezésre a polgári szobatudós tömeggyűlölete, páni félelme, hogy a társadalommal való érintkezés egyéniségének egyedülállóságán foltot ejthetne. Felfogásából az következne, hogy mint etikai magatartást, a minden társadalmi aktivitástól való tartózkodást, a közügyek iránti közömbösséget írja elő. Heidegger azonban nem ezt tanítja. Művének második részében azt fejtegeti, hogy az embernek kötelességei vannak a történelemmel szemben, miknek meg kell felelnie. De miből konstituálódik a történelem? Mikor s hogyan magasztosul a kíváncsiság, locsogás és kétértelműség oly szent üggyé, melyért köteles vagyok feladni magányomat? Heidegger ezt nem fejt ki. Lukács idézi, hogyan reagáltak a diákok tanításaira: el vagyunk szánva, csak nem tudjuk, mire. Amíg ő maga nem mutatta meg azzal, hogy náci lett. Igaz: nem maradt az, felismerte a mozgalom sekélyességét és alantasságát, s elkedvetlenedett. A mozgalomban való csalódását azonban nem fejezte ki fennhangon vagy tettekkel, félreérthetetlenül. Tanítványai, akik példáját követve náciaknak álltak, vállalva e szennyes mozgalom erkölcsi förtelmeit, autentikusabbak voltak, mint a mesterük.

Lukács Céline *Voyage au bout de la nuit* című regényével hasonlítja össze Heidegger könyvét. Sartre főműve is olyan érdekes és szórakoztató, mint egy regény. Más tekintetben viszont jellegzetesen doktori disszertáció, vastag és zsúfolt, melyben a jelölt nemcsak saját felfogásáért áll helyt, hanem azt is igazolja, hogy a tárgyalt problémák irodalmát alaposan és behatóan ismeri. Ezért veti össze Sartre minden állítását az összes filozófusok vonatkozó állításaival. Az olvasó, aki e kérdésekben illetéktelennek érzi magát, kábultan asszisztál e tudós szörszálhasogatáshoz és többé-kevésbé feleslegesnek érzi magát, türelmesen várja, hogy az urak végezzenek egymással, készen arra, hogy mindenben Sartre-nak adjon igazat, azzal a hátsó gondolattal persze, hogy azért Spinoza, Hegel és Bergson sem kutya. De persze a L'Être el le Néant azért mégiscsak regény, olyan, mint a késő középkori *Roman de la Rose*, melynek szintén fogalmak a hősei — skolasztika és szerelmi regény, tele kalandos és meglepő fordulatokkal. A két szerelmes — akik oly közel állnak egymáshoz, mintha testvérek volnának — Magáért-való és Magán-való elveszítik és kétségbeesve keresik egymást több mint négyszáz oldalon. Már-már azon a ponton vannak, hogy egyesülhetnének, de a sors újra elszakítja őket — s az olvasó lihegve lapoz előre, vajon a regény utolsó oldalain egyesül-

nek-e. Nem egyesülnek. A fárasztó skolasztikus szörszálhasogatások így voltaképpen csak a cselekmény kifejlődésének késleltető mozzanatai, amiket a szerző csak azért nyújt oly hosszadalmasra, hogy még magasabbra csigázza kíváncsiságunkat en-soi és pour-soi sorsát illetőleg.

#### IV.

Lukács Györgyöt természetesen nem szakfilozófusi becsvágya készítette arra, hogy az egzisztencialista filozófusok önellentmondásainak felmutatásával bajlódjék, hanem e filozófia átmeneti népszerűségének ártalmassága. Álláspontja, mellyel e filozófiát visszautasítja, a miénk is. Ítéletéhez nincs hozzátennivalónk. Mindössze Kierkegaard védelmére szeretnék felhozni egyet-mást. Kierkegaard-t két kérdés nyugtalanította, mint ismeretes: megbocsáttatik-e neki, hogy, habár szorongva s verejtékezve, csak hipotetikusan hitt Istenben, s visszaadja-e neki Isten, mint Ábrahámnak Izsákot, Regináját, kit feláldozott a kedvéért. (Ennek a finnyásan fel- és ugyanolyan finnyásan leépített jegybenjárásának titkát firtatta L. Gy. ifjúkori tanulmánya: Sören Kierkegaard és Regine Olsen.) E töprengések mögött Kierkegaard apja állt, ki már megette kenyere javát, mikor Sören fia a világra jött — apja, ki büntudattól gyötörve maga fölött érezte Isten haragos tekintetét. A fiatal Kierkegaard lázongva emlékezett meg később megmérgezett gyermekeveiről. „Boldogtalan voltam, mert elaggott, mélabús apám belém plántálta az istenfélelmet.” Apja halála után azonban örökségként vette magára annak szorongó büntudatát. Mindez kicsinyesen korlátolt, fülledt és nyomasztó és kétségbeesetten komikus is. Ám ezt Kierkegaard is tudta, s vállalta álláspontjának komikumát. Elképesztően monoton, mindig ugyanazt az üres problémát örlő tépelődéseinek innen van ironikus melléktónusa. (Gyötörődöm, tönkreteszem az életemet, s mindennek talán semmi értelme sincs.)

De mi köze ennek a filozófiához? Kierkegaard lelkésznek készült. Igazi stúdiuma a teológia volt; a berlini egyetemen is csak mellékkollégiumként hallgatott filozófiát. Filozófiai tanulmányai nagy benyomást tettek rá, habár csak negatív értelemben. Hegellel például élete végéig polemizált. Ámde mindezt — ha szabad e triviális kifejezést használnom — a saját kontójára csinálja, mint „szubjektív gondolkodó”. Belátta s megértette, hogy az értelem, a világ e legigazságosabban elosztott valamije (la chose la mieux répartie du monde), az értelem orgánuma, oly képesség, mely szükségképpen tárgyiasít, általánosít, a dolgokat elvonatkoztatja önnönmaguk lététől, objektívál. Az egyessel nem foglalkozik a tudomány — tanította már Arisztotelész. Ám legyen — bölintott rá Kierkegaard —, de akkor a filozófia nem tud feleletet adni arra, ami engem nyugtalanít. De nem tud rá feleletet adni a teológia sem, a filozófiának ez a fattyúhajtása. A teológia a vallás tanításait van hivatva igazolni az ész előtt. Ámde, aki a hitet igazolni próbálja az ész előtt, az nem hívő, mert: csak az apja érti a fiút és a fiú az apát. Amivel azt akarja mondani: az Istenhez való viszony igazsága a szubjektivitás. „Sokat töprengenek a hitről” — írja —, „de aki a hiten töpreng, az nem hívő. A legkevésbé az, aki a hitet értelmes magatartásnak tartja és Istent elképzeli-hetőnek. Nem. A hit értelmetlen valami, és aki értelmessé akarja tenni,

az megfosztja mélységétől, kockázatától és hitelességétől. Hinni csak az ésszerűtlenben lehet. A vallásos ember ismertető jege, hogy szorong. Ez a szorongás közölhetetlen. A vallásos ember tehát szükségképpen kivétel.”

Mindezt csak azért hoztuk fel itt, hogy az olvasó maga is lássa, milyen lelkiismeretlenül sajátítja ki Heidegger a tőkés gazdálkodás társadalmába belevetett kisember léttudat-modusainak karakterizálására a kierkegaard-i terminológiát. Mi köze az állásvesztéstől, a felmondástól, a munkaképtelenségtől való kispolgári szorongásnak a heideggeri Sorgenek ahhoz a metafizikai szorongáshoz, melyről Kierkegaard beszél? Ki vetette meg jobban a kispolgárt és kiváltképpen az istenest, mint a bosszús bibliai Isten e boldogtalan, hitetlenül hívő apostola? Az indulat, mellyel Kierkegaard korával szembefordult, tartalmilag hamis volt kétségtelenül. Más kapukon kellett volna döngötnie. Mint a polinéziai szigetek bennszülöttei, akik háttal a tengernek szorongva figyelik, hogy csúszik le a nap a hegyek mögött, és egész éjszaka kezüket tördelve siratják a Világosságot, nem gondolva arra, hogy a nap pár óra múlva emelkedni kezd a hátuk mögött: Kierkegaard egyoldalúan a megüresedett égboltra szegezte tekintetét, s nem gondolt arra, hogy ami fent letűnt, az letről visszajön. Pedig rájöhetett volna, hisz értette a dialektikát, de társadalmi meghatározottsága és kicsinyesen kispolgári mozgáslehetőségei közepette e felismerésig nem jutott el. Ezért támadta a közösséget oly igény nevében, mely demitizálva és talpra állítva az elszigetelt egyénnek a társadalomba való visszaiktatását sürgeti. Mert a legszubbjektivebb probléma sem oldható meg máshogy, mint társadalmilag. Ezt mutatja ki Lukács György is azzal a ítéletével, melynek idézésével be is fejezzük ezt a már amúgy is túl hosszúra nyúlt könyvismertetést:

„A XIX—XX. század gazdasági-társadalmi fejlődése nemcsak az emberiség problémáinak történelemfölötti tárgyalását tette lehetetlenné, hanem azt is, hogy az elszigeteltnek gondolt egyénből és annak tudatából induljunk ki. Amióta a reális gazdasági fejlődés kézzelfoghatóan kimutatta a Smith-Ricardo-féle koncepció helytelenségét, vagyis amióta világossá vált, hogy az egyéni cselekvések összességéből nem származhatik társadalmi összhang, hanem a válságok és háborúk káosza, amely mind erősebben egy általános barbarizálásba hajtja az emberiséget, azóta a helyzet gyökeresen megváltozott a filozófia számára is. Lehetetlenné vált, hogy újra, akár ismeretelméletileg, ontológiailag vagy lélektanilag az egyénből induljon ki, mert elvesztette azt a belső bázisát, mely legalább egy világtörténelmileg jogosult illúzióra támaszkodott.”

(1947)

---

## **Lukács György köszöntése**

THOMAS MANN

---

Szerencsekívánatom Lukács György hetvenedik születésnapjára csak rövid lehet — amennyi egy túlterhelt öregembertől telik. De el kell mondanom, hogy Lukácsot, az embert, meggyőződéseinek hozott áldozataiért, a szigorú életért, amelyet önmagára rótt, nagyra becsülöm. És ki kell jelentenem, hogy szellemi munkája iránt is ugyanazt a tiszteletet érzem, amelyet először korai tanulmánykötete a *Die Seele und die Formen*, ez a rendkívüli esztétikai érzékenységre valló mű keltett bennem. Kritikai munkásságát azóta nagy hasznomra való figyelemmel, elismeréssel kísérem. Ami benne a rokonszenvemet leginkább felkelti, az érzéke a folytonosság és hagyomány iránt, amely vezérli, s amelynek nagyrészt létét is köszöni. Mert elemzése elsősorban és kiváltképp a régebbi irodalmi kultúrkincsnek szól, amelyben olyan járatos, mint a legkonzervatívabb történész, s mellyel megkísérli kapcsolatba hozni hitének új világát, s ennek tudás- és tanulásvágyát felébreszteni iránta. Hogy eközben a polgári kultúra e teljesítményeinek főleg társadalomkritikai elemeit keresi és mutatja fel, ez csak helyes és méltányolható, és semmiképp sem csökkeni becsülésemet e világok s korok között közvetítő mű iránt, hiszen úgy látom, olyan eszme ösztönzi, amely ma sok helyütt siralmasan csekély becsben áll: a *kultúra* eszméje.

(1955)





---

## *bírálat és jókívánság*

HERBERT READ

---

Lukács György a filozófiában hatalmasat alkotott és ez a gondolkodás sokféle területét érinti. Csak kevesen remélhetik, hogy ennek gazdagságát egészében felfogják. Az idegen nyelvű olvasónak még azzal az elvetéléssel is számolnia kell, hogy a fordításokhoz nehéz hozzájutni és ezek, amennyiben vannak, nehezen olvashatók.

Műveinek feszítvolsága „A lélek és a formák”-tól (1911) „Az esztétikum sajátosságá”-ig (1964) akkora, hogy nehéz lenne még egy kortárs szerzőt megnevezni, ki egy és ugyanazt a filozófiai módszert azonos következetességgel oly sok és sokféle tárgyra alkalmazta.

A következő nem kielégítő megjegyzések művének csak egyetlen aspektusára korlátozódnak, amellyel a „Tanulmányok a realizmusról” angol kiadása alapján foglalkozom. Jegyzeteimet a jelen alkalomra az elégtelenség tudatával bocsátom közre.

Bevallom, hogy Lukács fent említett tanulmányainak bizonyos következtetéseit helytelennek tartom. Ez azonban semmiképp nem csökkenti általános rokonszenveimet a mű egésze iránt, melynek alapja mindketünk közös hite abban, hogy a művészetnek döntő szerepe van az emberi tudat fejlődésében.

Benyomásom szerint Lukács az esztétikában a legeredetibb gondolkodói teljesítményt vitte véghez.

\*

Lukács mint Nagy Imre rövid életű második kormányának népművelésügyi minisztere a magyar forradalom egyik legprominensebb alakja volt.

Rangja azonban természetesen nem abból áll, hogy magyar politikus volt. Thomas Mann „a jelenkor legjelentősebb irodalomkritikusának” nevezte. Ámbár Mannt itt kétségtelenül az a figyelem befolyásolta, me-

lyet Lukács az ő művének szentelt, mégsem mondanék ellent ennek az ítéletnek, noha Lukács egyes tétteleitől mélyrenyúló ellentét választ el.

Az irodalomkritikus Lukács jelentőségét először Karl Mannheim magyarázta meg nekem, ki Magyarországról jól ismerte és hasonlóképp elutasította Lukács kritikájának marxista alapjait.

Ha csak egyetlen munkáját olvassuk is el ennek a kritikusnak, azonnal felismerjük — és irigyeljük — iszonyatos vitatkozási fölényét, melyben a dogmatika szenzibilitással kapcsolódik össze. Hasonlóan lenyűgöző vegyületet találunk néhány katolikus szerzőnél, pl. Jacques Maritain-nél.

Ez ahhoz az elégikus hangulatú belátáshoz vezet, hogy a szenzibilitás nem elegendő; humanista és szabadelvű kritikánknak éppily erősen kellene a *hitben* gyökereznie.

\*

Lukács 1885-ben Budapesten született. Gazdag bankigazgató fia volt. Származása elkerülhetetlenül állandó bizalmatlanságot váltott ki proletár elvtársaiban.

Intelligenciája a csodával határos. Alig húszévesen irodalmi díjat kap két kötetes „A modern dráma fejlődésének története” című munkájáért. Azt mondják, még ma is érdemes elolvasni.

Korai műveihez tartozik „A regény elmélete” és egy esszékötet olyan szerzőkről, mint Hofmannsthal, Stefan George és Rilke. Ezeket az írásait később visszavonta.

Korai művei közül egyet sem olvastam. Aztán meg azt is bevallom, hogy ahogyan Lukács németül ír, sajátságosan barbárnak tartom. Gondolkodásának mondattana bizonyára magyaros. Átültetése más nyelvekre azt kívánja, hogy mondataiból egy gombolyagra való mellékmondatot csináljanak. (Annál nagyobb elismerés illeti Dr. Edith Bone-t, ki 1950-ben a „Tanulmányok a realizmusról” című kötetnek jól olvasható fordítását készítette el.)

\*

1918-ban Lukács a kommunizmushoz csatlakozott. Később Kun Béla forradalmi kormányának tagja lett. A Tanácsköztársaság bukása után emigrációba vonult, és főképp Berlinben élt. Amint a nácik elvették tőle ezt a menedéket, Moszkvába ment, ahol tizenkét termékeny esztendő telt.

A háború végeztével, miután Magyarországot az orosz hadsereg felszabadította, nyomban visszatért Budapestre. Azóta a magyar kommunizmus vezető intellektuális ereje és az ország fejlődésére szuverén befolyása van. A budapesti egyetemen az esztétikai tanszéket vezette. Ha megírják egyszer a magyar forradalom háttérének történetét, sejtésem bizonyára beigazolódik, hogy ti. Lukácstól indult ki szellemi inspirációja. A diákok közt sok követője volt, és szoros kapcsolatban állt a Petőfi Körrel, mely a felkelést megkezdte.

\*



A kommunizmuszhoz való áttérése után az első jelentős munkája: „A történelem és osztálytudat”. Ez a mű filozófiai álláspontjának legteljesebb kifejtése.

Professzor Roy Pascal így fejt ki ennek a könyvnek a célját a „Tanulmányok a realizmusról” angol kiadásának előszavában: „... elemzésekkel megmutatni, hogy melyek az ideológia birodalmának valódi alkotóelemei, vagyis bebizonyítani, hogy az irodalmi és ideológiai termelés az általános társadalmi folyamat része, és egyúttal korunk gyakorlati feladatára rámutatni. Ez pedig: az elnyomó társadalom és a természetlenné vált kultúra elvetése, az osztály nélküli társadalom és az új emberiség felépítése, melyben az ember és a természet, művészet és tudomány, szubjektív »szabadság« és társadalmi szükségszerűség, elmélet és gyakorlat feszültségei feloldódnak, és az embereket termékeny közös munkára ösztönző viszonyokká válnak, úgyhogy művészet és költészet az emberek képességeit és életörömét visszatükrözik és fokozzák.”

A nyelvet ismerjük. Az itt leírt célokat követő irodalom és irodalomkritika a skolasztika kora óta a legunalmasabb és legdoktrinébb olvasmányokat szolgáltatta. Lukács azonban más. Őt megmenti természetes szenzibilitása, s azoknak a forma- és stíluselemeknek a tisztelete, melyeket a marxista kritikusok oly gyakran megvetően elutasítanak. Mindenekelőtt azonban szenvedélyes humanizmusa, Balzacra és Tolsztojra irányuló koncentrációja menti meg, kiknek mélyen humanista eszményeit rokonszenvvel ábrázolja.

Mindez Lukácsnál bizonyos mértékű *kettős gondolkodáshoz* vezet — mint ezt a „Tanulmányok a realizmusról” ismertetésében kifejtettem. De mily üdítő, amikor egy marxista kritikus Tolsztoj „költői látomásának rendkívüli konkrétágáról” beszél, s — más összefüggésben — a romantikát nem csupán a polgári világmegvetés egyik formájának tekinti más ilyen formák között, hanem „a gyorsan terjedő kapitalizmus ellen irányuló mély és spontán lázadás kifejezésének”.

Amit Lukács Balzacról és Tolsztojról írt, talán a legjelentősebb adaléka az irodalomkritikához, de bizonyára a legolvashatóbb. További művei: „A német irodalom az imperializmus korában” (1945), „Goethe és kora” (1946), „Az ifjú Hegel” (1948), „Thomas Mann” (1949).

\*

Lukács a marxista irodalomkritikai álláspont legjelentősebb képviselője, messze a legjelentősebb az eddigiek között. Intellektusának élességéhez nem fér kétség. Mint azonban a legtöbb marxista kritikus — mind egy, hogy melyik területen —, olyan állításokkal kezdi, melyek pusztá látszatkelteések.

„A marxizmus” — olvassuk a „Tanulmányokban” — „minden jelenség anyagi okait keresi, a jelenségeket a történelmi fejlődés összefüggésében szemléli, megállapítja mozgástörvényeiket, bemutatja kibontakozásukat a gyökértől a virágig, és így minden jelenséget kiemel az érzelmi, irracionális, misztikus ködből, és a megértés világos fényébe állítja.”

Ezzel a marxizmusnak tulajdonítja azt, ami *minden* kritika általános gyakorlata, mely igényt tart a tudományosságra. Száz szerzőt lehetne megnevezni Taine-től Sartre-ig, Lessingtől Schückingig, Dr. Johnsontól Dr. Leavisig, kiknek eszménye ugyanez a tudományos módszer.

A marxista kritika nem a tudományos módszer által különbözik a többi kritikától (mely egyébként abban szenved, hogy a döntő kérdésekben minden „objektivitást” elutasít). A marxista kritika különböztető jegye sokkal inkább egy sor a priori feltevésből áll, pl. abból, hogy a realizmus a művészet legmagasabb formája.

A realizmust Lukács úgy határozza meg, mint a „teljes emberi személyiség adekvát ábrázolását”. A realizmus „központi jellegzetes kategóriájának” a „típus” számít, a „sajátos szintézis”, mely „a jellemeiben és helyzetekben levő általánosat és különöset szerves módon egyesíti”.

A „típus” szó és fogalom jellemző Lukácsra vagy talán az egész marxista irodalomkritikára. „A típust — magyarázza Lukács — nem az átlagminőség, sem pedig az egyedi létezés teszi típusá, legyenek ezek bármily alapvetőek is; a típusban minden emberileg és társadalmilag lényeges meghatározó elem megtalálható, és pedig a fejlődés legmagasabb szintjén, a bennük rejlő lehetőségek végső kibontakozásában, ellentétük végletes ábrázolásában, ily módon konkretizálva az illető kor emberének tetőpontját és határát.”

Ezzel szemben minden, ami nem ilyen realizmus, „az emberi személyiség teljességének, az emberek és a helyzetek objektív tipikusságának szétrombolását jelenti a pillanatnyi hangulat szertelen kultusza által”.

A realizmusnak ezzel az eszméjével és tolvajnyelvével tisztába kell jönnünk, mielőtt a Balzacról, Stendhalról, Zoláról, Tolsztojról és Gorkijről szóló esszéket olvassuk. Különben minden, amit Lukács profeszor mond, önkényes értelmetlenségnek tűnik. Egy olyan rövid dolgozatban, mint ez itt, csak utalni lehet arra, hogy a művészetnek ez a felfogása ténylegesen pusztá önkény.

Éppígy lehetséges egy hieratikusknak vagy antihumanistának nevezhető művészetfelfogás, — amelyet T. E. Hulme fejtett ki a bizánci művészet példáján.\*

Hasonlóképp lehetséges az irodalom „retorikus” felfogása, mely szerint az irodalom az alkotó művész ügyességének és szenzibilitásának kibontakozásához szükséges játék.

Továbbá, pragmatikus és pluralista művészetfelfogás is lehetséges, mely szerint amennyiben egy költemény, regény, festmény, szonáta élvezetet jelent néhány embernek, nem is szorul további igazolásra.

\*

Mindezeket a művészetelméleteket — ha egyáltalán tudomásul veszi — burzsoának, reakciónak, fasisztának nevezi Lukács. Ezek közt a szépség egyszerű érzéki élvezését tartja az összes bűn legrosszabbjának. Szerinte a művészet „a nép iránt való izzó szereteten, a nép ellenségeinek és a nép hibáinak (!) gyűlöletén, az igazság és valóság engesztelhetetlen leleplezésén s vele az emberiség és saját népünk jobb jövőhöz vezető útjába vetett megrendíthetetlen hiten” múlik.

Ilyen módon szeretve és gyűlölve lát hozzá Lukács az általa kiválasztott szerzők elemzéséhez. Legérdekesebbek esszéi Balzacról és Tolsztojról.

\* Vö. „Speculations”, London 1924. Hulme (1883—1917) csak egyetlen művet hagyott hátra, mégis jelentős befolyást gyakorolt az angol műkritikára.

Lukács kétségtelenül néhány új vonását fedte fel e két nagy regényírónak, és bizonyos tényeket tisztázott, melyek elősegítik szüntelen vonzerejük megértését. Végül is azonban a polgári olvasó feltehetőleg Lukács kettős gondolkodásának színjátékában fogja legfőbb szórakozását lelteni.

Lukács túl becsületes és érzékeny ahhoz, hogy Balzac és Tolsztoj nagyságát kétségbe vonja. Számára ők a hasonlíthatatlanul legnagyobb művészei koruknak. Kínos a dologban, hogy Balzac reakciós royalista és Tolsztoj utópista anarchista volt. Kettős gondolkodáshoz vezet a kiút — de nem minden fáradság nélkül. Ez azonban az ilyen gondolkodás természetében rejlik. Azok a nézetek pl., melyeket Tolsztoj szenvedéllyel képviselt és amelyek művének és életének alapját képezték, Lukácsnál „történelmileg szükségszerű illúziókká” válnak.

Lukács szerint el kell ismerni, hogy „egy nagy művész halhatatlan mesterműveket alkot teljesen hamis filozófia alapján”.

Sőt Lukács a továbbiakban azt is helybenhagyja, hogy az ilyen „ár ellen úszás” szükségszerű elem Tolsztoj irodalmi nagysággá válásában. Tolsztoj polgári szabadságfogalma hozzátartozott „koncentrációjának sajátos jellegéhez”.

\*

Persze a kettős gondolkodásnak ezután egy további fordulatot kell tennie. Hiszen a marxista paradicsomban nincs előirányozva hasonló szabadság az írónak. Ezért aztán Gorkij meg a tökéletes konformizmusért dicséri. Lukács ennek a meglehetősen unalmas írónak akiről azonban el kell ismerni, hogy tiszteletreméltó „harcos humanista” volt — kikölcsonzi Tolsztoj kabátját. Szomorú színjáték.

A dogmatikus irodalomkritika épségét — néhány kibúvótól eltekintve — csak úgy lehet megőrizni, hogy témáit a múltban találja meg. A kortárs zsarnokság követelményei előtt leköszön.

Mert „konkrétan” meg kell mutatnia — vagyis mindenáron —, hogy „a polgári művészet ellentmondásai a szocialista gyakorlatban legyőzhetők”.

(1965)

---

## *a visszavonás visszavonása*

HANS MAYER

---

Az eset — felülről nézve — kicsit furcsa. Egy világhírű gondolkodó 1967-ben szerte az egész világon élő olvasói és tanítványai unszolására hosszú vonakodás után elhatározza a saját könyvével kapcsolatos eljárás újrafelvételét. Lukács György „Tanulmányai a marxista dialektikáról” 1923-ban jelentek meg. A könyv címe: „Geschichte und Klassenbewusstsein”. Wieland Herzfelde kommunista író és kiadó adta ki a Malik-Verlagnál, ki ma Kelet-Berlinben él. Ami a dolgot még furcsábbá teszi, hogy Herzfelde név szerint kiállt a költőnő, Else Lasker-Schüler „A Malik” című könyve mellett.

Aki a nagyon ritka első kiadást kézbe veszi, megtudja, hogy ez a „Kis forradalmi könyvtár” 9. kötete. A sorozat többi kiadványa megvallotta rokonszenvét az októberi forradalommal és a fiatal szovjet álmossal kapcsolatban. Az első kötet Szinovjev egyik Lenin-tanulmánya volt. A negyedik kötethez Herzfelde barátja, George Grosz szállította a provokatív rajzokat „Az uralkodó osztály arca” címmel. Ezekhez csatlakozott aztán a magyar filozófus és irodalomtudós cikkgyűjteménye, ki a világháború előtt Heidelbergben egy ideig Stefan George befolyása alatt állt és korán kapcsolatba került Max Weberrel és Thomas Mann-nal.

Csakhogy Lukács a világháború alatt mélyen megváltozott, egyébként részben Ernst Blochhal együtt, részben már szellemi ellentétben vele. Bloch szintén a legendás heidelbergi körhöz tartozott. Lukácsnak és Blochnak a világháború, a forradalom és a háború utáni időszak mindannyi alkalom volt a polgári gondolkodás meghaladására és a marxizmus komoly tanulmányozásának megkezdésére. Lukács a „Történelem és osztálytudat”-tal kifejezetten visszavonta korai időszakának klasszikus és neoromantikus tanulmányait. Mostantól kezdve semmi más nem volt érvényes, csak ez: fejtegetés a legalitásról és illegalitásról, Rosa Luxemburg és Lenin ellentétéről, az orosz forradalomról, a proletár osztálytudatról és azokról a kritériumokról, amelyek az „ortodox marxizmust” megkülönböztetik a „szociáldemokrata” gondolkodás minden formájától.

Az 1922-ben írt előszó szerint Lukács teljesen biztos volt a dolgában: „Mert a feladat... Marx módszerének lényegét megérteni és helyesen alkalmazni, de semmiképp sem az, hogy valamilyen értelemben »kijavítsuk«”.

Persze a könyv megjelenése után azt kellett tapasztalnia, hogy kortársai között a vezető kommunisták, főképp Oroszországban, kifejezetten épp azt vitatták el tőle, hogy Marx tanítását helyesen magyarázza és a politikai gyakorlat számára alkalmazhatóvá tette. Akkoriban Lukács mint magyar forradalmár gyakorlatilag már kudarcot vallott. Magyarországon távollétében halálra ítélték és tulajdonképp 1945-ig, Budapestre való hazatéréséig állandóan emigrációban élt: Bécsben, hol előbb Thomas Mann közbenjárása megakadályozta kiadatását, majd Németországban, és 1933 után a háború végéig a Szovjetunióban.

Gondolkodásának új szakasza másodszer kényszerítette Lukács Györgyöt arra, hogy kifelé és önmaga előtt egyaránt önkritikával „visszavegye” műveit. Korai esztétikai írásainak elutasítását az ünnepélyes visszavonás követte, miután a Kommunista Internacionálé vezetői élesen támadták a „Történelem és osztálytudat” című könyvének filozófiáját és politikáját. Lukács megvált ezektől a gondolatoktól; könyvének első kiadása az egyetlen maradt. Egy gondolkodó borzasztó módon ítélte el saját könyvét: mintegy ki akarta zárni a könyvek világából. Az első kiadás viszonylag kicsi volt. Ha nem követi új, fel lehetett tételezni, hogy a kényes szövegeket hamar elfelejtik.

Bizonyára ez volt a szándék, hiszen Lukács akkoriban — és lényegében ma is — az 1923-as gondolatmenetet filozófiailag kérdésesnek, politikailag végzetesnek tartotta ill. tartja. Úgy látszott, hogy a régi zsidó mondás, melyet egyszer Heinrich Heine is mint átkot idézett egyik versében, most egy könyvnek szól: „Nem szabad gondolni rá!”

Ebből nem lett semmi. A Malik-Verlagnak ez a kötet a világhírű könyvvé vált, melynek szellemi hatását fel sem lehet mérni. 1928-ban, mikor először vettem részt Kölnben egy „Marxista Diákcsoport” munkaközösségén (tagjainak nagy részét röviddel később kizárták az NKP-ből), az idősebb és tájékozott diáktársak mellékesen Marx, Engels és Lenin írásait ajánlották — Sztálinét azonban nem — és nagy nyomatékkal Lukács aránylag olcsó, sárga papírkötésű művét 1923-ból. A legközelebbi könyvkereskedésbe mentünk, hol még kapható volt. A könyv igen komplikáltnak tűnt, de hát átrágtuk magunkat a marxista gondolkodó szívós prózáján. Nem minden elégtétel nélkül állapította meg Lukács 1967-ben: „Ily módon a Történelem és osztálytudat mély hatást váltott ki... a fiatal értelmiségben; egész sor jó kommunistát ismerek, kiket épp ez nyert meg a mozgalomnak.”

A helyzet egyre különösebb lesz. Az újabb szellemi fejlődésben tényleg alig van még egy könyv, melynek története hasonlóan ellentmondásos lenne. Egy politikai és ideológiai oldalról megtámadott kommunista eretnek könyve ez; a saját szerzője mondta ki rá az átkot, s mégis kiválóan hatásos, éspedig nem az eretnekség értelmében, hanem eredeti rendeltetésének betöltése által: a polgári és a szociáldemokrata-reformista olvasókat megnyerni a marxizmusnak és leninizmusnak.

Theodor W. Adorno, ki hasonlóképp nem tagadhatta, hogy érezte a „Történelem és osztálytudat” befolyását, 1958-ban polémikus fejtegetést közölt a késői Lukácsról, mely olyan dühös volt, mintha Heideggernek

kellett volna ismét nekirontani. Adorno Lukács visszavonását egy kommunista funkcionárius pusztá megalázkodásának tartotta. Ez éppoly igazságtalan volt az indítékok megítélésében, mint amilyen téves magát a dolgot illetően. Ennek felismeréséhez persze arra volt szükség, hogy Lukács, ki 1956-ban újra kudarcot vallott a politikában, most végre megkezdje az eljárás újrafelvételét a „Történelem és osztálytudat” ügyében. Ez 1967-ben történt: 44 év eltelte után. Sőt azt is kérdezhetjük, hogy vajon nem általános amnesztiáról van-e szó. Lukács ugyanis ezúttal megengedte minden korábbi írásának újranyomását, még indulásának esszéit is. Az összkiadással lehetővé kell válnia újraolvasásuknak és ellenőrzésüknek. És most egy 736 oldalas gyűjteményes kötetben más száműzött Lukács-munkákkal együtt a „Történelem és osztálytudat” is a napvilágra kerülhetett. Ez egy kicsit a foglyok fellépésére emlékeztet a „Fidelio”-ban.

Mégsem amnesztia ez, hanem a per újrafelvétele. A budapesti Belgrád rakpart nagy öregje, kinek Frankfurt városa joggal ítélte oda a Goethedíjat (kinek, ha nem neki?), az új kiadást 30 oldalas előszóval bocsátotta útra, mely az új szabadságba vezet. Mint saját ügyének szerzője és bírója itt „történelmien” nézi magát, a tisztelt ideálok, Goethe és Thomas Mann mintájára: leszámolás önmagával, az egykori hibák relativizálása oly módon, hogy igyekszik ezeket a kutatás akkori helyzetéből megérteni, s végül intés az olvasóknak, nehogy túlságosan hagyják magukat befolyásolni a gondolatmenetek által.

Ezekután nyitva marad a kérdés, hogy akkor az új kiadás (eltekintve a pusztán filológiai szempontoktól) megéri-e egyáltalán a befektetést. Nos, mindenkinek igaza volt, akik hosszú idő óta unszolták Lukácsot, hogy vonja vissza egykori visszavonását. Alig van egyetlen időszerű diszkusszió a kapitalizmus és szocializmus mai távlatairól, a polgári és marxista gondolkodásról, a hamis és helyes tudatról, önelidegenedésről és a kultúra áruillegéről, melyeket ne Lukács György és ez a könyv vetett volna fel először.

Még az a látszólag oly ostoba és csupán filológiai kérdés is, melyet Lukács akkoriban érintett s az új előszóban másképp válaszolt meg, mint 1923-ban, hogy ti. Friedrich Engels tévedett-e, mikor a dialektika elveit nem csupán az emberi társadalomra akarta alkalmazni, hanem a természetre is. még ezt a kérdést is újult hévvel vitatta pár évvel ezelőtt, — úspedig Párizsban Sartre és Garaudy a szakemberek hatalmas tömege előtt. Sartre itt Lukács 1923-as álláspontját, ellenfele, ki akkor még hivatalosan kommunista volt, Lukács mai álláspontját képviselte.

Lukács később még kétszer gyakorolt hivatalos önkritikát. Először 1933-ban, mikor a Szovjetunióba emigrált. Itt mindenesetre megvolt a lehetősége, hogy a jogi és párt-törvényhatóságtól viszonylag háborítatlanul könyvet írjon az ifjú Hegelről, Balzacról, Goethéről, a 18. és 19. század német irodalmáról. Innét hatott nagy mértékben oly írókra, mint Becher és Anna Seghers. Moszkvából indította támadásait a késő polgári „dekadencia” ellen, nem utolsósorban az expresszionizmus ellen. Ezzel új vitába sodródott: Blochhal és Brechtel.

Csak ezt a moszkvai önkritikát és az utolsót, a budapestit a 40-es évek végéről nevezi egy kicsit becsmérően „belépőjegynek a további partizánharchoz”, — ismét Heinét idézte, aki a kereszténységre való átéréséről azt mondta, hogy ez „belépőjegy az európai kultúrába”.

Egyébként 1956-ban az akkor 71 éves Lukács, a Nagy-kormány kultuszminisztere megélte a romániai deportációt, végül is azonban lényegében bántatlanul térhetett vissza Budapestre, hol hivatalos részről agyonhallgatták, de nem gyakorolt többé önkritikát. Ebből következik, hogy — Adorno tézisével szemben — valóban mily komolyan gondolta ez a kommunista az egyetlen visszavonását, ti. a „Történelem és osztálytudat” elutasítását.

Ennek ellenére ma, az eljárás újrafelvétele és a visszavonás visszavonása után is megmarad egy feloldhatatlan maradék-tétel. Erről sem feledkezett meg a szerző „elnyűhetetlen gondolatereje” (Adorno). Az 1967-ben írt előszóban maga teszi szövé: „Ha olyan nyilvánvalóan igazam volt, mint ahogy az volt, és mégis oly világos vereséget szenvedtem, akkor gyakorlati-politikai képességeimben komoly problematikának kellett lennie. Ezért vonulhattam ettől kezdve vissza a politikai pályától és ismét összpontosíthattam magam az elméleti tevékenységre.”

De vajon az elmélet és gyakorlat ilyen szétválasztását még „ortodox marxizmusnak” lehet-e nevezni?









---

## **Lukács György indulásának szellemi környezetrajzához**

HANÁK TIBOR

---

A filozófia és minden gondolat részben közösségi alkotás. Függvénye a társadalom műveltségi szintjének és problémafokának. Gondolatunk nem csupán a miénk. Látásmódunk és problémáink az előfeltételekről, tudásszívonlunkról, ismeretkörülményeinkről vallanak. Az elinduló elhagyja, de viszi magával környezetét. Látjuk rajta, honnét jön. Abból, amit mond, ahogyan mondja, amire gondol. Kérdései és válaszai jelzik helyét, mutatják szellemi indulásának tájvidékét és családfáját, elődeit. A gondolat összefüggés. Közösségbe tartozik. Nem társtalan. Bennünket is összeköt áramlatokkal, irányzatokkal és a történelemmel. A filozófiában megszólalni annyit is jelent, mint társakat és múltat választani, — helyesebben: kapni. Mert ez független attól, hogy észreveszi vagy vállalja-e valaki saját gondolatainak premisszáit, az eszmék környezetét és történelmi eredetét.

Ebben az értelemben vizsgáljuk Lukács György indulásának gondolati eredőit, működése első szakaszában (1918-ig) megjelent írásainak ösztönzőit, példáit. Nem a tényleges hatásokat, nem a nézetek okozati összefüggését, a mondatok származástanát kutatjuk, hanem a tényleges befolyásoktól függetlenül is fennálló párhuzamokat, a szellemi affinitásokat, filozófiájának elsősorban német hátterét. Lukács György ez irányú útmutatásait természetesen felhasználtuk. Írásainak újabb kiadásaiban és pl. az „Utam Marxhoz” című életrajzi feljegyzéseiben megnevezi ifjúkorának néhány eszmeforrását. Ezekből az adatokból indultunk el további környezettanulmányra, de nem lehetett célunk a szerző filozófiai formálódásának minden tényezőjét felderíteni. Ez életrajzi feladat, ez archiv-munkát igényel, Lukács György jegyzeteinek bogozását, egykori olvasmányainak felütését. Bennünket nem a ténykérdés foglalkoztat, hanem a gondolati analógia, a többnyire irodalmi értékelések filozófiai tar-

talmának elméleti helye, tehát az, hogy szavaiban milyen dimenzióit látjuk a múltnak, az akkori jelennek.

Az első részben az esztétikai-filozófiai, a másodikban a filozófiai-szociológiai problematikát próbáljuk kibontani.

## KÁOSZ ÉS FORMA

Lukács György indulása nemcsak, mint minden indulás, elhagyása volt az eddiginek, a meglévőnek, a pusztá van-nak, hanem rémült ráébredés a jelenre, szakítás és heves ítékezés. Az 1900-as évek elejének fiatal írója túl akart lendülni saját korán. A „kor” azonban az élő közege. Túljutni rajta: halál. Ez a törekvés csak annyit jelenthet, mint benne maradni a kor egyik vonatkozásrendszerében és erről a vártárol egy másik vonatkozást elítélni. A túljutás tehát csak a kor megosztása elvetendőre és követendőre, — ha ez a követendő nem is több, mint lelket tápláló, derengő eszme és néhány nagy egyéniség. Lukács György nemrég megjelent válogatott művei egyik kötetének előszavában írja, hogy annak idején ő a saját társadalmi környezete, a „lipótvárosi zsidó és dzsentri (dzsentroid) világ” ellen lázadt. (1) Ez azonban nem volt méltó még megvetésre sem. Időtállóbb, szélesebb érvényű jelenségcsoport kellett a bírálathoz, ha nem akarta, hogy tagadása megrekedjen a hírlapi provincializmus síkján. S ezt Lukács sohasem — később sem — akarta. Úgy találta, hogy Pest csupán az egyik fészke az eluralkodott és megdicsőített „fin de siècle” talajtalan szellemének.

A dekadencia tisztább típusát az osztrák fővárosban találta meg. Bécs volt Lukács ellenpólusa. Legalábbis írásaiban. Ez nem zárja ki, hogy mikor Bécsről gondolt, Pestre gondolt. Az osztrák főváros volt a rangosabb üresség, a végigjátszott életek irodalomba emelt metropolisa, a „hangulat-anarchisták”, az „élet-esztéták”, az Anatolok egyik kedvelt európai központja. Itt rendítette meg Freud és Weininger a lélek felépítményének megszentelt fogalmait, terelte a figyelmet az idegek táncára és járult hozzá az értékek átértékelésének folyamatához. Az írók érezték az idők bizonytalanságát, az igazság megragadásának leszűkülő lehetőségeit és az egész élet esendőségét. „Ember, milyen egyszerűen látja maga a világot. Igen és nem! Igazság és hazugság! És hűség — hűtlenség! — Ha ilyen egyszerű lenne, fiatalúr...! Csakhogy nem ilyen egyszerű” — írta Arthur Schnitzler. (2) Bécsben akkor minden törekény volt. Maga az élet is. „Ami biztos, omlik mélybe tűnve, / amit tartunk, el kell vessük újra” — olvassuk Franz Werfelnél. (3) De ez általában nem tragikus megrendülés, nem a végzet heroikus vállalása, hanem a felületre vetett élet könnyed átvétele, élvezése és halk melankóliája. Egy mozdulat, egy-egy hangulat, homályba vesző tűnékeny kontúr: a semmiségek pergő egymásutánja az emberi univerzum, melyet az író lát és láttat. Csak a pillanatok miniatúráj maradtak a művészeknek. Peter Alterberg a Griensteidl-kávéház márványasztalain írt műveit a lapok tárcarovatába szórta szét, a jelentéktelenségnek azzal a tudatával, hogy ez minden, ami jelentős. Aforizmákra tört szét a gondolat; nincsenek nagy lendületek, csillagot követő hősi vállalkozások, megtartó tiszta formák. Hugo von Hofmannsthal „A balga és a halál” című drámájában Claudio azon kesereg, hogy elsodort vizinövénynek érzi magát, de a nagy hullámok soha nem

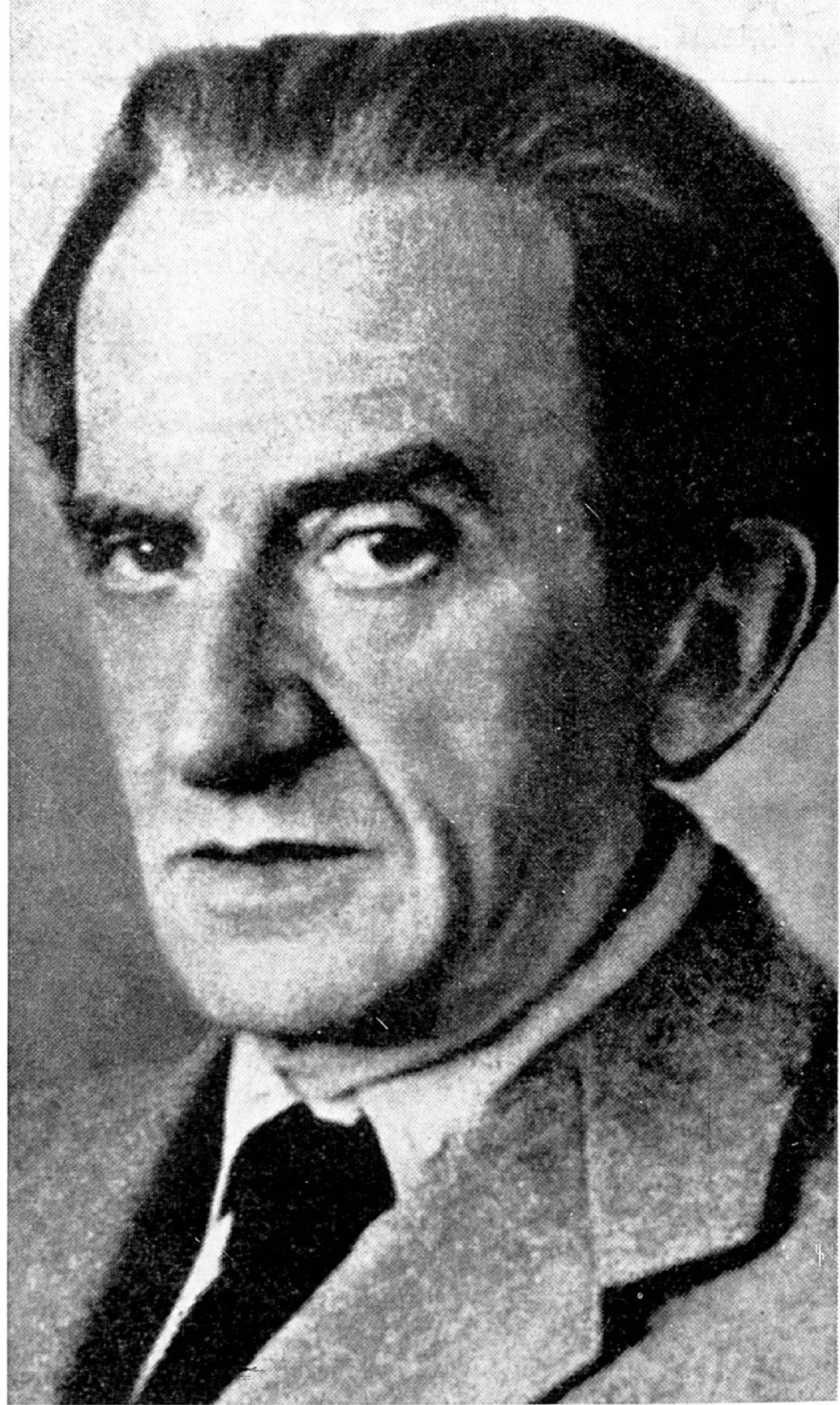
emelték magasra, nem találkozott Istennel, ki másokat sújt és megáld. Ebben a szemléletben minden elveszti talaját és gerincét, a mélységet és távlatokat nyitó problematikát, hiszen a dolgok elfolynak ujjaink között: hogyan tudnók hát a lényegyet felfogni, a kérdéseket megválaszolni? Fő-  
lőslegesen komolykodás lenne. „Mi játékot az életből csináltunk”... „saját életünk kis rongyait ajánljuk” — írja *Hofmannsthal* egy másik helyen. Tudja jól, hogy az elfolyó áramlássá lazított létezésben „mi sem vagyunk magunkéi”: az ember kérdésessé válik, és egyetlen kincsének, a pillanatnak csillogása is a halált idézi. A zenében *Gustav Mahler* és *Richard Strauss* fejezték ki ezt az életérzést, formai tekintetben pedig előkészítették a hagyományok érvénytelenítését, *Arnold Schönberg* fellépését. A képzőművészetben az impresszionizmus és a szecesszió adta át a formákat a tünékeny érzetek és a feminin folyondárok hullámlásának. Bécsben *Gustav Klimt* volt az erotikus kavargás festészetének központi alakja, az ő képei döböntették meg a császárváros moralistáit, a dekoratív színfoltok közé helyezett buja sejtelmekkel. Pedig ez nem pornográf merészség volt csupán, nem is merőben technikai kísérlet a formák pontokra és halvány szálakra bontásával, hanem életfelfogás, filozófia. Így látták ezt az új stílus ellenfelei és barátai egyaránt, köztük *Hermann Bahr*, a korabeli Bécs ismert írója. Szerinte az impresszionizmus világnézeti vízvázalstót jelent: „Emberek, kik azt hiszik, hogy megtudhatjuk, milyen a világ »valóban«, abszurdnak kell tartaniok azt a festészetet, mely a közvetlen benyomáshoz, a pillanathoz igazodik... Azok, akiknek nem vált vérükké az örök igazságban való kételkedés..., akik nem érzik, hogy minden állandóan folyik, egyik dolog a másikba átcsorog és szüntelen váltakozásban mindig csak létesül, de soha nincs, azok elátkozzák azt a festészetet, mely számukra ördöginek tűnő élvezettel elmos minden határt és mindent felold a táncoló csillogásban és villogásban.” (4)

Ezekből a sorokból már kivehető a Lukácsnál valamivel később kialakuló filozófiai probléma, az életfelfogások egyik alapvető európai alternatívája. Indulásakor még csak helyhez kötött környezetgyűlöletről van szó, Pest és Bécs erkölcsi-irodalmi léhaságának megvetéséről, majd pedig a korról, egy történelmi jelenségről, melyen később át-átcsillan a filozófiai problematika időtlen jellege. Mert Budapest és Bécs csak megjelenési helye, szimbólumnak is alkalmazható elnevezése valami átfogóbb történelmi élmegcsnek, egy korszak beteges felaprózódásának, sőt talán az egész emberi lét örök zuhanásának. Lukács György első írásaiban káoszknak tekinti korát, és a „fixpontot” keresi. (5) Azon panaszkodik, hogy a hangulat feloldja a törvényeket és mindent véletlenné tesz. Elvesznek a célok és ideálok. „A bécsi aestheták világa ez — írja *Beer-Hofmann*-nal kapcsolatban —, a mindent kiélvezésnek és semmit megtartani tudásnak, a valóság és álmok összeolvadásának, az életre ráerőszakolt álmok erőszakos elmúlásának világa; a *Schnitzler* és *Hofmannsthal* birodalma.” (6) Bécset, az esztéták életét a lemondás szomorúsága lengi körül és a „végleg kiégettek” rezignáltsága. Az esztéta a tragédia légkörében mozog. Ez érezhető *Oscar Wilde* „keményre kalapált aforizmáiból”, és „ennek bánatos-büszke titkolása ad fényt a *Hofmannsthal* dagályos verseinek”, és ez veszi körül *Thomas Mann* éles képeit. (7) Lukács nagyra tartja *Schnitzler* elegáns könnyedségét, de fájlalja, hogy „a mai abszolút formátlanság” rajta is eluralkodik és olykor a hangulat-

képek széttörik az összefüggéseket, „idegesítő, kellemetlen ízt” kapnak egyes művei. (8) Úgy látja, hogy ezeken a tört fényű tájakon nincsenek világos körvonalak, határozott tételek; semminek sincs formája, nincs bizonyosság: „Minden kővályog; minden lehet és semmi sem biztos; egymásba folyik álom és élet, vágy és valóság, félelem és igazság, fájdalomk elhazudása és bátor szembenézés szomorúságokkal. Mi marad meg? Mi biztos ebben az életben? Hol van egy pont, és legyen bármilyen kopár és sivár és minden szépségtől és gazdagságtól messze elkerült, ahol biztosan megvethetné lábát az ember? Hol van valami, ami nem pereg ki, mint a homok ujjai közül, ha ki akarja emelni az élet formátlan tömegéből és fogni akarja, ha csak pillanatokra is? Hol válik el egymástól álom és valóság, én és világ, mély tartalom és múló impresszió?” (9)

Ami a bécsi íróknál vagy Oscar Wilde-nál önmaguk kifejezése, vallo- más a pillanatokra szétbomlott életről, az Lukács Györgynél távolság- vevő leírás és egyre határozottabb kritika. Az irodalmi műfajkérdések, a kis formákban való megrekedés és Bécs bírálata másodlagossá kezdett válni számára. A lényeg: a szellemes aforizmákban és egyéb irodal- mi apróságokban megnyilvánuló életszemlélet és világfelfogás, melyet esztéticizmusnak és impresszionizmusnak nevezett a század első éveiben elterjedt szóhasználat szerint. Alfred Kerr színikritikaiban találkozunk hasonló beállítottsággal. Lukács ma ugyan az impresz- zionisták közé sorolja a híres német kritikust, valójában azonban mindkettőn az impresszionizmust próbálták leküzdeni impresszionista eszközökkel, az önálló műfajjá avatott, beleérző kritikával. Alfred Kerr túl akart jutni a hangulatokon, a lényegét kereste, melyet az esztétikum mögött sejtett, s ez a lényeg: az etika. (10) Kezdetben Lukács is így látta Alfred Kerrt, hiszen a „Monna Vanná”-ról írt Kerr- kritikából az impressziókon túlra utaló szavakat idézte: „... valami út- ban van... újra eszméket adni, ne csak képeket és érzéseket...” (11) Ez azonban csupán fellángolása a vágynak, nem pedig az új eszmék látása és tényleges követése. Azon a műfajhorizonton, melyen Kerr mozgott, nem lehetett megpillantani a világnézeti „fixpontot”. S épp e mellett a műfaj mellett tett hitvallást Lukács „A lélek és a formák” első feje- zetében. A kritika művészetté avatása elemelkedés a „káosz” rendetlen- ségétől, de a helyébe tett rendnek öntörvényei vannak, melyek nem függnék össze az irányt mutató csillagokkal. Az esszéforma: kísérlet, be- ismerése az Egész elérhetetlenségének, az igazság eltévesztésének, az ér- vénytelenység és átmenetiség tudatának. Épp művészetté emelése gátolja meg, hogy teljesíteni tudja azokat a követelményeket, melyeket ráró- tak. (12) Richard Hamann épp ezért joggal nevezte ezt a fajta kritikát az impresszionizmus sajátos irodalmi műfajának. (13)

Érthető tehát Lukács antiimpresszionizmusának szükségképp impresz- zionista jellege. Hadüzenete csak küzdelmet jelenthetett, de nem győ- zelmet. S mert ezt valóban háborúnak, szent háborúnak fogta fel, had- mozdulataiban volt némi karizmatikus jelleg, nem úgy, mint Alfred Kerr élvezettel pattogó kritikáiban. Maeterlinck holdkóros révedezését egyi- kük sem tartotta a jövő útjának, de Lukácsot messzebbre néző küldet- tudata akadályozta volna meg abban, hogy a főntebb említett drá- mával kapcsolatban kimondja Kerr-rel: „Magas és alacsony összevissza- sága — hibrid darab. De ennél szebbet nem ismerek.” (14) Az esztéta Lukács lázadt az esztéticizmus ellen.







Ebben talán Rudolf Kassner segített neki, a nem bécsies bécsi író, „a nagy vonalak rajongója”, de talán csak úgy, mint madár segít madárnak a repülésben. A lendület ahhoz még nem volt elegendő, hogy elhagyják az esztétikát, hanem csak ahhoz, hogy új esztétika megfogalmazásával próbálkozzanak. Az imént azt mondtuk, hogy kezdetben impresszionista eszközökkel hadakozott Lukács az impresszionizmus ellen, most meg azt látjuk, hogy Kassnerhez hasonlóan igyekszik szilárdabb talajt döngölni kritikái álláspontja alá. „A lélek és a formák”-ban Kassner két embertípusát vizsgálja, a költőt és a platonistát, vagyis a lírikus és a kritikus típusát, mely mögött szinte kitapintható a közös forrás, Sören Kierkegaard csodálatos örülete. Rudolf Kassnertől származik a német nyelvterület első Kierkegaard-tanulmánya („Motive”. Berlin 1905); ő látta meg először a „dán Szókratész” paradox életformájának filozófiai jelentőségét, a Regine Olsen-nel való eljegyzés történetének nagyszerű komolyságát, melyről Lukács György egyik legszebb tanulmányát írta. Kierkegaard-nál hirtelen megpillantják a saját koruk válságának hitt problematika minden fő vonását, látszatokat nem tűrő megvilágításban. Kierkegaard ismerte a káoszt, látta „minden motívum ezeroldalúságát és ezeroldalra forgathatóságát” s azt, hogy „hogyan megy át minden dolog a másikba, az ellenkezőbe, és milyen áthidalhatatlan szakadékok nyílnak meg — ha igazán odanézőnk — az alig megkülönböztethető átmenetek közt.” (15) Csakhogy — és ebben lehetett példamutató — azt is látta, hogy a pillanat nem minden, hogy más stádiumok is kínálkoznak. Az esztétikus ember csak az egyik életlehetőséget mutatja meg, a rövid életű élvezetben való elmerülést, mely nem ismer jót és rosszat, igazat és téveset. A második lépcsőn az etikus ember áll. Élményközege nem a pillanat, de nem is az örökkévalóság, hanem a történelem, a példaképek, a hősök világa. A legfelső stádiumot a vallásos ember képviseli. Itt nincs jóleső homály vagy részvétlen tisztelgés; itt csak egy van: a megvalósítás. Minden más: „vasárnapi tereferé”. Kierkegaard szerint a kereszténység vállalása: a bűnösség vállalása. A tragikus hős azáltal a cselekedet által lesz bűnös, melyet meg kell tennie. A keresztény embernél mindegy a tett, ő mindenképp bűnös. Ezért írta Rudolf Kassner, hogy „Kierkegaard-nak ott kellett kezdenie, ahol végetért a tragikus hős.” (16)

A szellemes léhaságok, tört epizódok és kis agóniák világában megváltó tisztulást jelentett ez a kierkegaard-i—kassneri komolyság. Lukács egyelőre (1908—1910 táján) még nem tudja merre induljon, még nem hallja az eszmék hívását, csak misztikus taszítások ösztönzik lelkének megmentésére, a bűnökből való menekedésre. Kierkegaard a vallást ajánlja, ő meg az esztétikát teszi meg vallássá, az esztétikai életérzés megújulásával kíséreltezik: „az »esztétának« egy új típusa van keletkezésében”, (17) mely nem a játékos pillanatokat kergeti, hanem „utolsó ítéletet” mond a dolgok felett, olyan utolsó ítéletet, „amely megvált minden megválthatót és isteni erőszakkal kényszeríti rá mindenre a megváltást”. (18) Láthatólag a gyarlóságok megvetésén, az elszakadás momentumán, „az élmények káoszából” való kimenekítésen van a nyomaték és a tagadáson. Ezt várta a proletariátustól, a szocializmustól is: a pusztítást, a megrázást, „hogy barbárok jönnek és durva kezekkel tépnek szét minden túlfinomodottságot”, elsöpörnek minden periferikusát. „De amit eddig láttunk, nem sok jót ígér. A szocializmusnak, úgy látszik, nincsen meg az az egész lelket betöltő, vallásos ereje, amely meg-

volt a kereszténységben.” ... „És így részben proletárművészetet akar-  
nak tudatosan megteremteni egy polgári kultúra közepette — és a pol-  
gári művészet gyenge és durva karikatúráit hozzák létre; éppen olyan  
törekenyeket és felszínesekeket, csak azoknak megvesztegető finomságai  
nélkül.” (19) Úgy találta Lukács, hogy a szociáldemokrácia nem áll fe-  
lette, hanem beletartozik abba a korba, melyből csak a megújító taga-  
dás vezethet ki.

Érdekes lenne tudni, hogy akkoriban ismerte-e Lukács a híres német  
művészettörténész, Richard Hamann 1907-ben megjelent könyvét az  
impresszionizmusról. (20) Némely írása ennek kivonatolása is lehetne.  
Gondolatmenete a drámatörténetben és pl. „Az utak elváltak” című cik-  
kében párhuzamos Hamann fejtegetésével, és álláspontjuk csaknem tel-  
jesen fedi egymást. A német művészettörténész korproblémává és világ-  
nézetté szélesíti ki az impresszionizmust. Nála ennek az az ára, hogy  
kissé elmosódik az impresszionizmus kritériuma, és olyan jelenségek, el-  
méletek és művek is rendre beilleszkednek a szerző koncepciójába, ame-  
lyeknek vajmi kevés közül van a voltaképpeni (de nem csupán képző-  
művészeti értelemben vett) impresszionizmushoz. Hamann „szemlélete  
minden tekintetben az Egészre és Átfogóra irányul” (21), tehát a kor-  
szak minden kultúrsíkján talál valami közöset, mindenütt felfedezi a  
pillanatok és hangulatok uralmát. Így aztán rokon kapcsolatba kerül  
nála Ernst Mach aggodalmas szenzualizmusa, Nietzsche tág tüdejű világ-  
nézete, George Simmel pénzfilozófiája és a „tudomány lírizmusa”. (22)  
Ám épp a nagyívű kép, a művészeteket, az irodalmat, filozófiát, erköl-  
csöt, vallást és a tudományokat átfogó kordiagnózis tűnhetett olvasói  
számára gyökerekig ható szemléletnek, mely nem áll meg a részletprob-  
lémáknál. Lukácsot épp ez a szintetikus látás vonzotta, a széthulló ele-  
mek együttnézése és a mozgástörvényeik megállapítására képesítő leve-  
gős magaslat. Az impresszionizmust ő is kiemeli a művészetből, és „kul-  
túrának” fogja fel. A kultúra „az élet minden megnyilatkozásának oly  
erővel való egységesítése..., hogy bármelyik részt nézzük az élet egé-  
széből, a legmélyén ugyanazt kell látnunk mindenütt”. (23) Szerinte az  
impresszionista, szecessziós vagy más néven „esztétikai kultúra” kiterjedt  
az egész életre, és ezáltal eltűnt a világból minden állandóság, szükségs-  
szerűség, maradó érték. „Nem volt semmi, ami közös lett volna a dol-  
gokban és ezáltal túlemelkedő a pillanaton; nem volt semmi, ami állandó  
lett volna egy dologban és ezáltal kiemelkedő a pillanatból. Mert nem  
voltak dolgok, csak hangulatok szüntelen egymásutánja, és hangulatok  
közt nincs és nem lehet értékkülönbség soha.” (24) Megrendült az én  
szilárdsága, az ismeretek biztonsága; helyükbe a vélekedés és szkepticiz-  
mus lépett. „Egészen a nihilizmusig elmenő kételkedés minden abszolút  
értékben, minden értékelés lehetőségében. Egy csakis nézni, megérteni  
akaró és a megértés lehetőségében mégis kételkedő generáció világné-  
zete; a végletekig elmenő, egészen egocentrikus individualizmus.” (25)  
Ebben a hamanni tágasságban természetesen helyet kaphatna, impresz-  
zionizmussá minősülhetne most már minden filozófiai és irodalmi irány,  
mely hadilábon áll az állandósággal, szükségszerűséggel, abszolút érték-  
kel. A nominalizmust éppúgy ide lehetne sorolni, mint a szubjektiviz-  
must, relativizmust, pozitívizmust (vagy az újabb irányok közül pl. az  
irodalmi dadaizmust, a képzőművészeti tachizmust) és így tovább. Lu-  
kács ezt csak egy-egy megjegyzésben tette meg, de nem írt önálló mű-

vet a témáról, mint *Hamann*, még csak nagyobb tanulmányt sem, de az elvi alapokat lefektette egy ilyen részletező munkához.

Az impresszionizmus kultúrává való kitágításának nagy jelentősége van Lukács filozófiai fejlődésében. Már itt felfigyel a korszakok, stílusok és műfajok összefüggésének problémájára, mely majd regényelméletében kristályosodik ki nagyszerű koncepcióvá; innét ered szembenállása mindenféle elaprózódással, epizódizmussal és naturalizmussal a művészetekben, a pozitívizmussal és relativizmussal a tudományokban; itt rejtőzik későbbi eszmeválasztásának gyökere, az átfogó tagadásból megszülető átfogó megoldás igénye. Mert — mint láttuk — Lukács a bécsi esztéták és az impresszionizmus bírálatával nem egy várost, nem egy művészeti irányt, hanem egy egész kort, kultúrát, sőt ezen túlmenően egy lelki magatartást, a világnézetek egy típusát akarta megítélni, lemérni a rend, lényeg és cél után vágyó férfiasság mérlegén.

A század elejének több nagy gondolkodója indult vagy szeretett volna elindulni ebben az irányban, azok is, kik nem tudtak szabadulni az életáram szuggesztiójától, mint Wilhelm *Dilthey*. Lessingről szóló tanulmányában azt írja, hogy a romantikus és neoromantikus érzelmi problematikából a határozottabb, férfiasabb magatartás, a munka, kötelesség, vallás és állam felelősségteljesebb felfogása felé fog haladni, kell haladnia korának. (26) *Hamann* idézett könyve pedig úgy fejeződik be, mintha Lukács György további útját akarná kijelölni, de talán csak azért, mert ebben az időben többen is ugyanabból az irányból várták a megváltást: „Az eljövendő idő utáni vágy is hangot kapott már. Ha jól hallottuk, valahogy így szólt ez: Több Hegelt!” (27) *Emil Lask*, a heidelbergi filozófus 1905-ben már itt tart. A magántanári működését megnyitó előadásban Hegel és a felvilágosodás viszonyával foglalkozik, az empiria és az értékek ellentétével, a „*Sein*” és „*Sollen*” problémájával, mely minden megújulás alapkérdése. Valóságos az, ami megtapasztalható, ami a történelmi véletlenekben kialakult, s ez időnként mégis szembekerül azazal, ami értelmes, aminek lennie kell. *Lask* szerint Hegel „affirmatív pátosza” korántsem jelentette a restauráció szándékát, a múlt megdicsőítését, hanem platói emelkedettség volt ez: filozófiai elmerülés a tiszta értelmességben, az örök elevenben, az empirikus valóságnál valóságosabb valóságban. (28)

Mint *Lask* későbbi írásaiból tudjuk, továbbra is foglalkoztatta a két világ, a valóság és a Valóság, a lét és az érték problémája. Természetes, hogy elakadt Lukács György elítélő mozdulata is. Az impresszionizmus hangulatkáosza mögött ontológiai adottságok bontakoztak ki. Az impresszionizmus eltűzött egy felismerést, átadta magát a jelenségek sodrásának, — de ez nem ok arra, hogy tagadjuk a jelenségeket, a szüntelen mozgást és létesülést. Tanára, *Georg Simmel* hatására a problematika nála egy időben az élet és a forma dualizmusában jelentkezik, melyben az élet a változás, a forma a megőrzés és az állandóság princípiuma. Mint *Peter Christian Ludz* kifejti, *Simmel* egyik szakaszában megkísérelte kizárólagosítani az „élet” fogalmát, illetőleg elszakítani tőle a formát. (29) *Simmel* úgy gondolta, hogy csak a művészet tudja megteremteni az egységet, összefonni életet és formát, de a gondolkodás erre képtelen. (30) A század elején az Élet filozófiája mellett a másik erősödő filozófiai irányzat, a neokantiánizmus viszont a káoszt, az empiria kuszaságát alapanyagnak tekinti, melynek a gondolkodás ad formát, szí-

lárd rendet. A tapasztalat adatai nem is tudnak másként megjelenni, mint a szemléleti formákban (*Kant*). Lukács is az egységet próbálja megalkotni, a káosz és a forma, az élet és a törvény „élő egységét” (31), de a legtöbb fogalmazásában csak a kettősség megállapításánál marad, nem jut el a valódi kiegészülés elméleti lehetőségének megmutatásához. „Mert két lelki realitás létezik: az élet és az élet és mindegyik egyformán realitás, de egyszerre mindig csak az egyik lehet az.” (32) *Nietzsche* szerint a fogalom megöli az életet, az élet szétpattantja a fogalmakat. Lukács azonban bizonyára nemcsak erre gondol az „élet” megkettőzésénél. Itt nem objektív folyamatot akar szembeállítani egy szubjektív formával, az élet jelenségét az élet fogalmával, hanem az élet kettős megélésére utal, arra, hogy az élet töredék és folyamat, de egyúttal több is ennél: az is, amit el szeretne érni. Mint *Heinrich Rickert* írta az „élet” filozófiájáról, az élet valaminek a kiélését jelenti, másrészt viszont az élet teljességét. Az empirikus, a tényleges élet „a félhomály anarchiája”, az igazi élet pedig az (elérhetetlen) totalitás. „Az igazi élet mindig valótlán, sőt mindig lehetetlen az élet tapasztalata számára” — írja Lukács *Paul Ernst*tal kapcsolatban. (33) A költői formálás belenyúl a zavaros életfolyamba és misztikus elrévülésben megvalósítja a csodát, az emberi egzisztenciának a lét csúcsa, a valódi élet utáni vágyát. (34)

Lukács György írói működése első évtizedének esztétikai-filozófiai íve környezetének helyi jelenségeitől, a „belle époque” megvetésétől a nyugati gondolkodás szüntelenül megújuló dualizmusáig ér. A bécsi esztéták szép miniatúrái mögött meglátta az egész korszak tragikus megrekedését a töredékben, a pillanatban és ebben a valóság egyik ontológiai rétegét. A pillanat, a hangulat és vele az élet dialektikája tulajdonképp nem más, mint impresszionista-vitalista átszűrése és elnevezése a filozófia talán egyetlen alapvető, sok változatban, de mindig visszatérő problémájának. *Ludwig Wittgenstein* és a Bécsi Kör eltaszította magától az érdekekkel, hangulatokkal, tehát az önkényességgel átszőtt „életet”, és ellenpólusként odaállította a racionális igazolhatóság síkját, a tudományokat. *Heidegger*t — mutatis mutandis — szintén a feszültségek és ellentétek foglalkoztatják. Szerinte a létezők fölértornyosulnak a létnek; a nyugati filozófiában *Platón* óta elsikkadt a lét, összekeveredett azzal, aminek lennie *kell*, tehát lényegében az értékkel. (35) *Hegelnél* — mint *Emil Laskkal* kapcsolatban említettük — ez a kettősség jelentkezik, tehát a *van* és a *kell* szembesítése s ez kiegészült az egyes és az általános dialektikájával. *Kant*nál az empiria és a tudati formák kérdése rejti a témát, mely *Descartes* óta ismeretelméleti sikra tevődött át. A középkorban az univerzális vitája, *Szent Ágoston*nál a földi viszonylatok fölött ragyogó „Civitas Dei” eszméje őrzi a dualizmust, — egyszóval mindig és mindenütt *Platón* kettős világa, a változó, árnyékos, kusza tények és az esetlegességektől megtisztított érvényesség, a mozdulatlan eszmék rétege jelenik meg, tehát a levés és a lét, vagy úgyis mondhatjuk, hogy *Hérakleitosz* és *Parmenidész*. „Minden időnek más görögök kellene” — írja egy helyen Lukács György. Minden nagy korszak megteremti magának a görögöket, megfogalmazza viszonyát az egykori kultúrához. A filozófiában is így van. *Heidegger* szerint a filozófiatörténet *Nietzschéig* terjedő szakasza lényegében a platonizmus története. Minden korszak — akarva-akaratlan — megalkotja a maga *Hérakleitoszát* és *Parmenidészét*,

vagyis a *Platón*nál egy elméletben egyesített két világhoz való viszonyát. Lukács úgy érezte, hogy kora elmerül az élet zavaros folyamának héralteitoszi látványában. Ő *Parmenidész*re nézett, állócsillagokat keresett.

## SZOCIOLÓGUS ÉS EVANGÉLISTA

Mint a nemrég megjelent magyar nyelvű „Válogatott művei” harmadik kötetének előszavában utal rá, 1910-ig a két világ szétszakítottságának szuggesztíója tartotta fogva. Ennek megfelelően „egyáltalában nem hittem abban, hogy ma egyáltalában lehetséges filozófia olyan értelemben, amilyen az régen volt...”. (36) Talán ezért nem is foglalkozott behatóan a bölcséleti kérdésekkel, s csupán egyes megjegyzésekben, néhány bekezdésnyi fejtegetésben árulta el imént vázolt és egy-két filozófiai párhuzammal kiegészített nézetét. Érdeklődése elsősorban a drámairodalomnak szólt és az esztétika élet- és mű-közeli kérdéseinek, ámbar tudta, hogy a felmerült problémák tisztázásához a filozófiai alapok biztosítására lenne szükség.

Az irodalomtól a filozófiáig és az onnét visszavezető fonalak néha határozott, néha tétova követése mellett s vele csaknem egyidőben feltűnik egy másik motívum is: a szociológiai. Ez nem független a kor problematikájától, ebben a témakörben is felmerül az élet és a gondolkodás, az élmény és a forma kapcsolatának kérdése, az egyedi és az általános, az empirikus adatok és az elméleti összefoglalások vagy konstrukciók ellentétének problémája. Saját társadalmi környezetének bírálata, a léha Bécsről és az impresszionizmusról alkotott véleménye már magában rejtette az előfeltételek reflexiójának követelményét. Miért alakult ki a szecesszió feminin elomlása, miért csak sóhajnyi tragédiákra, elúszó percekre, hangulatokra futotta? S miért épp ekkor, miért épp itt? Ezek a kérdések jelzik, hogy Lukács György első esztétikai eszmélődéseiben már meghúzódik a szociológiai-történelmi problémafelvetés lehetősége.

Tudjuk azonban, hogy itt nem csupán irodalomkritikai írásainak ilyen irányú reflexiójáról, külső hatásoktól független tartalmi kiterjedéséről volt szó, hanem a korabeli német szociológiai irodalom befolyásáról. A szociológia az akkori fiatal intellektuellek cinkos tudománya volt. Kicsit úgy, mint a pszichológia, nevezetesen *Freud*, vagy mint az irodalomban a misztikusok, a filozófiában *Kierkegaard* és *Hegel*, kiknek neve túlmutatott a fősodrason: *Nietzschén*, *Bergsonon* és *Kant* restaurátorain. A szociológiához hozzáfűződött valami az érdeklődés merészségét kihívó politikai tilalmakból, a nemcsak intellektuális pártütés maradék izgalmából. A késői Lukács ideológiai szenvedélyességgel mutatja be, hogy a múlt század Németországában a tudományos szociológia hívatlan vendég volt, harcoltak ellene a hivatalos fórumok, s ez az ellenséges fogadtatás a politikától viszonylag távol álló gondolkodókra is átragadt. (37) A bismarcki Németország a szociológiát és a szociáldemokráciát egy kalap alá vette, s ez a művelet jó ideig — talán egészen máig — beidegződött a német szellemi élet egyes köreibben. Ám nemcsak a politikai vonatkozások okozták, hogy a szociológiát botránynak vagy bomlasztó tudománynak fogták fel, hanem a német metafizikai érzékenységet sértő materialista felhangok is. Az ehhez kapcsolódó világnézeti prob-

lematika azonban korántsem egységes. A német szociológia Ferdinand Tönniestől kezdve lényegében kétféle materializmus közé szorult. A mechanikus materializmustól való elszakadás volt életfeltétele. Be kellett bizonyítani, hogy a társadalomnak van külön léte és a természet-törvényekkel meg nem fogható sajátága, vagyis a szociológia nem csupán alkalmazott természettudomány, mint a pozitivisták hirdették. Ez a nézet burkoltan szembelyezkedett a marxizmus társadalmi törvény-fogalmával is, mely a történelem kommunizmus felé vezető útját volt hivatott alátámasztani. A tipológiai törekvés viszont — amire *Kulcsár Kálmán* is hivatkozik szociológiatörténetében (38) — nem csupán a törvényfogalom kiszorításának módszeréhez tartozott, hanem az akkori irodalomban, filozófiában, pszichológiában egyaránt használatos gondolkodási segédeszköz volt, mely — mint láttuk — pl. *Kierkegaard*-nál és *Kassner*-nél is megtalálható. — A pozitivista-mechanista materializmustól való elszakadási kísérlet, a sajátos történelmi külön-lét hangsúlyozása a történelmi materializmus felé szorította a szociológiát. A társadalom gazdasági összefüggései, az anyagi alapok meghatározó szerepének elismerése szentségtörésnek hatott, nemcsak egyházi körökben. Ha tehát a szociológia távol akarta tartani magától mind a politikai, mind a világnézeti átkokat, ajánlatos volt elhatárolnia magát a marxizmustól. Ez megint csak az „igen is, nem is” módján történt. Részben felhasználták Marx tanítását, részben megtagadták. A német szociológia a század elején: a történelmi materializmus tompításának művelete. A gazdasági tényezők hatását közvetetnek tekintették, vagy — mint valamivel később pl. *Max Scheler* — kiszélesítették és áthangolták a „gazdasági” fogalmát, „reálfaktornak” nem egyedül a gazdasági alapokat nevezték, hanem ide sorolták többek között az ösztönöket is. (39)

Általánosságban nézve a német szociológia újabb, de az eddig elmondottaktól nem független sajátágának tekinthető a tapasztalat és az elmélet szétválása. A tudományok képviselőinek egy része megrekedt az empiriában, a részletvizsgálatokban (mint az impresszionizmus a hangulatokban), anélkül, hogy sokat törődött volna a nagyobb összefüggésekkel és az illető tudomány, nevezetesen a szociológia által használt gondolkodási formák ismeretelméleti biztosításával, — a másik rész viszont a tényeket csak arra használta, hogy elméleti osztályokat, spekulációkat építsenek rájuk. Az „elmélet nélküli empirikus kutatás” és az empiria nélküli „tisza elmélet” két külön világ — írja a nemrég elhunyt *Friedrich Jonas* —, mely ugyan nem akadályozza egymást, de nem is adnak egymásnak impulzusokat. (40) Ebben az ellentétben húzódott meg az a másik is, mely a történelemszemléletre vonatkozik. A szociológia empirikus ága nem pályázott magaslatokra, távlatokra, míg viszont az elméleti irányok egy része, köztük a marxizmus is, a történelemfilozófiák örökébe lépett. *Alfred Weber* azt vetette később — de még 1918 előtt! — *Lukács György* szemére, hogy nála a szociológiai és történelemfilozófiai síkok egymásba csúsznak. (41)

*Lukács György* berlini tanára, *Georg Simmel* a szociológia teoretikusai közé tartozott (bár *Lukács* később impresszionista gondolkodónak nevezte gyors szempontváltásai miatt). Problémaérzékeny filozófus volt, nagy érzékkel az újra, a modern jelenségekre. Ezért vonzotta a szociológiai szemlélet, a pénz hatásának megvizsgálása, a nagyvárosok és a divat filozófiájának megfogalmazása. A szociológia imént felsorolt álta-

lános vonásai nála is megtalálhatók, egyéni színezetben. Elméleti beállítottságának megfelelően nyíltan lemondott a társadalmi jelenségek elemző vizsgálatáról. Majd mint látni fogjuk, Lukácsot sem az egyes adatok, nem a tartalmak érdekelték, hanem a formák. *Simmel* szerint a szociológia úgy viszonylik a többi tudományhoz, mint a geometria a fizikához és a kémiához. A formákat, a társadalom formáit vizsgálja a szociológia, mert *Kant* filozófiájának hatására ekkor azt tartotta, hogy a forma teszi egyáltalán lehetővé, hogy az anyag vagy a tartalmak megjelenjenek, a tapasztalásban felfoghatók legyenek. (42)

*Simmel* egyike volt az első rangos gondolkodóknak, kik *Marx*tól próbáltak tanulni. Lukács György marxista korszakában több helyen is kiemelte, hogy *Simmel* révén *Marx*hoz közeledett. A német filozófus azonban csak módjával vett a történelmi materializmusból. Mint már említettük, nála az élet komplexuma lépett előtérbe, melyhez részben neokantiánus nézőponttal közelített. Az élet viszont nem csupán a gazdasági és társadalmi lét síkja. *Simmel* beleértette a „lélek” birodalmát is. „A pénz filozófiájában” („Philosophie des Geldes”) ugyan felhasználta *Marx* elemzéseit, bemutatta a kapitalizálódás kultúra- és gondolkodásformáló hatását, az intellektualizmus, az absztraháló képesség növekedését, a pénz szimbólummá emelkedését és a ma oly sokat emlegetett fogyasztói társadalom kialakulását, (43) de mindezt bevonta a metafizikai magyarázatokba és a kultúra tragédiájának szemléltetésébe. Ezért írta róla csaknem ötven évvel később Lukács György, hogy *Simmel* oly módon egészítette ki, illetőleg „mélyítette el” a történelmi materializmust, „hogy eredményeit alárendeli az életfilozófiai sémának, amely ebben az esetben mint szubjektivitás és kultúralakulatok, lélek és szellem feloldhatatlan ellentétessége jelenik meg. Ez az ellentétesség *Simmel* szerint a kultúra tulajdonképpeni tragédiája”. (44) *Simmel* ugyanis azt állította, hogy az utóbbi száz esztendőben valójában csak a tárgyi és a tárgyas kultúra gazdagodott és csak igen kis lépéseket tett, elmaradt a szubjektív, az egyedi szellem fejlődése. (45)

Mikor Lukács György az 1909/10-es tanévben *Georg Simmel* tanítványa lett, sok véleményét, szociológiai műveltségének egy részét már kézen vitte Berlinbe, bizonyára ezeknek igazolását várta, és kiegészítő módosításukat kapta. „A dráma formája” 1906-ban jelent meg a „Szerdák”-ban. Ha ez magában foglalja a három évvel később írt azonos című, de jóval nagyobb terjedelmű tanulmány főbb léziseit, akkor már itt meg kellene találnunk Lukács György szociológiai érdeklődésének, önálló megfigyelésének első nyomait. (46) Természetesen ez még nem zárná ki a lehetőségét annak, hogy háttérben *Georg Simmel* hatását tételezzük fel, hiszen a „Philosophie des Geldes” első kiadása 1900-ban jelent meg, tehát Lukács már berlini tartózkodása előtt olvashatta. 1908-ban írt tanulmányainak egy része, mint a *Rudolf Kassinerről* és *Stefan Georgérről* szóló esszéje, de elsősorban drámatörténetének (ugyanaz évben keletkezett) bevezetője nemcsak elejtett megjegyzéseket, hanem határozott koncepciót tartalmaz: az irodalomszociológia európai jelentőségű alapvetését. Ennek részletes kifejtése nincs szándékunkban. Csupán annyi vonását mutatjuk be a korai Lukács szociológiai felfogásának, amennyi a korabeli tudománnyal való kapcsolatának érzékeltetéséhez szükséges.

Tanulmányait átjárja a típusalkotás szándéka, melyről leginkább a *Kassinerről* szóló esszé tanúskodik. Itt azonban a típusok úgyszólván

még időtlenek, a történelem minden szakaszában fellelhető pólusok. Viszont felmerül a műfaj és a típus kapcsolatának gondolata, vagyis az a *Hofmannsthal*nál is megtalálható elképzelés, hogy bizonyos emberek beillenek a drámába, de az epikába nem, vagy fordítva. „Talán — írja Lukács — az összes irodalmi műfajokon végig lehetne vinni ezt a megkülönböztetést és megállapítani az életképességi fokok skáláját egyes műfajok szerint”, (47) — vagyis azt, hogy melyik műfajban melyik embertípus életképes. Egy másik tanulmányában a típus világos szociológiai jelentést kap. Itt a polgár típusáról, sőt ideális típusáról, az „igazi” polgárról esik szó (48), természetesen anélkül, hogy a weberi „ideáltípus” kifejezését használná. Ezzel később került kapcsolatba.

Több helyen, sok apró megjegyzéséből és kisebb fejtegetéséből bontakozik ki az a felismerése, hogy az életvitel és a művészet, a korok és az irodalmi stílusok összefüggnek. Minden idő megalkotja a maga történelmét, múltját, múltjához való viszonyát, hőseit, alakjait, műfaját és stílusát. Ezt nem a nagy emberek hozzák létre, hanem a korszükségletek, melyeken azonban nem kizárólag anyagi szükségleteket ért. Ez a szó helyenként „korhangulatot” jelent nála vagy a társadalmi helyzet átélését, de persze gazdasági körülményeket is, mint pl. *Theodor Storm*mal összefüggésben említi. Drámatörténetének 1908-ban készült bevezető részében is azt kutatja, hogy melyek a dráma „szociális lehetőségei”, s ezt *történeti* kérdésnek nevezi. (49) A problémának azonban csak egyik oldala az eredet kérdése, a mű és a műfajok keletkezése. A másik oldal a hatás, vagyis a mű és a közönség kapcsolata. A korok változásával módosul a művek hatása, ennek intenzitása és kiterjedése, s viszont az irodalmi alkotások is hozzájárulnak a társadalmi ízlés változásához. *Stefan George* verseit ért szigorú kritikákról megjegyzi, hogy ezek múltó jelentőségűek. Tegnap hidegnek érezték költészetét, de ma már sejtik rejtett líráját és holnap talán túlságosan is lágynak tartják majd. Ez a kérdés azonban szerinte nem a művek értékelésének, esztétikai lemerésének kérdése, hanem „inkább a művek szociális elhelyezkedéséé”. (50)

Már az eddig felvázolt gondolatokból is látható, hogy Lukácsot a változás mozzanata kötötte le, s ezért egész szemlélete dinamikusabb, mint *Simmelé*. Mint *Raymond Aron* megjegyzi, a történelmi tájékozódású társadalomtudósok kételkedve fogadták *Simmel* szociológiájának azt a törekvését, hogy a szociális jelenségek lényegét időtlen és általános viszonylatokban ragadja meg. (51) „A pénz filozófiája” ugyan adott néhány konkrét korelemzést, de szociológiáját formálisan építette fel. Lukácsnál a történelmi váltásokra terelődött az érdeklődés. A drámát a hanyatló osztályokhoz kötötte, és saját korát a polgárság késői fázisának, a bomlás idejének tekintette, mint ezt az impresszionizmusról szóló megjegyzéseiből is láthattuk. A hanyatlást társadalmi és gazdasági okokkal magyarázta. Főképp az elkésett gazdasági fejlődés okozta Németországban, hogy a régi életformák sokáig megmaradtak és ennek talaján még a régi, a biztos járású polgárságot képviselő írók, mint *Keller* és *Storm*, léptek elő. Ők azonban a fejlődés végét jelentették; utánuk a kiárusítás következett. A széteső világban az írónak nincs központja, kormánya, vezérlő sugara. Ez lehet pl. *Strindberg* „centrumtalanságának” oka: „a mai polgári, individualista élet” céltalansága. Mert „az ő végtelenül kö-



vetkezetes nagy művészetét és vehemensen becsületes intellektusát csodálván, nem tudjuk elhinni, hogy egyéni hibából lett volna centrumtalan”. (52)

Ami pedig a történelmi materializmushoz való viszony kérdését illeti, Lukács György ekkor még osztozott kora felemás magatartásában. A marxizmus „elmélyítésének” igénye nála is megtalálható 1910 körüli írásaiban. Legvilágosabb a drámatörténet előszavának állásfoglalása, melyet a szociológiai gondolkodás kritikájának szánt. Az irodalomszociológia hiányának oka magában a szociológiában rejlik, „a szociológia mohéságában, amellyel a mindenkor gazdasági viszonyokat, szerinte minden társadalmi tünemény legvégső és legmélyebb okát, a művészi jelenségek közvetlen okául akarja feltüntetni”. (53) Lukács nem találta meggyőzőnek ezt a „nagyon is egyszerű kapcsolást”. Szerinte nem a tartalmi vizsgálatokra, gazdasági vonatkozások megállapítására van szükség, hanem a formák társadalmi meghatározottságának feltárására: „Az igazán szociális az irodalomban...: a forma.” (54) Másutt is hangsúlyozta, hogy egy műfaj szociológiája nem jelenti a művek vagy egyéniségek levezetését az illető kor gazdasági, társadalmi és egyéb körülményeiből, hanem csupán a szociális előfeltételek, a korhangulatok szerepének megállapítását. A korok meghatározó befolyását összetetten képzelte el, és ha beszélt is arról, hogy minden kultúrát egy-egy osztály uralma jellemez, nyomban hozzáfűzte, hogy — „pontosabban: annak az osztálynak gazdasági, politikai viszonyai, egész életmódja szülte formája, tempója, ritmusa határozzák meg annak a kultúrának megnyilvánulási formáit.” (55) Ehhez még ajánlatos emlékezetbe idézni, hogy Lukács György filozófiai felfogását ebben az időben életfilozófiai és neokantiánus gondolatok hatották át, fogékony volt a miszticizmusra, s még jóval később is romantikus elvágódással próbált kivezető utat építeni a társadalomból, *Dosztojevszkij* nyomán. Terméketlennek ítélte az ideológiákat, melyek az osztályon kívül állásra kényszerítenek „minden igaz és komoly embert”. Egyszerűen tartotta a társadalmi determináltság levetését és a lélek belső szabadságának megvalósítását: „ahogy *Dosztojevszkij* világában nem konstitutívek többé a társadalmi kapcsolatok, úgy ez a világ nem szól többé az emberek valamely társadalmilag meghatározott csoportjához, hanem minden társadalmi megkötöttségtől függetlenül azokhoz a lelkekhez, akik ezt a konkrét lélekvalóságot megtalálták már, vagy igazán, lelkük intenzitásával keresik.” (56)

„A lélek és a formák” és a drámatörténet megírása idején Lukács nem jutott elméleti nyugvóponthoz, nem elégedett meg kialakult eklektikus világfelfogásával, nem látott messzi távlatokba néző, megoldást kínáló filozófiát. Csak mikor 1910-ben Firenzében találkozott Ernst Blochhal, alakult ki benne az az élmény, „hogy ma mégis lehetséges klasszikus értelemben vett filozófia”. (57) Ő beszélt rá Lukácsot, hogy menjenek Heidelbergbe. A tizes évek elején ez volt számára a két nagy formáló tényező: Bloch és Heidelberg.

Ernst Bloch azonban bizonyára nem a diszkurzív gondolkodás erejével győzte meg Lukácsot, hanem a szent megszállottság ígézetével. Végeredményekben beszélt és titkokban, látomásokban. Ezzel zavarta meg a tudósok pozitivistá lelkiismeretét és az életáramokban vagy kis földi tusákban elvesző művészeket, írókat, filozófusokat. Ernst Blochot a chasz-

szidizmus, a gnosztikus Kabbala és a zsidó messianizmus tanította prófétáló okosságra és uralkodói biztonságra. Filozófiáját mintha nem is a filozófiából merítette volna, hanem az égő csipkebokorból, s filozófiára csak azért lett volna szüksége, hogy a kinyilatkoztatást el tudja mondani a huszadik századnak. Ez utóbbi tekintetben ő tanult Lukácstól, viszont Lukács nála látta meg az eretnekek szilárd hitére képesítő perspektívákat. Bloch a mítoszok világából szakadt ki, evett ő is „Simmel leveséből”, és magába szívta az újkantiánizmus szellemét, de már dolgozott benne a „docta spes” eszméje, az „Utópia szellemé”-nek („Geist der Utopie, 1918) alapgondolata. A szellem önkifejtődésének hegeli tételét, Marx valóságihívő történelemszemléletét és a századvég forradalmárainak kissé anakronisztikusan ható haragját egyesítette az eszkatologikus várakozással. A jövő nem csupán pszichológiai kategória volt számára, nem csupán vágy és elképzelés, hanem ontológiai tény: az objektív valóság alapirányulása a még-még-nem-levőre. Minden „van” magában foglalja a „lesz”-t; minden létező leendő. Ernst Bloch ateista hite ragadta el Lukácsot, s mint a jó hír apostolai érkeztek a Neckar menti városba.

A heidelbergi egyetemen ekkor nemcsak híres professzorok tanítottak, nemcsak a képzés magas színvonalát biztosította ez a város, hanem a gondolkodás szabadságát és a nyomában járó politikai, nemzeti, világnézeti csoportok működésének lehetőségét, a pluralizmust. Paul Honigsheim szerint mindazok, akik faji, politikai, nemzeti vagy vallási okokból máshonnét kiszorultak, Heidelbergben megtalálták az élet és a gondolat kifejtéséhez szükséges légkört. Lukács számára főképp Max Weber és Emil Lask volt jelentős. „Weber is, Lask is kivételes jelenségek voltak az akkori szellemi Németországban”... , kikkél „nem tipikus megértésre” talált. (58)

Hogy Emil Lask — kit „esztelen csatákba teuton örvény elragadt” — ténylegesen hatott-e Lukács György gondolkodására, nincs módunkban megállapítani, de a háborúban fiatalon elpusztult heidelbergi filozófus azokat a problémairányokat követte, amerre Lukácsot és Blochot saját elméleti gravitációjuk húzta. Lask is szabadulni próbált Kant ismeretelméleti fogságából, benne is derengtek már az új metafizika fényei, a két világ elmélete, melyet nemcsak platóni eredetében igyekezett felfedni, hanem a modern gondolkodás számára oly jelentős filozófusnál is, mint Hegel. A létezés és érvényesség dualizmusát az élmény és a megismerés áttételeiben próbálta megőrizve feloldani, és pedig úgy, hogy az átélésben megragadott (nem létező, de érvényes) értéket a megismerés önti (változatlan) formába:

„mert az élmény percnyit éli, de a forma változatlan áll:  
nem a *seiend*, hanem a *geltend*, ami örökre gillt” —

mint Babits Mihály írta a Laskot búcsúztató versében.

Max Webertől származik az egész korszak számára igen jelentős megkülönböztetés, az értékek (értelem, jelentőség) és a tény (valóság) szétválasztása és az értékeléstől mentes, „wertfrei” tudományosság követelménye. A Diltheynél és Rickertnél érlelt problematikát Laskkal ellentétben a teljes elkülönítés révén vélte megoldani, s ezzel bizonyára nem nyerte meg Lukács György tetszését. Nem hiába nevezte Marianne We-

ber (és talán férje is) Lukácsot „a világnézet másik pólusáról jövő” „fiatal keleti filozófusnak”. (59) Bloch és Lukács egy új világ eszméjét hordozták körül, tehát az eleven élet értékeire mutattak, nem úgy, mint Weber, ki az egzakt tudományok oldalán állt.

Viszont az „ideáltípusok” és a nagy közgazdász-szociológus társadalomtudományi és politikai fejtegetéseinek hatása megtalálható Lukács György írásaiban, nevezetesen az ekkoriban keletkezett regényelméletében. Max Weber ideáltípusai középutat jelentettek az empirizmus és a történelemfilozófiák között. Elszakadtak a pusztá adatoktól, de egyúttal figyelmeztettek arra is, hogy elszakadtak tőle. Az ideáltípus tehát ismeretesköz, nem pedig ténylegesen ható, reális törvény, mint a marxizmus társadalmi törvényei. Weber a történelmet bonyolult folyamatnak tartotta, melyben a gazdasági és szellemi erők kölcsönhatásban vannak egymással. A protestáns etikáról szóló művében azt mutatja be, hogy a puritanizmus ténylegesen átélt vallásos hite és gyakorlata miként járult hozzá a kapitalizmus kialakulásához. (60)

Talán a legfőbb befolyást Weber politikai felfogása gyakorolta Lukácsra. Feltehetőleg ő vezette be ebbe a témakörbe. Mint az esztétikában Kierkegaard, Kassner és Hamann, úgy a politikában Weber hívhatta fel figyelmét a közélet epizodizmusára és impresszionizmusára. A heidelbergi professzor demokratikus oltást adott a tömegmegvető irodalmárnak, George hermetikus költészetét és a filozófia fennkölt homályosságát dicséret esztétának. Weber elutasította a vezérek uralmát és a bürokratizmust, bírálta a német parlamentarizmus hamisságait, a konkrét visszasságokat, de hitt a tisztább demokrácia megvalósításának lehetőségében. Lukács magáévá tette a kritikát, sőt megtoldotta George Sorel antidemokratizmusával („La démocratie, c'est l'envie!”), elvetette a polgárság politikai felfogását, a parlamentarizmust és az alkotmányos gondolkodást. A szocialisták hibáját abban látta, hogy túlságosan a polgárság közé vegyültek. Azt hitte, hogy Max Weber lesz az a férfi, aki „a szocializmus ebből a nyomorult relativizmusból kihozza”. (61) Nagy csalódást váltott ki Lukácsban és Blochban, hogy ez a kozmopolitizmusra hajló, széles látókörű tudós férfi a világháború elején egyenruhát öltött és hazafiságára hivatkozott. (62)

Lukács számára Max Weber testesítette meg azt a heidelbergi szellemet, melyről Honigsheim tett említést. Webertől semmi sem volt idegen; minden nézettel és egyéniséggel érintkezésbe akart kerülni. Házában nemzetköziség uralkodott: oroszok, lengyelek, magyarok, indiaiak fordultak meg. Közel tíz éve nem tanított már, mikor Lukács Heidelbergbe érkezett. A közgazdasági tanszéket testvére, Alfred Weber töltötte be. Max Weber vasárnaponként fogadta a vendégeket. Köztük volt Stefan George, Karl Jaspers, Emil Lask, Ernst Troeltsch, Bloch és Lukács. A két utóbbi megjelenése valóságos forradalmat jelentett. Webert lenyűgözték szellemességükkel, színes fogalmazásukkal, üdítő radikalizmusukkal, az idők közelségébe vetett hitükkel. „Ki a négy evangélista, kérdezték akkoriban: Márk, Máté, Lukács és Bloch” — írja Helmuth Plessner a Max Weberről szóló megemlékezésében. (63)

Weber nem ugyanúgy ítélte meg Blochot, mint Lukácsot. Bloch miszticizmusa terhelte, megzavarta fogalmi tisztaságra törekvő gondolkodását: „Ezt az embert eltölti Isten, én meg csak egy tudós vagyok” — je-

gyezte meg egyszer. Egyik tanítványa, Maria Bernay szerint Weber nyíltan kimondta: „Szeretnék ehhez az emberhez (Blochhoz) egy hordárt odaküldeni, aki becsomagolja bőröndjét és kiviszi a vasútra, hogy elutazzon.” (64)

A vallásba hajló gondolatmenetekben Lukácsot sem követte. Weber elfordult a katolicizmustól, az autonóm etikát képviselte, viszont Lukácsék akkoriban sokszor dicsőítették a katolikus vallást, és a kötött társadalmat állították oda ideálnak. Annál inkább érdeklődött Lukács tudományos törekvései iránt. Napokig gondolkodott megjegyzésein. 1913 és 14 tavaszán felső-olaszországi tavaknál járt. Egyik levelében kérte, hogy küldjék el neki „a lélek és a formák” német kiadását. (65) Lukács esztétikai koncepciója — saját vallomása szerint — nagy benyomást tett rá és problémafelvetését helyesnek találta. „Az esztétikát eddig a befogadó álláspontjáról, majd most az alkotó oldaláról próbálták felépíteni, mignem végre a »mű« mint olyan jut szóhoz. Ez valóságos jótétemény.” (66)

Lukács György szellemi fejlődésének első szakaszát „A regény elmélete” (Die Theorie des Romans) foglalja össze. Ebben a munkában a hegeli történelemszemlélet szintjén jelennek meg korábbi írásainak alapkérdései, művészi lekerékítésben. A sorokon átdereng Kassner tisztasága, Simmel „élet”-problémái, Bloch istenessége és Heidelberg szelleme. A probléma ugyanaz, mint tíz évvel korábban — s mint fél évszázaddal később: a pusztá létezés és a lét kettőssége s a tragikus szétszakítottság feloldása valami nagy teljességben. Korunk elvesztette központját, Istenét, tartalmát: irányzék nélküli hajó a tengeren; a vágyak, eszmék, utópiák jelzik az elhagyott Egész mérhetetlen messzeségét, melyben a létezés és a lét, élet és ideál egységet alkotott, mediterrán ragyogásban. S ez az új koncepciójában! A dualizmus nem emberi végzet, nem örök megosztottság, mely a filozófiai gondolkodás vagy épp az emberi természet velejárója, hanem csak egy történelmi stádium sorsa. Nem abban az értelemben, mint első esszéiben hitte, hogy ti. a történelmi fejlődés beletorkolódott a gyógyíthatatlan szkizofréniába, a teljes felaprózódásba. Ez a szemlélet csak a sóvárgást engedte meg s annak kifejezését, hogy „ma ismét új rend után vágyunk a dolgok között” (67). Regényelméletének történelemfilozófiája azt állítja, hogy ennek a váagnak reális alapja van. A múlt igazolja, hogy ellenséges a föld és ég szembenállásának megszüntetése. Művében nem vállalkozott a széttört világ összeillesztésének megkísérlésére, csupán megmutatta az épség példáját, azt az időt, amikor „a csillagos ég a járható utak térképét jelentette”. Az antik görög világ harmóniája ez, melyben nincs kérdés, csak felelet, nincs talány és káosz, csak forma van. Az ily módon jellemzett görögség ideáltípus, a szó weberi ételmében. Kérdés, hogy mennyire bírja el a valóság terhét. Vajon a történelemfilozófiába ágyazott harmonikus életfelfogásban nem vegyül-e össze valós múlt és a megszépítő vágy, nem tér-e vissza az ideál és a valóság kettőssége, nem finomodik-e eszmévé az európai kultúra görög szakasza?

JEGYZETEK:

- (1) Lukács György: Magyar irodalom — magyar kultúra. Budapest 1970. 6. old. (Továbbiakban: Lukács, MI)
- (2) Arthur Schnitzler: Grosse Szene. Gesammelte Werke 2. sorozat, 5. köt. Berlin 1922. 232—233. old.
- (3) Pákozdy Ferenc fordítása.
- (4) Hermann Bahr: Dialog vom Tragischen. Berlin 1904. 111—112. old.
- (5) Vö. pl. Lukács MI, 26. old.
- (6) Lukács György: A lélek és a formák. Budapest 1910. 105. old. (Lukács, LF)
- (7) Lukács György: Esztétikai kultúra. Budapest 1913. 22. old. (Lukács, EK)
- (8) Lukács, EK. 83, 87. old.
- (9) Lukács, FL. 104. old.
- (10) Alfred Kerr: Das neue Drama. Berlin 1917. 13. old.
- (11) Lukács, MI 23. old.
- (12) Ezt teszi szavá Ritoók Emma kritikája. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart 1912. VII. köt. 326. old.
- (13) Richard Hamann: Der Impressionismus in Leben und Kunst. Köln 1907. 131. old.
- (14) A. Kerr i.m. 340. old.
- (15) Lukács, LF 130. old.
- (16) Rudolf Kassner: Motive. Berlin 1905. 57. old.
- (17) Lukács, EK 26. old.
- (18) Uo. 27. old.
- (19) Uo. 19—20. old.
- (20) Richard Hamann: Der Impressionismus in Leben und Kunst. Köln, 1970.
- (21) Uo. 19. old.
- (22) Uo. 140. old.
- (23) Lukács, EK 15. old.
- (24) Uo. 33. old.
- (25) Lukács György: A modern dráma fejlődésének története, II. köt. Budapest, 1911. 185. old. (Lukács, MDF)
- (26) Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1906. 136. old. — R. Hamann idézett könyvének ez a rész a mottója.
- (27) R. Hamann i.m. 320. old.
- (28) Emil Lask: Gesammelte Schriften, I. köt. Tübingen 1923. 339—340. old.
- (29) Georg Lukács: Schriften zur Literatursoziologie. Neuwied 1961. 31—32. old. P. Ch. Ludz előszava.
- (30) Georg Simmel: Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. 2. kiad. Leipzig, 1919. 70. old. Vö. Gertrud Kantorowicz előszavával G. Simmel: Fragmente und Aufsätze. München 1923. kötetben.
- (31) Pl. Lukács, LF 205. old.
- (32) Uo. 10. old. vö. Lukács György: Balázs Béla és akinek nem kell. Gyoma, 1918. 32. old. (Lukács, BB)
- (33) Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Berlin, 1911. 329. old. (Lukács, SF)
- (34) Lukács, LF 148. old., SF. 348. old.
- (35) Martin Heidegger: Nietzsche. Pfullingen 1961. II. köt. főképp a 329. oldaltól.
- (36) Lukács, MI 13. old.
- (37) Lukács György: Az ész trónfosztása. 3. kiad. Budapest, 1965. 452—457. old. (Lukács, ET)
- (38) Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése. Budapest, 1966. 126. old.

- (39) Max Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig, 1926. 45. old.
- (40) Friedrich Jonas: Geschichte der Soziologie, IV. Hamburg 1969. 15. old.
- (41) Alfred Weber: Entgegnung. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. (Tübingen) 1915. 39. köt. 225. old.
- (42) Georg Simmel: Soziologie. Leipzig, 1908. 12. old.
- (43) Georg Simmel: Philosophie des Geldes. 2. kiad. Leipzig 1907. 128. és 513. old.
- (44) Lukács, ÉT, 354. old.
- (45) Georg Simmel: Philosophie des Geldes, 2. kiad. Leipzig 1907. 506. old.
- (46) Vö. Jürgen Hartmann bibliográfiai összeállításával. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács. Neuwied-Berlin 1965. 626. old. — A Szerdá-ban megjelent cikket nem volt módomban összehasonlítani későbbi írásaival.
- (47) Lukács, LF, 39. old.
- (48) Uo. 45—47. old.
- (49) Lukács, MDF, I köt. 50. old.
- (50) Lukács, LF, 153. old.
- (51) Raymond Aron: Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Stuttgart 1953. 5. old.
- (52) Lukács, EK, 41. old.
- (53) Lukács, MDF, I. köt. V. old.
- (54) Uo. VI. old.
- (55) Uo. 58. old.
- (56) Lukács, BB, 91. old.
- (57) Lukács, MI, 13. old.
- (58) Uo.
- (59) Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. Heidelberg, 1950. 508. old.
- (60) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920. I. köt. főképp a 86. oldaltól.
- (61) Paul Honigsheim: Max Weber in Heidelberg. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln-Opladen, 1963. 7. különszám, 186. old.
- (62) Max Weber: Werk und Person. Tübingen 1964. 611. old. Lábjegyzet.
- (63) Helmuth Plessner: In Heidelberg 1913. Kölner Zeitschrift... 1963. 31. old.
- (64) P. Honigsheim, im. 187—188. old.
- (65) Marianne Weber i.m. 533. old.
- (66) Uo. 508. old.
- (67) Lukács, EK, 35. old.

---

## *lukács pártelmélete*

RUDI SUPEK

---

Lukács pártelmélete a munkásosztály forradalmi szervezetéért vívott lenini harc nyomdokain halad, és ezzel mindjárt a proletariátus történelmi feladatának előterébe kerül. Nem véletlen, hogy Lenin forradalmi tevékenysége az orosz szociáldemokráciában épp a szervezet kérdéseinek szentelt művel kezdődik („Mi a teendő?”). Lenin összekapcsolta a szocialista eszmét a megvalósulás közvetlen történelmi gyakorlatával. Ezért is kezdődik Lukács alaptézise a munkásosztály szervezetének szerepéről és jelentőségéről azzal, hogy:

„A szervezet az elmélet és gyakorlat közvetítésének a formája. Mint minden más dialektikus viszonyban, úgy itt is a dialektikus viszony tagjai a közvetítésen belül és általa érik el a maguk konkrétságát és realitását.” (338. old.)<sup>1</sup>

Az elmélet csak a szervezet révén konkretizálódik és nyeri el tárgyi formáját mint forradalmi gyakorlat, de a szervezet feladata nem az, hogy mechanikus közvetítő legyen, mert mint aktív társadalmi erő működik, amely az elméletnek realitást ad, és aktív módon változtatja a munkásosztály osztálytudatának tartalmává: a többé-kevésbé absztrakt értelemből az emberi cselekvés történelmi valóságába ereszkedik le. De fordítva is, csak a szervezet révén tud az embercsoportok, osztályok cselekvése felemelkedni az igazi történelmi cselekvés színvonaláig. A szervezet hatása dinamikus és történelmi értelemben egyformán alkotó jellegű az elmülethez és a gyakorlathoz viszonyítva. A szervezet formáját elsődlegesen határozza meg a fennálló, habár még kiforratlan történelmi helyzet. Ez a helyzet nem egy „irracionális kontinuum”, ahogy a neokantianusok mondanák, akiknek az iskolájából származott a fiatal Lukács is, hanem bizonyos fokig már kialakult szerkezettel is bír. A forradalmi elmélet feladata ezért az, hogy meghatározza az alapvető jellegét és a viszonyokat e helyzetben, hogy aztán az ilyen elmélet alapján meghatározhassa magának a szervezetnek a természetét is. A szervezet nem csupán közvetítő a forradalmi célok és a gyakorlat között, hanem alá

van rendelve az objektív történelmi helyzet természetének, amelyet történelmileg elemezni kell.

„Egy forradalmi párt szervezetének a kérdését — mondja Lukács — mindaddig nem lehet organikusan kifejleszteni, amíg nem létezik egy forradalmi elmélet. Csak amikor a forradalom napirendre került, akkor tör a forradalmi szervezet kérdése imperatív szükségyszerűséggel a tömegek tudatába és elméleti szöcsöveikbe.”

A forradalmi szervezet kérdése ily módon a forradalmi helyzet értékelésétől függ, másrészt a proletariátus forradalmi akcióinak a szubjektív lehetőségeitől. Ezért nem furcsa, hogy a munkásmozgalmak és teoretikusaik az egyik vagy a másik oldal kiemelése közt ingadoznak, az objektív determinizmus túlértékelése és a forradalmi voluntarizmus közt, a gazdasági szindikalizmus és a politikai szektarianizmus közt, a reformizmus és a forradalmiság közt, a jobboldali és a baloldali elhajlások közt és így tovább. És mindezek az ingadozások közvetlenül kifejeződnek a szervezet felfogásában is.

Van egy mozzanat, amelynek különösen nagy a jelentősége a forradalmi szervezet létrehozásában, az elmélet és a gyakorlat közvetítőjének értelmében, azaz annak a távolságnak a felbecsülése, amely fennáll a forradalmi célok (pontosabban az osztálytudat) és a forradalmi folyamatok között. Minél nagyobb a távolság az osztálytudatos erők (a korszakos történelmi akciók értelmében) és a spontán forradalmi folyamatok közt, a forradalmi parasztság és a középpolgári rétegek közt, minél nagyobb ez a távolság (minőségi és mennyiségi értelemben), annál döntőbb jellegű a forradalmi élcsapat és szervezetének a szerepe is.

Az I. Internacionálé idején elég nagy eszmei távolság volt a politikai ideológusok, illetve a munkásmozgalom vezetői és a munkások és más társadalmi rétegek spontán reakciói közt. A súlypont azóta a politikai akcióra helyeződik és nem a gazdasági revindikációra, és a „polgári társadalom válsága” és a „proletariátus diktatúrája” fogalmi pólusok közt szükségszerűen hatást gyakorol a proletariátusnak egy élcsapata, amely relatíve kicsiny, de eszmeileg magas képzettségű. Az ellenkező tendenciát látjuk a II. Internacionáléban, amikor a forradalmi helyzet és a forradalmi elmélet közt a távolság csökkenőben van, egészen az igazi forradalmi akció eltűnéséig. A munkásmozgalom mind tömegesebb lesz, jobban szervezett a maga szakszervezeti bázisában, míg a kapitalizmus a párizsi kommün után új lendület jeleit és a strukturális változások jeleit mutatja, a jobb munkaszervezés és a klasszikus liberalisztikus álláspontoktól való távolodás értelmében. Az imperializmussal megkezdődik a szociális törvényhozás és a munkanélküliek seregének nyújtott segély is. A munkásosztály stratégiájába ekkor húzódik be a revizionizmus nyílt formában (Bernsteinék) vagy a tartózkodóbb formában (Kautsky és Hilferding). „A cél az semmi, a mozgalom a minden”, de olyan mozgalom, amely a gazdasági ökonomista revindikációkon és olyan politikai akciókon alapul, amelyek a legjobb esetben az „általános sztrájkig” mennek el. A szociáldemokráciát többé nem vezérli az a világos elképzelés, hogy a burzsoáziát forradalmi úton dönti meg a proletariátus, diktatúrájának felállításával és a társadalom radikális megváltoztatásával. Érdekes megjegyezni azt, hogy az I. Internacionálé teoretikusai Marxszal együtt jobban kiemelik a tudatos ideológiai-politikai akciót (a magánvaló munkásosztály átváltoztatása önmagáért való munkásosztállyá). De a II. Inter-



nacionálé teoretikusai jobban aláhúzzák a társadalmi fejlődés objektív determinizmusát és a politikai akciónak a közeledését ehhez az objektív determinizmusához. Ez egyúttal a szubjektív és gyakorlati tényező csökkenését jelenti, az ideológiai és forradalmi agitáció és az élcsapat lebecsülését és az objektív vagy pozitív társadalmi fejlődésnek, amely a kapitalizmusnak a strukturális szocializmus irányában való változásainak és a munkásrétegek spontán tevékenységének a túlbecsülését is jelenti. A harc taktikája nem arra irányul, hogy az eseményeket sürgesse és a forradalmi tudatot fejlessze, hanem a várakozáson alapszik, ami gyakorlatilag néha azt jelenti, hogy nagyon radikális határozatokat is hozhatnak (mint amilyen a háborúellenes stuttgarti határozat volt), de amelyek nem köteleznek semmilyen akcióra sem, és így a szociáldemokrata pártok nagyon is opportunisták álláspontot foglalhattak el a háborúval szemben, a háború után mégis a maguk tiszta lelkiismeretére hivatkozhattak!

A III. Internacionálé Leninnel mint legjelentősebb teoretikusával és megalkotójával visszatérést jelent Marx I. Internacionáléjának elméleti hagyományaihoz. Az I. Internacionálé elmélete és szervezete a legfejlettebb nyugat-európai országok talaján jött létre a liberális kapitalizmus szakaszában, míg a munkásosztály elmélete és szervezete a gazdaságilag és társadalmilag elmaradott feudális-kapitalista országok talaján jött létre az imperializmus viszonyai közt. Az, ami Marxnál és Leninnél közös, az a munkásmozgalom elmélete és szervezete avantgarde jellegének a kiemelése a polgári társadalom radikális és korszakalkotó megváltoztatásának szellemében és a proletárdiktatúra által. Azonnal látható, hogy a munkásmozgalom strukturális bázisa itt némileg különböző, de a távolság a forradalmi célok és a spontán forradalmi helyzet közt újból nagyobb lett (a munkásosztály szövetségesének a szerepe a forradalomban döntő tényező lesz). A súlypont az ideológiai akcióra esik a proletariátus korszakalkotó szerepének színvonalán, míg a gazdasági és szindikalista követeléseket teljesen elégtelennek tartják ahhoz, hogy az igazi forradalomhoz vezessenek. Lenin kiélesíti ezt a kérdést, figyelmeztetve arra, hogy az ökonomizmus és a spontaneitás hívei a munkásmozgalomban azt a nézetet képviselik, mely szerint a „politika kíséri a gazdaságot”, ami látszólag marxista formula, de ezzel oda jutnak, hogy elfojtják a tudatot a spontaneitással, úgyhogy a legjobb esetben a szindikalizmushoz jutnak el, az ideológiai kérdésekben pedig a polgári ideológiának való alárendeltségig. A forradalmi szervezet feladata pedig éppen az ellenkezője, vagyis hogy minden gazdasági kérdés politikaiává változik át, a gazdasági elnyomást politikai elnyomással magyarázzák, de ezt a politikai elnyomást nemcsak a munkásnak a termelésben betöltött közvetlen helyzetének alapján gyakorolják, hanem a társadalom egészében betöltött helyzetének alapján. S mi több, ezt a helyzetet nem úgy tárják fel, mint az ő közvetlen helyzetét, hanem mint az összes társadalmi rétegek helyzetét, vagyis hogy a forradalmi agitációval behatoljunk az összes társadalmi rétegekbe és körökbe, más szóval, hogy a forradalmi politikai akció megkapja azt a totális jelleget, amellyel a szocialista forradalom rendelkezik. Ily módon az ideológiai-politikai akció magasabb, önállóbb jelentőséget kap a munkásosztály elégedetlenségének spontán és objektív folyamatában saját gazdasági helyzetével szemben. Amíg a munkásosztály megmarad a maga spontán elégedetlenségének vagy lázadásának a határai közt, megmarad a magában való osztály társadalmi-történelmi léte-

zésének a színvonalán. Csak amikor megérti a maga politikai-ideológiai forradalmi szerepét, akkor válik magáért való osztállyá, olyan osztállyá, amely túlhaladja a maga szűk társadalmi helyzetét azzal, hogy egész társadalommá változik. Ebben az értelemben az osztály forradalmi jelenség, és ez azt jelenti, hogy az osztálytudat és az osztályharc totális társadalmi jelenség lesz.

Csak mint ilyen lesz képes arra, hogy a maga pártjára állítsa a társadalom összes forradalmi erőit, és hogy így kihordja a maga forradalmi feladatát. Kiemelve az ideológiai és politikai momentumoknak ezt az uralkodó helyzetét a gazdasággal és az ösztönössel szemben, Lenin olyan messzire megy, hogy a maga eredete és értelme szerint elválasztja minden ökonomizmustól és spontaneitástól. Azért is húzza alá, hogy ez az osztálytudat csak kívülről adódhat a munkásosztálynak, és hogy nem származhat belülről, a gazdasági harc és spontán lázadás felől.<sup>2</sup>

Világos, hogy a proletariátus osztálytudata ebben az esetben egy magasabb történelmi színvonalon formálódik meg, mint az, amely az ökonomizmus és a közvetlen gazdasági helyzet javulásáért való harcból nő ki. Míg a reformisták számára az osztálytudatot a szindikalizmus és „a fejlődés objektív törvényei” veszik körül, addig itt az osztálytudat mint a forradalmi akciónak a tudata jelenik meg az egész társadalom színvonalán mint korszakalkotó forradalmi tudat.

Lukács az osztálytudatot teljesen ebben a lenini szellemben magyarázza, és csak az így értelmezett osztálytudat alapján lép az elmélet és gyakorlat közötti dialektikus sugárzásba.<sup>3</sup> Hogy az osztálytudat forradalmi osztálytudat legyen, intenzív eszmei és politikai agitáció tárgya kell hogy legyen. A forradalmi szervezet olyan dolog, ami nem közvetlenül származik a munkásmozgalom helyzetéből és tudatából, hanem olyasvalami, amit a mozgalomnak meg kell valósítania a teljes társadalom akciójának a színvonalán. A forradalmi akciói céljai és a forradalmi fejlődés spontaneitása közötti távolságnak a fennállása itt nemcsak teljesen van meg, hanem elméletileg is szükségszerű, mert Lenin és Lukács számára lehetetlen dolog, hogy a munkásosztály önkéntelenül eljuthat az igazi osztálytudatig. Természetes, hogy ebben a helyzetben a munkásosztály szervezete egészen kivételes jelentőséget kap, mert az ilyen szervezet nem azért jött létre, hogy irányítsa a már fennálló forradalmi tendenciákat az osztályon belül, hanem az egész társadalmon belül is. A szervezet mint a célok és a társadalmi folyamatok közötti közvetítés és közeg tényezője, eszmei és gyakorlati megteremtője lesz a történelmi változásnak. A szervezetnek ez a kérdése a III. Internacionáléval a munkásosztály forradalmi tevékenységének központjába kerül. A Lenin e tapasztalatán iskolázott káderek mindig a legnagyobb érzékenységet mutatták a politikai párt szervezetének a kérdésében, és az érzékenység megmaradt mind a mai napig, habár ma a forradalmi fejlődésnek új szakaszába lépünk a munkásosztály struktúrájának lényegesen megváltozott feltételei, valamint a kapitalista társadalom feltételei közt.

Lenin koncepciója akkor jelentkezik tehát, amikor a történelmi olló szárai a politika és a forradalom közt (az osztályválság, a nemzeti, az imperialista háborús válság) újra szélesebbre tárulnak, mint soha eddig az európai munkásmozgalom történetében.

Ezek az avantgardista és káderekre alapozott forradalmi pártnak egy egészen meghatározott típusát követelték meg. Lukács, aki a lenini kon-

cepció keretében gondolkodott, ennek a történelmi helyzetnek próbált filozófiai magyarázatot adni, de olyan magyarázatot, amely túlhaladja a történelmi helyzet és a lenini elsődlegesen stratégiai gondolat határait is. Ő a szervezetet úgy érti, mint a történelmi totalitás hordozóját, és ily módon mesterségesen eltávolítja alapjaitól (a munkásosztály és a társadalom tényleges struktúrájától) és felépitményétől (azoktól a céloktól, amelyek megvalósításának szolgál).

A forradalmi helyzet lenini elemzésével és a forradalmi szervezet elméletével összhangban Lukács kiemeli a proletariátus szövetségeseinek a szerepét a forradalomban; ezek a társadalmi válsághoz forradalmian viszonyulnak (a parasztság és a középpolgárság Oroszországban), de öntudatlanok maradnak (és részben ellenségesen is viszonyulnak) a forradalom céljai iránt. („Ily módon a nem proletár rétegek fontos szerepének a megismerése a forradalomban és a forradalom nem csupán proletár jellegének megismerése nagy jelentőséget kap” — mondja Lukács. — 346. old.) Világos, hogy a proletariátusnak egy kisebbik, öntudatos része az öntudatlan forradalmi rétegek nagy részének meghatározott szervezeti típust diktál, valamint egy meghatározott taktikát is velük szemben. („Egyetlen kisebbségnek az uralkodása sem tartható fenn, ha nem képes arra, hogy a maga ideológiai ösvényére vonja azokat az osztályokat, amelyek kezdetben nem forradalmiak, ha nem kapja meg tőlük a hatalom támogatását vagy legalábbis a hatalomért való harcban a semlegességet.” — 347. old.) Az öntudatos vagy szubjektív tényező szerepe a forradalomban döntő fontosságú mind ideológiai, mind szervezési tekintetben. Elmondhatjuk azt is, hogy Lukácsnál itt Lenin aktivizmusa találkozik Dilthey, Rickert vagy M. Weber voluntarizmusával a történelmi totalitás aktív és tudatos megformálásában, amely alapjaiban irracionális és szervezetlen, pontosabban strukturálatlan!

Az egyik és a másik esetben is, vagyis mind Lenin szempontjából, mind az újkantianusok szempontjából, a proletariátus forradalmi akciója igazi teremtmény a proletariátusnak, illetve az élcapatának. A régi társadalomnak az ideológiai és strukturális válsága csak alkalom erre a teremtményre.

„Ez az ideológiai megrendülés a gazdasági válságban született és abban a lehetőségben, hogy átvegyék a hatalmat, de ennek a lefolyása nem automatikus és az objektív törvényszerűségnek alárendelt párhuzam, míg a megoldása csak a proletariátus szabad tette lehet. (350. old.)

Meg kell mondani, hogy ez az álláspont sokkal közelebb áll a Marx és Lenin által értelmezett forradalomhoz mint a szükségszerűség birodalmából való dialektikus ugrás, mint Lukács bírálóinak pozitívista nézeteihez, akik szubjektívizmussal és voluntarizmussal vádolták meg, miközben kiemelték a szocialista forradalom keletkezésének objektív törvényeit. Emellett az utolsó tétel éppen abból a spontaneitás előtti hajbókolásból és uszálypolitikából, valamint az ideológiai és tudatos akciónak a lebecsüléséből származik, amely mindig is jellemezte és ma is jellemzi az opportunistákat, amikor a „minden ideológia halálát” és a tiszta tudomány korába való átmenetet prédikálják.

Ezen a helyen csak melleleg akarjuk megjegyezni, hogy a szövetséges kérdése a forradalomban ma is az egyik stratégiai kulcskérdése a munkásmozgalomnak.

De ennek a szövetségesnek a természete lényegesen megváltozott a

korai kapitalista feudális struktúrák (a tömeges nyomorral és háborúkkal mint kísérőjelenséggel) korából való átmenet időszakájában, a fejlett ipari kapitalizmus és a parasztság eltűnésének korában, a háborús és gazdasági válságok elkerülésének korában, de ugyanakkor a zsoldos hadsereg erősödésével (különösen az intellektuális foglalkozásoknál, amelyek proletarizálódnak) a hatalmasan fejlett bürokratikus és militarista társadalmi struktúrákon belül. A szövetséges kérdése ma egészen másként vetődik fel, és ezzel a proletariátus szervezetének a kérdése is. De ez olyan kérdés, amelyről máshol kell értekezni!

Még egy momentum van Lukács pártelméletében, amelyre szeretnénk felhívni a figyelmet: a szervezet mint közvetítő és dialektikus kapcsolat az elmélet és gyakorlat között. A munkás, amíg a mindennapi anyagi gondokkal küszködik és amíg a szakszervezeti harc keretei közt marad, addig nemcsak „öntudatlan” politikai értelemben, hanem elidegenedett is marad. Ő ezt az elidegenedettséget nem tudja túlhaladni mindaddig, amíg fel nem emelkedik az osztálytudatig e fogalom történelmi forradalmi szerepének értelmében.

„Mégis minden egyes munkás számára az az út, amellyel eléri az objektive lehetséges osztálytudatot, hogy belsőleg állást foglaljon, amellyel önmaga számára kiépíti ezt az osztálytudatot, nem haladhat az ő egyéni tudatának eldologiasodása miatt csak a közvetlen tapasztalaton keresztül, hogy (ez a tudat) később így letisztuljon, a pszichológiai tudat tehát mindenki számára megtartja a maga elmaradt jellegét. Az egyéni tudatnak és az osztálytudatnak ez az ellentéte minden proletárban semmi esetre sem véletlen dolog. Mert a kommunista szervezetben mint a magasabb szervezet típusában, a többi szervezettel szemben a történelemben először bizonyosodik be az osztálytudat jellege egyrészt mint olyan elv, amely közvetlenül kihat minden egyén tevékenységére, másrészt mint olyan tényező, amely tudatosan vesz részt a történelmi folyamat meghatározásában.” (358. old.)

Ez is összhangban van az élcsapat-pártnak mint a forradalmi akció szervezőjének és a forradalmi osztálytudat nevelőjének lenini elméletével. Világos, hogy az egyéni proletár a termelésben betöltött szerepének az eldologiasodásától nemcsak e helyzet elhagyásával szabadul meg a forradalom után, hanem az osztályharc színvonaláig való kritikai felfelé emelkedésével a kor forradalmi színvonalán. Eszmei és intellektuális felszabadulása megelőzi fizikai-társadalmi felszabadulását. Ez a társadalmi és felszabadító akciónak a teljesen természetes folyamata.

A szervezet tehát lehetővé teszi a munkásnak, hogy mint egyén közvetlen kapcsolatba kerüljön a történelemmel. Ez az „ember és a történelem közötti konkrét közvetítés” képviselője azzal a feltétellel, hogy a munkás mint egyén teljesen részt vesz a mozgalomban, és hogy fegyelmezetten végrehajtja a szervezet feladatait. Tekintetbe véve nemcsak a munkások eldologiasodását az ökonomizmus színvonalán, hanem az egyén kettéválását is a polgári társadalomban a formális jogokra és a szabadságra (Lukács ebben az időben jól ismerte Marx fiatalkori művei közül a hegeli jogfilozófia bírálatát), a proletariátus politikai szervezetének a szocialista közösség bizonyos sajátosságait tulajdonította, vagyis az emberi elidegenedés megszüntetésének lényeges tényezőit.

„Minden emberi viszony, amely tehát szakít ezzel a struktúrával (a formális polgári demokratikus jogok rendszere — R. S.), a teljes egyé-

niségnek ezzel az elvontságával, egy elvont álláspont alá való nevezésével, egy lépést jelent az emberi tudat eldologiasodásának a destrukciója felé. De egy ilyen lépés feltételezi az egyéniség teljes cselekvő részvételét. Ily módon világos lett, hogy a szabadság formái a polgári szervezetekben nem mások, mint hamis tudat a szabadság tényleges távollétéről, vagyis a tudatnak egy olyan struktúrája, melyben az ember látszólag szabadon hiszi a tőle idegen szükségszerűségek rendszerében való részvételét, és ennek az elmélkedésnek a formális szabadságát azonosítja az igazi szabadsággal. Csak a dolgoknak ilyen értelmezése szünteti meg az előzetes állításunk látszólagos paradoxonát, hogy minden személy teljes részvétele a szervezetben az előfeltétele az igazi szabadság megvalósításának. Ez az igazság nemcsak arra a közösségre érvényes, ahol az ilyen szervezet kovászként hat, hogy meghódítsa az objektív társadalmi feltételeket erre a szabadságra, hanem az egyénre is érvényes, az egyéni párttagra, aki önmaga számára is csak ezen az úton haladhat. A fegyelem tehát gyakorlati elemi kérdése a pártnak; nélkülözhetetlen feltétele működésének, de ez nemcsak technikai és gyakorlati kérdés, hanem egyik legmagasabb és legfontosabb eszmei kérdése a forradalmi fejlődésnek. Ezt a fegyelmet, amely nem születhet meg másként, hanem csak mint a forradalmi élcsapat, az osztály legtudatosabb részének tudatos és szabad tette. Ezt nem lehet megvalósítani az előbbi eszmei feltételek nélkül. Az ilyen felismerések nélkül, még ha azok ösztönösek is (a teljes egyén és a pártfegyelem közti kapcsolatokról, minden egyes párttag számára), ez a fegyelem megmerevedik az elvont és eldologiasodott jogok és köteleességek rendszerévé, és így a párt szükségszerűen visszaesik a polgári pártok szervezetének típusába. Így érthetjük meg, hogy egyrészt a szervezet a legnagyobb érzékenységet mutatja a forradalmi elméleti felfogások és tendenciák értéke vagy értéktelensége iránt, másrészt, hogy a forradalmi szervezet szubjektíve feltételezi az osztálytudatnak egy magasabb fokát.” (360—361. old.)

Azért idéztük ezt a hosszabb részletet, mert számos fontos momentumot és ellentétet tartalmaz, amelyek érvényesek a párt belső életére és a forradalmi szervezet szilárdságára. És itt is úgy véljük, hogy Lukács nem kerülte el a bizonyos általánosítások veszélyét, de ezzel mindjárt olyan dilemmákba vezetett be, amelyek nem annyira az egyszerű munkásnak, mint inkább az értelmiségieknek a párthoz való viszonyára jellemzőek.

Mindenekelőtt világos, hogy egy párt hatásossága és harci készsége a maga belső szilárdságától függ, amely a tagok tudatos fegyelmén alapul. A tudatos fegyelem feltételezi a teljes egyéniség cselekvő részvételét. De a teljes egyéniségnek ez a cselekvő részvétele megköveteli azt, hogy maga a szervezet is azon az intellektuális és eszmei színvonalon legyen, amely lehetővé teszi az ilyen cselekvő részvételt. Innen származik a szervezetnek az érzékenysége az eszmei kérdések iránt, és az a törekvése, hogy ezek a forradalmi akció lényeges eszmei kérdéseinek a színvonalán legyenek. Minden esetben, amikor a szervezet nincs az ilyen eszmei kérdések magaslatán, akkor nem akadályozhatja meg az egyének kritikai eltávolodását és a latens és nyílt frakciók létrehozását a munkáspárton belül. Ezt a dinamikát végigkísérhetjük Marx és Lenin idejében és még ma is a nemzetközi munkásmozgalomban.

Az eszmei kérdések ezért elsőrangú kérdések maradnak a szervezet

életében, de a szervezet szilárdságát nem őrizhetjük meg, ha az eszmei részt dogmatizáljuk és lefokozzuk, hanem csak akkor, ha állandóan arra törekszenek, hogy felemeljék az intellektuális-eszmei kérdések színvonalára. (Jó példa arra, hogy az ideológiai kérdésekben megnyilvánuló dogmatizmus hogyan vezet a kritikai és alkotó egyének szétszóródására, éppen a francia KP újabb története, valamint azok az új kísérleteik, hogy ebben a folyamatban a dolgok végére érjenek és lemondjanak a dogmatikus álláspontokról.)

Vagyis ha a szervezetnek nem sikerült az aktuális eszmei kérdések igazi színvonalán lennie, akkor a pártfegyelem csak formális fegyelemmé változik a feladatok végrehajtásában, az egyéni meggyőződés nélkül, és így szükségszerűen egy polgári pártszervezet vonásait veszi fel, azzal a különbséggel, hogy az eszmei különbségekről a polgári pártokban vitakoznak, a kommunista pártokban pedig az ilyen esetekben hallgatnak.

Lukács azonban nem számol eléggé egy másik momentummal. A forradalmi akció teljes egyéniséget követel meg, de a szocialista társadalom átalakulásának az elmélete nem követeli meg a cselekvő részvételnek és a fegyelemnek ugyanazt a típusát minden helyzetben. A politikai harcban, amikor a hatalom meghódításáról van szó, a fegyelem jelenti a siker alapfeltételét. Ez egyformán érvényes a háborús vagy a parlamentáris feltételek közt. Az ilyen esetekben nincs dilemma. Dilemma csak a közös akcióról szóló határozatig áll fenn. De a politikai akció mellett kulturális akció is létezik, amely része a proletariátus ideológiai harcának. A filozófia, a tudomány és a művészet területén is van eszmei harc. Mi a helyzet ez esetben az egyén teljes részvételét és a pártfegyelmet illetően? Erről eddig nagyon sokat vitakoztak a forradalmi mozgalomban. Ismerjük a következőket, amelyek e viszonyoknak a dialektikus összetettségére figyelmeztetnek bennünk.

Először is, amikor az osztályellenséggel szembeni nyílt harcról van szó, amilyen a faszizmus elleni harc is volt, az értelmiséginek nincs joga, hogy valamilyen különös kulturális aktivitásának nevében kívül maradjon a dolgokon. Neki kötelessége, hogy azonosuljon a forradalmi osztály szervezetével. A forradalmi pártnak joga van, hogy a pártfegyelem nevében kivonja őt az élvonalból, és megőrizze a békés élet feltételeire, de nem tilthatja meg neki, ha személyesen ezt úgy akarja, hogy az élvonalban legyen, mert egyéni leszámolásai ugyanolyan fontos tényezői harcának az eltárgyasulás ellen, mint az egész szervezet osztályharcának. Ebben az esetben a dilemmák többé-kevésbé egyszerűek.

Másodszor, sokkal bonyolultabb a helyzet az egyéni részvételt illetően, amikor az elméleti és művészeti tevékenységről van szó, amelyet, mint minden szabad tevékenységet, nem irányíthat valamilyen szervezet, különösen, ha a szervezetben uralkodó nézetek összeütközésbe kerülnek az egyének alkotótevékenységével. Ebben az esetben különbséget tehetünk a forradalom előtti és forradalom utáni viszonyok közt a fegyelmezett, illetve a jó párttagok és a fegyelmezetlen és rossz párttagok között. Például, hogy újra egy francia példával szolgáljunk, Picasso, Braque, Léger és más hívei az expresszionista tendenciáknak rossz párttagok voltak a Francia Kommunista Pártban, míg Fougeron, aki megértette a szocialista realizmus elméletét, jó párttag volt. Az elsők, habár a politikai tudat területén elfogadták a forradalmi szervezetet, a festészet területén nem fogadták el. (A szocialista realizmus teoretikusainak nézetei szerint ezek a

polgári dekadencia tipikus képviselői voltak.) Itt elmondhatjuk azt, hogy a forradalmi akció szempontjából elegendő, ha az egyén magáévá teszi a politikai elveket, míg az ő művészi elvei nem olyan lényegesek még akkor sem, ha az osztályellenség befolyása alatt állnak. Lukács álláspontjáról, de arról az állásponttról is, amelyek még mindig uralkodnak egyes pártvezetőségekben, az első csoport tagjai mint cselekvő egyéniségek kevesebbet érnek azoknál, akik magukévá tették a szocialista realizmust. De a történelmi fejlődés folyamatában be lehet mutatni azt, hogy Picasso, Braque vagy Léger következetes álláspontja jelentősebb és értékesebb volt nemcsak a polgári, hanem a szocialista kultúrára nézve is. És így abba a helyzetbe kerülhetünk, hogy tagadjuk az egyéni részvétel értékének a kritériumait. Ha valóban fennáll ez a lehetőség, akkor az már ma is tisztán látható, hogy sokkal jobb, ha magunkévá tesszük azt az álláspontot, amelyet Lenin képviselt Lunacsarszkij proletkultjával szemben (és amelyet képvisel a JKSZ is), hogy a kultúra és a művészet önmaguk bírái kell hogy legyenek, s ez természetesen nem zárja ki a véleményharcot a kultúra alkotásainak társadalmi értelméről. Ha ezt az álláspontot képviseljük, akkor az egyéni részvétel fogalma, ahogyan azt Lukács meghatározza, mint lényeges előfeltételét nemcsak az osztályharcnak a kollektív forradalmi akció területén, hanem mint a személyes felszabadulás előfeltételét, akkor ez természetesen kérdésessé lesz. És itt felmerül a kérdés: vajon Lukács az eldologiasodás megszüntetésénél nem tulajdonított-e a szervezetnek olyan tulajdonságokat — az elmélet és a gyakorlat közötti abszolút közvetítő tulajdonságait —, amelyekkel a szervezet nem rendelkezik, sőt nem is akar rendelkezni?!

Harmadszor, amikor a szervezetet a forradalom céljai és az akció közötti közvetítőnek tekintjük, Lukács az új közösség és a személyiség szocializációjának új formáit tulajdonítja neki. Habár a forradalmi szervezet rendelkezik e vonásokkal, mégis teljesen téves azonosítani azzal a közösséggel, amely véghezviszi a polgári egyén tényleges felszabadulását az elidegenedéstől. Lukács a szervezet értelmezésében a szektások és utópisták némely tévedésébe esik.

„Az igazi aktív részvétel minden eseményben. a szervezet minden tagjának valódi gyakorlati álláspontja nem érhető el az egész egyén részvétele nélkül. Csak amikor az akció egy közösségben központi kérdésévé válik minden egyénnek, akik részt vesznek benne, csak akkor tudjuk megszüntetni a jog és a kötelesség szétválását, az ember társadalmiasításának elválását a szervezeti formák feltűnésétől. az ember felett uralkodó társadalmi erők szétforgácsoló erejétől.” (360. old.)

Mint az előbb idézett részben, úgy itt is az egyén azonosítása a szervezettel nemcsak politikai szilárdságának és hatásosságának a kérdése, hanem az egyén bekapcsolódásának a kérdése egy olyan közösségbe, amely az elidegenedéstől való felszabadulásának az alapja lehet, s amely szocializációjának az alapja lehet. Vajon indokolt-e ez az álláspont?

Világos, hogy nem! Mert a proletariátus politikai szervezetének az a feladata, hogy meghódítsa a hatalmat, és hogy összetörje a polgárság régi osztály- és politikai struktúráját. Ezért mint politikai szervezet szükségszerűen politikai eszközökkel cselekszik, és a politikai akció itt csak eszköz arra, hogy feltételeket teremtsen egy új szocialista közösség szabad és spontán fejlődésének, amely mint olyan, magában foglalja azoknak a politikai eszközöknek a tagadását (a proletárdiktatúrát), amelyek

szükségesek az előfeltételeinek a megvalósításához. A politikai szervezetnek ez a felfogása világosan jut kifejezésre Marxnál és Leninnél is (az állam és a politika elhalásáról szóló tézisben). Az elidegenedés és megszüntetése perspektívájából világos, hogy a proletariátus forradalmi szervezetének a szerepe az, hogy a polgári hatalom politikai tagadása legyen, de egyben a proletariátus emberi és társadalmi természetének a tagadása, vagyis a proletariátus uralkodásának, lefokozásának és dehumanizációjának a tagadása is. Ez szükségszerűen csak a tagadás tagadásának a keretében marad meg. Ez még nem új pozíció, a közösségnek sem új formája, az emberi egyéniség szocializációjának és igazi felszabadításának új formája sem.

Lukács álláspontjának utópizmusa és szektássága abból áll, hogy nem látja, hogy az eldologiasodás vagy elidegenedés megszüntetésének igazi folyamata a proletariátusnál (de a polgári társadalom minden tagjánál is) két dialektikus momentumot foglal magában: először, a tagadás tagadását a proletariátus forradalmi akciójának a formájában, és másodsor, az új szocialista társadalmi közösség felépítésének új helyzetét. Az eldologiasodás megszüntetésének a folyamata a tagadás tagadásával kezdődik, vagyis a forradalmi akcióval, de igazán csak az igazi szocialista vagy egyszerűen emberi közösség felépítésével ér véget. Ha nem erről volna szó, akkor nem beszélhetnénk az elidegenedés formáiról a társadalomban, miután a munkásosztály átvette a hatalmat. Kiegyenlítő az eldologiasodás megszüntetését a politikai szervezettel, Lukács akarata ellenére is a szocialista állam olyan formájának adott igazat, amely a proletariátus diktatúráját mint példát és modellt állította maga elé az egész társadalom felépítésekor, az etatizmus és centralizált politikai ideológiai ellenőrzés formájában, minden elméleti, filozófiai művészi alkotás felett, merev, hierarchikus társadalmi viszonyok formájában, ahol nemcsak a szabad egyéniségnek, hanem az igazi emberi közösségnek a nyoma is kiveszett, és mindez a szocializmus és az egyéniség igazi felszabadításának a nevében történt! A mediáció momentuma dialektikus természetének a téves megítélése (a politikai és társadalmi szervezet formájának mediációja), oda vezette Lukácsot, hogy nemcsak kapitulált a sztalinizmus előtt a fagyelem nevében, hanem hogy filozófiai érvenyt is adott neki.

Hogyan jöhetett létre ez a tévedés Lukács műveiben? Úgy véljük, hogy ennek az oka az ő nem leninista, hanem a kantianus intellektuális múltjában keresendő. Dilthey, Rickert és Weber hatása alatt úgy nézhetett a történelemre, mint egy „irracionalis heterogén kontinuumra”, amely csak egy kisebbség tudatos akciójával alakult át értelmes és szervezett totalitássá. Így szükségszerűen túlértékelhette a szervezet szerepét mint a történelmi totalitás megteremtésének a közvetítőjét, és lebecsülte ennek ellentmondásos és dialektikus természetét, amely magában foglal számos objektív és szubjektív folyamatot, mind a társadalmi osztályok, a szervezett politikai és más csoportok színvonalán, mind az alkotó egyéniségek színvonalán. Ezek a különféle folyamatok a maguk külön determinizmusával a forradalmi akcióban az eszme és az akarat egységébe olvadnak össze, de ugyanúgy szét is válnak a hatalom meghódítása után, hogy új társadalmi közösséget hozzanak létre. Ennek az igazi közösségnek a képe lényegében tagadása az előzetes akcióforradalmi totalitásnak: ez az ő gyermeke, amely megtagadja őt, szabad ember, aki elhagyja



a történelem bölcsőjét, mint az osztálytörténelmet, vagyis mint a föléje rendelt totalitását, mert maga az ember is ideális totalitás, amelynek, a szocializmusban egyszer megvalósulva, nincs semmilyen szüksége a társadalmi mércére, amely tőle idegen és rákényszerített totalitást jelent.

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> E cikk összes idézetei Lukács György „Történelem és osztálytudat” című könyvéből valók (francia kiadás, Párizs, 1963) és főleg a „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdésről” című fejezetből.

<sup>2</sup> Abban a műben, ahol Lenin a forradalmi szervezet kérdéscívevel foglalkozik, a „Mi a teendő?” címűben, a következőket mondja: „A politikai osztálytudatot csak kívülről adhatjuk a munkásoknak, vagyis a gazdasági harc kezei mellett. A munkások és a munkaadók viszonyának területén kívül. Az egyetlen terület, ahonnan ez a felismerés táplálkozhat, az összes osztályok és néprétegek viszonya az állammal és a kormánnyal szemben.” Hogy hol vannak azok, akik az osztálytudatot kívülről megadják, arra Lenin így felel:

„A szocialista tanítás azokból a filozófiai, történelmi és gazdasági elméletekből származik, amelyeket az uralkodó osztályok tanult képviselői, az értelmiségiek dolgoztak ki. A korszerű tudományos szocializmus megalapítói, Marx és Engels, társadalmi helyzetüknél fogva burzsoá értelmiségiek voltak.” (Kultúra kiadás, 1948., 177. old.)

Hogy jobban kiemelje a politikai-ideológiai akció önállóságát, helyesli Kautsky álláspontját, hogy a szocializmus és az osztályharc párhuzamosan jelentkeznek, de nem hozzák létre egymást. Ezek különböző előfeltételek közt jelentkeznek. A mai szocialista öntudat egyedül a mély tudományos megismerés alapján jöhet létre... A szocialista öntudat olyan elem, amely kívülről került be a proletariátus osztályharcába, és nem olyasmi, ami ebből spontánul származik. (Uo., 184. old.)

<sup>3</sup> Lukács a történelmi feladatok színvonalán határozza meg az osztálytudatot és nem azon az effektív színvonalon, amilyen öntudattal rendelkeznek egyes munkások önmaguk helyzetéről és egyéniségükről. „Ez a tudat tehát nem összege, sem az átlaga annak, amit azok az egyének, akik osztályt alkotnak, egyenként véve éreznek, gondolnak stb. De az osztálynak mint totalitásnak a döntő történelmi akcióját végső soron ez a tudat határozza meg és nem az egyes személyek gondolatai stb. Ezt az akciót csak ebből az öntudatból kiindulva ismerhetjük meg.” (I. h., 73. old.) Az a tudat tehát adekvát a történelmi akcióhoz képest, és mint olyan, csak „objektív lehetőség”, hogy a munkásosztály felemelkedjék „az öntudatlan osztálytudattól” (mert ilyen a tényleges öntudata az ökonomizmus színvonalán) az „öntudatos osztálytudatig”, amilyen az, amikor a történelmi feladatok színvonalán áll.

---

# a „demokratikus diktatúra” fogalma Lukács György politikai filozófiájában

PETER LUDZ

---

## PROBLÉMAFELVETÉS

Lukács György politikai filozófiájában a „demokratikus diktatúra” koncepciója döntő szerepet játszik. A „demokratikus diktatúra”, ez az első pillantásra sajátos és ellentmondásos fogalom egy egyidejűleg filozófiai és politikai „szintézis” kísérletének kifejeződése. A „demokratikus diktatúra”, ez a totalitáskategória világosan kimutatja Lukács elmélkedéseinek folyamatosságát és változását, korábbi filozófiai alapjának következetes kiépítését, ugyanakkor azonban gondolkodásának számos nyilvánvaló és immanensen szükségszerű metamorfózisát is. Utóbbit különösen azért, mert a „demokratikus diktatúra” fogalma szorosan összefügg elméleti rendszerének két központi fogalmával, a forradalommal és a szervezettel. Megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy miután Lukácsnak az emberiség univerzális-utópisztikus felszabadulásáról szóló reményei a húszas évek első felében nem valósultak meg, a „demokratikus diktatúra” megteremtette a forradalom és a páriszervezet politikailag konkrétabb, a nemzeti és társadalmi viszonyoknak jobban megfelelő, ugyanakkor szekularizált „szintézisét”. A „demokratikus diktatúra” feladata volt, hogy a korai forradalmi gondolat lendületét még egyszer összefoglalóan, azaz filozófiailag és politikailag-társadalmilag, megszilárdítsa, és ezzel Lukács számára magától értetődően segítsen biztosítani az európai történelem kontinuitását. Lukács — akárcsak Rosa Luxemburg „Az orosz forradalom” (1922) című írásában — túl akarta haladni a „demokrácia vagy diktatúra” Trockij és mindenekelőtt Kautzky által egyoldalúan kiélezett kérdését. A „demokratikus diktatúra” előfeltételeinek és struktúrájának elemzése ezért hozzásegíthet Lukács politikai filozófiája döntő impulzusainak és kérdésfeltevéseinek méltatásához.

Történelmi szempontból már Lukács korai politikai írásai: „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” (1918), „Taktika és etika” (1919), „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben” (1919) és „A parlamentarizmus kér-

déséről" (1920) mélyen átítatódottak egy nem pusztán formálisan értendő demokrácia és annak a szocializmus számára való konstitutív jelentőségének gondolatától. Különösen a „Blum-tézisekben" (1930) — amelyek a KMP II. illegális kongresszusának (1930) politikai referátumát készítették elő — fejtette ki Lukács a „demokratikus diktatúráról" alkotott koncepcióját. A második világháború után ezt a vonalat az „Irodalom és demokrácia" (1947) című könyvében folytatta. Ebben Lukács megkísérelte korai elméleti posztulátumainak és politikai nézeteinek „a népi demokrácia elméletében" való továbbfejlesztését. A Petőfi-kör 1956. júniusi filozófiai vitájában való felszólalásában, valamint a budapesti Párttörténeti Intézetben 1956 júniusában a „Blum-tézisekről" folytatott vitához való hozzászólásában, végül pedig a Nyugaton is ismertté vált előadásában: „A haladás és a reakció harca a mai kultúrában" — amelyet az MDP Politikai Akadémiáján tartott 1956 júniusának végén — Lukács újra és újra felidézte korai felismeréseit. Legutóbbi politikai megnyilvánulásainak némelyikében, a „Levél Alberto Caroccihoz" (1962. febr.) címűben, „A Kína és a Szovjetunió közötti vitáról" való elmélkedéseiben (1963) és a Literárny Noviny című prágai folyóiratban Antonin Liehm vele készített interjújában elmondottakban (1964. jan.) politikai elméletének fenti főfogalma számos motívumban visszatér.<sup>1</sup>

Rendszerezési szempontból a „demokratikus diktatúra" fogalma és koncepciója Lukács számára a „kapitalizmus és szocializmus közötti" „világtörténelmileg" interpretált, tehát történetfilozófiai felfogott ellentétről folytatott évtizedes töprengések kifejeződése. Ezt a dichotómiát a forradalmi szindikalista Szabó Ervin, valamint Lenin, Rosa Luxemburg és Landler Jenő hatására már korán kezdi árnyékba borítani a „diktatúra és demokrácia" ellentéte. Később, mindenekelőtt a „Blum-tézisekben", a „fasizmus és antifasizmus" ellentéte még jobban háttérbe szorítja ezt a problémát. A háború utáni időszak, különösen a policentrizmus és a revizionizmus a kommunista „világrendszeren" belüli történelmi jelenségei hatására Lukács újrafogalmazta a klasszikus fogalompárt: „haladás és reakció", „béke és háború" lettek Sztálin-bírálatában és Togliatti elméleti álláspontjaira való figyelmen kívül nem hagyható támaszkodásában az újonnan kialakított és csak látszólag absztrakt ellentétpárok.

Míndezekhez a fogalompárokhoz, amelyek Hegel értelmében mindig mint a világtörténelmi „tézis és antitézis" fogandók fel, Lukácsnál is tartozik egy „szintézis", egy „tertium datur". Ezt a szintézist mindig „totalitásként", mint ellentmondásoknak és ellentéteknek egy, a történelmi-politikai elidegenedésen túl létező egészben történő megszüntetve-megtartását kell értelmezni. Ezt a szintézist a mindenkori tézisnek és antitézisnek megfelelően, a különböző történelmi helyzetekben Lukács újra meghatározza: a húszas években „demokratikus diktatúra" formájában. A rákövetkező évtizedben a szintézis szerepét átveszi a fasizmussal szemben Lukács által követelt „népfrontmozgalom", azaz a kapitalista és szocialista társadalmi rendszerek minden demokratikus, szocialista és egyáltalán humanista erőinek egyesülése. A második világháború után a „népi demokráciáról" mint társadalomtípusról állítja Lukács, hogy köztes helyet foglalhatna el a szocialista és kapitalista, valamint a szovjet-orsz és kínai társadalom között. Végül, a Hruscsov-korszakban a „békés egymás mellett élés" jelenti a szocializmus és kapitalizmus, a haladás és a reak-

ció közötti vita adekvát kifejezési formáját, amelyben a „világkultúrának” ki kell kristályosodnia.

Sokszoros társadalmi-politikai áttételek figyelembevételével tehát meghúzhatjuk az összekötő vonalat a „proletariátus demokratikus világrendre való törekvésétől” (ahogyan Lukács „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” című tanulmányában megfogalmazta) egészen a „világkultúráig”, amely talán végleges szintézise a végéhez és nyugalmi állapotához elért történelmi dialektikának.

Ebben a történelmi képben a „szintézis” mindig „dialektikus átmenetet” jelent egy történelmileg már meghaladottnak tekintett társadalmi formától egy jövőbeli társadalmi formába. Ennek megfelelően a „demokratikus diktatúra” „dialektikus átmenetet” képez a polgári demokráciából a „proletárforradalomba”. Lukács az 1928 végén megalkotott, elméleti elveiben már régóta kirajzolódott „demokratikus diktatúrával” megakarta teremteni a szocializmus nemzeti útja számára Magyarországon azokat a szervezeti előfeltételeket, amelyekben a munkások spontán forradalmi akciói és ezzel egyáltalán a munkásság aktivizálásának és mozgósításának lehetősége még egyszer lehetővé válik. Az „osztály az osztály ellen” jelszavával még egyszer megakarta valósítani az osztályharc ideálisan tipikus tisztaságát. Számára a „demokratikus diktatúra” a „polgári demokrácia tökéletes megvalósulását” jelentette. Ezért tartotta fontosnak a „polgári szabadságjogok” biztosítását és azoknak összekapcsolását a munkások „napi szükségleteivel”.

A „demokratikus diktatúra” nemcsak történelmileg a legkorábbi kifejeződése politikai elméletének, hanem annak középpontját képezi, kulcsfogalom számos további probléma-komplexum megfejtéséhez. Ez kettős értelemben értendő: egyrészt lényeges kérdésfeltevések, amelyek Lukácsot főleg az 1920 és 1930, illetve az 1940 és 1950 közötti évtizedekben foglalkoztatták, alig lennének érthetőek a „demokratikus diktatúra” koncepciója és fogalma nélkül — mint például a stratégia és taktika etikai kérdései az osztályharcban, a kapitalizmus értelmezése, a szocializmusba való átmenet értelmezése, a forradalom és szervezet elmélete, illetve az osztály és párt kérdése. Másrészt pedig a „demokratikus diktatúra” fogalma mintegy jelige Lukácsnak a magyar kommunista pártban illetve a Kommunista Internacionálé változó politikai irányzataiban elfoglalt politikai pozíciója számára.

### A „DEMOKRATIKUS DIKTATÚRA” FOGALMA NEOKANTIÁNZMUS ÉS SZINDIKALIZMUS: A POLITIKAI ETIKA FILOZÓFIAI ALAPJAI

1918 decembere, a magyar kommunista pártba való belépése előtt Lukács gondolkodását számos eszmei áramlat és személyes találkozás formálta maradandóan. Lukács ezeket a befolyásokat azonban már korán saját képére alakította. Korai politikai írásai, elsősorban a „Taktika és etika”, jelentős utalásokat tartalmaznak ezen elemek sokaságára, valamint egy új egységben való megszüntetve-megőrzésükre. Ezeket az írásokat jelen összefüggésükben nem lehet „in extenso” elemezni.

A „demokratikus diktatúra” fogalmának lassú kikristályosodása és sokrétűsége azonban alig lenne belátható a szellemi kapcsolatok vonalá-

nak legalább rövid említése nélkül — annál is inkább, mivel a filozófiai hatásokhoz politikai-ideológiai hatások is csatlakoztak, mindenekelőtt Szabó Ervin műve és személyisége révén. Már itt szeretnénk hangsúlyozni, hogy Szabó gondolkodásának bizonyos motívumai összeegyeztethetőknek tekinthetők egyrészt a marburgi és heidelbergi neokantiánizmus problémáival, másrészt az életfilozófia és a fenomenológia bizonyos motívumaival. Ebben az összefüggésben megemlítjük Szabó „szociálidealizmusát”, a „vulgármarxizmus” elutasítását, a marxi tanok tudományos elemeinek hangsúlyozását, pszichologizmus-ellenességét, hitét a haladásban és a munkásmozgalom „gyakorlatához” való erős vonzódását.

Filozófiatörténeti szempontból a neokantiánusok és — Szabó Ervin és Rosa Luxemburg műve révén — Marx és Hegel már jóval 1918 előtt hatott Lukács politikai etikájára. Lukács politikai filozófiájában és politikai etikájában éppúgy megtalálható Fichte etikai-teleologikus magatartása, történelemfelfogása, s az a posztulátuma, hogy az elméletnek mindig meg kell haladnia az „életet”, mint ahogy megtalálható Emil Lask egyrészt Lotze és Rickert, másrészt Bolzano és Husserl által meghatározott „transzcendentális platonizmusa”. Majdnem szükségtelen annak hangsúlyozása, hogy Fichte mindenekelőtt Lask interpretációjában vált jelentőssé Lukács számára: Lukács Heidelbergben Lask tanítványa és barátja volt. Lask különös figyelmet szentelt az érvényesség-filozófia állandó „konkretizálásának”, amelyet a történelmi fogalom-képzésben látott adottnak. Lask számára a „konkretizálás” a fogalomalkotás „összejelenségéhez” való elérést jelentette. Lukács megpróbálja később — mindenekelőtt a „Történelem és osztályöntudatban” — tipológiailag egzakt módon kidolgozni az azonos alany-tárgy, a proletariátus „konkrét”, azaz politikailag és történelemfilozófiailag „helyes” helyzetét. A politikai és történelemfilozófiai „hozzászámítás” egybeesése egyben az „összejelenség” a marxista teoretikus Lukács számára. Feltételezve a kapitalista társadalom „érettségét”, e társadalmat a proletariátus akkor keritheti uralma alá, a „lehetőség” akkor válik tökéletesen „valósággá”, ha a tökéletes tudatosságnak, a helyzet teljes ismeretének a szükséges szervezeti forma felel meg: ekkor lép akut szakaszába a forradalmi folyamat. Természetesen a proletariátusnak először is tudatosítania kell magában ezt a dimenziót, valamint a munkásmozgalom „valóságban lévő lehetőségét”, és ezáltal kell megtanulnia a történelmi folyamat menete feletti uralmat.

Lask és Lukács összehasonlításakor két dolgot kell hangsúlyoznunk: egyrészt azt, hogy az öntudat Lukács marxista társadalomfilozófiájában is erőteljesen helyet kap; másrészt pedig, hogy Lukács meghaladja Laskot, amikor a tudatfilozófia „konkretizálását” nem az absztrakt fogalomba, hanem a kapitalista társadalom tipologikus elemzésébe helyezi át. Ebben az összefüggésben csak utalhatunk rá, de nem fejthetjük ki, hogy már Lask is túl akart jutni a kanti értelemben vett forma és tartalom illetve szubjektum-objektum problematikán, és az „érték és valóság” összehétkítésén fáradozott. Ennek nyomai Lukács műveiben — például a „totalitás” fogalmában — egészen a legújabb időkig megtalálhatók.<sup>2</sup> Egy összehasonlító filozófiatörténeti elemzés feladata lenne annak kimutatása, milyen mértékig vette át Lukács Lask neokantiánus életfilozófiai és fenomenológiai vonásait és mennyiben olvasztotta bele azokat — mindenestre nem mindig következetes — marxista historizmusába.

A filozófiatörténész számára nem meglepő, hogy a Lask-féle „érték és

valóság"-kapcsolat Simmel valamint Natorp történelmi optimizmuson alapuló etikájában találja meg megfelelőjét. Az újkantiánizmus, a fenomenológia és az életfilozófia bizonyos impulzusai, különösen az ismeretelméleti irányultságú etikának a „valódi történelemhez” való fordulása egy irányba látszik mutatni. Simmel már a „Bevezetés az erkölcsstudományba” című művében hangsúlyozta a transzcendens célkitűzések immanens célkitűzésekké való változását. Ezzel persze még megmaradt a formális történeti gondolkodás keretei között.<sup>3</sup> A Simmel-féle problémáfelvetés historizálása folyamán Lukács átvette ezt a gondolatot az osztályharcról szóló tan számára.

A „Lét” és a „Kellés” közötti dichotómiát Simmel úgy hidalta át, hogy számára a „Kellés” egyrészt „tartalmát a Lét valóságából”, „erejét” pedig a tartalom (még)nemlétéből meríti. Simmel ezzel — még ha a megismerési-pszichológiai kereteken belül is — megteremtette a „lehetőségben lévő valóság magasabb fokáról” szóló tanának kiindulópontját — ezt a gondolatot egyébként Lukács, mint láttuk, az „objektív lehetőségről” szóló tanában átvette, és Hegel hatására rendszerének uralkodó elemévé építette ki. Simmel így jutott el egyébként szabadságfilozófiájához is, amelyet a bűn és szenvedés meghaladási folyamatában mint *felszabadulást* kell értenünk. Lukács a szabadságnak erre a meghatározására támaszkodik; az osztályharc történetfilozófiai értelmezésében a forradalmi folyamat nemcsak a proletariátus, hanem az egész emberiség „valódi” felszabadulásához vezet. Végül, Natorp újra és újra megkísérelte, hogy megvesse az „akarat keletkezésének elmélete” alapjait. Az akaratban, amelyet célkitűzésként kell érteni, a természettel, valamint a gazdasági-társadalmi világgal egyaránt a kanti értelemben vett „regulatív eszme” száll szembe. Natorpnál a „társadalmi fejlődés végcélja” és az „emberi kultúra alaptörvénye” — ha csak az eszmék birodalmában is — egybeesik. Lukács számára már a „Taktika és etikában” a proletariátus osztályharca „maga a célkitűzés és egyidejűleg annak megvalósítása”.<sup>4</sup>

Lukács politikai etikájára Lask, Simmel és Natorp mellett hatott a kritizmus és marxizmus összekapcsolása oly módon, ahogy az a marburgi neokantiánizmus társadalomfilozófiájában jelentkezett és a 19. század végének elméleti-társadalmi vitáira jellemző volt; valamint Max Weber heroikus, a felelősség „tisztaságától” átítatott érték-etikája. A marburgiak közül elsősorban Hermann Cohen és Franz Staudinger mutatták ki a kanti etikának a szocializmus filozófiai megalapozásában való jelentőségét.<sup>5</sup> Figyelemreméltó, hogy Staudinger a társadalom erkölcsi megújulásának *történelmi* feltételeit kutatta, és ezeket a feltételeket a munkásmozgalomban látta adottnak. Ugyanakkor Cohen és Staudinger anti-pszichologizmusa Lukácsra mintegy a valóság „objektív elemzésére” való felszólításként hatott — még ha az „objektív elemzést” és egyáltalán a „valóságot” ő már korán kevésbé ismeretelméletileg, mint inkább marxista struktúra-meghatározóként érti. (Elméleti marxizmusára Szabón kívül Rosa Luxemburg nyomja rá a döntő bélyeget, akinek a „Tökefelhalmozásban” található elemzéseit Lukács a „valódi marxí módszerekhez való visszatérésnek”<sup>6</sup> nevezte. Max Weber nyomait az értelem kérdésének, a dönteni-tudásnak hangsúlyozásában és ezzel az antimechanikus gondolkodás kifejezésében lehet felismerni. De Weberre utal az ideális-típikus szemléleti mód és a „rávonatkoztatás” módszere is. A proletár

osztályöntudat meghatározásánál Lukács explicite átveszi Weber terminológiáját: „Az a racionálisan megfelelő reakció az osztályöntudat..., amely a termelési folyamat egy meghatározott tipikus helyzetére vonatkozik.”<sup>7</sup>

Nagy általánosságban megállapíthatjuk, hogy megkezdődik Lukácsnak a neokantiánizmus probléma-tudatától, illetve ennek életfilozófiai-intuiciós és fenomenologikus meghaladási kísérleteitől az általa természetesen egyre inkább dialektikusan-történelmileg felfogott szubjektum-objektum problematikához való egyre döntőbb fordulása. Az „utópisztikus” — azaz csak a történelem folyamán lehetővé váló — „akarat” hangsúlyozása, amely akarat túlmutat a természet és társadalom empirikus törvényszerűségein, s egyáltalán, a „lényeg” és „jelenség”, a közvetlen érdek és a végcél,<sup>8</sup> az objektív történelmi értelem és a reálpolitikai helyzet Lukács által mindig megtartott és mindig újabb formákban hangsúlyozott kettősége egyaránt emlékeztet Simmelre, Max Weberre és Natorpra. Lukács vulgármarxizmus-bírálatát, amely szerint a vulgármarxizmus nem dolgozta ki a „szocializmus valódi ismeretelméletét”, szintén ebbe az irányba mutat.

A német filozófia különböző áramlatai mellett mindenekelőtt a magyar szociáldemokrácia balszárnyának teoretikusa, Szabó Ervin hatott Lukács politikai elméletére. Lukács 1918—19-ben szorosan kapcsolódott elméletileg Szabóhoz, és később is ismételten vitatkozott vele.<sup>9</sup> Szabó alapjában véve eklektikus tételei — amelyek sajátos kapcsolatot alkottak a marxi tanítás bizonyos axiómái (a fejlődés és az osztályharc gondolata) és a forradalmi szindikalizmus és anarchizmus (Hubert Lagardelle) etikai követelése között — Lukács György első filozófiai-politikai írásainak döntő közegét alkották. Ezenkívül nagy befolyást gyakoroltak rá a budapesti Társadalomtudományi Társaságban és a Jászi Oszkár szerkesztette Huszadik Század című folyóirat szerkesztőségében évtizedekig közösen folytatott viták.

Szabó és Lukács egyaránt arra törekedett, hogy megtisztítsa a történelmi materializmust „vulgármarxista” alkotórészeitől és hogy új életre keltse a marxizmus etikai impulzusait, amelyeket mindenekelőtt Kant és Hegel nagy német filozófiájából és a francia felvilágosodásból vezettek le. Ezzel a magatartással járt együtt mindkettőjük részéről a háború előtti Magyarország szociáldemokrata parlamenti gyakorlatában lévő kicsinyes, gyakran opportunisták kompromisszumok elutasítása, valamint annak elutasítása, hogy a szocialista mozgalmon belül a politikát a pártbürokrácia érdekei határozzák meg: a háború előtti Magyarországon a szociáldemokrata párt gyökeréig reformista párt volt. Innen ered Lukács későbbi szembenállása a bernsteini reformizmussal és revizionizmussal, valamint a sztálinizmus túlkapásaival szemben. Lukácsnak a politikai hatalom tulajdonképpeni jelenségével szembeni purista magatartását — amelyben nemcsak Szabóval, hanem Rosa Luxemburggal és számos más kommunista intellektuellaal osztozik — tragikusnak kell neveznünk. Következménye ugyanis az, hogy a politikai hatalom pozícióiból a szellem elvileg visszavonul.

Szabó Ervin — miközben egyre jobban elhatárolta magát a magyar szociáldemokráciától — antiparlamentarizmusra, lázadásra, a forradalmi szindikalizmus értelmében vett közvetlen cselekvésre kényszerült. Ebben támaszkodhatott korai bécsi benyomásaira, amelyeket Szamuel Klacsko

és Pavel Teplov orosz forradalmárokkal való találkozásából merített. Lukács politikai filozófiájának ez a kiindulópontja. Első politikai írásaiban ő is elutasította a „reálpolitikai” kompromisszumokat egy etikailag intenzív, a valóság kérdésének lekötözött marxizmus javára, és egyre inkább forradalmi moralistává vált — említsük meg itt intenzív Dosztojevszkij- és Borisz Szavinkov (Ropszin)-olvasmányait.<sup>10</sup> Ő is „döntést” sürget, s ezért fiatalkori politikai etikája nem mentes azoktól a decizionista-romantikus vonásoktól, amelyek a forradalmi szindikalizmusra jellemzők. Ezek a decizionista vonások szoros összefüggést mutatnak Lukács életfilozófiai és fenomenológiai irányultságával. Ennek következtében Lukács 1918-as belépése a Kommunisták Magyarországi Pártjába belső fejlődésének logikáját követi: mivel a magyarországi forradalom jobban megfelelt szindikalista elképzeléseinek, ezért erőteljesebben üdvözölte, mint az októberi orosz forradalmat.

### ETIKAI RIGORIZMUS ÉS POLITIKAI TAKTIKA

Az eddigi fejtegetések már utaltak rá, hogy Lukács politikai etikája egyrészt egyre erősebben *történelemfilozófiai* irányultságúvá vált, másrészt azonban megőrizte a neokantiánizmus bizonyos formai elemeit. Ezért lehetséges legfontosabb alapfogalmainak egyrészt történeti-genetikai, másrészt tipológiai értelmezése. Nem meglepő, hogy Lukács „demokrácia”, „diktatúra” és „demokratikus diktatúra” fogalmainak strukturális jegyei időnként fedik egymást olyan diktatúra- és demokrácia-megfogalmazásokkal, amelyeket különböző történelmi helyzetekben politikai pártvezérek — mint Lenin és Landler Jenő — alkottak. Ezért hivatkozhat Lukács a változó politikai szituációkban mindig Marxra, Engelsre, de Leninre és Landlerre is.

Mindenesetre a politikai és egyidejűleg ideológiai vezetők „definíciói” — Leninéi különösen — többnyire elsődlegesen *politikai* jellegűek; mindig össze kell vetni őket a taktikai-stratégiai koncepciók mindenkori kifejeződéseivel. Lenin például már 1905-ben a „proletariátus és a parasztság forradalmi demokratikus diktatúrájáról” beszélt. Konkrét politikai kérdésből indult ki, mégpedig az OSZDMP részvételéből egy „ideiglenes forradalmi kormányban”. A belpolitikai vitában Lenin Martinov és az *Iszkra* nézeteivel szállt szembe, akik elleneztek a szociáldemokraták részvételét az „ideiglenes” kormányban. Lenin ezzel szemben a részvétel mellett volt, mégpedig egy *történelemfilozófiai* érveléssel: „A szociáldemokrácia a polgári társadalmi rend „szankcionálását” történelmi szempontból tekinti. Amikor Feuerbachot megkérdezték, szankcionálja-e Büchner, Vogt és Moleschott materializmusát, azt felelte: visszafelé egyetértek a materializmussal, de előre nem. Éppígy szankcionálja a szociáldemokrácia a polgári társadalmi rendet. Sose félt és sose fog félni kimondani, hogy az abszolutista-feudális társadalmi rendhez képest szankcionálja a köztársasági-demokratikus polgári társadalmi rendet. A polgári köztársaságot azonban csak mint az osztályuralom legutolsó formáját szankcionálja, és a proletariátusnak a burzsoázia ellen vívott harcához a legalkalmasabb szintérnek tekinti.”<sup>11</sup> Lenin tehát szintén a történelemmel operál, akár csak Lukács a „Taktika és etikában”, és a „Történelem és osztályöntudatban”; Leninnél azonban a történelmi fejlődésre való hivatkozás egyértel-



műien a politikai cselekvés gyakorlati-politikai kényszeréből fakad. Mialatt Lukács az objektív történelmi folyamat hatalmát a rigorisztikus etika értelmében hangsúlyozza, Lenin a történelem menctét egyre inkább eszköznek használja. Lenin gondolkodásának középpontjában a bolsevikok és mensevikok között a hatalomért folyó harc állott. Ebben a rivalizáló csoportok közötti vitában a pártszervezet kérdése döntő szerepet játszott.

Ezzel szemben Lukács a demokráciáról és diktatúráról való elmélkedéseiben nemcsak a Tanácsköztársaság előtt, hanem még a húszas évek kezdetén is, mint ahogy azt az „Erkölc szerepe a kommunista termelésben” és a „Történelem és osztályöntudat” bizonyítják, lényegileg etikai és később történetfilozófiai posztulátumokból indul ki. Számára a történelmi folyamat — már fiatalkori irodalmi tanulmányaiban is — lényegesen kényszerítőbb hatalom, mint Lenin számára. Lukács számára a történelem egy abszolút erkölcsi cél felé tart: az ember „örök magányának” feloldása és a közösségben való szolidáris élet felé. E célhoz, „utópisztikus szövetséghez” való ragaszkodás számára „nem egy magunkból kivetített, saját maximumunkat messze meghaladó ideálhoz való ragaszkodás, hanem ragaszkodás valamihez, ami tőlünk független és idegen, de éppen ezért egyszerű és kézzelfoghatóan reális. Ez a ragaszkodás véget vet az elszigeteltségnek”.<sup>12</sup> Az abszolút ragaszkodás és abszolút követelés megragadó hangja ettől kezdve vezérmotívumként húzódik végig egész életművén.

E nagy látomás biztonságát Lukács képes volt megtartani, bár a Tanácsköztársaság bukása után, például a magyar ifjúnunkások országos szövetségében elmondott 1919. augusztusi beszédében rezignáltan „kompromisszumokról” beszélt, amelyek a „proletárosztály” érdekében szükségesek.<sup>13</sup> Egyrészt fáradhatatlanul idézte a „forradalom akut szakaszát”, másrészt azonban a „márciusi akció” (1921) összeomlása után egyre gyakrabban hangsúlyozta a „proletariátus ideológiai válságát”.<sup>14</sup> A magyar és a német forradalom sorsát végül Lukács ezzel a kérdéssel kapcsolta össze: „Miért nem forradalmi a proletariátus?” Így felelt rá: „Még a kapitalizmus halálos válsága közepette is a proletariátus széles tömegei számára a polgári állam, a jog és a gazdaság létük egyetlen lehetséges környezetét alkotja.”<sup>15</sup> E szerint a belátás szerint a küszöbön álló forradalomban való eszkatologikus hitnek lassanként háttérbe kellett szorulnia, hogy helyt adjon a döntő feladatnak, a kapitalista társadalom alapos elemzésének, annál is inkább, mivel a „hollandok”: Anton Panekoe, Hermann Gorter és Henriette Roland-Horst hatására, de főleg Rosa Luxemburnak a „Tőkefelhalmozásban” kifejtett vizsgálatai hatására Lukács egyre inkább kételkedett a kapitalizmus hamaros, „természeti szükségletként” jelentkező összeomlásában.

E nézőpont-eltolódást a Kommunista Internacionálé II. világkongresszusa után két egyre sürgetőbb politikai kérdés határozta meg: az egyik a párt „igazi” szervezetére vonatkozott, a másik pedig a pártnak a forradalom előtti, alatti és utáni szerepére. Ekkor kezd kirajzolódni a rigorisztikus etikából és a forradalmi moralizmusból (1918—19) egyrészt a pártszervezet, másrészt az eldologiasodás elméletének kiépítéséhez (1921—1923) vezető átmenet. Az első politikai írások intranzigens etikai posztulátumai helyet adtak egy dualista történetfilozófiának; ennek felelt meg a szervezeti kérdés növekvő térhódítása és a forradalomtól való lassú el-

távolodás. Ezekre az összefüggésekre itt csak utalhatunk, részletes kifejtésükre nincs mód. A következőkben ismét a taktika és etika problémájával szeretnénk foglalkozni.

Lukács rigorisztikus etikája számára a bolsevizmus világtörténelmi értelemben vett „erkölcsi probléma”. Ezért az 1918/19-es korszakban a „demokrácia” és a „diktatúra” fogalmak — ellentétben a Kommunista Internacionálé VI. világt kongresszusa (1928) utáni idővel, amikor a „Blum-tézisek” keletkeztek — még nem nyertek éles politikai körvonalakat. Inkább nagy etikai antilézisekként kell felfognunk őket. A demokrácia-fogalom azonban nemcsak formai, hanem tartalmi meghatározottsággal is rendelkezik, mivel a „demokrácia” ebben az időben Lukács számára minden egyes ember társadalmi egyenlőségét és a proletariátus „szolidaritását” jelenti. Mindenesetre osztálytársadalomban nem jöhet létre ilyen demokrácia. A proletárdiktatúra is még a politikai, nem pedig a Max Adler értelmében vett „társadalmi demokrácia”<sup>10</sup> egyik formája. Csak az osztálytársadalomnak a proletariátus általi megszüntetésével valósulhat meg az emberiség fejlődésének, etikai tökéletesedésének valódi értelme. Az osztályharc kitűzött célja, a „demokratikus világrend”, e harcnak „értelme” is, amelyet csak a történetfilozófia illetve történet-etika segítségével lehet felfogni.

Ennek az osztályharcok történetében újból és újból háttérbe szorított etikai igénynek hordozója a proletariátus, a „világtörténelem Messiás-osztálya”. A proletariátus az egész emberiség számára harcolja ki a világnak „mindenfajta zsarnokság” alóli felszabadítását. A „valódi szabadság” ezért — ahogy Szabó Ervin is állítja<sup>17</sup> — csak a szocialista mozgalom fő tartalmával eshet egybe; e mozgalom célja pedig a „demokratikus világrend”. A „demokratikus világrendet” azonban nem lehet a jogokért való újabb harcban kikényszeríteni — amely ezúttal az eddigi „elnyomottak között” folya. Lukács számára a „demokratikus világrend” posztulátuma csak az egész szociáldemokrácia révén, nem pedig bármiféle csoport, párt vagy frakció révén valósulhat meg.<sup>18</sup> „Egész szociáldemokrácián” a munkásmozgalomnak mint politikai „formának” egységét érti. Különösen figyeljünk arra a gondolatra, hogy az egésznek meg kell előznie részeit, mivel ebben már korán megnyilvánul Lukács későbbi magatartása a „szervezeti kérdésben”, és a „párt és osztály” problémájában elfoglalt álláspontja is.

Így nem meglepő, hogy egy rész-érdek — azaz a bolsevista párt érdekének — erkölcsi tisztaságát alárendelte az „egész szociáldemokrácia” erkölcsi tisztaságának, amelynek mint *egésznek*, mint totalitásnak, a „világtörténelem Messiás-osztálya” jelleget adományozta: „Nem hiszem, hogy több hit szükséges a bolsevik elhatározás „hirtelen hőstettéhez”, mint a demokrácia vállalását jelentő Jassú, látszólag hősiesség nélkül való, de mély felelősségtudattól áthatott, lélekölő, hosszantartó és tanulságos harcához. Az előbbiben mindenki megőrzi — kerül, amibe kerül — közvetlen meggyőződésének szemmel látható tisztaságát, az utóbbiban tudatosan feláldozza ezt, mégpedig saját magát áldozva fel ezzel, azért, hogy az egész szociáldemokráciát megvalósíthassa, nem csak annak egy részét, középpontját, kárba vesztett töredékét.”<sup>19</sup> Lukács a szocialista-demokratikus forradalmat egyrészt a bolsevik proletárdiktatúrából, másrészt a polgári-demokratikus — sőt bármely *akut stádiumban lévő* — forradalomból származtatta: „Az egyik (mármost a szocialista forrada-

lom, P. L.) nem olyan látványos mint a másik (a polgári forr., P. L.), de mélyebbre hatol; nem halad előre olyan gyors iramban, de alaposabban átváltoztatja a társadalmat.”<sup>20</sup> Az itt megnyilvánuló specifikus forradalom-felfogás felidőzi a „Lélek és a formák” egyik motívumát, ahol Lukács „a rendnek a hangulat feletti, a tartósnak a pillanatnyi feletti, a nyugodt munkának a szenzációk által felfalt zsenialitás feletti uralmát” tételezi. Ez az utalás megvilágítja, hogy Lukács eredetileg — Karl Marx-hoz, de Novalishoz, Friedrich Schlegelhez és egyáltalán a romantikus idealizmushoz hasonlóan — az ember és társadalom univerzális-utópikus forradalmasítását tervezte, egy olyan forradalmasítást, amely a „klasszikus harmóniában” találja meg végső kifejeződését.

A „klasszikus harmónia” ideálját — ezt a mélységesen *esztétikai* elképzelést — Lukács átvitte politikai elméletére is. Az oroszországi októberi forradalomról való reflexióiban előtérbe kerül ennek az eredetileg esztétikai „totalitásnak” *etikai* szubsztanciája: „El lehet vajon érni a jót rossz eszközökkel, a szabadságot elnyomással; létrejöhet új világrend akkor, ha létrehozatalának eszközei csak technikailag különböznek a régi rendszer joggal utált és megvetett eszközeitől?”<sup>21</sup> Az etikai kérdés itt közvetlenül *politikai*vá válik. Lukács látta, hogy a diktatúra, a terror és az osztályelnyomás — azaz a forradalom *eszközei* — *céljuktól*, a „demokratikus világrendtől” oly messzire távolodtak, hogy fennállt a veszély, hogy a célokat meg is semmisíthetik. Mindenekelőtt a „Taktika és etikában” kísérlete meg a cél és az eszköz közötti szakadék áthidalását, mi alatt szembeállította egymással az orosz és a magyar forradalmat, utóbbiban dicsérte a proletariátus egységét és hangsúlyozta, hogy Magyarországon „a hatalom harc és vérontás nélkül került a proletariátus kezébe”.<sup>22</sup> Itt a magyar szociáldemokraták és kommunisták 1919. március 21-i egyesülésére gondol, amely egyesülés ideológiai veszélyeit: a diktatúra gondolatának felhígulását Kun Béla később mint a Tanácsköztársaság végének kezdetét említette.

A Tanácsköztársaság politikai kísérlete után Lukács újra és újra megkísérelte, hogy a proletariátus egységéről, „totalitásáról” való elképzelését a politikai gyakorlatban is bebizonyíthassa. Ezért üdvözölte örömmel a kommunista párt és a szociáldemokrata párt balszárnyának 1920-as egyesülését, ugyanis azt remélte, hogy ezzel megvetették alapjait egy „valódi, tudatosan forradalmár tömegpártnak”.<sup>23</sup> A Kommunista Internacionálé III. világkongresszusának 13. ülésén (1921. júl. 2.) elmondott hozzászólásában a „márciusi akciót” „nagy forradalmi tömegmozgalomnak”<sup>24</sup> nevezte, nem pedig „részakciónak” vagy „puccsjellegű” vállalkozásnak, mint Kun Béla. A húszas évek elején helyeselte Rosa Luxemburg tézisét, miszerint a „tömegsztrájk” már maga a forradalmi folyamat: „A tömegsztrájk nem magához a forradalomhoz vezető eszköz. Nemcsak a munkásosztály gazdasági hatalmának pusztá felhasználása meghatározott politikai célok kivívására, hanem a gazdasági és politikai harc elszakíthatatlan egységet alkot benne.”<sup>25</sup>

Jóllehet a forradalom előtti korszak Lukácsának etikai rigorizmusát az ilyen meghatározások formálisan még nem érintették, politikai tartalma azonban megváltozott. Az évekig Szabóval együtt képviselt formál-etikailag biztosított és még messzemenően absztrakt-politikai tételt a „pártbürokrácia” és az „osztály” szükségszerű elválásáról, és az „osztály” egyértelmű magasabbra értékeléséről most, a politikai viszonyok nyomása

alatt már nem tarthatta fenn az eddigi alapvető jelentőséggel. Történet-filozófiailag tekintve, Lukács eredetileg Lask és Simmel szándékából kiindulva az „érték” és „valóság”, „lét” és „kellés” kibékítését célozta. A pártszervezet és a proletariátus egybeeséséről szóló új koncepciójában szemmel láthatólag erősebb a hegeli—marxi történetfilozófia hatása. Még nyilvánvalóbbá válik ez a „szocialista taktika” általa megfogalmazott mértékében, amelyet most már a hegeli—marxi történelemszemlélet, jobban mondva: a dialektikus módszer támogat. Hegel és Marx Lukács gondolkodása számára növekvő jelentősége a politika területén megfelel Leninnek a párt osztályharcbeli szerepéről vallott elképzeléseinek — ha nem is következetes — átvételének. Csak az osztályharc történetfilozófiai és politikai értékelése teszi lehetővé — legalábbis elméletileg — a cél és az eszköz közötti szakadék enyhítését, amelybe Lukács szerint a reformizmus és a revizionizmus behullott. Az osztályharc ugyanis Lukács számára most már a cél és a cél megvalósítása egyszerre.

Ez a kérdésseltevés csak új kifejezést nyert abban a törekvésében, hogy a marxizmus alapelveinek „merevségét” és változtathatatlanágát hajlékonyabb politikai taktikával kösse össze. Ezt az irányváltást Lukács azzal motiválta, hogy a politikai „káoszt” csak a „szilárd elvek” és a „hajlékony taktika” összekapcsolásával lehet megakadályozni. Így reagált az összeomlott Tanácsköztársaság feltételeire, a németországi „márciusi akció” csődjére és a Magyar Kommunista Párt 1921-es kétségbeesett helyzetére. Szabó által erősen befolyásolt művét, „A bolsevizmus mint erkölcsi problémát”, a Tanácsköztársaság előtt írta, s ennek intranzigens posztulátumait a forradalom eszközeiről már nemigen lehetett fenntartani azokban a politikai vitákban, amelyek a kommunista párt központi bizottságát az 1919—21-es években két frakcióra osztották. Működőben Kun Béla és a központi bizottság egy része egy teljesen irreális, „illegális”, a Kommunista Internacionálé vezette magyar kommunista tömegpárttól álmódított, Lukács, a Landler-frakció vezető tagja és tulajdonképpeni teoretikusa sokkal tisztábban látta annak politikai szükségszerűségét, hogy egy működő illegális szervezetet kell Magyarországon kiépíteni.<sup>26</sup> Jelentős része volt a legális és illegális módszerek hajlékony rendszerének alkalmazásában, amelyet az illegális magyarországi párttal kapcsolatban még az 1954-es hivatalos párttörténetben is dicsérettel említenek.<sup>27</sup> Lukács, akit politikai ellenfelei szívesen gúnyoltak „elvonat filozófusnak”, ezzel éppolyan realista módon tett eleget a kommunizmus magyarországi nemzeti feltételeinek, mint a „Blum-tézisekben” és az „Irodalom és demokráciában”, ahol állást foglalt a magyar kommunizmus saját útja mellett és ezzel eltért Sztálin dogmatikus világgkommunizmus-receptjétől.

Ebben az összefüggésben említendő még az 1920/21-es parlamentarizmus-vitában tanúsított magatartása is. Ellentétben Leninnel, Lukács sohasem tagadhatta gondolkodásának filozófiai alapstruktúráját. Talán éppen ezért Leninnek a szervezeti kérdésben elfoglalt álláspontját mindig csak fenntartásokkal tudta elfogadni. És ezért maradt idegen Lenin számára az az etikai rigorizmus, amellyel Lukács a húszas évek elején a „legalitás” és „illegalitás”, a „defenzív” és „offenzív” taktika kérdéseit vizsgálta. Még mielőtt Lenin írása, a „Baloldaliság — a kommunizmus gyermekbetegsége” 1920 júniusában megjelent, Lukács márciusban publikálta a „Parlamentarizmus kérdéséről” szóló tanulmányát. Ebben a Lenin

által túl radikálisnak talált és a Kun-frakció által ismételtlen megtámadott cikkében Lukács elméletileg meghatározta a „parlamentarizmus” és a „munkástanács” viszonyát, és ezt az elvet képviselte: „Ahol létrejöhét munkástanács (még a legszerényebb keretek között is), ott felesleges a parlamentarizmus.” Bizonyos fenntartásokkal Lukács az akkori kommunista pártoknak a parlamenti demokráciában való részvétele mellett emelt szót. Ezt a részvételt „defenzív taktikának” nevezte; azért tartotta helyesnek, mert a proletariátus a „jelenlegi történelmi helyzetben gyakran szorul defenzívába a burzsoáziával szemben”. Ezt a tételt Lukács külön alátámasztotta a taktika és történefilozófia viszonyának alapvető meghatározásával: „A taktika az elméletileg leszögezett elvek gyakorlati alkalmazását jelenti. A taktika tehát az összekötő kapocs a célkitűzés és a közvetlenül adott valóság között. Két oldalról meghatározott: egyrészt a kommunizmus visszavonhatatlanul leszögezett elvei és célkitűzései, másrészt az állandóan változó történelmi valóság által. Amikor újra és újra a kommunista taktika túlzott hajlékonyságát emlegetik . . . , e mondat helyes megértéséhez nem szabad megfélemlenünk arról, hogy a kommunista taktika hiányzó merevsége a kommunizmus elveinek merevségéből egyenesen következik.” A célnak a történelmi helyzettel való egybeesése Lukács számára csak az „offenzív” taktikában volt adott, a „defenzív” taktika alkalmazása „annak bevállását jelentené, hogy a forradalom belátható időn belül elképzelhetetlen”.<sup>28</sup>

Hogy a cél és eszköz, taktika és etika, szervezet és forradalom egységét elméletileg visszaállítsa, Lukács már a „Taktika és etikában” bevezeti az „objektív lehetőség” és az „osztályöntudat” fogalmát. Ezeket a fogalmakat a „Történelem és osztályöntudatban” már erősen Hegel szellemében értelmezi, a „Taktika és etikában” azonban még eléggé egyértelműen úgy jellemzi mindkettőt, hogy a természeti tapasztalati törvényektől és az osztályharc empirikus valóságától különböző „eszmei regulatív törvények”, Kant értelmében — pontosabban a marburgi neokantiánizmus értelmében véve. Lukács szerint az egyén politikai cselekvésének pillanatában felelősségteljesen tudatában kell legyen cselekvése politikai körülményeinek és következményeinek. E következmények tudásának és az értük való felelősségnek „objektív lehetősége” az egyén politikai cselekvésének mértéke. E mérték regulatív elvé csak az „osztályöntudat” alakjában válik, amely az „objektív lehetőségből” új, magasabb valósággá nő ki. „Ahhoz, hogy a helyes cselekvés valódi és helyes regulatív elvé váljon, az osztályöntudatnak felül kell emelkednie pusztán valóságos adottságán, és tudatára kell ébrednie világtörténelmi elhivatottságának és felelősségtudatának.”<sup>29</sup> Az osztályöntudat tehát sem „az egyes munkás személyi érdekeinek összességével”, sem pedig az osztály mindenkori „aktuális érdekeivel” nem esik egybe. A „Történelem és osztályöntudatban” az osztályöntudat regulatív elvét Lukács következetesen szinonimaként használja a proletariátus „etikájával”.

Az osztályöntudat regulatív elvéhez Lukács a proletariátust rendeli hozzá, nem pedig a pártot. Ez az új-kriticista gondolat még egyszer kapcsolódik a plebiszitárius-demokratikus gondolathoz, amelynek szindikalista elemei — mindenekelőtt a „Taktika és etikában” — újra és újra előbukkannak. A forradalmi akció szempontjából döntő „a proletariátus egységes és szilárd akarata”, amellyel a hatalmat magához ragadja. „A

proletariátus egységes erővel indult el. Felismerte lehetőségét és öntudatának tisztánlátásával megteremtette saját egységét, erejét és formáját.”<sup>30</sup>

Az etikai meggondolás csak akkor védheti ki a forradalom eszközeinek a céllal szembeni elhatalmasodását, ha a proletárdiktatúrát mint történelmileg utolsó diktatúrát fogjuk fel. Ebben a mondatban két következtetés rejlik: az egyik: egyszer a munkásmozgalom saját magára is alkalmazza majd a diktatúrát; a másik: az emberiség történelmének utolsó diktatúrája végül önmagát is megszünteti. A Tanácsközlársaság idején megjelent „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben” című tanulmányában is elvileg ugyanezt az elvet képviseli Lukács, csak erősebben hangsúlyozza a proletárdiktatúra kényszerítő jellegét az egyes munkás számára: „A proletárdiktatúra következetes végrehajtása csak azzal végződhet, hogy a proletariátus demokráciája a diktatúrát magába szippantja és feleslegessé teszi.”<sup>31</sup> A proletárdiktatúra, amely a „Bolszevizmus mint erkölcsi kérdés” című művében még a „tisztá demokrácia” — ha nem is egyenrangú — antitéziseként szerepelt, most önállóvá válik, mint a történelmileg átfogóan koncipiált forradalmi folyamat egyik mozzanata, egyik fázisa. Ezzel a „proletárdiktatúra” egyidejűleg politikailag felértékelődik és etikailag relativálódik. A konkrétá váló politikai elemzésnek megfelel az első politikai írások etikai rigorizmusának lassú feladása.

A radikális-bolszevik diktatúra-felfogás tartós erkölcsi és történelmi létjogosultságát azonban Lukács mégis kétségbe vonta — és nemcsak a „133 nap” előtt.<sup>32</sup> Ennek ellenére — vagy éppen ezért — marxista maradt. 1920/21 után írt munkáit, mindenekelőtt a „Történelem és osztályöntudatot” és 1924-es Lenin-könyvét az első politikai írások purista követeléseit és a húszas évek politikai harcaihoz való legalábbis részleges alkalmazkodás közötti kompromisszumként kell felfogni. Ez a kompromisszum elméletileg lehetővé tette Lukács számára, hogy történefilozófiai koncepcióját és humanista pátoaszát *egységes* perspektívába hozza a politikai helyzet elvi megítélésével. Be fogjuk bizonyítani, hogy ehhez az alapmagatartáshoz intranzigens, moralista marxizmusa ellenére — vagy inkább éppen amiatt — hű maradt. Erre utalnak a „Blum-tézisek” éppúgy, mint az „Irodalom és Demokrácia”; előadása az MDP Politikai Akadémiáján 1956-ban, és a kínai—szovjet konfliktusban való állásfoglalása. Önmagához való hűségét természetesen elég gyakran — 1920-ban, 1924-ben, 1929-ben, 1949-ben és 1956-ban — kellett a „revizionizmus” és az „elhajló” megbélyegzést elviselnie.

## A PÁRT ÉS AZ OSZTÁLY KÉRDÉSE ÉS A PARTIZÁN-ELMÉLET

Az úgynevezett szervezeti kérdés a legtöbb szocialista és kommunista pártban, mindenekelőtt az oroszban, évtizedekig a párton belüli harcok középpontjában állott. E nagyon összetett problematika — amelyet itt természetesen csak témánk keretein belül tárgyalhatunk — három szempontra redukálható: a pártszervezet centralista vagy föderalista felépítése; a párt és a szakszervezetek viszonya; és főleg a párt és az osztály (tömeg) kérdésére. A legutóbb említett tartalmazza azt a kérdést, vajon a proletariátus mint osztály a forradalom folyamatában megszervezheti-e önmagát, a szervezet lehetséges-e a harc terméke illetve *következmé-*

*nyeképpen* — vagy hogy a pártszervezet szükséges *előfeltétele-e* a proletárforradalomnak. A minden tekintély ellen lázadó forradalmi szindikalisták (Lagardelle, és messzemenően Szabó is) extrém megoldásokat képviseltek, ha nem is a blanquizmus legextrémebb javaslatait; a másik oldalon az „ultracentristák” — ahogy Rosa Luxemburg Lenint elnevezte — nem kevésbé.

A párt és az osztály problémáját annak etikai és politikai-nemzeti dimenzióival együtt Lukács már 1919-ben felismerte. Legkésőbb a Komintern II. világgkongresszusának (1920 közepe) határozata óta a „Pártnak a forradalomban való szerepéről” figyelembe kellett vennie a szervezeti kérdéstről folyó nemzetközi kommunista vitát.

Az 1918 és 1929 közötti években módosította a szervezeti kérdésben elfoglalt álláspontját is, jöhetett egész idő alatt alapvetően a proletariátus „egységéből”, később „totalitásából” indult ki. A forradalmi szindikalizmus értelmében, amely az általa 1918/19-ben képviselt etikai rigorizmussal kapcsolódott össze, ezért azt állította, például a „Taktika és etikában”, hogy a „proletariátus egysége és ezzel a proletárdiktatúra lehetősége... kizárólag maga a proletariátus által teremthető meg”.<sup>33</sup> Ezzel szemben számára a párt mint a kapitalista társadalomban létrejött forma csak átmeneti történelmi jelenség volt a munkásmozgalom nagy történelmi folyamatában, s mint ilyen, csak másodlagos jelentőséggel bírt.

Már a „Taktika és etikában” „dialektikus ellentétpárnak” nevezte Lukács a pártot és osztályt, amely az „egységes proletariátus mint a társadalomban uralkodó osztály” „magasabb egységében” megszűnik.<sup>34</sup> Ezt a felfogást képviselte a „Történelem és osztálytudatban” is. Itt összekapcsolta Rosa Luxemburg egyik fő tételével, aki Leninnel való 1904-es vitájában azt állította, hogy a szervezet a forradalmi folyamatnak nem előfeltétele, hanem következménye, és hogy a proletariátus csak „a forradalom folyamatában és folyamata által” szervezheti magát osztályszervezetté.<sup>35</sup>

A szervezet ilyen megítélésében kétségkívül a közép-európai baloldali radikális értelmiség alapvető pártbürokrácia-ellenessége jut kifejezésre. Ez az érzelem veszélyes következményekkel járt: az értelmiségi bírálókat egyre jobban kiszorította a hatalomból. Lukács saját elvi helyzetét is — legalábbis ami a kommunista párt és a Komintern viszonyát illeti — a pártbürokrácia többszörösen kinyilvánított lebecsülése miatt már 1920 óta ismételtlen megkérdőjelezték. Rosa Luxemburgtól eltérően ezért megkísérelte árnyalni a párt-fogalmat, hogy így új elvi kiindulópontot teremtsen politikai pozíciója, a tömegekkel való közvetlen kapcsolat számára. Megkülönböztette a pártot mint „szervezetet” a párttól, mint „történelmi jelenségtől és az osztálytudat cselekvő hordozójától”.<sup>36</sup> Ezzel elválasztotta a pártapparátust, a pártbürokráciát a spontán forradalmi tömegek „bizalmától”, amely bizalom a pártot az osztálytudat politikai hordozójává, regulatív elvévé tette. Így a pártnak mint az osztálytudat hordozójának szintén kellett rendelkeznie bizonyos „folyamatszerűséggel”.

Nem csoda, ha Lukács a párt folyamatszerűségét újra és újra szembeállította merev bürokratikus formáival.<sup>37</sup> Ezzel nemcsak a párt kétféle típusát rendelte hozzá a valóság két különbözően értékelt síkjához; a pártfogalomnak ezzel a differenciálásával és a pártnak mint „történelmi jelenségnek” az osztálytudathoz rendelésével a pártot ideál-tipikus rangra emelte. Egyidejűleg pedig a valóságos pártbürokráciát a szervezeti világ

azon „lélektelen valóságává” fokozta le, amelyben minden alkotó impulzusnak ki kellett halmia, már csak azért is, mert a kapitalista társadalom átkos örökségét testesítette meg.

E kettős párt-felfogásból kiindulva két problémát — egy ideológiai-dogmatikusát és egy párton belüli politikát — sikerült megoldania: a kommunista párt ideál-típus koncepciója lehetővé tette számára, hogy a párt és osztály merev elválasztása valamint az „organikus” forradalom-felfogás között Rosa Luxemburg által elméletileg elmélyített szakadékok áthidalja. A párt ideál-típus fogalmának bevezetésével sikerült Lukácsnak az „elmélet”, „párt” és „osztály” között egyfajta dialektikus „kölcsonhatást” konstruálnia, ami egyébként egyidejűleg eredeti is, de nem is kerülheti el az önkényes és kritikátlan értelmezések veszélyét. Mindenestre Lukács számára a szervezeti kérdés általa való megítélésének politikai oldala valószínűleg nagyobb jelentőséggel bír, mint az önkényes elméleti értelmezések veszélye, hiszen az „egységfront-taktika” jegyében már a Komintern VI. világkongresszusa óta (1928 közepén), de már korábban is elsősorban az volt számára a fontos, hogy ne bélyegezzék „elhajlónak”.

Másik oldalról nézve, az ideál-típus konstrukció segítségével Lukács világosan kimutathatta a magyar pártbürokrácia valódi hiányosságait. Ezt a feladatát mindig teljesítette mint a Landler-frakció teoretikusa; kezdve a — Moszkvába emigrált — Kun—Rákosi-frakció „lélektelen bürokratizmusának” bírálatával (1921).

Lukács bírálata szerint egyrészt „óriási apparátusokat hoznak létre nem létező feladatok megoldására... (az emigrációs „tömegpárt” a maga területi titkárságaival stb.). Másrészt ez az apparátus olyan beállított-ságú, hogy vele valóságos, Magyarországra irányuló munka teljesen lehetetlen”.<sup>38</sup> De elvileg is mindig a polgári szervezeti és szakosítási világ-nak rossz örökségeként fogta fel Lukács a kommunista pártok bürokratizálódását. Éppen ezért a bürokrácia bírálata egész életművét behálózza; még az Alberto Caroccihoz intézett levélben is lényeges, talán a legdön-tőbb motívumként ez szerepel a Sztálinnal való „leszámolásban”.<sup>39</sup>

Mivel a munkásmozgalmat mindig történelmi folyamatként és így át-fogó „totalitásként” fogta fel, az embert — teljesen a fiatal Marx szelle-mében — csakis univerzális lényként tételezhette. Így minden párthi-vatal, amely szükségképpen specializálódást, sőt presztizs- és státus-törek-vést is hozott magával, megtörte az „össz-személyiség” és a forradalmi folyamat totalitása közötti kapcsolatot. „Ha majd a pártbeli funkció nem hivatal lesz, amit esetleg teljes odaadással és lelkiismeretességgel, de mégiscsak hivatalként viselnek, hanem minden egyes tag aktivitása a párt-munka minden lehetséges fajtájára vonatkozik; ha ezt a tevékenységet az adott lehetőségekhez képest még cserélgetik is, csak akkor kerülnek a párttagok össz-személyiségükkel élő kapcsolatba a pártélet és a forradalom totalitásával; csak akkor szűnnek meg pusztán specialisták lenni, akik szükségszerűen alá vannak vetve a belső megmerevedés veszélyének.”<sup>40</sup>

Lukács pártról és osztályról vallott felfogásának megfelel egy megha-tározott elképzelés a „vezér” szerepéről a forradalmi folyamatban. Ez a felfogás — a második világháború utáni időszakban — a *partizán*-foga-lomban csúcsosodik ki. Egyébként messze visszanyúluk Lukács Marx előtti korszakába.



A munkásosztály politikai vezéreinek — legalábbis amennyiben politikailag intézményesített pártvezérekről, azaz pártfunkcionáriusokról volt szó — a proletariátus felszabadításának folyamatában Lukács másodlagos szerepet szánt: „A vezetők (itt az 1919-es Magyarország szociáldemokrata és kommunista pártjának vezetőiről van szó, P. L.) csak ennek az egységes, egységre irányuló akaratsnak végrehajtói voltak. Csak elméleti alakot adtak ennek az akaratsnak, amely aztán a proletariátus cselekvésében... nyilvánult meg.”<sup>41</sup> Ennek a gondolatnak Lenin „élcsapat”-koncepciójával nyilván csak feltételes hasonlósága van. Hogy Lukács politikai elméletének néhány elemzője, mint Morris Watnick is, mégis a lenini élcsapat-elmélet hívének tartja őt, egy hiányzó megkülönböztetésen alapszik. Bár Lukács egészen soha fel nem adott, szindikalista-anarchista, rigorisztikus-etikai felfogása által még inkább erősített ellenérzése a munkásmozgalom mindenfajta intézményesítése, tehát minden szilárd politikai uralommal szemben teljesen független az élcsapat elutasításától, ugyanakkor azonban számára — Leninnel ellentétben — a pártvezérek, tehát a politikai elit nem a forradalmi folyamat „igazi” alkotói és hordozói, ugyanis túlságosan kötődnek a pártbürokráciához és ezért — mint Kun Béla — nem ismerhették fel a forradalmi folyamatot mint egészet. A forradalom élén inkább annak a szellemi elitnek kellene állnia, amelyik elméleti tudata révén a csupán spontán forradalmi tömegeket „megváltja” pusztán spontaneitásukból, és tudatos cselekvésre és ezzel a társadalmi folyamat feletti kollektív uralomra vezetheti őket. A „vezér típusáról” alkotott képet Lukács még kifejezettebbé teszi: „Nem valamiféle nagy demagóg, Danton és Kossuth Lajos mintájára mindenkit magával ragadó szónok és agitátor lesz e forradalom igazi vezére, hanem olyan gondolkodó, aki mélységesen érti az osztályharc, a forradalmi dialektika, a marxizmus tudományát.”<sup>42</sup> Az élcsapat karizmatikus vonásai ebben a meghatározásban éppoly nyilvánvalóvá válnak, mint a „gondolkodónak” „világtörténelmi személyiséggé” emelése — e fokozás az egyseges, önmagát irányító proletariátusban találja meg megfelelőjét.

A szellemi vezető eme karizmatikus koncepciója nemcsak a „művészek” még az életfilozófia hatása alatt álló „A lélek és a formák”-beli meghatározására utal vissza, hanem már előre veti árnyékát a „filozófiakritikus”, a „néptribun”, és végül a „partizán” későbbi totalitás-alakjaira is. Ezek a „bürokráciának” mint az „élet eldologiasítása” szimbólumának elutasításából származnak. Inkább a „világtörténelmi személyiség” „univerzalitása” tartozik hozzájuk. Ezek az „alakok” mindig ideál-típusus konstrukciók, életformájukhoz a művészi és/vagy politikai-társadalmi kifejezés meghatározott formája tartozik.

Valójában egyenes vonal vezet a „Lélek és a formák” Kassner-tanulmányától a későbbi, az „Írók és kritikusok” (1939), a „Néptribun vagy bürokrata?” (1940) és a „Pártköltészet” (1945) című munkáig. A Kassner-tanulmányban találta meg Lukács a művészi formák és életformák illetve a kritikus (a „platonista”), „jelki típusa” és a költő „lelki típusa” közti összhangot a „művész életformájában”: „Csak a művész életformájában teremthető meg az egyensúly a platonista nehéz léptű haladása és a költő súlytalan nyíl-röpte között.”<sup>43</sup> A költő-kritikus képét, amely fiatalkori szintézisének kifejezője, Lukács ismét feleleveníti a „filozófus-kritikus” típusában — egy jellemző, saját fejlődését visszatükröző eltolódással.

Míg egykor Friedrich Schlegel és Kierkegaard szolgáltak modellként az élet egyoldalúságait és ellentmondásait megszüntető és megőrző típus számára, később ezt a helyet Arisztotelész és Hegel, az újabb gondolkodók közül pedig Belinszkij, Csernysevszkij és Dobroljubov foglalja el. Lukács számára ők a *szinoptikus* megformálás jelképei: „A szocializmus előtti kultúra két legnagyobb gondolkodója, Arisztotelész és Hegel éppannyira társadalom-teórikusok, mint esztéták.”

Lukács behatóan megmagyarázza a költő-kritikus típusának a filozófus-kritikus javára történt eltolódását: „... Fordítva van ez a valódi filozófus-kritikusnál: megismerési vágya a jelenségek egészére, legáltalánosabb törvényszerűségeire vonatkozik. Mivel azonban a helyes általános megismerés mindig konkrét és nem absztrakt..., átgondolása szükségszerűen a „köztes területek”, sőt az egyes jelenségek (konkrét elemzéséhez vezet. Utóbbiakat azonban nem mint önmagukban álló mikrokozmoszokat fogja fel, hanem mint az összefejlődés részeit, mozzanatait.”<sup>44</sup> A filozófus-kritikus típusa magasabb fokú, mint a költő-kritikusé; ő ugyanis utóbbival ellentétben a politikai-társadalmi világ teljességét és fejlődését összefüggéseivel együtt fel tudja fogni.

Miközben Lukács elit-elmélete az „Írók és kritikusokban” nyeri el általános szellemtörténeti megalapozását, politikai kifejeződése mindezekelőtt a „Néptribun vagy bürokratában” és a „Pártköltészetben” található. A lenini néptribunus értelmezésénél Lukács majdnem szó szerint átveszi a „vezértípus” jellemzését az „Előszó Rosa Luxemburg Tömegsztrájkjához” című munkájából: „A lenini néptribunus egy ilyen forradalmi tudat hirdetője. Ha mint típust helyesen meg akarjuk érteni, nem szabad ragaszkodnunk a tribunusság külső ismertetőjegyeihez. Ékes-szólás, magával ragadó szónoki képesség nem elegendő hozzá; a francia forradalom valódi tribunusai nem a ragyogó szónak Mirabeau vagy Vergniaud voltak, hanem a szerény Marat és a száraz Robespierre.”<sup>45</sup> A néptribunus típusa hivatott a spontán néptömegek valódi vezetésére „annak az adekvát felismerésnek alapján, ami a materialista dialektikát, a marxizmust is lehetővé teszi”. A néptribunus „felébreszti az öntudatot”, legyőzi a „spontaneitást” és „bürokratizmust”, és ezzel a világtörténelmi forradalom, pontosabban az ember felszabadításának karizmatikus vezére lesz. Végül a néptribunus típusa még külön megvilágítást kap az „esztétikus”, a „bürokrata” stb. élesen kidolgozott kontraszt-típusai révén.

A néptribunus, művész, költő-kritikus és filozófus-kritikus legfontosabb ismertetőjegyei végső összefoglalásukat a *partizán* típusában nyerik el. Művészi területen például a „pártköltő” a partizán: „A pártköltő sohasem vezér, vagy egyszerű katona, hanem mindig partizán. Ez azt jelenti, hogy ha igazán pártköltő, akkor mélységesen egyetért a párt történelmi hivatásával, a párt által meghatározott nagy stratégiai irányvonalal. Az egységen belül azonban saját eszközeivel saját felelősségére kell megnyilatkoznia.”<sup>46</sup> Az „átmenet” ezen figurája Lukács szemében nemcsak utópisztikus és karizmatikus, hanem tragikus vonásokkal is bír: ahhoz, hogy az adott valóságot megfelelően bírálhassa, az újat megvilágítsa és a bomlót elpusztítsa, a partizánnak állást kell foglalnia és ugyanakkor eszkatologikus-utópista víziójához is hűnek kell maradnia; anélkül, hogy szeme elől tévesztené az „életet”, nem mondhat le az önzetlenségről sem, tudván, hogy látomásaiból sohasem lesz valóság.<sup>47</sup>

Lukács „demokratikus diktatúra”-fogalma lényegében a szervezeti kérdéssel kapcsolatos elméleti és politikai tapasztalataiból származik. A „Blum-tézisek” (1928—29) magvát képezi, ahol a Kommunisták Magyarországi Pártja politikai-történelmi feltételeinek és Magyarország általános politikai-gazdasági helyzetének elemzését összekötötte egy nemzeti politikai programmal. A következőkben — e tanulmány céljainak megfelelően — nem annyira a „Blum-tézisek” egyes kérdéseiről lesz szó, hanem inkább a „demokratikus diktatúra” fogalmának elméleti és politikai alapstruktúráját vizsgáljuk.

Lukács a következőképpen írta körül a „demokratikus diktatúrát”: „A demokratikus diktatúra tehát, mint a polgári demokrácia tökéletes megvalósulása, a szó szoros értelmében véve csatamező, amelyen a burzsoázia és proletariátus közötti összes döntő csatát megvívják. Természetesen egyidejűleg a harc legfontosabb eszköze is, lehetőség a legszélesebb néptömegekhez való szólásra, a néptömegek spontán forradalmi akcióra tüzelésére és vezetésére, azon szervezeti és ideológiai formák lazítására, amelyek segítségével a burzsoázia „normális körülmények” között a dolgozó nép széles tömegeit dezorganizálja; a demokratikus diktatúra megteremti a lehetőséget olyan szervezeti formák létrehozására, amelyek révén a munkások széles tömegei a burzsoáziával szemben érdekeiket érvényesíthetik.”<sup>48</sup> A „demokratikus diktatúrának” meghatározott előfeltételei vannak: egyrészt világosan látta, hogy a Bethlen—Horthy rendszer politikai-társadalmi körülményei között szükség van az illegális kommunista párt társadalmi és ezzel együtt politikai bázisának kibővítésére. Az üzemi munkások mellett apellálni kellett a mezőgazdasági munkásokra és szegényparasztokra is. Lukács felismerte, hogy a munkástömegek még mindig függtek politikailag a „burzsoáziától” és a szociáldemokráciától, hogy vidéken még mindig a feudális nagybirtok uralkodott, és hogy még mindig nem volt nemhogy proletár, de még polgári forradalom sem. Másrészt Lukács a Kommunisták Magyarországi Pártját történetfilozófiailag mint — szabadság-doktrínája ellenére — az osztályharcotól meg nem szabadult polgári demokrácia „tökéletes megvalósítását” fogta fel. Így szerinte a KMP volt az egyetlen olyan párt Magyarországon, amelyik „komolyan harcolt a polgári demokráciáért”. Harmadsorban, az 1919-esnél lényegesen óvatosabban, a „demokratikus diktatúra” mint „dialektikus átmeneti formát” értelmezte, amely egyaránt könnyen vezethet „proletárforradalomhoz” és „ellenforradalomhoz”.

Ebben az összefüggésben lép ismét előtérbe a párt „vezető szervéről” szóló koncepciója, intézmény-ellenes gondolkodásának kifejeződése, amely már a szervezeti kérdésben is megmutatkozott. Hiszen kifejezetten elutasította, hogy a „demokratikus diktatúrát” mint valami „kijelölt, az „alkotmányban előírt” fejlődési szakaszt fogják fel.<sup>49</sup> A „Jelszavak és a párt közvetlen feladatai” című fejezetben a „munkásosztály egységéért” folytatandó harcra való felszólítást összekötötte a „pártszervezetet szétdőlt bürokratikus politika” elleni harcra való felhívással.<sup>50</sup> Intézményesítés-ellenes gondolkodásának megfelel az „osztály osztály ellen” formula is, azaz annak a szándéka, hogy a politikai követeléseknek társadalmi rétegekhez és osztályokhoz való ideális-típusos hozzárendelését — ami a „Történelem és osztályöntudatban” nyerte el fogalmi kifejezését — most

politikai terminusokba foglalja. Amíg Magyarországon a nagybirtok és a nagytőke uralkodik, „addig a köztársaságért folyó harc a széles néptömegek számára a szabadságjogokért, az egyesülési, gyülekezési sőt sztrájkjogért folyó harcot is jelenti”.<sup>51</sup>

A „Blum-tézisek” talán legfontosabb tendenciája azonban közvetett és közvetlen nemzetköziségre való igényében rejlik. A Komintern „bal”-szárnyának szempontjából Lukács „demokratikus diktatúra” című nemzeti programja felfogható a „szocializmushoz vezető egyéni út”, azaz az 1956-os nemzeti kommunista tendenciák korai programjának és előfokának. Annál is inkább, mivel a „Blum-tézisekben” alaposan egybeveti a „demokratikus diktatúra” magyarországi nemzeti feltételeit az angliai, olaszországi stb. megfelelőekkel. A „nemzeti kérdés”, amellyel a „Taktika és etika” ismételtén foglalkozott, ezzel a „demokratikus diktatúra” egyik alkotó elemévé válik.

A „Blum-tézisek” természetszerűleg — éppen *nemzeti* vonatkozásaik révén — felfoghatók voltak úgy is, mint amik a Kommunista Internacionálé Végrehajtóbizottsága és Sztálin ellen irányulnak — hiszen „jobboldali” irányt követtek, a szocializmus *magyar* útját hirdették akkor, amikor Sztálin az európai kommunista pártok elé követésre váró példaként tűzte ki a hatalmát megszilárdító a „szocializmus egyetlen országbeli útját” és a szovjetunióbeli fejlődést. Buharinnak a Kommunista Internacionálé végrehajtóbizottságának elnökségéből való kiválását követőleg Sztálin „balos” irányzatot követett, amelynek számos „kibékítő”, mint Brandler, Thalheimer, Enderle stb., áldozatául esett. Mivel a „balosokat” már 1926/27-ben kikapcsolta a Komintern nemzeti szekcióiból, 1929-ben teljesen szabaddá vált az út a Komintern „bolsevizálásához”.

Lukács „demokratikus diktatúra”-programja azonban *nemzetközi* vonatkozásaival is kihívta Sztálin bírálatait. A „szocializmus egyetlen országban” tételének és „az európai kommunista pártok bolsevizálása” iránti követelménynek megfelelő külpolitikai Sztálin-jelszót: „A szociáldemokrácia a fasizmus ikertestvére” Lukács már annak idején megtámadta. Az adott körülmények között az általa megfogalmazott „osztály osztály ellen” és „a köztársaságért” jelszavakat — azaz minden proletár (és szociáldemokrata) erőnek a feudalizmus és a fasizmus elleni közös harcára való felszólítását — csak mint a Kommunista Internacionálé Végrehajtóbizottsága határozatai elleni nyílt szembenállást lehetett felfogni. Ezért a „KMP tagjaihoz intézett nyílt levélben” programjának „opportunist” és „szociáldemokratizmust” vetettek szemére.<sup>52</sup> E kampány következményeképpen Lukács elvesztette a KMP Központi Bizottságában viselt tisztségét, és 1929 decemberében kényszerítették a „Blum-tézisek” visszavonására.<sup>53</sup>

## A NÉPI DEMOKRÁCIA ELMÉLETÉNEK KEZDETEI ÉS A „KOEZISZTENCIA” FOGALMA

Mindenekelőtt „Irodalom és demokrácia” című 1947-es könyvében Lukács felelevenítette első politikai írásainak néhány fontos motívumát. Ide tartozik a csupán formális demokrácia bírálata; továbbá az „ember teljes felszabadításának”<sup>54</sup> fáradhatatlan követelése, és végül a proletár

„szolidaritás” kinyilvánítása. Az „Irodalom és demokrácia” egyik főtétele közvetlenül kapcsolódik a „Blum-tézisek” „demokratikus diktatúra”-fogalmához. Mint ahogyan a „demokratikus diktatúrát” is „dialektikus átmeneti formának” tekintette Lukács, a népi demokráciát is mint változásban lévő társadalmi rendet fogta fel. Az 1923/29-es megfogalmazásban a „demokratikus diktatúra” mint az uralom szintén „cseppfolyós” politikai formája még teljesen a polgári társadalom feltételeitől függött. Így egyaránt torkolthatott „proletárforradalomba” vagy „ellenforradalomba”. Ezzel szemben Lukács számára a magyar népi demokráciában 1947-ben a „termelési rend kapitalista jellege” még nem semmisült meg, de már elkezdődött a pusztán formális (polgári) demokrácia meghaladása. A „demokratikus fejlődés legmagasabb fokához”, a „demokrácia tökéletes formájához” Magyarország 1947-ben közelebb volt, mint 1928-ban. A végcél azonban még nem érték el. Lukács 50-es és 60-as évekbeli nyilatkozataiból is kiténik, hogy a „proletariátus végső győzelméig” még hosszú az út, az „osztályharc” még nem ért véget. Mindenekelőtt az osztályharc ideológiai aspektusai állnak Lukács gondolkodásának homlokterében — az osztályharc most természetszerűleg egyre inkább az új társadalmi rendszerek társadalmi problémáira vonatkozik.<sup>55</sup>

Lukács már a húszas évek végén, a növekvő fasizmus árnyékában, „demokratikus diktatúrát” hirdető programjával széles társadalmi és politikai bázisra törekedett. Felismerte, hogy a szocializmus demokratikus elemeinek össze kell kapcsolódnuk a nemzeti elemekkel. A „népi demokrácia” koncepcióján keresztül Hruscsov idején eljutott a „koegzisztenciáig”, a politikai vita azon formájához, amelyben a „haladó” erők a „reakciós” erők ellen, a politikai határok korlátai felett is összekapcsolódnak és folytatják a „szocializmus” és a „demokrácia” 1941-es politikán kívüli szövetségét. Bár a „koegzisztencia” az „osztályharc egyik formája”, de inkább az ideológiai szférában folyik és „indirekt” forma. Ezzel a gondolattal Lukács ismét azt az egész életében képviselt humanista meggyőződését fejezi ki, hogy a háborúnak, terrornak és erőszaknak el kell tűnnie az emberiség életéből.

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Szövegünkben Lukács következő műveit idézzük: *Die Seele und die Formen*. Eszék. Berlin 1911; *Emil Lask. Ein Nachruf*, in: *Kant-Studien*, 22. évf. (1918), 349 kk. p.; *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, in: *Szabadgondolat*, 1918. dec. 228 kk. p.; *Taktika és Ethika*, Budapest 1919; *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*, in: *Szociális termelés*, 1. évf. (1919) 11. sz. 3 kk. p. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Berlin 1920; *Zur Frage des Parlamentarismus*, in: *Kommunismus*, 1. évf. 6. sz. (1920) p. 161 kk.; *Organisationsfragen der dritten Internationale*, in: *Kommunismus*, 1. évf. 8—9. sz. (1920), p. 238 kk.; *Legalität und Illegalität*, in: *Kommunismus*, 1. évf. 35, 36—37. sz. (1920), p. 1259 kk.; 1324 kk.; *Kassel und Halle*, in: *Kommunismus*, 1. évf. 41—42. sz. (1920), p. 1466 kk.; *Der Parteitag der Kommunistischen Partei Deutschlands*, in: *Kommunismus*, 1. évf. 44. sz. (1920), p. 1561 kk.; *Előszó Rosa Luxemburg, Massensstreik c. művének magyar kiadásához*, Bécs 1921; *Vor dem dritten Kongress*, in: *Kommunismus*, 2. évf. 17—18. sz. (1921), p. 583 kk.; *Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei*, in: *Die Internationale*, 3. évf. 6. sz. (1921), p. 208 kk.; *Diskussionsbeitrag auf dem III. Weltkongress der Kommunistischen Interna-*

tionale in: Protokoll des II. Kongress der Komintern, Moskau, 22. Juni bis 12. Juli 1921 (Bibliothek der Kommunistischen Internationale, 23. köt.), Moskau 1921, p. 591 kk.; *Noch einmal Illusionspolitik*, in: Ladislaus Rudas, Abenteurer und Liquidatormentum. Die Politik Béla Kuns und die Kriese der KP(U), Wien 1922, p. 254 kk.; *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische Dialektik (Kleine Revolutionäre Bibliothek, 9. köt.), Berlin 1923; *Tézis-tervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetéről és a KMP feladatairól* (Blum-tézisek, 1928), Részletek megjelentek először in: Párttörténeti Közlemények, 2. évf. 3. sz. (1956), p. 75 kk.; *Irodalom és demokrácia*, 2. kiad., Budapest 1948; *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Berlin 1952; *Probleme des Realismus* 2. bőv. és jav. kiad., Berlin 1955; *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur*, in: Aufbau, 12. évf. 9. sz. (1956), p. 761 kk.; *Postscriptum* (1957) a *Mein Weg zu Marx* (1933) című íráshoz in: Nuovi Argomenti, 33. sz. (1958) p. 1 kk.; *Brief an Alberto Carocci* a „Nuovi Argomenti” c. folyóirat körkérdése alkalmából az SZKP XXII. kongresszusáról, németül először „Privatbrief über Stalinismus” címmel in: Forum. Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit, 10. évf. 115—116, 117. sz. (1963), p. 335 kk., p. 407 kk.; *Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion*. Theoretische-philosophische Bemerkungen, in: Forum. Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit, 10. évf. 119, 120. sz. (1963), p. 519 kk., p. 582 kk.

<sup>2</sup> Lukács Lask-méltatásához lásd még: *Emil Lask. Ein Nachruf*; Lask határsáról Lukácsra, az esztétika vonatkozásában is: Peter Ludz, *Marxismus und Literatur*, bevezetés Georg Lukács *Schriften zur Literatursociologie* c. művéhez (Soziologische Texte, 9. köt.), 2. kiad. 1963, p. 44 kk.

<sup>3</sup> Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 2 köt., Berlin-Stuttgart 1892/93, . köt. p. 221.

<sup>4</sup> Taktika és etika p. 7. Később a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ben (p. 83) a proletariátus „osztályöntudata” „célkitűzés és maga a fegyver”.

<sup>5</sup> Ehhez: Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877; Franz Staudinger, *Ethik und Politik*, Berlin 1899.

<sup>6</sup> *Előszó Rosa Luxemburg, Massenstreik* c. könyvének magyar kiadásához, p. 5.

<sup>7</sup> *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 62.

<sup>8</sup> A „lényeg” és „jelenség” dichotómiájához lásd különösen: *Die Theorie des Romans*, p. 19 és passim; a közvetlen érdekhez és a végcélhoz: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 94.

<sup>9</sup> Ehhez: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 64.

<sup>10</sup> Lukács Savinkow-értelmezéséhez mindenekelőtt: *Taktika és etika*, p. 13; *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 265.

<sup>11</sup> W. I. Lenin, *Die revolutionäre demokratische Diktatur des Proletariats und der Bauernschaft* (1905), in: uő., *Werke*, hrsgg. vom Institut für Marxismus beim ZK der KPdSU, VIII. köt., Berlin 1958, p. 286 kk., p. 293; Lukács Lenin idézett tanulmányára először a *Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion* c. tanulmányában hivatkozik (p. 583).

<sup>12</sup> *Die Seele und die Formen*, p. 125.

<sup>13</sup> Lásd a tudósítást in: *Freie Jugend*, 1. évf. 4. sz. (1919), p. 8.

<sup>14</sup> Lásd az egyikhez: *Der Parteitag der Kommunistischen Partei Deutschlands*, p. 1561; *Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei*, p. 209. — a másikkhoz: *Vor dem dritten Kongress*, p. 588.

<sup>15</sup> *Legalität und Illegalität*, p. 1326.

<sup>16</sup> V. ö.: Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode* (Marx-Studien, IV. köt. 2), Wien 1922, IX. fejezet p. 116 kk.; valamint könyve: *Politische und soziale Demokratie* („Neue Menschen” kiadványsorozat), Berlin 1926, passim.

<sup>17</sup> V. ö.: Erwin Szabó, *Psychologisches zur Frage der Freiheit in der sozia-*

listischen Gesellschaft, in: Die Neue Zeit, 22. évf. 2. félköt. (1903—4), 39. sz. p. 414—416.

<sup>18</sup> *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, p. 232.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> *Előszó Rosa Luxemburg, Massenzstreik c. könyvének magyar kiadásához*, p. 3.

<sup>21</sup> *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, p. 231.

<sup>22</sup> *Taktika és etika*, p. 32.

<sup>23</sup> *Kassel und Halle*, p. 1473.

<sup>24</sup> *Diskussionsbeitrag auf dem III. Weltkongress der Kommunistischen Internationale*, p. 591.

<sup>25</sup> *Előszó Rosa Luxemburg, Massenzstreik c. könyvének magyar kiadásához*, p. 7—8.

<sup>26</sup> *Noch einmal Illusionspolitik*, p. 257.

<sup>27</sup> *Organisationsfragen der dritten Internationale*, p. 247 és passim; v.ö.: Nemes Dezső: *A Kommunisták Magyarországi Pártjának harca 1919 augusztusától 1929 őszéig*, Budapest 1954, p. 50 kk.

<sup>28</sup> V. ö.: *Zur Frage des Parlamentarismus*, p. 161, p. 163, p. 164, p. 172. — Lenin Lukács-kritikájához lásd: V. I. Lenin, „Kommunismus”. *Zeitschrift der Kommunistischen Internationale für die Länder Südosteuropas*. (Az 1—18. sz. ismertetése.) in: uő.: *Werke*, i. kiad. 31. köt. Berlin 1959. p. 153 kk.

<sup>29</sup> *Taktika és etika*, p. 12.

<sup>30</sup> *Taktika és etika*, p. 38.

<sup>31</sup> *Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben*, p. 4.

<sup>32</sup> Ez természetszerűleg még inkább érvényes Trockij „permanens forradalom” elméletével szembeni magatartására, amely ellen mindig harcolt. Még a *Postscriptum* (1957) és a *Brief an Alberto Carocci* (1962) c. írásokban is megvédte Lukács „Szocializmust egy országban” jelszavát Trockijjal szemben.

<sup>33</sup> *Taktika és etika*, p. 38.

<sup>34</sup> *Taktika és etika*, p. 34.

<sup>35</sup> V. ö.: *Der Parteitag der Kommunistischen Partei Deutschlands*, p. 1562.

<sup>36</sup> *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 54.

<sup>37</sup> V. ö.: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 319.

<sup>38</sup> *Noch einmal Illusionspolitik*, p. 258.

<sup>39</sup> V. ö.: *Brief an Alberto Carocci*, p. 335.

<sup>40</sup> *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 338.

<sup>41</sup> *Taktika és etika*, p. 38—39.

<sup>42</sup> *Előszó Rosa Luxemburg, Massenzstreik c. művének magyar kiadásához*, p. 3.

<sup>43</sup> *Die Seele und die Formen*, p. 52.

<sup>44</sup> *Schriftsteller und Kritiker*, in: *Probleme des Realismus*, p. 296.

<sup>45</sup> *Volkstribun oder Bürokrat?*, in: *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, p. 132.

<sup>46</sup> *Pártköltészet*, in: *Irodalom és demokrácia*, p. 131.

<sup>47</sup> Lásd ehhez: *Volkstribun oder Bürokrat?*, i.m.: p. 146.

<sup>48</sup> *Blum-tézisek*, p. 85.

<sup>49</sup> V. ö.: *Blum-tézisek*, p. 86.

<sup>50</sup> *Blum-tézisek*, p. 93.

<sup>51</sup> *Blum-tézisek*, p. 90.

<sup>52</sup> V. ö.: *Nyílt levél a Kommunisták Magyarországi Pártjának tagjaihoz*, in: *Új Március*, 5. évf. (1929), p. 253 kk., p. 258 k.

<sup>53</sup> *Blum* (Lukács György), *Nyilatkozat* (1929. dec. 4-én), in: *Új Március*, 5. évf. (1929), p. 345.

<sup>54</sup> *Irodalom és demokrácia*, p. 34.

<sup>55</sup> V. ö.: *Irodalom és demokrácia*, p. 33 kk.; később mindenekelőtt: *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur*, p. 773, p. 765—766 és passim; továbbá: *Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion*, p. 582 kk.

---

## *a kultúra lokálpatriótája*

FRANK BENSELER

---

„Amikor valaki azt mondta bölcs barátjának: akármilyen mélyek és emelkedettek is a mi beszélgetéseink, a kövek némák maradnak és mi nem hatunk rájuk; a világegyetem nagysága mellett eltörpül a Szent Péter templom; s vajon mit mondana maga a Föld, ha Liisszabontól Moszkváig kitátaná száját és néhány orpheuszi ős-szót dörögne; azt felelte erre a bölcs barát, a kultúra lokálpatriótája: a pofon nem érv, s hogy mit mondana a Föld? valószínűleg csupa ostobaságot, hiszen nem olvasta sem Kantot, sem Platónt.”<sup>1</sup>

Bloch maga mesélte, hogy ebben a visszaemlékezésben egy Lukáccsal folytatott ifjúkori viharos beszélgetéséről van szó. Dioszkurok találkoznak itt: azonos korúak, azonos tanulmányokat végeztek, s azonosak céljaik és reményeik is: egy emberibb világ felépítése a szocializmus segítségével. Ebben az időszakban írja Bloch az „Utópia szellemét”, Lukács a „Történelem és osztályöntudatot”. Útjaik már elváltak: egyikük a szubjektum és objektum azonosságát, a természetet, a fantáziát, az utópisztikus sejtéseket hirdeti, a világszellemet idézi, a metafizikához ragaszkodik, katolikus, gnosztikus, apokaliptikus és ökonómiai-kollektív nézeteiket vegyít egymással, s — mint ahogy Max Weber mondta Blochról — „telve van Istenével”, vagy ellenkezőleg, ahogy Scheler mondta: „luciferi hős”; a másik az orpheuszi ős-szavak ellen fordul, nem engedi, hogy a világmindenség pascali hallgatását kijátsszák az ember alkotásai ellen, a nagy hagyományok folytatójának vallja magát, Platónt emlegeti, amikor már Arisztotelészre gondol, és az értelmellenséggel a dialektikus értelmet szegezi szembe. Ifjúkorának nagy konfliktusát: a régi nagy filozófia értelmében vett filozófiai általánosításra való törekvés és a tiszta tudományosság tendenciái közötti konfliktust Lukács megoldotta: döntött a marxizmus javára.

Ezért nevezik most szidva és dicsérve a kultúra lokálpatriótájának. Dicsérve, mert kétségkívül nincs abban semmi rossz és alacsonyrendű, ha valaki egy szűkre szabott „hazának” patriótája. A kis közösség ügyének



odaadó szolgálata nélkül a „nagy ügynek” sem lehetünk hasznára. Lukács maga mutatott rá Gottfried Kellerről írt szép tanulmányában,<sup>2</sup> mit jelentett a lokálpatriotizmus a svájci demokrácia számára; s hogy éppen ott tudott magas színvonalú irodalom kibontakozni, mialatt a manipulált, világhatalomra törő porosz-német úgyszólván hazafiságban a szellem szenvedett a hatalomtól, és el is satnyult. Ezért boldog az, aki úgy szenteli magát a kultúrának, mint a lokálpatrióta közösségének.

Az említett jelző mégis magában foglal bizonyos lekicsinylést is, mivel a lokálpatriotizmus az emberi lehetőségek rettentően leegyszerűsítő látásmódját is jelenítheti. Nincs talán igaza Freudnak, aki szerint a kultúra vékony sültalma-héj a zabolázatlan őserők vulkánján? S aki az egészet ismeri, hogyan akarhat — ezúttal Nietzsche szavaival — e vékony jég-retegre menekülni? Ha a történelmet kozmikus értelemben fogjuk fel, akkor az ember még csak történelem előtti korszakában tart, s a szabadság messizi birodalmát csak a remény sugarai érhetik el. Ilyen értelemben a lokálpatriotizmus a „szomorú vendégre” utal, akiben nincs meg a „halj meg és légy” tulajdonsága, és aki csak a hozzá hasonló szellemet képes felfogni.

Ez a szemrehányás adja meg az alaphangot abban az elutasító körülményben, amely Lukács minden új könyvét fogadta — különösen abban az országban, amelynek nyelvén ír. Bloch szerint Lukács „a világmagyarázás egyszerű számtanácsosainak egyike”;<sup>3</sup> Adorno kevésbé elegánsan Lukácsnak „Vilmos korabeli vidéki tanügyi tanácsos stílusát” rója fel, amiért Lukács Nietzsche irracionálisát közvetlenül az észellenes terrorista fasiszta uralom fejlődési vonalába sorolta be. Lokálpatrióta vagy vidéki tanügyi tanácsos: mindkét elnevezés ugyanazt az embert igyekszik eltalálni, azt, aki minden történelmi jelenség újra és újra idézett totalitásának nevében annak értelemmel felfogható részére korlátozza magát, hogy gondolkodva segíthesse elő a változást.

Lukács fiatalkorában másképp volt mindez. Nem minden nagypolgári származású fitalemler alapít 19 éves korában színházat olyan világ-városban, mint Budapest. És a „Lélekről és formákról” szóló, Kassnernek, Kierkegaard-nak, Novalisnak, a polgári l'art pour l'art-nak és a tragédia metafizikájának szentelt esszéikben még nagyon kevésbé érződött a lokálpatriotizmus; ami érződött, az a korszak legjobb hatásaiból tevődött össze: Simmel berlini előadásai, amelyeket az újdonsült filozófia-doktor hallgatott, az újklasszicista Paul Ernsttel való barátság, s az életfilozófia mint uralkodó koráramlat. Németországban ismeretlen magyar nyelvű könyvei: „Az irodalomtörténet metodológiája” (1910), az „Eszétükai kultúra” (1911) s „A modern dráma fejlődésének története” (1911) már európai méretű tehetségről tanúskodnak. Az első világháború előtti utolsó években Lukács beutazta Európa nagy kultúr bölcseit. Utazásainak tipikus eredménye, hogy — mint később Max Webernek bevallotta — Cimabue képeinek nézése közben vált világossá előtte, hogy kultúra csak kötöttséggel együtt lehetséges. Még majd negyven évvel később is, amikor életének nagy vágyai felől kérdezték, Lukács előbb ugyan számos tanítványának boldogulását említette, de aztán közvetlenül személyesre fordítva a szót, arról beszélt, szeretne még egyszer elutazni Toscanába, s meglátogatni azokat a városokat, ahol a táj, történelem és kultúra számára példás módon tömörült a legmagasabb emberi formába.

A szabad publikálás és az akadémiai pályafutás közötti rövid habozás

után Lukács Heidelbergbe ment. A háború és a katonáskodás (1915-től) megakadályozta „Esztétika és etika Dosztojevszkij műveiben” című munkájának megírását. Azonban a később megjelent részlet első mondatai is a formailag és tartalmilag a felvilágosult értelemtől messze eltávolodott, a legmagasabb régiókban lebegő, szintézisre hajlamos stilsztát és gondolkodót mutatnak:

„Boldog az a kor, amely számára a csillagos ég a járható és követendő utak térképe, s a csillagok fénye világítja be útjait. Számára minden új, és mégis ismerős, kalandos, és mégis megfogható. A világ tágas, és mégis otthon érzi magát benne, mert a lelkében égő tűz a csillagokkal egylényegű; élesen elválík egymástól a világ és az én, a fény és a tűz, de sohasem lesz idegen egymás számára, mert minden egyes fénynek tűz a lelke, s minden egyes tűz fénybe burkolódik. E kettőségben válik értelmessé és kerekké a lélek minden cselekedete: befejezetté az értelemben és befejezetté az érzékek számára; kerekké, mert a cselekvés alatt a lélek magában nyugszik; kerekké, mert tette leválík róla, s önmagává válva megtalálja saját középpontját, és zárt kört von maga köré. Novalis szerint „a filozófia tulajdonképpen honvágy, törekvés arra, hogy mindenütt otthon legyünk.” Ezért a filozófia mint életforma, a költészet formáját meghatározó és tartalmát adó szerepében egyaránt mindig a belső és a külső közötti szakadás jele, az én és a világ lényegi különbségének, a lélek és a tett inkongruenciájának kifejeződése. Ezért nincsen filozófiájuk a boldog koroknak, vagy — ami ugyanazt jelenti — ezért filozófus e korok minden egyes embere, s birtokolja minden filozófia utópisztikus célját.” Ez a „regényelmélet” Adorno szerint „konceptiójának mélysége és lendületessége, valamint ábrázolásának akkori fogalmak szerinti rendkívüli tömörsége és intenzitása révén a filozófiai esztétika „szem elől téveszthetetlen” mércéjét állította fel, s ezt azóta nem is tévesztik többé szem elől”.<sup>5</sup>

Ebben az időben Max Weber és Emil Lask Lukács kiterjedt baráti és ismerősi körébe tartozik. Lukács képeiről romantikus ifjú néz vissza ránk. Paul Honigsheim meséli, hogy Lukács „már ebben az időben kifejezett ellensége volt a polgáriságnak, liberalizmusnak, alkotmányos államnak, parlamentarizmusnak, revizionista szocializmusnak, felvilágosultságnak, relativizmusnak és individualizmusnak”. Egyik sétájuk alkalmával Lukács mégis ezt jelentette ki neki: „Az egész individualizmus nem más, mint szemfényvesztés; Stefan George lehet egyéniség, akár melyik rendőr vagy kocsis azonban nem”.<sup>6</sup> Maga Max Weber, aki Lukácsot „az ellenpólus embereként” fogta fel, ezt mondta róla: „Ha Lukácsal beszélek, egész napra való gondolkodnivalóm marad utána.” Ekkor keletkezett az a korai hírnév, amely olyan neves kortársakat, mint Franz Ferdinand Baumgartent, Richard Beer-Hofmant, Richard Dehmelt, Paul Ernstet, Bruno Frankot, Maximilian Hardent, Alfred Kerret, Heinrich és Thomas Mannt, Emil Preetoriust és Karl Schefflert 1919-ben a következő felhívásra ösztönözte:

„Nem Lukács György, a politikus, az ember, a gondolkodó szorul védelemre.

Egykor lemondott az osztályrészeül jutó kényelmes élet csábításairól, hogy a felelősségteljes, magányos gondolkodó hivatásának szentelje magát. Amikor politikával kezdett foglalkozni, a számára legdrágábbat, a gondolkodói szabadságot áldozta fel, hogy reformátorként működhessen.

Ausztriától — ahol felügyelet alatt áll — a magyar kormány kiadatását követeli, mivel állítólag politikai ellenfelei meggyilkolását segítette elő. Csak a vak gyűlölet lehet ennek a vádnak. Lukács megmentése nem pártügy.

Mindenkinek, aki személyes érintkezés révén tisztaságáról meggyőződhetett, és azon sokaknak, akik esztétikai-filozófiai könyveinek magasrendű szellemiségét megcsodálják, kötelessége tiltakozni a kiadatás ellen.”<sup>7</sup>

Időközben született egy döntés, ami távolabbi életútját meghatározta. Lukács már kora ifjúságában szót kért a „Szociológiai Társaság” és a budapesti radikálisok lapjában. Hatottak rá Szabó Ervin eszméi. Az első világháború előtti, Tisza-féle Magyarországon egy széles látókörű, intelligens fiatalember csak radikálissá és ellenzékivé válhatott a feudális-klerikális osztályuralommal, az ebből következő rossz kisebbségi és nemzetiségi politikával és a tökéletesen reakciós kultúrpolitikával szemben. Az októberi orosz forradalom hatására Lukács belépett a magyar kommunista pártba. Ugyanaz az ember, aki egykor „Az új magányosság és annak lírája” címmel írt, most a magyar Tanácsköztársaság művelődésügyi minisztere lett és a román határon egy vörös osztag politikai biztosa. Lukács életének ezt az egyetlen nagy fordulatát később minden célzatosság nélkül így nevezte: „Utam Marxhoz.”

„A háború imperialista jellegének egyre világosabbá válásával, s Hegel-tanulmányaim elmélyülésével kezdődik a másodszori intenzív foglalkozásom Marxszal. Ezúttal fiatalkori filozófiai írásai érdekelték legjobban, de a „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálólatába” című nagy művét is buzgón tanulmányoztam. Most azonban már nem Simmel, hanem Hegel szemével néztem Marxot. Marx többé nem a „kiváló szaktudós”, a „gazdasági és szociológiai szakember” volt számomra. Kezdek kibontakozni előttem az átfogó gondolkodó, a nagy dialektikus körvonalai. Akkor azonban még nem láttam, mi a jelentősége a materializmusnak a dialektika kérdéseinek konkretizálásában, elmélyítésében és következetessé tételében. Csak a tartalomnak a formával szembeni — hegeli — elsőbbségéhez jutottam el, és megpróbáltam — főleg hegeli alapon Hegel és Marxot egyfajta „történelemfilozófiában” egyesíteni.

Ebben az eszmei erjedésben ért az 1917-es és 1918-as forradalom. Rövid ingadozás után 1918 decemberében beléptem a Magyar Kommunista Pártba, és azóta részt veszek a forradalmi munkásmozgalomban. A gyakorlati munka hamarosan arra kényszerített, hogy még elmélyültebben foglalkozzak Marx gazdaságpolitikai írásaival, még erőteljesebben tanulmányozzam a történelmet, a politikai gazdaságtan történetét, a munkásmozgalmat és szüntelenül felülvizsgáljam a filozófiai alapokat. A marxista dialektika valódi és teljes megragadásáért folytatott eme küzdelmem azonban nagyon sokáig tartott. A magyar forradalom tapasztalata ugyan élesen megvilágította számomra mindenfajta szindikalizáló elmélet ingtagságát, mégis még sokáig élt bennem bizonyos ultrabalos szubjektívizmus. Mindenekelőtt ez akadályozott meg abban, hogy a dialektika materialista oldalát a maga átfogó filozófiai jelentőségében valóban és helyesen ragadjam meg. „Történelem és osztályöntudat” című könyvem világosan tükrözi ezt az átmeneti állapotot. A mellett a tudatos kísérlet mellett, hogy Hegelt Marx révén legyőzzem és „megszüntelve megőrizzem”, a dialektika néhány döntő kérdését még idealista módon oldottam meg.

A még mindig vallott Luxemburg-féle akkumulációs elmélet szervesen keveredett egyfajta szubjektivistá, ultrabalos aktivizmussal.<sup>98</sup>

A gyakorlati pártmunka idejéből származnak az olyan provokatív jellegű munkák, mint a „Taktika és etika” és „A parlamentarizmus kérdéséről”. Mindezt elhomályosítja az 1923-ban megjelent, a marxista dialektikáról szóló „Történelem és osztályöntudat” című tanulmánykötet. Egyik darabja, „A proletariátus eldologiasodása és öntudata” című egy történelmi méretű pillanatig azt a lépcsőfokot képezte, amelyen át a világ egész radikális értelmisége lépett a marxizmushoz és haladáshoz vezető útra. Még ma sem halványult el e könyv nimbusza, amely németül sohasem jelent meg újra, de számos másolatban jár kézzől kézre, amelynek új francia kalózkidadása<sup>99</sup> rövid időn belül többször megjelent. Magát Lukácsot az abban képviselt részben objektivista és idealista történelemfilozófiai nézetek éles párt-támadásoknak tették ki. Akkori önkritikája azonban — ellentétben másoknak a sztálinizmus alatti megnyilvánulásaival — nem kényszer hatására jött létre. Még ma is azt mondja akkori önmagáról, hogy éppen a Hegeltől Marxhoz tartó átmeneti korszakban volt.

„Művem éppen ezért éppen a döntő filozófiai kérdésekben magán hordja egy ilyenfajta átmenet minden ismertetőjegyét. Ez főleg abban mutatkozik meg, hogy a marxi ismeretelmélet alapelve — a tudattól függetlenül létező objektív valóság és annak az emberi tudatban való tükröződése — újra és újra felbukkan ugyan, általában azonban elnyomja a hegeli szubjektum-objektum azonosság. Ebből az ingadozásból különböző jelentős következmények származnak, többek között a természet dialektikájának tagadása. Mindenekelőtt pedig a könyv döntő problémája szenved tőle, az eldologiasodás kérdése, amely a fejtegetések során — akárcsak Hegelnél — a tárgyiassággal (elidegenítéssel, elidegenedéssel) válik azonossá. Ezáltal lesz ebből a történelmi-társadalmi problémából ontológiai probléma, vagy, mint ahogy ez ma is gyakran megtörténik, a társadalmi kategóriából antropológiai kategória. Mindkét esetben az adott jelenséggel szembeni történelmi fatalizmus következik... Könyvem utolsó fejezetében, amely az ifjú Hegelről szól (Zürich, 1948), magam is megpróbáltam rávilágítani e tényállásra... Aki Hegel felfogását nem Marx módjára bírálja és bírálva túlhaladja, ugyanabba az elméleti zsákutcába jut, amibe a „Történelem és osztályöntudat” került.”<sup>100</sup>

Két további kisebb írásában, a „Lenin” és a „Moses Hess” címűekben, Lukács megpróbálta kiegészíteni a marxi elméletéről való vitát és ezzel elhárítani a saját elvtársainak köréből érkező bírálatot.

Ezután 30 évig nem foglalt állást az aktuális ideológiai és politikai kérdésekben. Hasonlóképpen történhetett vele is, mint a sztálini „tisztogatások” egy másik túlélőjével, Ilja Ehrenburggal, aki önéletrajzában azt írja, hogy a harmincas évek elején rájött, más a katona sorsa és más az álmodozóé, s itt az ideje, hogy elfoglalja helyét a harcolók soraiban; nem a számára kedves dolgokról mondott le, nem távolodott el semmitől, de tudta, hogy összeszorított fogakkal kell élnie és megtanulnia az egyik legnehezebb művészetet: a hallgatást.

Szovjetunióbéli emigrációja idején Lukács teljesen irodalomtudományi kérdéseknek szentelte magát. 1944-ben visszatért Budapestre, a Tudományos Akadémia tagja és az esztétika professzora lett, s gyors egymásutánban jelentette meg munkájának gyümölcseit „Az orosz realizmus a világ-

irodalomban”, „Balzac és a francia realizmus”, „Goethe és kora”, „Hala-  
dás és reakció a német irodalomban”, „Tanulmányok a realizmusról”,  
„Az ifjú Hegel”, „Thomas Mann”, „A 19. századi német realisták”, s vé-  
gül 1954-ben „Az ész trónfosztása” címmel. Utóbbiról jelentette ki nyil-  
vánosan Adorno, hogy benne nyilvánul meg legkirívóbban Lukács saját  
eszének trónfosztása. Az így megtámadott Lukács, akit Nagy Imre kor-  
mányában való részvétele miatt „megrendszabályoztak”, publikálási le-  
hetőségétől megfosztottak, a mai napig előkelően hallgat, eltekintve a  
„Regény elméletének” új előszavában és a „Kulturális koegzisztenciá-  
ról” írt tanulmányában tett megjegyzésektől, véleményét azonban kife-  
jezte azáltal, hogy műveinek a Szövetségi Köztársaságban 1962-ben meg-  
kezdett összkiadása első köteteként éppen „Az ész trónfosztását” jelen-  
tette meg.

A lokálpatriotizmus vádjához időközben egy újabb is társult. Adorno  
ezt írta róla: Lukács meghajolt a hivatalos kommunista doktrína előtt,  
hegeli motívumokkal való visszaélések segítségével „önmaga ellenére  
magáévá tette a párthierarchia legalantasabb kifogásait, tanulmányaiban  
és könyveiben évtizedekig azon fáradozott, hogy nyilvánvalóan elnyühe-  
tetlen gondolkodási képességét a szovjet filozofálás vigasztalan nivójára  
süllyessze, mely utóbbi a filozófiát az uralkodás pusztá eszközévé fokozta  
le”.<sup>11</sup>

Ma már felmérhető, hogy Lukács még időlegesen sem hódolt be a  
marxi elméleti gondolkodás Sztálin alatti hamis használatának. A har-  
mincas évekből származó írásai csak nagyon felületesen kapcsolódnak a  
Szovjetunióban akkor uralkodó áramlatokhoz, és minden lényeges kér-  
désben a marxi vonalat követik. Jellemző, milyen támadásoknak volt ki-  
téve Lukács magán a marxista világon belül is: kezdve Révai támadá-  
sain, s folytatva Kun Béla jobboldali elhajlásra vonatkozó vádjain, egé-  
szén a realizmus-konceptiójáról folyó vitáig, amely 1939-ben Oroszország-  
ban, 1949-ben Magyarországon lángolt fel szenvedélyesen.<sup>11/a</sup>

Lukács ugyan ismételten önkritikát gyakorolt, de ezt mindig a belső  
változás, a belső növekedés eszközének tekintette, minden visszatekintő  
megbánás nélkül, azaz Epikurosz és Spinoza életfelfogásának értelmében.  
Könnyű elosztatni az önkritikák körül szövődött legendákat. A „Törté-  
nelem és osztályöntudat” feletti említett bírálata az objektív tudományos  
fejlődés és az egyéni becsület érdekében történt. Ezt az önkritikát Lukács  
a mai napig fenntartotta, még a Nyugattal szemben is. A helyzetet az bo-  
nyolítja, hogy a sztálini korszakban kétszer kényszerült tisztán taktikai  
okokból önkritikát gyakorolni. A Landler-csoport híveként 1929-ben azon  
a véleményen volt, hogy Magyarországon a Horthy-rendszer mélyreható  
válsága esetén sem kerülhet sor a proletárdiktatúrához vezető közvetlen  
átmenetre. Tanulmányai alapján abban hitt, hogy Magyarországon a tár-  
sadalmi viszonyok és az ideológiai fejlődés a lenini értelemben vett „de-  
mokratikus munkás-paraszt diktatúrát” követeli meg demokratikus át-  
menetként. Ezeket a Blum párt-fedőnév alatt közzétett elveket hasz-  
náltta ürügyül Kun Béla, amikor megpróbálta kizárni a pártból Luká-  
csot. Az 1930-as önkritika arra szolgált, hogy a fasiszmus előestéjén meg-  
próbáljon benn maradni a pártban, mert csak ennek soraiból lehetett  
hatékony ideológiai harcot folytatni a fasiszták ellen. E visszavonás elle-  
nére is cselekedeteiben Lukács hű maradt elveihez, amelyek 1945 után

teljes terjedelmükben helyeseknek bizonyultak, és amelyeket 1956-ban Magyarországon is hivatalosan elismertek.

Hasonló helyzetben gyakorlott önkritikát Lukács 1949–50-ben is. 1945 után Magyarországon Lukács jelentős hatással volt az ideológiai fejlődésre. Amikor Rákosi 1949-ben szorosra vonta a gyepőt, Lukács néhány semmitmondó megfogalmazással taktikusan kitért előle. Ez érthetővé válik, ha arra gondolunk, hogy ez volt a Rajk-per ideje. Valódi ideológiai-elméleti gondolkodásában azonban ismét nem változott semmi. Így látható, hogy Lukács számára az önkritikák csak eszközként szolgáltak arra, hogy az általa 1930 óta képviselt ideológiai vonalat a körülményekhez képest folytathassa.

Amikor valaki azt állítja, hogy Lukács egy időben kacérkodott Sztálin nyelvtudományi munkáival, csak kevés képzelőerőt árul el arról a helyzetről, amelyben a valódi kijelentések csak ezópusi megfogalmazásban hangozhattak el. Lukács nem vonakodott, hogy nyilvánosan fellépjen a sztálini korszak egész irodalomfelfogása, többek között a „forradalmi romantika” nevű irodalmi tákolmány ellen. Amint Caroccihoz intézett magánlevelében és Szolzsenyicin sztálinizmusról szóló könyvének<sup>12</sup> elemzésében mond, az egyike a legmegfontoltabb és elméletileg legmegalapozottabb eddigi megnyilvánulásoknak. Intellektuális önéletrajzának második részében ezt írja:

„Arra voltam kényszerítve, hogy tudományos eszméim érdekében egy-fajta partizánháborút vívjak; ez azt jelenti, hogy néhány Sztálin-idézettel lehetővé tettem könyveim megjelenését, hogy aztán bennük eltérő véleményemet a szükséges elővigyázatossággal annyira nyíltan kimondjam, amennyire a mindenkori történelmi helyzet megengedte. Néha persze így is hallgatásra kényszerítettek. Ismeretes például, hogy a háború alatt (a Szovjetunióban, F. B.) hoztak egy olyan határozatot, ami szerint Hegel a francia forradalommal szemben álló feudális reakció ideológusa volt. Így természetesen az ifjú Hegelről szóló könyvemet ebben az időben nem publikálhattam. Azt gondoltam: igaz ugyan, hogy a háborút ilyen tudománytalan ostobaságok nélkül is meg lehet nyerni, ha már azonban a Hitler-ellenes propaganda ezt választotta eszközként, pillanatnyilag fontosabb a háborút megnyerni, mint Hegel helyes megítéléséről vitatkozni. Közismert, hogy ez a hamis elmélet még sokáig tartotta magát a háború után is. Az is közismert azonban, hogy Hegelről szóló könyvemet egyetlen sor változtatás nélkül megjelentettem.”<sup>13</sup>

Alaposabb és nemcsak a sztálini korszakba való antimarxista beilleszkedésre utal az a bíráló, amelyet Bloch a „Hegyi öregről” szóló mese segítségével gyakorol. A mese így szól: egy ifjú elindul, hogy megkeresse az igazságot. A világban csetlik-botlik, míg egyszer tudomására nem jut, hogy a hegyekben lakik egy öreg bölcs. Éhesen és fáradtan meg is érkezik oda alkonyatkor. A barlang nyílásából látja az öregot, aki vörösen világít a mély bölcsességtől. Egy töpre formájú küldönc tudtára adja, hogy a hegy nyílását lombbal és mohával be kell töltnie, mert az öreg fázik, másnap azonban meghallhatja a kinyilatkoztatást. A férfi nem habozik, vérző ujjakkal kotorja össze a mohát és zuzmót, és betömi a nyílást. A hajnali szürkületben aggastyánként tér magához, és rájön, hogy becsapták: egy fekete bagoly száll fel előtte. Így járnak mindazok, akik „a hegy vénségében hisznek megszállottan: három nap alatt nyolcvanéves aggastyánokká válnak, és továbbtűnt életük nem volt egyéb, mint

hogy a barlangban izzó valaminek hittek, ami horkolva „büszkőlkedett mély bölcsességével”, pedig csak egy izzó szemű bagoly volt, s bölcsessége nem más, mint az óriási, ostoba, sztereotíp halál zsákutcája”.<sup>14</sup> Bloch úgy érzi, hogy ifjúkori barátja a húszas évektől kezdve legjobb erejével igyekezett az izzó szemű marxista szörnnyeteg barlangnyílását betömni, s neki áldozta életét és gondolkodását. Lukács erre sem választolt. Egyik levelében azonban említést tesz azokról a kísérletekről, amelyek korai alkotásait el akarják választani későbbi életművétől, s az életfilozófus és világgfi Lukácsot pedig a marxizmustól és a kultúr-lokálpatriotizmustól:

„Amikor ilyesmi kerül a kezembe, mindig az a benyomásom, mintha már 1930-ban meghaltam volna, vagy mintha V. Károly módjára a kolostorban saját temetésemet nézném. A hasonlat persze sántít, mert a császár zátonyra futott élete befejezésekképpen vonult kolostorba, én viszont élve és cselekedve — tehát humorral — nézem, mint temetnek el mint gondolkodót.”<sup>15</sup>

És mintegy aktivitásának bizonyítékeképpen, s erőteljesen visszaverve azokat a gyanúsításokat, miszerint a marxizmus szellemileg megbénította, Lukács 1963-ban kiadta széles körű kitekintést nyújtó materialista-dialektikus esztétikájának első részét. Ebben egészen világosan megmutatkozik, hogy Lukács kulturális lokálpatriotizmusa marxista alapállásával elválaszthatatlanul összefügg. Nyíltan kimondja itt azt, ami minden politikai-ideológiai és irodalomtörténeti könyvében benne rejtett már, de az összefoglaló értelmezés elől elzárkózott: nincs esztétika olyan történelmileg pontosan definiálható osztály nélkül, amire vonatkozik. A művészet örök tulajdonsága, hogy szüntelenül igyekszik a visszatükrözés révén feltárni a társadalmi valóságot, mint ahogy a munka megváltoztatni igyekszik. Visszatükrözésen itt nem naturalista leírást vagy fotografikus reprodukciót értünk, hanem egy szubjektív, de tipizáló és különösen evokatív (azaz felidéző, okozó), világformáló ábrázolást. Lukács számára „még a költői fantázia legkicsapongóbb játéka, a jelenségek ábrázolásának legfantasztikusabb formája is teljes mértékig összeegyeztethető a realizmus marxista felfogásával”. Sőt, csak a szabadon szárnyaló fantáziájú, szubjektív művészi munka képes erre a felidéző, visszatükröző világformálásra. „Az esztétikai visszatükrözés az emberiséget mindig egyének és egyéni sorsok formájában mutatja.” Hogy az általános esztétika keretein belül is Lukács fő munkaterületénél, az irodalomnál maradjunk, az irodalom emlékműve mindannak, amit ember e földön elérhetett, és egyben mérőeszköze a fennálló dolgokon belül elkezdődött hajszálfinom változásoknak. Elméleti alátámasztást nyer itt az, amit az Anna Seghers és Lukács közötti, híres vita a harmincas évek végén<sup>16</sup> már megmutatott: Lukács szerint a szocialista realizmus nem úgy értendő, mint a hasznos állami irodalom létrehozására előírt módszer. Túl a gyakorlatilag és ideológiailag egyaránt a meglévő dolgoknál időző naturalizmuson, és a sivár valóságot álmódóva eltüntető szimbolizmuson; kívül az ocsmány politika elől a kék virág birodalmába tehetetlenül visszahúzódo romantikán és a tőle nem is olyan messze eső, csak verbális különbségekben és forradalmi retorikában megnyilvánuló, minden valóságformáló erőt nélkülöző expresszionizmuson, a szocialista realizmus egyszerűen egy olyan társadalom valóságának kifejezése, amelynek mozgástörvényeit a marxizmus felismerhetővé tette, és amelyeket ma egyre inkább felismernek, s amely-

nek remélt haladása azt jelenti, hogy az ember ereje felszabadul az elidegenedés által önmagára kényszerített kiskorúság alól. A szocialista realizmus nem azonos azzal a „kincstári naturalizmussal”, amivé a sztálinizmus alatt az irodalom jó része süllyedt; hanem annak a társadalomnak világhírnévét ábrázolása, amelyik a szocializmus felé halad. Azokban a nyugati véleményekben, amelyek Lukácsnak szemére vetik, hogy elméletében nincs helye a modern irodalomnak, és azokban az 1956 utáni keleti, főleg NDK-beli vádakban, amelyek minden addigi érvényes nézetet megtagadva azt állítják, hogy Lukácsnak Joyce, Proust, Kafka, Beckett, sőt Brecht elleni állásfoglalásai gátló hatásúak voltak, s a kulturális színvonal süllyedését okozták, — mindezekben csak az mutatkozik meg, mennyire kevésbé értették meg Lukácsot. Lukács esztétikájában méltó helyet biztosított a művészi alkotást létrehozó egyén a vulgármaterializmus által annyit becsmért szubjektivitásának és zsenialitásának, amit eddig még sehol — ahol az ész elvének alapján álltak — nem biztosítottak neki. Amikor az esztétikai magatartáshoz egy, a feltételes reflex és a nyelv között elhelyezkedő saját jelzőrendszert rendel hozzá, akkor ezzel az első rendszeres kísérletet teszi arra, hogy a művészi-alkotó jelenségeket, felidézési folyamatokat, amelyeket eddig irracionális módon, semmitmondó fogalmakkal — mint zsenialitás és művészi mindenhatóság — magyaráztak, a valóságban azonban rejtve maradtak, most racionális megvilágításba helyezze. Ugyanakkor Lukács nem zavartatva magát a divatos áramlatoktól, ragaszkodik a társadalmi irányultságú nagy realizmus mintaképéhez, amelyet a német klasszikus művekben megtalált, s Thomas Mann regényeiig bezárólag végigkövetett.

Lukácshoz egyszerű és mégis nehéz a kulcsot megtalálni. Meg kell értenünk, hogy lokálpatriotizmusa tágabb mértékkel mér, mint az szokásos; filozófusként is bírál. Ez azt jelenti, hogy a divatos áramlatok játékából nem próbálja megérteni a jelenkori irodalom végkimenetelét, hanem minden alkotást történelmi mértékkel mér és hasonlít. Egy interjúban ezt mondta erről:

„Amikor egy hozzám hasonló öregember visszatekint az irodalmi fejlődés elmúlt hatvan évére, egész sor tömegsírt lát. Ifjúkorom nem egy sokat ígérő tehetsége ma névtelen sírban nyugszik. Vannak ifjúkoromban szenzációs szerepet játszóak, akiket alig ismer ma valaki. Ezt sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül. A forma-újítások fontosak, alkalmazni kell őket, de mindig a művészi érték marad döntő... Sok minden, amit ma újnak és korszakalkotónak tartanak, véleményem szerint tizenöt éven belül tömegsírból végzi.”<sup>17</sup>

Nyomatékosan kijelentette, hogy Kafkát komolyan veendő, jelentős művésznek, betöltését pedig veszélyes tévedésnek tartja; Kafka nagysága azonban szerinte egyedül és kizárólag a sokszerűen érzékelt konkrét társadalmi körülmények, azaz a parazita kapitalizmus névtelen negatív voltának felidezésében áll. Ide tartozik Brechtnek, e nagy művésznek saját elméletével szembeni Lukács általi védelme. Lukácsal csak akkor lehet vitatkozni, ha az ember elfogadja, hogy Lukács magas mércével mér, hogy habozás nélkül ragaszkodik a Marx által megszüntetve-megtartott idealista filozófia társadalmi nézeteihez, és hogy a dialektikus módszer valóságúságra törekvését támogatja.

Tehát mit nevezünk tulajdonképpen Lukács kultúr-lokálpatriotizmusának? Azt, ami benne a hagyományra támaszkodik, s nem szűnik meg



a jelennel, nem oszlik el a meglévővel. A lokálpatrióta bölcsessége régről származik, történelmi és vissztükrözött jellegű. A szellemtörténet patriáciúsához tartozónak érzi magát, és a közösség jövőjének, a civilizált társadalomnak kötelezte el magát. Ifjúkorában, amikor még nem nehezedett rá közvetlen felelősség, radikalizmusra hajlik, az első elkötelezettség pillanatától kezdve azonban a haladás óvatos biztosítására törekszik. Amúgy is nyíltan vállalt ifjú- és öregkori bűneire való utalásokkal nem lehet az alkalmazkodásra rávenni. Beismeri, hogy létezik a Szépnek olyan fajtája, amelynek nincs köze a társadalomhoz, de kitart amellett, hogy a művészet az ember legnagyobb kincse, amely csak az életet szolgálhatja. Az olyan szépséget, amely „a borzalomnak kezdete”, fel kell hogy váltsa az olyan „szépség, amely a társadalmi harmónia boldogságának kezdete, s a végre kivívott szabadság pecsétje”. Ha tehát a lokálpatriotizmus azt jelenti, hogy az életet és a társadalmat tekintjük elsődendő fontosságúnak, az emberi kultúrát megvédjük minden metafizikus obskurantizmussal és utópikus irracionálizmussal szemben, akkor a „kultúr-lokálpatrióta” lekicsinyülő elnevezését megtisztelő címként kell hogy értelmezzük. Ebben az értelemben véve a kultúra az egyetlen templomtorony, amelyből a politikát lehet és kell irányítani. Ebben az értelemben Lessing, Goethe, Hegel és Marx a kultúra lokálpatriótái voltak.

Hogy a célok milyenek lehetnek, arra Lukács legszebb és mindeddig utolsó irodalmi tanulmányában, a „Minna von Barnhelm”-ről írottban világított rá: „Az a lebegő könnyedség, ami minden sötét veszélyt, minden homályos fenyegetést — ezeknek mint léthatalmoknak realitását mégsem csökkentve — mintegy tánclépésben győz le; az ésszerű belátás, mint az előrehaladó élet ellenállhatatlan hatalmának bája: ez képezi e vigjáték — nem hasonlatszerűen használt — mozarti szellemének alapját. A felvilágosodás legnagyobb és legmegragadóbb momentuma találkozik Mozart alakjának legnagyobb és legmegragadóbb momentumával.”<sup>18</sup>

Lukács Budapesten él, Európa földrajzi központjában és mai titkos szellemi fővárosában. Ott tisztább fényben láthatók a világproblémák, világosabban eldönthetők, mint a provinciális nyugatnémet vagy lipcsei szemszögből. A Szövetségi Köztársaság olyan ország, amelyben a kapitalizmust üvegházban tenyésztik, éppúgy, mint ahogy az NDK a sztálinizmus természetvédelmi övezete volt. Természetesen az így kitegyéztelt és ápoltt blokk-gondolkodás a kultúra területére is negatívan hat. Lukács már jóval Togliatti előtt elemzte az egy tömbből faragott politikai egységek széthullását, és következtetéseket vont le belőle. A Nyugatnak azt kiáltotta oda, „saját érdekében fel kell fognia, hogy a szocialista világnézet és módszer jelenlegi alternatívája; az igazi marxizmus helyreállítása és a jelen új jelenségeire való alkalmazása vagy makacs ragaszkodás a Sztálin által eltorzított módszerekhez”; a Kelet számára pedig világossá tette, hogy a háború mint eszköz megszűnése kiélezett kulturális versenyhez fog vezetni. Egészében kifejti, hogy a fejlődés által kikényszerített koegzisztencia az osztályharcot áthelyezi a kultúra területére. Akármilyen is a véleményünk az ilyen előrejelzésekről, annyi bizonyos, hogy ma Lukács az egyetlen gondolkodó, ortodox marxista, aki a szocialista Magyarországon élve, továbbra is észrevehetően Kelet felé beszélhet és ideológiai befolyást gyakorolhat, de ugyanakkor Nyugaton is éppúgy meghallgatják és megértik. Ez a Janus-arcúság is kihívja a kritikát. Tanítványai körében Lukács mostani funkcióját maga hasonlította a szük-

séghíd szerepéhez: „minden, amit írok, csak segédeszköz. Ha a Tisza vidékén utaznak, találnak ott pontonhidakat, amelyek nem szépek, nem is tartanak örökké, körülményes átmenni rajtuk, és állandó javítgatásra szorulnak. A partokat azonban összekötik, és nagyon hasznosak a parasztok, munkások és utazók számára. Később majd jó minőségű, erős és elegáns szerkezetekkel helyettesítik őket. Én még ismertem Lenint! Nagyon lényeges dolog, hogy ma, a 20. század hatvanas éveinek derekán, Európa közepén egy szocialista országban valaki, aki még az első generációhoz tartozik, megmutassa, hogy lehet és hogyan lehet valóban marxista módon gondolkodni. A jövő magától is eljön, a haladás nem. Eljövételéért fáradoznunk kell, még akkor is, ha a társadalmi tudat radikális átváltozásának — sajnos többnyire nagyon kevésbé tudatos — tanúiként osztjuk Marx nézetét, miszerint az alap megváltozását előbb vagy utóbb visszatarthatatlanul követi a felépítmény megváltozása. Sokasodnak az arra mutató jelek, hogy a változás talán gyorsabban bekövetkezik, mint gyakran gondolnánk. Szép lenne, ha legalább az Új körvonalait megpillanthatnánk.”

„Az a hírnév, ha valakit odagondolnak, amikor egész népéről van szó.”  
— Ezt a mottót írta Lukács Raabe-tanulmánya fölé. Bizonyos, hogy illik ez arra az emberre is — egyetlen népre való korlátozás nélkül —, aki azon fáradozik, hogy az emberiség folytonos fejlődésének irányában gondolkozzon és hasson. Ha majd az emberiség azon nagy korszakáról lesz szó, amely az európai iparosodás és a szocializmus világméretű elterjedése között telt el, akkor Lukács Györgyöt, a kultúra lokálpatriótáját kétségkívül odagondolják.

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Ernst Bloch, *Spuren*. Neue erweiterte Ausgabe, Berlin--Frankfurt, 1959. 246. o.

<sup>2</sup> Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, Werke Bd. 7. Neuwied-Berlin, 1964. 334. o.

<sup>3</sup> Uo. 286. o.

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur II*, Frankfurt, 1961. 153. o.

<sup>5</sup> Uo. 152. o.

<sup>5/a</sup> V. ö. *Der Monat* 211. sz. 95. o.

<sup>6</sup> In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie*, Max Weber zum Gedächtnis, hg. v. König und J. Winkelmann, Köln-Opladen, 1963. 184. o.

<sup>7</sup> *Berliner Tageblatt*, 1919. nov. 12.

<sup>8</sup> Lukács György: *Mein Weg zu Marx*, in: *Georg Lukács zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1955. 227. o.

<sup>9</sup> *Histoire et conscience de Classe*, K. Axelos és J. Bois ford. Les Éditions de Minuit, Paris, 1960.

<sup>10</sup> In: *Fetscher, Der Marxismus — seine Geschichte in Dokumenten*, I. kt. München, 1962. 221. o.

<sup>11</sup> Adorno uo. 152. o.

<sup>11/a</sup> V. ö. *Georg Lukács und der Revisionismus, eine Sammlung von Aufsätzen* (hg. v. H. Koch), Berlin, 1960.

<sup>12</sup> *Die kritische Aufarbeitung der Stalinschen Periode*, in: *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Werke 5. kt., Neuwied-Berlin, 1964. 545. o.

<sup>13</sup> *Georg Lukács: Nachschrift 1957*, in: *Schriften zur Ideologie und Politik*, hg. P. Ludz, Neuwied, 1966.

- <sup>14</sup> Bloch uo. 238. o.
- <sup>15</sup> A kiadóhoz 1961. jún. 13.
- <sup>16</sup> Ein Briefwechsel zwischen Anna Seghers und Georg Lukács, in: Probleme des Realismus, Berlin 1955.
- <sup>17</sup> Beszélgetés A. Liehmmel in: Literarny Noviny, Prag, 1964. jan. 18.
- <sup>18</sup> Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, Werke Bd. 7. Neuwied-Berlin, 1964. 38. o.

---

# ontológiára várva

NYÍRI KRISTÓF

---

„Abban áll az ellentét, hogy »vagy-vagy« formájában vannak-e felvetve az életproblémák, vagy pedig »így is-úgy is« az igazi kifejezése annak, ha az utak egyszer elválni látszanak.”

Lukács

Szeretnék a várakozás ama csendjében, mely Lukács György *Ontológiájának teljes közzétételét most megelőzi*\* két filozófiai tényre emlékeztetni. Az első, hogy minden filozófia összefügg, és pedig *logikailag közvetlenül* függ össze, korának történelmi valóságával. A második, hogy a filozófiai alapkérdésre, az emberi szabadság lehetőségének kérdésére adott válasz csak *szélsőséges* lehet. És hadd fűzzek e tényekhez néhány megjegyzést.

\*

A filozófiai gondolat korhelyzetfüggő voltáról páratlanul kihívóan értekeznek a *Történelem és osztálytudat*, Lukács fiatalkori főműve. Lukács itt egyfelől általános metafizológiai elméletet fejt ki, amennyiben Marx nyomán rámutat, hogy valamely filozófiai tétel igazságának kérdését csak az adott kor valóságának vonatkozó történelmi-politikai állásfoglalás keretei között lehetséges megválaszolni, másfelől viszont *állást is foglal* kora, a húszas évek valóságát illetően. Tekintsük a metafizológiai mozzanatot. Lukács nem pusztán azt állítja, hogy minden filozófia *kifejezi* a társadalmi létet, melyből sarjad, hogy tehát társadalmi alapjaiból *érthető meg*. Alapvető belátás ugyan, hogy nevezetesen *szabadság* és *szükségyszerűség* fogalmi összeegyeztethetlensége a polgári társadalom tagjainak ellentmondásos léthelyzetében gyökerezik. A polgári fejlődés kibontakozásával az ember egyre inkább képes természeti-társadalmi környezetének résztotalitásait tudatosan ellenőrizni, szabadsága ennyiben

valós; elidegenedett világának egészét azonban képtelen uralni, vak szükségyszerűség rabja. E konfliktus filozófiailag újratermelődik abban az antinomikus érvelésben, mely szerint egyfelől kénytelenek vagyunk az emberi akarat, a választás szabadságát feltételezni, hiszen ellenkező esetben az *erkölcsi felelősség* fogalma értelmét veszítené, másfelől viszont el kell ismernünk, hogy az ember, mint a természet része, a természettörvényeknek alávetett, s így minden szabadsága látszólagos, választásai eleve meghatározottak. Feloldható az antinómia? A kérdésre csak *tapasztalati* választ adhatunk, ez Lukács metafizikai elméletének alapfelismerése. Ha az ember a társadalom idegen valóságának kiszolgáltatott marad, az antinómia megőrzi érvényességét, a szabadság a szükségyszerűség puszta aspektusa lesz. Ha ellenben az ember történelmének urává válik, ha szabadságának látszatát semmi nem törli meg, akkor szabadsága immár nem látszat, az antinómia szertefoszlik, a szabadság mozzanata átfogó. A filozófia alapproblémái tapasztalati problémák, mert tapasztalati kérdés az, és történelem itt a tapasztalat közege, hogy a problémák *megoldhatóak-e*. A *Történelem és osztálytudat* megírásának idején Lukács úgy látta, hogy a kérdés már eldőlt, küszöbön áll a világforradalom: az emberiség a szabadsághoz vezető útra lép, a természet, mely itt eleve *társadalmi*, maga is a szabadság szinterévé lesz, a filozófia ellentmondásai feloldódnak. A késői ontológiai program — melyet a *Történelem és osztálytudat* metafizikai szemlélete alapján töreksem megítélni — ennek az álláspontnak egyfajta visszavétele.

Ontológiának hagyományosan a lét filozófiai elméletét nevezik, annak leírását, hogy a világban mi van és mi nincsen, és hogy ami van, az hogyan van. Minél inkább lehetségesnek tartja valamely ontológiai felfogás a lét alapvonásainak a társadalmi lét alapvonásaitól független tárgyalását, annál borúlátóbban kell megítélnie az emberi szabadság kilátásait. A valóság „talán legfontosabb immanens ontológiai meghatározottságának” Lukács a „megfellebbezhetetlen éppígy-létet” [H 414] tantja, és ennek megfelelően olyan ontológiát igényel, „amely a természet objektív valóságában reális bázist talál a társadalmi lét számára, s amely ugyanakkor képes arra, hogy ezt a társadalmi létet a természet ontológiájával való egyidejű azonosságában és különbözőségében ábrázolja” [H 89]. A természet objektív valósága az emberi lehetőségek objektív korlátozottsága. Lukács új ontológiájának alapvető tétele azonban éppen az, hogy szabadság és korlátozottság *összeegyeztethető*. A társadalmi lét modellje a *munkafolyamat*, s a legegységesebb munkaaktus is, fejti ki Lukács, tudatos emberi választás és természeti-oksági összefüggések *egysége*. „A munka teleologikus tételezésekből áll, amelyek mindenkor oksági sorokat hoznak működésbe... Minden társadalmi gyakorlat... egyesíti magában ezt az ellentétességet... A társadalomban élő ember e feloldhatatlan helyzetéből vezethető le annak a komplexusnak minden reális problémája... amelyet szabadságnak szoktunk nevezni.” [ont 734] Szabadság és szükségyszerűség így nem zárják ki egymást, ellenkezőleg, „a társadalmi létben ellentmondásos-elválaszthatatlan módon” *egységet* alkotnak [ont 740]. — Mit jelent ez az egység? Mit mond ki Lukács? Jegyzetem második témájára térek itt át.

A szabadság fogalma, ahogy számunkra ez a fogalom megjelenik, üres volna, ha nem léteznék szükségyszerűség. Vannak meghatározások, me-

lyek nem értelmezhetők ellentétüktől függetlenül. Hegel fogalmazásában: „éppen amennyiben az egyes tartalom a mást magából *kizárja*, azáltal vonatkoztatja magát a másra, bizonyul *önmagán túlmenőnek*, a mástól függenek, általa közvetítettnek, önmagában a mást tartalmazónak. A *közvetlenül egyes* eszerint *legközelebbi igazsága* a másra vonatkozás. E viszony meghatározásait nevezik *reflexiós meghatározásoknak*.” [Enc. § 419] Azt, hogy Hegel felfedezte és gondolkodásának középpontjába állította a reflexiós meghatározásokat, Lukács „filozófiailag forradalmi tettnek” [H 406], ontológiailag alapvetőnek látja, amennyiben „a másra való vonatkoztatottság feloldhatatlan realitásáról” [H 407] beszél. — Ám mondjuk ki: ha igaz is, hogy szabadság és szükségszerűség reflexiós meghatározások, ez *nem* jelenti azt, hogy *átmennek egymásba*, és azt sem, hogy logikailag *egyenrangúak*. Ha szabadság és szükségszerűség együtt lépnek fel, a szükségszerűség mozzanata átfogó. Marx figyelmeztet arra, hogy a „dialektika határai megállapítandók”, hogy a dialektika „nem szünteti meg a reális különbséget”. A szabadság azon birodalma, mely, a *Tőke* harmadik kötete szerint, csak a szükségszerűség birodalmán, annak határai közé szorítva virágozhat fel, a szükségszerűség által *átítatott* — nem a szabadság *kiteljesedett* birodalma, melynek lehetőségére a fiatal Marx még rákérdezett; nem a szabadság és szükségszerűség közötti ellentét igazi feloldásának színtere.

Lukács tulajdonképpen, mély mondanivalója, a megfellebbezhetetlennek megfellebbezhetetlenként való filozófiai észrevevése és a fogalmi keret között, melyben mondanivalóját kifejti, feszültséget érezek tehát. Hízen a munkaaktusban a szabadság objektív mozzanata nem fedezhető fel. A szabadságot csak ember és társadalom viszonyának radikális megváltozásában kereshetjük. Minden nem-forradalmi szabadságfilozófiára áll az, amit Lukács annak idején a kanti etikával kapcsolatban mondott, hogy ti. abban „a szabadság a belső tényállások *megítélésének szempontjává* lesz, melyek valamennyi okukkal és következményükkel együtt, még ami az őket létrehozó pszichológiai elemeket illeti is, maradéktalanul alá vannak vetve az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának” [ut I. 324]. A munka, a nyelv, a gondolkodás, a mindennapi vagy tudományos élet elemzése csak arra képes, hogy az emberi tevékenységet nem-emberi, természeti elemekre lebontsa; megmutassa, hogy a célkitűző tevékenység látszata mögött természeti beidegzések szikla-alapzata nyugszik (bárha a reakciókat itt már nem annyira természeti objektumok, mint sokkal inkább a *belső alakulástörvényekkel* rendelkező, emberlétrehozta *objektívációk*, elsősorban a *munkaeszközök* és a *nyelv*, váltják ki); igazolja, hogy tulajdonképpen emberi autonómia nincsen. És ha úgy látszik, aminthogy tapasztalatilag úgy látszik, hogy a filozófiai szabadságfogalmat üresnek, idealisztikus kimérának, végletes utópiának kell minősítenünk, csak a határokat mossa el, ha a társadalom természettörténetének ontológiai leírásától az emberi szabadság dedukcióját reméljük.

\*A Luchterhand-kiadó későbbre igéri az *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* teljes kiadását; először részletenkénti megjelentetését tervezi. Már tavaly szeptemberben közzétette a mű egy terjedelmes fejezetét, *Zur Ontologie des*

*gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie* címmel (Sammlung Luchterhand 49). A fejezet magyarul is megjelent („Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában” [H], *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971/1—2 és 1971/3—4). — „Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai” címmel közzétett előzetes összefoglaló előadás (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/5 [ont], újranyomatva az *Utam Marxhoz* [ut] II. kötetében) már korábban tájékoztatói lehetőséggel szolgált.

---

# *lukács györgy realizmuselmélete*

VAJDA GÁBOR

---

„Maga szabadjára eresztette szofisztikáját, hogy mindabból, amit hiányol, valami pozitívumot, valami csodát teremthessen.”

(Lukács: A lelki szegénységről)

Ha Lukács György realista korszakában néha jól, olykor pedig zseniálisan is ír az irodalomnak és az életnek a kapcsolatáról, mégis inkább *találékony, mint eredeti* gondolkodó. Tanulmányainak nagy részét könnyen vissza lehetne vezetni a marxizmus klasszikusainak egy-egy gyakran idézett mondatára, a hegeli filozófia alapkategóriáira, Arisztotelész esztétikai szabályaira, őt magát pedig Goethe Faustjára. Az ő többlete és sajátossága, hogy egy fordulatokban gazdag élet helyzeteiben a pillanatnyi szükségnek megfelelően egy nagypolgári műveltség fölényével — néha tudományosan, néha dogmatikusan — hol azt a réteget, melytől elpártolt, hol pedig mozgalmártársait oktatta az igazi (görög, reneszánsz) életre és az igazi (görög, reneszánsz) művészetre. Egyszer Marx, másszor Engels, néha mind a kettő, sőt Hegel is, — bizonytalan ingadozás az arisztotelészi esztétikai bölcsesség biztos alapjain. Lukácsban mást is megfejtünk és megmagyarázhatunk, például azt, hogy mi az emberi és politikai oka változásainak, — a lukácsi egyéniség azonban ismeretlen marad, rejtett energiájával, mely szinte kibogozhatatlanul össze tudja keverni a tudóst a látnokkal, a filozófust a politikussal és a néptribunt a bürokratával. Úgy véljük, ezek az ellentmondások Lukács György származásával függnek össze, mert *eltévedt polgár ő*, aki nagy kortársával (és egy kicsit mintaképével), Mann-nal ellentétben nem talált vissza oda, ahonnan elindult. Az esztétikum sajátossága is annak az egyénnek az önigazolási kísérlete, aki saját útjának értelmét az ember „nembeli lényegébe” való emeléséért vívott harcban szeretné látni.

1930—31-ben Moszkvában a Marx—Engels—Lenin Intézetben Mihail Lifsziccel úgy vélik, hogy „még a legjobb és legtehetségesebb marxisták,



mint Plehanov és Mehring, sem ragadták meg elég mélyen a marxizmus világszemléletileg egyetemes jellegét, és ezért nem értették meg, hogy Marx elénk állítja azt a feladatot is, hogy rendszeres esztétikát építsünk fel dialektikus marxista alapon.”<sup>1</sup> Lukács ebben a korszakában A lélek és a formák alap gondolatával ellentétben a kritikát tudományos tevékenységnek, a marxizmust pedig összefüggő rendszernek tartja, mely egy marxista esztétika lehetőségét is tartalmazza. Nem tisztázza azonban, hogy Marxnak és Engelsnek a művészettel kapcsolatos leginkább szórványos megjegyzései valóban esztétikaiak-e, vagy csak, Vicót, Herdert és Hegelt továbbfejlesztve, történelmi szempontjukhoz az osztályharc fogalmát is hozzátartozva, a művészet (elsősorban az irodalom) társadalmi feltételezettségének kérdését vetették fel. Dialektikus materialista és történelmi materialista alapon megfejthetőnek és levezethetőnek tartották-e a művészet lényegét, vagy csak azt gondolták, hogy e tudományos szempontok hozzásegíthetnek a művészeti jelenségek keletkezésének társadalmi értelmezéséhez, s hogy *egyfajta* művészet elősegítheti társadalmi és politikai céljaikat?

Lukács több mint harminc év múlva fogja megírni rendszeres esztétikáját, addig

1. tanulmányok és monográfiák formájában bizonygatja, hogy a társadalom és a műalkotás közvetve és sajátos módon összefügg;

2. a műnek csak azok a vonatkozásai érdeklők és csak azokat tartja mindenek felett állónak, melyekben e kapcsolat kimutatható.

Első tanulmánya, mely *A művészet és az objektív igazság* című elméleti-esztétikai összefoglalóját bevezeti, *Marxnak és Engelsnek Lassalle-lal a Sickingenről folytatott vitáját* ismerteti (1931). Lukács e tanulmányban valójában Marxot és Engelst akarja igazolni Lassalle-lal szemben, aki szerintük helytelen világnézete miatt alkalmatlan témát választott, mikor Sickingent és nem Münzert állította drámája középpontjába. Lassalle számára a forradalom eszménye fontosabb annak konkrét lehetőségénél, ezért drámáját nem a marxista társadalomelmélet szerint építette fel. Így pedig hősének drámája társadalmilag nem lehet jellemző, csak kivételes, nem társadalmi-típikus, hanem egyéni-pszichológiai, — „schillerizáló”. A marxista értelmezés szerint ugyanis a reformáció korának a parasztság az igazi főhőse, Sickingen csak képzletben lehet forradalmár, mert a történelem tanúsága szerint a reakciók között a helye. Münzer konfliktusa ugyanakkor a korán érkezett forradalmár tragédiájaként megmutathatta volna azoknak a társadalmi erőknél az arányait, melyek céljainak megvalósításában megbuktatták. Ennek a hegei-marxista gondolatnak az elfogadása Lukács részéről önkritikát, a stratégia lényegének és fontosságának felismerését jelenti. Realizmuselméletének politikai alapját ugyanis ez képezi, bár ekkor még nem ismeri Engelsnek a realizmussal foglalkozó levelezését, melyet csak később adtak ki a Szovjetunióban.

Esztétikájának egyik alap problémája jelenik meg e tanulmányában: a témát azonosítja a tartalommal, másrészt a témaválasztást az alkotó folyamat alapvető mozzanatának tartja, megelégedve arról, hogy az alkotó szubjektum különböző módon és különböző tartalomban keltheti életre anyagát. Így aztán tanulmányírói munkásságának nem annyira az a problémája, hogy a shakespeare-izálást a marxizmus szempontjából helyesen választott társadalmi-történelmi anyag alapján a schillerizálás

fölé emeli (elvégre a kritikus dolga, mit választ vizsgálódása tárgyául), hanem hogy a shakespeare-izáló művek esetében is a téma és társadalom kapcsolatát, az általánost az egyedi vonások rovására vizsgálja. Ez a Sickingen-vita ismertetésében abban mutatkozik meg, hogy Lassalle drámájának hibáit egyoldalúan világnézeti okokkal magyarázza, azonkívül az elméleti kérdést — hogy Lassalle műve az „utóvédek” vagy a „koránjötték” tragikumát dolgozta-e fel — gyakorlati, értékmérő kritériumként alkalmazza. Később is gyakran előfordul nála, hogy általános esztétikai elvei felől ítéli meg a műalkotást, anélkül, hogy az irodalomelmélet „különösségére” tekintettel lenne.<sup>3</sup>

Lukács a Linkskurveban megjelentetett két tanulmányában Marx és Engels Lassalle-lal folytatott vitájának következtetéseit érvényesíti. A *Tendencia vagy pártosságban* (1932) a kontinuitás és a dialektika alapján elveti a „tisza művészet” vagy „tendencia-művészet” dilemmáját. Úgy látja, hogy a születő proletáriradalom esztétái vagy nem tudtak még megszabadulni a kanti-schilleri hagyományoktól, aminek következtében az önmagáért való forma és a tendencia eklektikus összeegyeztetésével kísérleteznek, mint Mehring, vagy pedig a „tendenciát”, az alkotó szubjektív kívánságát fogadják el, és ezáltal az irodalmat a napi agitáció színvonalára süllyesztik. Mehring szerint a felszabadulásért küzdő osztály a logikát és a morált előnyben részesíti az ízléssel szemben. Lukács Mehringnek a téziséhez kapcsolja a trockizmus irodalomelméletét. Mikor ugyanis Trockij a proletariátus diktatúráját forradalmi harci rendként szembeállítja a szocializmussal, akkor ebből Lukács szerint az következik, hogy az osztályharc szakaszának a „tendencia-művészet”, a szocializmusnak, a szolidaritás társadalmának pedig a tiszta művészet, a „valódi kultúra” felel meg. E két szélsőséget Marxra hivatkozva úgy oldja meg, hogy az alkotásban a szubjektív tényező szerepét a társadalmi szükségszerűség felismerésére korlátozza. A tendenciát maga a valóság tartalmazza, tehát az író pártossága csak a valóság ábrázolásában nyilvánulhat meg.<sup>4</sup> A tendencia kifejezés helyett a pártosságot ajánlja, melyhez a külső kényszer hatására történő ingadozástól, a szocialista realizmusnak tett engedményeitől eltekintve, legfontosabb műveiben kitart.

Lukács másik tanulmánya, a *Riport vagy ábrázolás* (1932) már az ideológiai hanyatló kapitalizmusra vonatkozó bírálatként alkalmazza a nagyrealizmus objektív pártosságában, a társadalmi élet totalitásában megtalált kritériumát. Lukács sohasem foglalkozik kizárólag az egyedivel, mindig a tipikus és általános érdekli, még ha a fogalmakat Balzac, Goethe, Mann vagy a szocialista realizmus esetében különböző értelemben is használja. Ha az irodalmi jelenség nem mutat túl önmagán, ha kizárólag a „tetszés”, „beleélés” alapján ítélni lehet, az ő értékskáláján mindig az efemerhez és a partikulárishoz hasonló jelzőket kapja. Említett tanulmánya ürügyéül Ernst Ottwalt riportregénye szolgál. Marxista hangsúllyal teszi fel a kérdést: mi a riportregény társadalmi-történeti alapja? Ami a pszichológiai regényé, válaszolja. A tudatnak a *Történelem és osztálytudatban* már részletesen kifejtett eldologiasodása. Az anyagi termeléssel közvetlen kapcsolatban nem álló értelmiség a valóságot „mechanikusnak”, lélektelennek, idegen törvények által irányítottak látja (mint mindenütt, itt is külső és befolyásolható okokat lát a jelenségek mögött), melyek elől a lelki élet bensőségéhez menekül. Ahelyett, hogy az okot és az okozatot egységben látná, nem lát ki az utóbbiból. Önként

vállalja az áldozat szerepét, ahelyett, hogy az egészet áttekintve és megértve a nagy egész tudatos részeként fölülmúlná önmagát.

Látható, hogy Lukács számára az alkotás tudatos, racionális aktus. Másutt majd azt fogja mondani, hogy nem fontos, az író megérti-e az objektív összefüggéseket, sőt, mint Balzac és Tolsztoj példája mutatja, tévedhet is, a lényeg az, hogy az Egész lényeges ismérveit tükröződjének a műben. Ez az akaratlanul, spontánul is „pontos” tükrözés azonban csak a múlt században volt lehetséges, a mai életviszonyok intenzívebben határozzák meg az embert, ezért a visszahatásnak — a pszichológiai regények negatív példája is ezt sürgeti — tudatosnak kell lennie. Lukács elméletének újabb normatív jellege bukkan fel itt: a katarzis arisztotelészi elvének tulajdonít időfeletti és indokolatlanul nagy emberformáló hatást, s ezzel a pszichológiai regény művészi értékét tagadja. Lukács alapvető önellentmondása, hogy avatottan mutatja ki azokat a társadalmi feltételeket, melyek a pszichológiai alkotásmódot meghatározzák, szükségyszerűvé teszik, ugyanakkor azonban egy homlokegyenest ellentétes ábrázoló módszerű, ésszerűen áttekinthető világ megjelenítését kéri számon. Nem akar hinni a szemének, hogy a társadalmi viszonyokkal maga az ember is megváltozik, hogy a pszichologizmus mint divat nem csökkenté az új emberi vonásokat új eszközökkel megörökítő pszichológiai regény jelentőségét. És vajon a pszichológiai ábrázolásmód azt jelenti-e, hogy a Lukács által bírált írók nem értik az általuk ábrázolt mikrovilág társadalmi hátterét, vagy csak azt, hogy nem létezik irodalmi alkotómódszer, mely a balzaci szerkesztésmódot „megszüntette-megtartva” a totalitás illúzióját kelti, vagyis amely nem a valóság szubjektív emberi élményét, hanem ember és világ típusokban megjelenő kapcsolatát úgy adja, hogy közben nem válik a klasszikusok epigonjává?

A riport mint alkotómódszer a pszichologizmus ellenhatásaként született abban a társadalmi pillanatban, amikor a nagy irodalom időtlen formája „már nem” és „még nem” tükrözheti dialektikusan az egészet — mondja Lukács. A riportregény is mondhat lényegeset a fetisiztikus viszonyokról, ám módszerbeli korlátai miatt igazsága a regényhez viszonyítva csak féligazság. A lukácsi realizmuselmélet egyik alap gondolata: az igazi művészet, mert sajátosan tükrözi a társadalmi-emberi lényegét, az ellenpólusát képező tudománnyal együtt minőségileg a mindennapi emberi tevékenység és más tükrözési formák (jelen esetben a riport és a riportregény) fölé emelkedik. A kategóriáknak megvan a saját belső törvényük: a riport elégedjen meg a mindennapi élet hasznos tükrözésével, és ne kölcsönözze szűkebb látókörű módszerét a magasabb rendű, többre hivatott regénynek.<sup>5</sup>

Lukács filozófiai-szociológiai módszere tehát nem merül ki annak a marxista kérdésnek a megválaszolásában, hogy milyen társadalmi-történelmi feltételek hatására jelennek meg a riport és a leírás elemei a regényben. Ezen az alapon Ottwalt riportregényét Tolsztoj *Feltámadásához* hasonlítja, s nyilvánvaló, hogy e két rokon témájú mű közül melyik húzza a rövidebbet. Lukács itt a tolsztoji regényszerkezet kiváló értőjének bizonyul, míg Ottwalt művének hibáit egyoldalúan a módszerben látja, megfeledkezve a korábban általa is hangsúlyozott társadalmi viszonyok meghatározó erejéről, valamint Ottwalt összehasonlíthatatlanul szerényebb tehetségéről.

*A művészet és az objektív igazság* (1934) Lukács első elméleti kísérlete,

melyben ismeretelméletileg alapozza meg realizmuselméletét. Fejtegetése egy a priori megállapítással indul: „A külvilág mindenfajta felfogása csupán a tudattól függetlenül létező világ visszatükrözése az emberi tudatban... a visszatükröződés elmélete közös alapja minden formának, amelynek segítségével az emberi tudat a valósággal elméletileg és gyakorlatilag megbirkózik.” Már itt felbukkan a kérdés, hogy nem jelent-e mechanizmust, ha ember és világ bonyolult dialektikájának egy mozzanatát, a tükrözést kinagyítjuk és dogmaként az elmélet, később egy rendszerezés alapjává tesszük. A tárgyak, tények cselekvésünket megelőző tudomásulvételét tükrözésnek is nevezhetjük (bár meglehetősen egyszerűsítés), de ez csak még előfeltétele cselekvésünknek, mely az értelem kombinatorikus, fényképszerű rögzítésen túllépő tevékenysége nélkül nem valósulhat meg. Lukács tehát e „totalitásnak” csak egyik felét, a fellevelest veszi tudomásul. Ha azonban a művészet nemcsak tükrözés, hanem több annál, (maga Lukács is egyik legmagasabb rendű *tevékenység* eredményének tartja), sőt talán éppen a többletben realizálódik, vagy legalábbis a többlet teszi a tükrözést művészetté, akkor a tükrözés túlhangsúlyozásával szükségképpen dogmatikus egyoldalúság jön létre. Ezért Lukács tanulmányait olvasva néha az a benyomásunk támad, hogy az alkotó nem több a történelem előre lefektetett sínpárján közlekedő társadalmi gépezet pontosan tükröző műszerénél.

Lukácsnak azért van szüksége a tükrözés lenini fogalmára,<sup>6</sup> hogy hidat létesíthessen a mű és a valóság között, mert az előbbit az utóbbi megjavításának szolgálatába kívánja állítani. A tükrözést Marxra hivatkozva a lényeg és jelenség megkülönböztetésével értelmezi, majd Lenint idézve az absztrakciót „mélyebb”, „hívebb”, „teljesebb” tükörcépeknek tartja, hogy ismét Lenin szellemében megállapítsa: „A jelenség gazdagabb a törvénynél.” Azonban nem teszi magáévá a lenini dialektikának e fontos gondolatát, sőt szembe is kerül Lenin módszerével, mikor egész életművében az elmúlt korok jelenségeiből kikövetkeztetett törvényt az új jelenségek mértékévé teszi. A polgárság haladó szakaszának jelenségeihez és törvényeihez viszonyítva századunk új jelenségei számára nem többek üres látszatoknál. A jövő harcosa ő, de arccal a múlt hagyományai felé fordulva, hátrálva halad „levezetett” jövője felé.

A továbbiakban Lukács a mechanikus materializmust és a szubjektív idealizmust dialektikaellenességük, az egyénihez, tipikushoz és általánoshoz való helytelen viszonyuk miatt veti el. A hanyatló polgárság esztétikájában e két szélsőség feloldhatatlan ellentmondásként áll szemben egymással. Az irodalomban pedig a naturalizmus a jellemző példája az elszigetelt szubjektivitás és a tőle idegen objektivitás eklekticizmusából eredő művészi módszernek. A „törvény” azonban Lipps „*einfühlung*” — vagy Worringer „absztrakciós” elméletével szemben még szigorúbb, mert művészetelméleti szerepük elemzésének megkerülésével az imperialista parazitizmus táborába kerülnek.

Lukács a tükrözés ellenére „saját világában” látja a művészet lényegét. E paradoxont úgy oldja meg, hogy a művészet önállóságát, a valóságtól való függetlenségét látszólagosnak mondja. Ez azonban a másik oldalon úgy növeli az ellentmondást, hogy a művészeti tükrözést nem tudja meggyőzően elhatárolni a tudományostól, mert mindkettő alapját a közös tárgyban, az objektív valóság megismerésében látja. Nem tisztázza, miért van az, hogy míg a tudományos igazságot mindenki csak egyféle-

képpen értelmezi, addig a művészi igazság nemcsak a befogadókra hat különféleképpen, hanem a különböző társadalmi rétegekre és történelmi korszakokra is. Saját maga is kénytelen ezt elismerni, mikor *Tolsztoj és a nyugati irodalom* című tanulmányában kiderül, hogy nagy különbség van egyrészt az oroszok és a franciák, másrészt a „haladó” és a „reakciós” francia írók Tolsztoj-élménye között.

A tudomány és a művészet közös nevezőjéből, az objektív valóságból kiindulni azért is helytelen, mert ennek alapján az alkotói szubjektumban gyökerező műfajról, a líráról csak elvétve beszélhet, és akkor is csak a szubjektum és az objektum dialektikus egymásbahatolásának nevezheti. Az „objektív valóság” és a tükrözés mint alapkategóriák eleve elzárják az utat a líra tudományosabb és egyben érzékenyebb caudwelli értelmezése előtt. Hiába mondja Lukács, hogy szemben a tudomány extenzitásával „... a legkisebb dal ugyanolyan intenzív totalitás, mint a leg-hatalmasabb eposz”, tanulmányai nem foglalkoznak sokkal többet a lírával, mint a zenével.

A tartalom és forma kapcsolatában Hegelt követi. A formát csak mint a tartalom hordozóját fogadja el, a közöttük levő viszony azonban nem mechanikus: „a tartalom nem egyéb mint a forma átcsapása a tartalomba, és a forma nem egyéb, mint a tartalom átcsapása a formába.” E dialektikus átcsapásban a forma egyenrangú a tartalommal, s az utóbbi csak megelőző mozzanat, bár Lukács kritikus munkássága gyakran figyelmen kívül hagyja ezt az egységet és csak a tartalmat, tárgyat veszi figyelembe. Majd csak több mint húsz évvel később *A különösség*<sup>7</sup> című művében lesz méltányos a formával szemben. Azzal, hogy a formát mint objektív princípiumot apriorisztikusan szorosan az objektív tartalomhoz kapcsolja, elvágja kritikái előtt azt a lehetőséget, hogy az alkotói szubjektummal kapcsolatban is vizsgálja. Mert a művészet és az objektív igazság kimondatlanul is csak a tartalom és a forma dialektikus összekapcsolásának katalizátoraként ismeri el az alkotó szerepét. Mi több, mint később láthatjuk, Lukács Engelsre hivatkozva azt bizonygatja, hogy a tartalom és a forma objektív dialektikája győzedelmeskedik az alkotó szubjektív tartalom- és forma-igénye fölött. Az író feladata, hogy a valóság kínálta tárgy immanens formáját akár szubjektív előítéleteinek legyőzése árán is megtalálja. Tanulmányoznia kell és megismernie a valóságot, hogy azután embertípusokba, jellemző helyzetekbe, drámai fordulatokba sűrítve annak lényegét, a befogadóval is megismertesse. Lukács egész életművében jelen van Marxnak az a gondolata, hogy Balzac regényeiből jobban megismerhette a XIX. század első felének francia társadalmát, mint a kor seregnyi történésének és közgazdászának munkáiból. S arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy Lukács egyik főminta képe, Balzac az *Emberi színjáték* bevezetőjében regényeit filozófiai, erkölcsi stb. *tanulmányoknak* nevezi, melyek megírásához, térbeli és időbeli elhelyezéséhez kora szellemiségét kellett megismernie. S talán még ennél is lényegesebb *A művészet és az objektív igazság* műeszményének megértéséhez Balzac gyakran idézett mondata: „A történetíró, gondoltam, a francia Társadalom lesz, nekem csak az a dolgom, hogy az írónoka legyek.”<sup>8</sup> Az író feladata csak annyi, hogy a valóság lényeges elemeinek kivonásával és azoknak drámai cselekményű új ötvözetével, melyben a véletlenről kiderül, hogy szükségszerű, egy új lényegibb valóságot teremtsen. Mint mondtuk, az író csak katalizátor: tevékenységé-

ben nincs semmi egyéni vagy irracionális; meglevő elemeket választ ki és lényegít át új minőséggé. Ha a fantasztikumhoz folyamodik, azáltal is csak a valóság tipikus tendenciáit emelheti ki. Ha a fantázia nem a kort és az emberi viszonyokat tükrözi, akkor öncélú és csak a különcködés, a technikai virtuozitás eszköze. Lukács itt rendszerének sértetlensége érdekében megfélekedezik Marxnak egy másik kijelentéséről, mely a művészetnek nem a megismerő, hanem a teremtő, ontológiai vonatkozását hangsúlyozza ki, jelezve, hogy gyakran nemcsak ideológusként, hanem befogadóként is viszonyult a művészethez, s hogy nem tartotta lehetségesnek a művészet marxista szempontú rendszerezését.<sup>9</sup> Nem is tarthatta, mert mikor a társadalom és művészet összefüggését vizsgálta, nem látott közöttük determinisztikus viszonyt, sőt, a felépítmény relatív függetlensége alapján a művészet időtlen hatását megmagyarázhatatlannak vélte. No, persze, Lukács is időtlennek tartja a művészetet, sőt, éppen ezáltal különbözteti meg a tudománytól, melynek igazságait a későbbi korok módosíthatják vagy megdönthetik. A probléma az, hogy Lukács ezt az időtlenséget lépten-nyomon meg akarja magyarázni, de akarja vezetni a társadalmi-történelmi tényezőkből, s ezáltal akarata ellenére is megcáfolja a művészetnek különben általa is hangoztatott időtlenségét, valamint elsősorban *A lélek és a formákban* érvényesülő, realista korszakában már inkább csak elvétve felbukkanó szenzibilitását, elemző-készségét. Demisztifikálási kísérlete, görcsös mindent megmagyarázó szándéka ezért gyakran vezet dogmatizmushoz, a „csak egyetlen igazi szempont” védelméhez, ami meggátolja más irodalomtudósok eredményeinek asszimilálásában vagy legalábbis toleránsabb megítélésében.

Lukács későbbi tanulmányaiban kisebb ingadozásokkal *A művészet és az objektív igazság* című tanulmányában összegezett szempontokat az irodalomelméleti közvetítés kidolgozása nélkül teszi a huszadik századi irodalmi jelenségek bírálatának kritériumává. Az *expresszionizmus „nagysága és bukása”* (1934) című bírálat a expresszionizmus mint művészettörténelmi jelenség társadalmi háttérének és alkotói életérzésének, közéleti magatartásának remek szociológiai elemzésével kezdődik. Lukács az expresszionista mozgalom okát a kispolgári értelmiség kiszolgáltatottság-érzésében és ebből következő misztikus-szellemi lázadásában látja. A mozgalom szerinte azért volt kérészerű, mert rövid idő alatt megváltoztak a társadalmi feltételek, melyek életre hívták. Alapvető hibája, hogy saját társadalmi feltételezettségét sem értette meg, aminek következtében, lázadása ellenére is, objektíve az imperializmus manipulatív törekvéseit és a fasiszmus előretörését támogatta. Az „objektív bűnösség” fogalma által az expresszionizmus abban az egyenletben kap helyet, melynek bal felén *Az ész trónfosztásában* az egy kalap alá vett német irracionalista filozófusok sorakoznak Nietzschével az élükön, jobb felén pedig a fasiszta gyakorlat. Lukács szociológiai elemzése mindaddig hiteles, míg az expresszionisták tériszonyának a primitív népek világerzésével és művészetével való kapcsolatkeresésének társadalmi okait kutatja. Néha szociologizál is, mikor például „módszertani” összefüggést lát az expresszionizmus és az U. S. P. ideológia között. Vagy mikor döntő hibának látja, hogy az expresszionisták csak „általában” lázadnak a háború ellen, mint Kautskyék, akik a felszínen megrekedve a valóságos társadalmi okok kimutatása helyett a véletlenül látják a háború okát. Mihelyt tehát Lukács szélesebb, társadalmi-történelmi ösz-

szefüggésekbe helyezi a mozgalmat, az ideológiai szempont elfeledteti vele az expresszionizmus irodalom- és művészettörténeti jelentőségét, a művészet további fejlődését meghatározó szerepét.<sup>10</sup>

Lukácsnak az a legfőbb kifogása az expresszionizmus ellen, hogy nincs „tartalma”. Ezt írja: „... a tartalom rendkívüli szegénysége (...) kiáltó ellentétben van előadásának nagyképűségével, ábrázolásának túlfeszített és túlfokozott szubjektív pátoszával.” Lukács azért utasítja el az expresszionizmust, mert tematikátlansága miatt nem tudja kijelölni helyét eszkatologikus-típus sémájában.<sup>11</sup>

Az expresszionisták többsége fiatalon halt meg, nem nyílt lehetősége kiegyensúlyozottabb, klasszicisztikusabb művek alkotására, ami pedig Lukács értékskáláján döntő fogyatékosnak számít. Az ideológiai tájékozottságot kérte számon tőlük, aminek túlsúlyát és kizárólagosságát később Brecht-nél feleslegesnek tartotta.

Lukács *A művészi alakok szellemi arca* című esszéjében a műalkotások alakjainak világnézetét elemzi. Platon *Lakomájáról* megállapítja, hogy a dialógus feledhetetlen hősei nem annyira plasztikusságuknak köszönhetik elevenségüket, mint inkább annak, hogy világnézetük személyi létükből fakad, eszméik mögött szellemi arcukra ismerünk. A jellemformálás egyik főeszköze a szellemi arc, mely az utóbbi időben mindinkább elhalványul. A világnézet, a kor lényeges kérdéseivel szemben való személyi állásfoglalás lehet téves is, mint például Leviné Tolsztoj regényében. Ebben az esetben fontos, hogy az író érzékeltesse az életbeli arányokat.

A jól ábrázolt szellemi arc másik sajátossága, hogy sohasem azonos az elvont gondolatszerűséggel. Lukács itt Shakespeare és Goethe hőseinek társadalmilag-egyéniileg konkrétabb motiválását emeli ki Racine és Schiller drámáival szemben, melyek a „korszellem szócsövei”, mivel konfliktusaik tárgyát általános eszméikből merítik. Az egyéni ugyanis csak úgy alakulhat tipikussá, ha az egyén szenvedélyesen kiéli a benne lappangó lehetőségeket.<sup>12</sup> A schilleri ábrázolásnak viszont a konkrét emberi öségek kibontakozása helyett csak a szenvedélyek elvont fokozása lehet az alapja. Látható, hogy e tanulmányát Lukács a különféle formájú tendencia-irodalom elleni újabb tiltakozásnak szánta.

Az esszé legproblematisabb megállapítása a műalkotás szerkezetére vonatkozik. A hőst, sorsáról való tudatának foka — szellemi arca — teszi főalakká. Lukács meggyőzően mutatja ki, hogyan kerül a középpontba Hamlet és Lear azáltal, hogy szenvedélyük egyéni sorsukat az általánosba emeli. Hogy a jellem *mely formában* éri el az általánosságot, szellemi arcától függ. Timon például a pénz ellen emel vádat, míg Otelló „csak” arra jöhet rá, hogy Desdemónába vetett hitének megrendülése saját létének értelmetlenségét jelenti. Kár, hogy Lukács nem gondolja tovább e párhuzamot. Le kellene ugyanis vonnia a „csak”-ból eredő következtetést. Az *Otello* általánossága annak ellenére, hogy kevésbé feszíti túl a személyi élet kereteit, mint az *Athéni Timoné*, aki társadalmilag-történelmileg könnyebben határozható meg, ugyanakkor pénz elleni lázadásában inkább nő túl az egyén keretein — mégis népszerűbb, s ha a jó értelemben vett népszerűség a műérték fontos kritériuma, értékesebb alkotás. Ez pedig azt jelenti, hogy az egyéni és az általános viszonya csak akkor szolgálhatna a bíráló elfogadható mércéjeként, ha Lukács nemcsak azokat a példákat ragadná ki, melyekben a

hős a közösségi sors általánosságában talál választ léte kérdéseire, hanem az *Otello*hoz hasonló szűkebb általánosságú alkotásokat is megvizsgálná. Ha pedig ennek eredményeként kiderülne, hogy az általánosság foka szerint felállított sorrend nem jelent értékbeli sorrendet is (a *Timon* és az *Otello* példája is ezt bizonyítja), akkor a bírálatban mi szükség van az általánosság fogalmára? Itt is a már korábban említett probléma bukkan fel: Lukács bírálatai, tanulmányai közvetlenül érvényesítik esztétikai-filozófiai kategóriáit. Lukács — legalábbis ebben a tanulmányában — érzi, hogy ingatag talajon jár, ezért kénytelen megállapítani: „... az egyéni sors túlnövése a tisztán egyénin, a csupán személyesen, az irodalomban a legkülönbélebb formákat öltheti magára. Nemcsak a költő képességétől függ, hanem még ugyanannál a költőnél is, a tárgyalt téma mineműségétől, a probléma ábrázolására legalkalmasabb jellem szellemi arcától.” Shakespeare-ről, kedvenc alkotójáról lévén szó, Lukács az általánosság „legkülönbélebb formáit” engedí meg, anélkül, hogy mint legtöbb tanulmányában, melyekben a schillerizálás ellen harcol, legalább a közösségi sors, a társadalmi totalitás igényével kapcsolná össze. A *Hamlet*, a *Lear király* és az *Athéni Timon* azonban igazolja és megbocsátatja az *Otello*t.

A következő idézet nemcsak az *Elbeszélés vagy leírás* című tanulmány, de Lukács egész elméletének mottójául is szolgálhatna: „Nem állhat az irodalomtudomány feladata mindig csak abban, hogy feltárjuk Homérosz vagy Joyce »társadalmi ekvivalensét«. Más dolog felfogni egy adott stílus társadalmi szükségszerűségét, és más dolog a stílus művészi következményeit esztétikailag értékelni.” E két mozzanat Lukácsnak minden tanulmányában érvényesül, sőt, a XIX. század második felének nyugati irodalmi jelenségeit tárgyalva, szembe is kerül egymással. Lukács nem vonja kétségbe, hogy a hanyatló polgárság tudatvilágát éppen a modern irodalom tükrözi. Mivel azonban ezt a tudatvilágot problematikusnak tartja, mert úgy véli, hogy a hanyatlás mellett és mögött egy új világ csirái jelentkeznek, miként a polgárságé a hanyatló feudalizmus korában, — ezért az ennek megfelelő irodalmat sem fogadhatja el. A művészetszociológia szempontjából érthető, hogy miért éppen a XIX. század első felében és a XX. század elején jelentkeznek az izmusok, a kritikus azonban — véli Lukács — nem elégedhet meg ezzel a ténymegállapítással. Mert a kritikus számára a valóság mélyebb, bonyolultabb, mint amit az avantgardista író átél belőle, ezért kötelessége, hogy felhívja figyelmét a szélesebb összefüggésekre. Ha jól megfigyeljük, bár Lukács nagyon szereti és ismeri a klasszikus irodalmat, ritkán bírálja esztétikailag a polgárság hanyatló szakaszának irodalmát, ő mindig az író valóságélményének sekélyességét kifogásolja. Realizmuselmélete tehát nem más, mint hit egy mélyebb, igazibb valóság létezésében vagy eljövételében. Életműve ennyiben az eszkatológia szempontjából is tanulságos. Kár, hogy hite gyakran közvetlenül kapcsolódik a napi politika hullámvázaihoz.

Az *Elbeszélés vagy leírás* (1936) két ábrázoló módszert állít szembe egymással: a balzacit és a tolsztojt a flaubert-ival és a zolai-val. Szemléltetésükre az *Anna Kareninából*, valamint a *Nanából* azonos tárgyat, a lóversenyt megörökítő részletet, választ ki és hasonlít össze. Mi a szerepe a mű egésze szempontjából a lóversenynek Tolsztoj regényében, és mi a Zoláéban? Lukács mesterien mutatja ki, hogy a lóverseny



Tolsztojnál, azon túl, hogy érzékletesen, valóságűen van megörökítve, a cselekmény továbbalakulása, drámai kibontakozása szempontjából is funkcionális. Tolsztoj ábrázolóereje, mesélőkedve nem időz feleslegesen a lóverseny leírásánál. A lóverseny epikus kép, de nem statikus, mert a szorosan hozzákapcsolódó emberi helyzetek a hősök új arcát mutatják meg. Ezért ez a jelenet drámai töltésű is. Szemben az orosz íróval Zolának már nincsenek illúziói. Ő lesújtó, reménytelen képet akar festeni kora társadalmáról. Szerinte a társadalmi élet feltételei és lehetőségei ismertek és meghatározottak, az íróra csak a behelyettesítés vár. Így a Nana egyszerre jelképezheti az örök kurtizánt (Istárt) és kora társadalmának romlottságát. A regénynek az a feladata, hogy ezt a tételt illusztrálja, lokalizálja, aminek következtében a tolsztoji elbeszéléshez viszonyítva egymáshoz lazán kapcsolódó statikus jelenetek alkotják, amilyen a lóverseny-epizód is. Lukács nem vonja kétségbe Zola szerkesztőművészetét, de Tolsztojhoz képest hidegnek, élettelennek tartja. Zola lóverseny-jelenete nagyszerű kép, de nem igazán epikus, mert jelentése nem mutat túl önmagán, mincs cselekmény, melyet tovább vinne, nem izzanak fel vele kapcsolatban az emberi szenvedélyek. Mivel nem a fejlődés egy fokozatát képezi, elolvasása után egyszerűen csak többet tudunk. S ami a legfontosabb, elidegenít, ahelyett, hogy magával ragadna. Szenvtelensége következtében nincs kataritikus hatása.

Lukács elsimeréssel adózik a szerkesztőművészetnek, de önmagában elégtelennek tartja. Úgy véli, hogy a művészi tudás kiemelése az igazi valóságélmény rovására megy, illetve az író élményében nem a lényegi, hanem a felszíni valóság jelenik meg. Ha az írói szubjektivitás az élet örök principiumához, időtlen tipikus helyzeteihez kapcsolódik, akkor a „lényegi” valóság szempontjából (azaz a mozgás, változás szemszögéből, társadalmilag-történelmileg tekintve) a felszínen reked meg. Lukács az élet lényegét a fejlődésben, a nembelibe emelkedésben látja, ezért elméletében is csak azokat a műveket tartja jelentőseknek, melyek e fejlődést tükrözik. Ezért utasítja el a *Történelmi regény* című monográfiájában Flaubert *Salammbóját* is, mely tudatosan éppen azt a mozzanatot (az egyéni és társadalmi lét dialektikus egységét) akarja kikapcsolni, melyet Lukács mind az emberi nem létezése, fejlődése, mind pedig az ezt tükröző művészet szempontjából nélkülözhetetlennek tart. A *Salammbó* ugyanis ok és okozat epikai és történelmi kapcsolatának szándékos felbontása. Salammbó és Matho két lélek, akik körül értelmetlenül és megsemmisítőn örvénylik a történelem. A mindenki előtt ismeretlen, láthatatlan szenvedély, melynek nincs ésszerű megokolása, melyet nem értelmeznek, nem világitanak meg az általa előidézett tettek sem, mely vakon és indokolatlanul katasztrófákat idéz elő, hogy végül önmagát is megsemmisítse, — Lukács szempontjából csak konkrét társadalmi összefüggésében válhat az ábrázolás tárgyává. Ez pedig Flaubert művéből hiányzik.

A *Bovaryné* — egyik, statikusságában Zola lóverseny-jelenetéhez hasonló részlete — a nyárspolgári élet banalitásának szatírja. Rudolf és Emma enyvelésének képe a lukácsi epika szempontjából szervetlenül s csak a külső logika szerint indokoltan kapcsolódik a mezőgazdasági kiállítás alkalmával mondott ünnepi beszéd ugyancsak banális jelenetéhez. Az olvasó érti a két kép egymással való kapcsolatát, tudja, hogy Flaubert számára e megjelenítés az irónia eszköze, ez azonban nem változ-

tatja meg az egymás mellé helyezett képek statikusságát. „És a kép csak annyiban megy túl a pusztá állapotyszerűsége, a zsánerszerűsége, amennyiben a filiszterség ironikus jelképévé fokozódik. A kép olyan jelentőséget kap, amely nem az elbeszélte események belső emberi súlyából következik, sőt ezzel egyáltalán nem függ össze, hanem amely a formális stilizálás eszközeivel mesterségesen keletkezik.” Az elbeszélte eseménynek nincs „belső emberi súlya” — ez Lukács szerint a flaubert-i szerkesztésmódnak a helytelen világnézetből fakadó hibája. Itt azonban egy kérdés bukkan fel: ha Flaubert hinne az emberben, s ha ennek következtében hőseinek távlati értéke, jeleneteinek pedig magukkal sodró dinamikája lenne, ha tehát a szó eredeti jelentésében hősei lennének, — az „egészet” szem előtt tartó tipizálás kedvéért nem kellene-e lemondania egy olyan életszeletnek az ábrázolásáról, mely éppen akkor túlsúlyba kerül Franciaországban, hogy a mai napig se szűnjön meg? Vagy ha Lukácsnak csak a megjelenítés módszere ellen van kifogása, lehetett volna-e a nyárspolgárságot ironiá nélkül ábrázolni? Nem erősebb-e a statikus képek egymás mellé helyezésével kifejezett ironia, mintha egy cselekményben dús regényben, természetesen szükségszerűen tompítottabb éllel, kevésbé hangsúlyosan jelenne meg? Nem lett volna-e Flaubert korában az alkotó inkább látnok vagy publicista, mint művész, ha többféleképpen és főleg csak utólag értelmezhető jelek alapján egy mélyebb valóságot látott volna meg a túlsúlyba kerülő nyárspolgárság mellett? Úgy is mondhatnánk, hogy az orosz realistákat bizonyos értelemben igazolták a későbbi történelmi és társadalmi események. De nem mondható-e ez Flaubert-ről is, hiába vonja ma felelősségre Sartre,<sup>13</sup> akinek erre inkább személyi mint történelmi joga van? Lukács végeredményben az orosz irodalom kritikusa, még ha terjedelemben a némettel többet is foglalkozik, ebbe azt látja bele és a franciától azt kéri számon. Világos, hogy miért: számára a művészet több önmagánál. Ezt a többletet pedig elsősorban és jogsosan a XIX. századi orosz realistáknál, másodsorban pedig a sarkítottan értelmezett német irodalomban találja meg.

Lukács a flaubert-e ironiát még úgy-ahogy elfogadja, „mert az még jelentős művészi fokon áll”, ha, mint később még látni fogjuk, engedményére több helyen rá is cáfol, Zoláról azonban az a véleménye, hogy már elhagyja a művészet területét, mikor nála a szimbólum társadalmi monumentalitásként jelenik meg, vagy ahogy ő mondja: „A metafora itt valósággá duzzad.” Itt nyilván arra gondol, hogy a kurtizán alakja a *Nanában* vagy például Saccard-é *A pénzben* sokkal általánosabb jelentést sugall, mint amire a regény cselekményében betöltött szerepe feljogosítja. Saccard a vállalkozó ember örök típusa, akinek szerepétől a rossz elválaszthatatlan, sőt, gyakran csak az utóbbit látják benne az emberek. Szörnyeteg, akire szükség van. Lukácsnak a módszer nem tetszik, mely e típust megjeleníti és általánossá, időtlenné teszi. A mondanivaló ugyanis nem az egész emberi világot tükröző magas hőfokú poézisben valósul meg, mint a *Faust* hasonló mondanivalójú második részében, hanem a kapitalista tőzsde hétköznapijainak egy lehetséges vetületében: az író egyénibe, esetlegesbe, az élet különöse, a művészet tipizálása nélkül beelátja és megjeleníti az általánost. Ezt az eleve holt módszert, mechanizmust a legragyogóbb szerkesztésmód sem tudja átéltesíteni. A *Rougon—Macquart*-sorozat is ezért nem tud olyan láncszzerűen összefüggő szerves egészet képezni, mint az *Emberi színjáték*.

Itt tűnik ki világosan, hogy egy szempont sem alkalmas annyira a *naturalisztikus és a realiztikus ábrázolás* megkülönböztetésére, mint a Lukácsé. A megkülönböztetés természetesen a hegeli egyéni, különös és általános, valamint az engelsi tipikusság alapján történik.

Itt azonban az a probléma merül fel, hogy Lukács eleve a mechanizmus sémája felől közeledik Zolához; úgy véli, Zola elméleti kijelentései még inkább feljogosítják erre, ahelyett, hogy, mint annyiszor (például Balzacnál vagy Tolsztojnál), itt sem az író nyilatkozatából, hanem a műből indulna ki, hátha az életélmény, az emberábrázolás szontameitása ez esetben is győzedelmeskedik a tudományoskodó művészetellenességen. Őt azonban nem a regény érdekli, mikor Zolát olvassa, hanem azok a társadalmi jelenségek, melyek egy iskolának a naturalista szélsőségeit életre hívták. Az író — szerinte — e jelenségeket, melyek ellen a társadalmi életben harcolnia kellene, csak pozitív értékekhez viszonyítva ábrázolhatja. A rossz, a rút megjelenhet, esetleg dominálhat is, de az alkotó hűte nem teheti kizárólagossá, csak a nagy egészen belül nyerhet ábrázolást. Ez Zolánál csak elvétve jelenik meg, ezért a lukácsi Élet szempontja az egész zolai művészetet a mechanikus naturalizmusnak adja. Zola azonban nem azonos a naturalizmus fogalmával, sőt Erich Auerbach *Mimesis*<sup>14</sup> című könyvének Zolával foglalkozó fejezete a valóság utánzásának egy sajátos változatára ismer a *Germinálban*. Itt az a kérdés, honnan indul ki az irodalomtörténész, a műből vagy az író elméleti kijelentéseiből, esetleg egy egyénien értelmezett valóságfogalomból. Vagy talán e kérdésnek is van egy mélyebb szintje: *a kritikus értékhierarchiájának csúcán az (egyéni szempontból meghatározott) Élet áll, s a művészet elemzési szempontja e cél-életnek rendelődik alá, vagy pedig maga a művészet sokban megfejthetetlen vagy csak fokozatosan megfejthető, az élettől relative független több ezer éves problematikájával.* Lukácsnál az első esetről beszélhetünk. Míg azonban *A lélek és a formában* egy később megtagadott életérzéshez, vagy *A regény elméletében* a szellem fejlődésének egy-egy fokához kapcsolja a művészet problematikáját, addig realizmuselméletében már a mozgalom stratégiájába illeszkedve a társadalmi élet felől kérdez rá a művészetre.

A fejlett kapitalizmus irodalmi ábrázolásmódjának szükössége és sürkesége, mondja Lukács, az író életének szempontjából abban gyökerezik, hogy míg Balzac, Stendhal, Tolsztoj, Dickens részt vesznek a kialakuló polgári társadalom közéleti harcaiban, addig a naturalisták és később az avantgardizmus képviselői már csak szemlélői és ennek következtében leírói a polgári életnek. Lukács egész realizmuselméletében, olykor egy tanulmányon belül is, ingadozik, hogy a hanyatló korszak íróinak elszigeteltsége objektíve és következőleg szubjektíve mennyire szükségyszerű, mennyiben csak magyarázható és mennyiben igazolható is. Mivel, mint említettük, a szerinte elhibázott alkotásoknál sohasem a műből indul ki, műítéleteinek ingadozásait az előbbi bizonytalanság magyarázza.

Ha tehát a társadalom, persze, „nem automatikusan és fatalisztikusan” — ahogy ő mondja, de mégiscsak meghatározza azt, hogy az író részt vesz-e a közéletben, és meghatározza tágabb értelemben vett alkotómódszerét is, akkor Lukácsnak, ha csak irodalomtudós lenne, azt a következtetést kellett volna levonnia téziséből, hogy a társadalom fejlődésének nem mindegyik szakasza hat úgy az íróra, hogy a Lukács által ked-

velt élet- és művészet-eszmény szellemében fejlődjön. *Tanulmányaiban két valóság harcol egymással: az, amelyben a művészek élnek és alkotnak és az, melynek nevében bírálja őket. Értékelése akkor pozitív, ha e két valóság egybeesik.* Neki tehát mindig a jövő, egy történelmi végcél felől értelmezett valóságfogalomra van szüksége,<sup>15</sup> hogy annak nevében számon kérhesse az író közéleti tevékenységét és az ily módon szerzett tapasztalatot megörökítő típusalkotó ábrázoló módszert.

*Lukács György önellentmondása tehát az irodalomtudós és a politikus-filozófus ellentmondása.* Ha a történelmi materializmus alapján a valóságból, a korból és a belőle kinövő alkotásból indul ki, kénytelen elismerni a társadalmi viszonyok relatíve meghatározó szerepét, s az író ehhez viszonyítva értékelné. Ha viszont író- és élet-eszményéből indul ki — e szélsőségek gyakran ugyanabban a tanulmányban váltják egymást, — a valóságnak e relatíve meghatározó erejéről megfeledkezve olyan író követel vagy hiányol, aki e meghatározottságon túllépve, perspektívától, hittől megszállottan, teleologikusan a jövő felől tükrözi az egészet, és az atomizáltságban is meglátja a totalitást.

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Lukács György: *Marxista fejlődésem (1918—1930)* Magyar Filozófiai Szemle, 1969. 6. sz. 1202. l.

<sup>2</sup> Lásd ezzel kapcsolatban a belgrádi Irodalomelméleti Intézet Književna kritika i marksizam (Prosveta, 1971.) c. tanulmánygyűjteményét.

<sup>3</sup> V. ö. Ivan Fochtnak *A különosság szerbhorvát kiadásához írt bevezetőjével.* Temelji Lukačeve estetike. Prolegomena za marksističku estetiku. Nolit, Beograd, 1960.

<sup>4</sup> Lukács átveszi és elméletének egyik alappillérvé teszi Engels 1888-ban Harkness kisasszonyhoz írt levelének két gyakran idézett mondatát: „A realizmus felfogásom szerint magában foglalja a részletek hűségén kívül a tipikus jellemek tipikus körülmények közötti hű ábrázolását.” „... Minél jobban rejtve maradnak a szerző nézetei, annál jobb a műnek. Sőt, az a realizmus, amelyre célzok, a szerző nézetei ellenére is megnyilatkozhat.” Marx—Engels: *Művészetéről, irodalomról.* Kossuth kiadó Bp., 1966. 161. l.

<sup>5</sup> A marxista kritika feladatai (1949) című tanulmányában a riport jelentőségét a kicsinyes esztétasággal szemben fogja kiemelni. — Magyar irodalom, magyar kultúra. Bp., 1970. 532—536. l.

<sup>6</sup> Lenin: *Lev Tolsztoj mint az orosz forradalom tükré.* Marx—Engels: *Művészetéről, irodalomról.* Kossuth kiadó, Bp., 1966. 103—108. l.

<sup>7</sup> „... a formálás a tulajdonképpeni döntő elv, a tartalom esztétikai feldolgozása pedig pusztán előmunka, amely művészileg magában még keveset jelent, mivel a mellette való megállás nem valamilyen gyengébb művészeti teljesítményt, hanem esztétikailag tekintve egyáltalán semmit sem hoz létre.” Lukács György: *A különosság.* Akadémiai Kiadó, Bp., 1957. 225. l.

<sup>8</sup> Balzac: *Bevezetés az Emberi színjátékhoz.* Emberi színjáték. I. k. Bp., 1962. 1027. l.

<sup>9</sup> Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához.* Marx—Engels: *Művészetéről, irodalomról.* Kossuth kiadó, Bp., 1966. 31. l.

<sup>10</sup> Lásd Bori Imre bevezetőjét *A magyar irodalmi avantgarde I—III* című monográfiájához. Forum 1969., 1970., 1971.

<sup>11</sup> Az esztétikum sajátosságának is egyik alapellentmondása, hogy míg a zenében kénytelen tudomásul venni a tárgy hiányát, addig a líra zenéhez közel álló határesetjeivel nem tud mit kezdeni, mert a műfajok hagyományos értelmezéséhez ragaszkodik.

<sup>12</sup> Lukácsnál a művészet megismerő szerepének előtérbe állítása sohasem zárja ki azt, hogy a művész a valóságban rejtett lehetőséget is ábrázolja. Focht tehát téved, hogy Lukács e fontos mozzanatban nem követi Arisztotelészt.

<sup>13</sup> Sartre: Mi az irodalom? Gondolat Kiadó, Bp., 1969. 9. l.

<sup>14</sup> Erich Auerbach: Mimesis. Nolit, Beograd, 1968. 501—531. l.

<sup>15</sup> Hanák Tibor: Lukács György változásai. Ideológiák és korunk. London, 1969. 175. l.

---

# **fények és árnyak**

## **lukács györgy filozófiai művén**

VELJKO KORAČ

---

Lukács György halálával korunk egy olyan filozófust veszített, aki egy sorsdöntő és elég hosszú időszakon át (az októberi forradalomtól napjainkig) gondolkodásának és alkotásának egészével arra törekedett, hogy rámutasson és hogy bebizonyítsa, hogy Marx filozófiája korunk egyetlen igaz filozófiája. A történelem nem vonta kétségbe Lukács e törekvésének jelentőségét és értelmét. Ellenkezőleg, teljes egészében igazolta. És Lukács György *opusa* megmarad a következő nemzedékeknek mint egy hatalmas hagyaték, hogy beszéljen nemcsak Marx eszméjének elevenségéről, hanem azokról a következményekről is, amelyeket el kellett tűrnie azért, mert a szocialista forradalmak a fejletlenebb országokban győztek először, és nem azokban a fejlett országokban, amelyeket Marx ismert és tanulmányozott, és ezzel meghatározta minden gondolati törekvés jellegét, így a marxizmusét is.

Lukács *opusa* igen nagy. Kivételes helye van benne a *Történelem és osztálytudat*nak, amely nem önálló, egységes könyvként jött létre, hanem utólagosan lett könyvvé, a már közölt esszékből, és először 1923-ban jelent meg. A Lukács körüli harcok éppen ezzel a könyvvel kapcsolatosak, és ezen tükröződnek Lukács György eszméjének és alkotásának fényei és árnyai.

E mű azért nyert olyan kivételes jelentőséget, mert annak a történelmi korszaknak a kezdetén, amelyet az októberi forradalom jellege határoz meg, a marxi filozófia erőteljes fejlődésének és megvalósításának hitét ébresztette fel. De abban a korban, amikor a könyv megjelent, ez csak az előrejelzése volt annak, ami később következik be, különösen a második világháború előtti időben, amikor Sztalin mindenható csillaga háttérbe szorította Marx élő dialektikáját és (még jobban) közvetlenül a második világháború után, amikor Sztalin mindenhatósága alatt a marxizmus a nyugati országokba exportálandó dogmává szűkült ott, ahol valamikor létre is jött. Amikor ugyanis Sztalin élettelen dogmává változtatta a marxizmust, Lukács könyve, a *Történelem és osztálytudat* egy-

szere intellem lett minden marxista számára, hogy mindenekelőtt Marx eszméjét gondolják végig, és ebben keressék a világtörténelmi események alapvető magyarázatának a kiindulópontját.

Ekkor lángolt fel az összes dogmatikusok haragja Lukács ellen. Ő teljesen ártatlanul ott állt ütései alatt. Kulissza mögötti ármánykodások kezdődtek, amelyek Lukácsot arra kényszerítették, hogy megfontoltan visszavonuljon. Marx ismeretlen és meg nem jelent műveinek az alapos tanulmányozása és a fiatal Marx filozófiai műveinek a megismerése ennek a műnek új életet és jelentőséget adott, mert világosan kiderült, hogy Lukács olyan alaposan tudta olvasni Marx műveit és főleg a *Tőkét*, még az ifjúkori művek megjelenése előtt, hogy számára világos lett, hogy a marxizmus filozófiai hagyaték lényegét tudatosan hanyagolták el és szorították háttérbe. Ez vitte Lukácsot a közvetlen összecsapásba a dogmatizmussal. Ennek az összecsapásnak a paradoxona az volt, hogy itt bebizonyosodott, hogy Lukács korábbi kritikája, amely a német szociáldemokrata vulgarizációt és dogmatizmust sújtotta, közvetve a sztálini dogmatizmust is eltalálta.

Lukács egyéni helyzete valójában kezdettől fogva, vagyis attól kezdve, hogy Marx és a marxizmus mellett foglalt állást, világos volt. Ezt a helyzetét különben ő maga világította meg, amikor 1967-ben e könyvét ért mindenféle bonyodalmak után a *Történelem és osztálytudat* új kiadásához írott előszóban (amelyet végre engedélyezt), maga jellemezte gondolati fejlődésének főbb fázisait. Itt látható, hogy az ő politikai állásfoglalása már századunk első évtizedében kezdődött a polgári liberalizmus intellektuális légkörében. Ez az a légkör, amelyben szabadon lebeg „von Lukács”, mint valami eredendő bűnben a későbbi forradalmi gondolkodó Lukács előtt, aki két évtized múlva minden fenntartás nélkül az októberi forradalom mellett foglalt állást, mint olyan út mellett, amely az egyetlen biztos történelmi lehetőséget jelenti az emberi felszabadulás felé.

Saját bevallása szerint már gimnazista korában olvasta a *Tőkét*, és később a gimnázium után mint egyetemi haligató, hogy szociológiailag jobban tájékozódjon a modern dráma tanulmányozásában. Magától Lukácsról tudjuk azt is, hogy nézetei Georg Simmel és Max Weber hatása alatt voltak, s hogy a Marxhoz való igazi közeledése csak később, az első világháború folyamán következett be, s hogy ez nagyon összetett és elmentmondásos folyamat volt. Ez az út Hegel dialektikáján, valamint számos más marxista gondolkodó művein keresztül vezetett. Különösen tűnik, hogy a Hegelhez való közeledés serkentő hatása negatív kritikai oldal felől történt, mégpedig Kierkegaard felől, aki a hegeli filozófia legelszántabb kritikusa volt. De amikor már egyszer létrejött az igazi kapcsolat a hegeli filozófiával, elkezdődött Lukács új állásfoglalása is.

Azokban az években történt ez, amikor a hegeli filozófia valóban tudott is valamit mondani az angazsált fiatal gondolkodónak, aki betelt az újkantiánus historizizmussal és életfilozófiával. Az októberi forradalom új és különös fényt vetett a történelemre. Rosa Luxemburg és Lenin művei közelebb hozták Lukácsot e fényhez. Mindemellett lehetőség nyílt arra, hogy Lukács közvetlenül részt vegyen a magyar forradalomban. Lukács teljesen magáévá tette ezt a lehetőséget, és így értékes tapasztalatokat szerzett. A végleges kiérelés korszaka azonban csak a Magyar Tanácsköztársaság bukása után kezdődött, amikor az elméleti távlatok

kapcsolatot találtak a történelmi események tapasztalatával. Ekkor elkezdtek azok a tanulmányok, amelyekből létrejött a *Történelem és osztálytudat* című könyv.

Lukács későbbi korszakának ellenére, amikor úgy tűnt, hogy a dogmatikusok nem bűnkölt gyűlölete e mű iránt úgy üldözi, mint a gonosz szellem, ez a mű teljes eszmei érettségének és marxistává válásának korszakához tartozik. Mert itt világosan látható, Lukács utólagos magyarázata nélkül is, hogy számára teljesen világos volt, hogy a német szociáldemokrácia teoretikusai Marx után lefokozták a marxizmust azzal, hogy felszínes társadalompolitikai doktrínává szűkítették le, mert nem tudták és nem is akarták megismerni a marxi filozófia alapvető elveit. Ő úgy vélte, és ezt meg is írta, hogy Lenin érdeme az, hogy kiemelte ez elvek életre keltésének és fejlesztésének a szükségességét, és hogy éppen ettől függ a marxista filozófia további fejlődése. A Marxtól a legegyszerűbb józan ész dimenziójára csökkentő Kautsky tekintélyének a háttérbe szorítása után újra nagy szükségele támadt a dialektikának. Lukácsnak éppen úgy, mint Leninnek, világos volt, hogy azok, akik a hegeli dialektikát alapjaiban nem értették meg, azok sohasem tudták Marxtól sem megérteni, különösen pedig történelemfelfogását, és ezért szükségszerűen eltévedtek a vulgármarxizmus és ökonomizmus tévútjain. Ezzel a marxizmust a polgári gondolkodásmód legalacsonyabb fokára juttatta, ami csak a fennálló dolgokra korlátozódik, mivel számára csak a parciális gondolkodás érhető el anélkül, hogy felemelkedjen a különös apológiája fölé — a totalitáshoz, az egész álláspontjához, amelyről egyedül lehetséges átfogni a történelmet és felfedezni a forradalmi elv hordozóját a történelmi eseményekben. Ebben az értelemben kapcsolódik össze Lukácsnál a gondolat és a cselekvés: a filozófia a proletariátus cselekvésével valósul meg, mely az egész termelés szubjektuma a modern társadalomban, és a világ sorsát változtatja meg. Mivel Lukács szerint a totalitás, az egész fogalma, a forradalmi elv hordozója, azzal, hogy meghatározza a tudás szubjektumát és objektumát is, ezek szerint a gyakorlatot is mint alapvető kategóriát, csak a proletariátus osztálytudatának mint a termelés szubjektumának van meg az a lehetősége, hogy felemelkedjen a társadalom történelmi mozgása tudatának teljességéig. A lét teljességéig. És ez az, ami lehetővé teszi, hogy a proletariátus a gyakorlatot forradalmivá változtassa, és hogy hatásos harcot folytasson minden osztály megszüntetéséért, és így önmagának mint osztálynak a megszüntetéséért is, abban az értelemben, ahogyan azt Marx meghirdette a Kommunista kiáltványban.

Habár Lukácsnak nem volt alkalma, hogy megismerje Marx kéziratban maradt műveit (amelyek nélkülözhetetlenek Marx filozófiai álláspontjának megismeréséhez), számára világos volt a *Tőke* és más megjelent művek olvasása után, hogy a *Tőke* nem jöhetett létre egy olyan filozófiai álláspont nélkül, melyben a gyakorlat a központi kategória, és melyben az eldologiasodás és elidegenedés fogalmának különös jelentősége van. Mert erről a filozófiai állásponttól világos lehet, hogy a polgári társadalom a totális elidegenedés és eldologiasodás társadalma lehet csak. Hogy ennek a társadalomnak a legfontosabb jelensége, alapsejtje az *áru*, úgy jelenik meg az embereknek, mint „érzéki érzékfeletti dolog”, amelyben valóságosan rejlenek az emberek közötti társadalmi viszonyok. Ez valójában azt jelenti, hogy a polgári társadalom fő templomának, a piac-



nak önálló uralkodása alatt valami rejtélyes dolog történik, és hogy az emberek közötti viszonyok titokzatosan úgy mutatkoznak meg, mint dologi viszonyok. Lukács a politikai gazdaságtan marxi kritikájának erre az oldalára mutatott rá, és ezzel felébresztette az érdeklődést a marxizmusnak arra az oldalára, amely a szociáldemokrata ideológia hatása alatt teljesen háttérbe szorult, habár kifogyhatatlan lehetőségeket tár fel a modern világ rejtélyes jelenségeinek magyarázatára.

De Lukács érdeme a marxi filozófia alapvető elveinek az életre kelésében nem volt és nem is lehetett egységesen elismert dolog. Azok, akiknek ismeretes volt a marxi filozófia termékeiny volta, mert alaposan áttanulmányozták Marx műveit, azok megértették Lukács érdemeit, míg mások, a dogmatikusok, mindent megtettek, hogy megakadályozzák azoknak az eszméknek a megerősödését, amelyeket a *Történelem és osztálytudatban* fejtett ki. Így lett Lukács korunk egyik leghivatottabb filozófusa. És amíg az egyik oldalon a csillagokig emelték és dicsérték mint a marxi filozófia megújulásának a kezdeményezőjét, a másik oldalon megkísérelték, hogy elhallgattassák és megfélemlítsék, mi több, kétségbe vonják azt a jogát, hogy marxistának nevezze magát.

Hogy milyen méreteket öltött a Lukáccsal szembeni türelmetlenség, az nyíltan megmutatkozott, amikor a *Történelem és osztálytudat* különös eszmei vitát váltott ki a hatvanas években Franciaországban. Mivel ez a mű a második világháború utáni években nagy érdeklődést keltett, mert úgy értelmezték és fogadták el, mint élő inspirációt a sztálini dogmatizmus tagadására, ezért mindenütt kifejeződött az a kívánság, hogy ezt a művet fordítsák le és kommentálják. Így történt, hogy Franciaországban Maurice Merleau-Ponty (az egyik legmélyebb filozófiai gondolkodó, aki közel állt a marxizmushoz) ennek a könyvnek egy fejezetet szentelt a maga kihívó könyvében, *A dialektika kalandjaiban*, azzal a szándékkal, hogy megmutassa, hogy a marxisták közt igen jelentős eszmei alternatívák álltak fenn és állnak fenn ma is a dogmatikus szándékokkal szemben, amelyek Sztalin ideológiai önkényuralma alatt megállították a marxista filozófia fejlődését. És mi történt? Ennek olyan hatása volt, mint egy robbanásnak, és nemcsak Franciaországban, hanem kívülről is, különösen a marxista gondolkodók közt. Azonnal jöttek a reagálások is. *A dialektika kalandjaiban*, ahol feltárult a sztálini dogmatizmus meztelensége, feleletként azonnal jött az *Antimarxisták póruljárása* (Mesaventures de l'Antimarxisme) jelentős számú szerzővel (Jean Dessanti, Victor Leduc, Jean Canappa, Georges Cogniot, Henry Lefebvre, Roger Garaudy), akiket megbíztak, hogy eszmeileg likvidálják Merleau-Pontyt azért a merészségéért, hogy egyáltalán írni mert a dogmatizmusról és különösen Lukácsról és *Történelem és osztálytudat* című könyvéről. A kihívás nagy volt, és a feleletnek is nagyon kellett lennie. Ezt így is értelmezték. Mindenesetre a válasz „tömeges” volt, mert így kellett eljárni nemcsak Merleau-Ponty ellen, hanem mindenki ellen, akit Merleau-Ponty megfertőzhet. Mert Merleau-Ponty többek között ezt írta:

„... ha kritika nélkül elfogadjuk Sztalin koncepcióit a filozófiában (mint ahogy én is tettem a „Materialista ismeretelmélet” című téziseimben) mindazokkal a következményekkel, amelyek ebből származnak: a tudománynak — a genetikától a vegyészetig, a művészetnek — a zenétől a festészetig, ez nemcsak elméleti tévedés,

hanem azoknak a vádaknak a helyeslése is, amelyeket a hivatalos dogmák nevében mondtak ki, és amelyeknek nemzetközi jelentőséget tulajdonítottak, s ez megkönnyítette azoknak a dolgát, akik megakadályozták ezt vagy azt, hogy írjon, fessen vagy csak éljen is. Hogy ez többé ne történjék meg, szükséges, hogy közös erőfeszítést tegyünk arra, hogy nyilvánosan és határozottan felfedjük azoknak a tévedéseknek gyökereit, és hogy az új történelmi szakaszban újra megtaláljuk a marxizmus alapvető inspirációját.”

Merleau-Ponty nemcsak úgy lépett fel, mint az összes értelmes marxisták tolmácsa, hanem mint az összes progresszív gondolkodók tolmácsa is, akik megértették a marxi filozófia életre kellésének történelmi esélyét. Lukács példáját mint élő inspirációt fogadták el. De a sztalinizmus ideológiai monopolja nem volt hajlandó ezt a kezdeményezést elfogadni. Mi több, azonnal hajlandónak mutatkozott arra, hogy büntető expedíciót küldjön az arrogáns Merleau-Ponty ellen, aki azt merte tenni, hogy „kívülről” bekukkantson Sztalin dogmáinak „virágoskertjébe”, és közben olyan könyvre hivatkozzék, mint a *Történelem és osztálytudat*, amelyről biztosan hitték, hogy már régen mindenki elfelejtette. Így kezdődtek el a villámok és mennydörgések. Az ambiciózus Lefebvre, aki akkor még sokat várt a maga szerencsecsillagától, azt várva, hogy a Francia Kommunista Párt legfelsőbb vezetőségének a tagja lesz majd: mindenkinél mennydörgőbb hangon szólalt meg:

„Merleau-Ponty nemrég magára vonta a széles közvélemény figyelmét a politikai filozófiáról szóló könyvével, amelynek a címe *A dialektika kalandjai*. Ez a könyv politikai és filozófiai kritikából indul ki, amely igazi viszonyt határoz meg Merleau-Ponty filozófiája és politikája közt: neokapitalizmus, amely megújítja a »barokk kapitalizmust« (ő eszelte ki ezt a csodálatos esztétikai nevet) és egy antimarxista baloldal és a burzsoázia közt, amelyet Mendes-France újított meg. A politikai kritikának kell meghatároznia ezt a viszonyt. Ezt nem fejtette ki Merleau-Ponty, habár ez fontos tényező. Az ő politikai álláspontját más oldalról ismerjük, az ő közreműködéséből, Mendes-France lapjából, az *Express*ből. A Collège de France tekintélyes filozófiatanárának filozófiai műveiben a politikai álláspont kimondatlan maradt mint olyan, amennyiben nem azokról a rejtélyes (sibilla) formulákról és előfeltételekről van szó, amelyeket Marxtól kölcsönzött.”

De Lefebvre hangja mégiscsak mérsékelt előjáték volt abban a kórus-hadjáratban. Sokkal durvábban, kíméletlenebbül lépett fel R. Garaudy, aki még nagyravágóbb, még önteltebb volt, mint Lefebvre. Ő akkor nyíltan megírta, hogy Merleau-Ponty e könyvével feltárta a maga kettős célját: filozófiai alapot adni az antikommunizmusnak, és felmelegíteni a mendeszizmus metafizikáját. Közben emlékeztetett arra is (világos céltal) a múltból, hogy bizonyos dokumentumok szerint bebizonyosodott, hogy Leon Blum már 1936-ban informálva volt Tuhacsevszkij és a hitleri ügynökök kapcsolatáról. Hogy még rosszabb legyen, a kapitalizmus alávaló szolgálatának vádjához, az antikommunizmus filozófiai alapjának megteremtéséhez hozzáadták még a rejtélyes megállapítást a szovjet had-

sereg parancsnokának a kapcsolatáról (se több, se kevesebb) a hitleri ügynökökkel. Mert ha az ilyen kapcsolatok az ilyen színvonalon is lehetségesek, akkor miért ne lehetne őket felfedezni egy Merleau-Ponty színvonalán!

Habár Merleau-Ponty világosan és félreérthetetlenül elhatárolta magát minden antikommunizmustól, s habár egy külön tanulmányában nagyszerűen leírta azt, hogy hová vezet az antikommunizmus, semmi sem segített rajta: az ítéletet kimondták felette, és már csak az maradt hátra, hogy végre is hajtsák.

Hogy az ítélet meggyőző legyen, a bíróság elé kellett idézni egy tekintélyes tanút is. A francia határokon túlról várták el és követelték meg, hogy adja meg a végső döfést Merleau-Pontynak azért, mert arra vete-medett, hogy a *Történelem és osztálytudatról* írjon, és hogy ezt a könyvet mint inspirációt és eszmei alternatívát emelje ki a sztalinista dogmatizmussal szemben. Lukács elfogadta a meghívást. 1955-ben levelet küldött a Francia Kommunista Párt elméleti folyóiratának, a *Cahiers du Communisme*-nek, és a világ tudomására hozta, hogy megtagadta *Történelem és osztálytudat* című könyvét, mint a maga eszmei éretlenségének a bizonyosságát, amelyet végleg meghaladott, elhagyott és elfelejtett, és amiről nem kell gondolni semmi mást, mint azt, hogy ez egy átmeneti korszak tipikus terméke minden belső ellentmondásával, eklekticizmusával és eszmei zűrzavarával. Mellesleg, Lukács ugyanebben a levélben úgy jellemezte Merleau-Ponty értékelését e könyvről, mint „legalábbis nem lojális” magatartást.

De ez még nem volt az ügy vége. Az *Arguments* című francia folyóiratban 1957-ben megjelent a *Történelem és osztálytudat* című könyv első fejezete, és 1960-ban végre megjelent a könyv teljes szövegének a fordítása is, az „átkozott marxista könyvé”, ahogyan haraggal írta Kosztasz Axelosz, mivel arra kényszerült, hogy megjelentesse Lukács új nyilvános lemondását e könyvről, amelyben csak elismételte azt, amit már előbb megírt a Merleau-Ponty elleni levélben.

Így hát korunk nagy filozófusa abba a helyzetbe került, hogy a világ közvéleménye előtt önmagát megalázza. De ezzel már csak azt mutatta meg, hogy milyen nehéz, sőt tragikus is a marxista gondolkodó helyzete a mai világban, amennyiben igazán követi Marx eszméjét, és fellázad a mindenható bürokratikus ideológia ellen. De a legrosszabb csak egy évvel ez incidens után következett be, 1956-ban Budapesten, amikor az események a történelem színpadára vitték a nagy filozófust. Ekkor mégis nyílt összetűzésbe került a sztalin dogmatizmussal, amely előtt többször vissza kellett vonulnia. És ez majdnem a deres években járó filozófus életébe került: a brutális halál árnyéka átsiklott a feje fölött, elfedve a műveiből, mindenekelőtt „átkozott marxista könyvéből”, a *Történelem és osztálytudatból* évtizedekig sugárzó fényeket.

Gyakran feltették és felteszik ma is a kérdést, hogy vajon Lukács taktikai okokból vonult-e vissza a dogmatizmus előtt, mint abban az esetben Franciaországban, és tudatosan feláldozott kisebb célokat a nagyobb érdekében, hogy később kimondja azt, amit el akart mondani (és a filozófusok gyakran megtették ezt), vagy pedig magában Lukács filozófiájában is van valami, ami árnyékot vet alapjában antidogmatikus törekvéseire?

Lukács halála után életművének az egésze azt mutatja, hogy a dogma-

tizmusnak tett engedményei mégiscsak taktikai jellegűek voltak, habár a totalitás alapvető elve Lukácsnál lehetőséget nyújt mindenféle állásfoglalásra, amennyiben a történéseket inkább a hegelii történelemfilozófia szellemében értjük, mint a marxi antropológia szellemében. Hogy ezzel a taktikával mit lehetett nyerni, és mit is nyert, és mit veszített ténylegesen, ezt a filozófia történetének kell elmondania akkor, ha majd Lukács opusát a maga teljes egészében fogja értékelni. Mindenesetre az ő filozófiája önmagában is nagyon sokat mond a marxista gondolkodó tragikus helyzetéről korunkban. Hogy ez semmiben sem izolált és véletlen jelenség, azt számtalan példa bizonyítja. Nem kell-e emlékeztetni arra, hogy mi történt azokkal, akik végrehajtották a büntetést Merleau-Ponty felett, akik akkor Lukáccsal együtt védelmezték a sztalinista dogmatizmust, és akik ezt minden lelkiismeret-furdalás nélkül tették: Lefebvre és Garaudy kívül maradtak azon a táboron, amelyet teljességében és filozófiátlanul védtek a marxista filozófia nagy kárára.

---

## a tanár és a tanítványok

ERNST FISCHER

---

Kedves és tisztelt Lukács György!

Életműved óriási — és mélyen megragadó a személyiséged, a 'Téged körülvevő, az igazi nagyságnak és nemességnek kijáró dicsfény.

Minden Veled való találkozás a tiszta szellem élményét nyújtja, egy lélegzetnyit a tisztaságból és emelkedettségéből.

Életrajzodat, amelynek sajnos még egyetlen sora sincs papírra vetve, így akarod nevezni: „Élni és gondolkodni”. Benned gondolkodássá vált a lét, a gondolkodás pedig tetterővé. Mindabból, amit valaha is gondoltál, mindig radikális elszántsággal levontad a következtetéseket. Te átélted a gondolkodást, oly módon, ahogy Hegel *Fenomenológiájában* a szellem alakról alakra elidegenedik, hogy előrehaladva visszatérjen önmagába, utolsó alakjába, mint „az önmagát szellem alakban tudó szellem avagy a felfogó tudás...”. Úgy tűnik, a szellem a nélkülözhetetlen minimumra csökkentette testiségedet, de egyidejűleg hasonlíthatatlan munkaerővel és ellenállóképességgel ruházott fel Téged.

Olimposzi öröm Téged hallgatni. Belőled a filozófia évezredei szólnak, egyesítve korunk társadalmi valóságával, politikai problematikájával: a megértett történelem egy olyan ember emlékezetében, tudatában, aki maga is részt vett, most is részt vesz ebben a történelemben, az eseményeket felismerésekké alakítva; az ész, a humanitás győzelmében rendíthetetlenül bízva: ő a tévedhetetlen nyolcvanéves ember. Örökre szóló veszteség, hogy a Veled való beszélgetéseket — kezdve a világtörténelmi pillanat elemzésével egészen annak mérlegeléséig, hogy az új realitások micsoda tömegét kell még megoldania a marxizmusnak; kezdve az etika problémáin s végezve a Kafka-vitán —, hogy ezeket a beszélgetéseket nem veszik hangszalagra.

Az olyan kimagasló marxista gondolkodó, mint Te, az olyan ember, aki nélkül századunk el se gondolható, aki a jövőben is hatni fog, mindenfelé tanítványokra talál. Mi mindannyian, akik különböző módokon azon kísérletezünk, hogy marxista módszerrel értelmezzük a művészet

kérdéseit, hogy a művészeket és alkotásaikat társadalmi környezetükkel való összefüggésükben értsük meg, mind a Te tanítványaid vagyunk. Mindannyian Tőled tanultuk, hogyan érezzük át azokat a gyakran nagyon bonyolult, sokszálú közvetítéseket, amelyek segítségével a művész, a műalkotás egy korszakot reprezentál, de amelyek különösségük révén egyszersemind az emberiség fejlődésének mozzanatai.

Egy alkalommal ezt írtad nekem: kapcsolatunk „az igazán összetartozók vitatkozása. Így volt, így van, így kell hogy maradjon.”

A tanítvány szellemi joga, hogy eltérjen tanárától, s erkölcsi kötelessége, hogy hű maradjon hozzá.

Sajátos dolog ez a tanítványokkal. Vannak olyanok, akik a Te műhelyedből vették a fegyvereket, amelyekkel aztán hátra támadtak. Amikor a Nap lemegy, megnőnek az árnyékok, felszívják a dolgokat, s a sötétségben arra vetemednek, hogy a dolgok helyét elfoglalják. Amikor néhány tanítványod — aki csak árnyékok volt — úgy gondolta, hogy Napod lemenőben, napjaid végéhez közelednek, tüstént kész volt rá, hogy cserbenhagyjon Téged. De a Nap ismét felkel, az új nap megkezdődik, s műved akkor is látható lesz, amikor az összes „Anti-Lukács” kötet az állami könyvtárakban elsárgult már. Az egészben az a legfurcsább, hogy a Tőled lemorzsolódók a Te műveid morzsalékain rágódnak.

Más tanítványaid hűk maradtak, s Te is hozzájuk. Hozzád való kapcsolatuk, s a Te kapcsolatod hozzájuk példás etikai magatartás. Néhány barátod mégis attól fél, hogy majd szoros és szigorú „Lukács-iskola” lesz belőlük. Én nem osztom ezeket az aggodalmakat, mert szellemed túlságosan szabad, a gondolkodás előrehaladó, soha be nem fejezett folyamatáról való felfogásod túl mély, semhogy valaha is arra vágynál, hogy az emberek szelleme helyett idézetekben élj tovább. Egyike vagy azon alkotó marxistáknak, akik számára — épp mert alkotó szelleműek — a marxizmus nem valami lezárt, végleges dolog, szent idézetgyűjtemény, hanem egy, a valósággal együtt továbbfejlődő tudomány. Azok, akik revizionizmust vetnek a szemedre, éppen ezt a marxista szellemet érzik, amely semmi megállapodottságot, semmi dogmát nem tűr, amely mindig a gyakorlat filozófiája, és nem marasztalja el a valóságot, amiért nem állta ki valamely formula próbáját.

A marxizmusnak immanens tulajdonsága a megújulás, az új helyzetek figyelembevételére, új ismeretek magába olvasztása, az önmagához való kritikai, azaz marxista viszony. Marx állandó olvasása — nem a más, hanem a magunk szemével — felüdülés és bátorítás: a világ felismerésének micsoda gazdagsága, micsoda felülmúlhatatlan módszer a társadalmi valóság, történelmi fejlődéstörvények kikutatására és ábrázolására, mennyi tartós érvényű felfedezés! De senki sem csalhatatlan, senki se mindentudó: a társadalmi valóság megváltozott, és részben oly módon, ahogyan Marx nem látta, nem láthatta előre; némely előrejelzése helytelennek bizonyult, némely dolgok, amelyek akkor igazak voltak, már túlhaladtak. Csak akinek van bátorsága az új fel- és elismerésére, az mentheti meg a marxizmust attól, hogy kimeríthetetlen filozófia és tudomány helyett szentírásgyűjteménnyé, végül pedig katekizmussá „ad usum delphini” legyen. Mivel számodra a marxizmus kimeríthetetlen filozófia és tudomány, útlakozol az ellen, hogy kanonizálják a marxizmus fejlődéséhez való alkotó hozzájárulásodat.

Tanítványaid azon csoportjához szeretném számítani magam, akik Téged nagy marxista gondolkodóként csodálnak, akik állandóan köszönettel tartoznak Neked, anélkül, hogy felfogásaid mindegyikét osztanák. Minden találkozásunk alkalmával megállapíthattuk, hogy megegyezünk a marxizmus alapvető kérdéseiben, az általános helyzet és a politikai követelések megítélésében, és minden alkalommal már előre örültünk a romantikáról és naturalizmusról, expresszionizmusról és szürrealizmusról, Proustról, Kafkáról, Joyce-ról, Beckett-ről, a modern problémafelvetések és kifejezési eszközök értékéről vagy értéktelenségéről folytatandó vitának. Talán kár, hogy csak négy szemközt folytattuk ezeket a vitákat; a barátság azonban, sőt az esztétikainál fontosabb kérdésekben való szolidaritás azt parancsolta, hogy ne vitázzam nyilvánosan Veled, akit amúgy is annyi felől támadnak.

Nyolcvanadik születésnapod alkalmából, ebben a pillanatban, amikor még ellenségeid is kénytelenek személyes nagyságotat és teljesítményedet tudomásul venni, engedtessek meg nekem, hogy a nyilvánosság előtt is megemlítem termékeny vitánkat — egyidejűleg ellentmondva annak a többször megismételt kijelentésnek, hogy a marxista esztétika területén Veled homlokegyenesen ellentétes nézeteket vallok. Egyrészt azt nem tartom helyesnek, hogy a marxista esztétikához való szerény hozzájárulásomat a Te óriási életműveddel állítsák szembe, másrészt pedig nem érzem magam ellenfelednek. Harcostársad vagyok abban a követelésben, hogy legyen szabad a művészet és az irodalom, független minden hivatalos fórumtól; én is meg vagyok arról győződve, hogy a művészetnek nem csupán *egyetlen* funkciót kell betöltenie, hanem számosat, bár ezek közül egyik vagy másik időnként jobban előtérbe kerül; meg vagyok róla győződve, hogy a művészet társadalmi szükségességét nem szabad összetéveszteni a vulgáris hasznossággal; hogy a művészet szándéka szerint „mindenfajta sematikus rutin, mindenfajta sematizálás ellen” irányul; a legmélyebben egyetértünk abban, hogy a művészet az emberi faj emlékezete és egyidejűleg az emberi faj jövőbeli elképzelése.

Harcostársi viszonyunkat nem zavarhatja meg az a tény, hogy én abban az összességben, amit „modern” művészet címszó alatt fogadnak vagy utasítanak el, nemcsak dekadenciát, hanem erjedési folyamatot is látok, nemcsak bomlást, hanem keletkezést is, nemcsak hanyatlást, hanem ellentmondásos fejlődést is. Szabad hivatkoznom a Te szép megfogalmazásaidra „Az esztétikum sajátosságai”-ból? Azt fejtetted ki, hogyan készíti az embert a műalkotás arra, hogy a világot más szemmel lássa, hogyan kényszeríti rá új „világot”, hogyan tölti meg új vagy újonnan meglátott tartalmakkal. „Az egész ember átváltozása az emberekben tehát egészen létrehozza pszichéjüknek tartalmi és formai, tényleges és potenciális kibővülését és gazdagodását. Új tartalmak áramlanak felé, amelyek növelik élményeinek gazdagságát. Miközben a mű homogén közege arra készíti, hogy felfogja, a benne lévő új tartalmat elsajátítsa, egyidejűleg fejlődik észlelőképessége, s ezentúl fel tudja ismerni és élvezni tudja az új tárgyi formákat, viszonyokat stb.” A modern művészet nagy alkotásaiban (nem a régi avantgardizmust unalmasan másoló epigonokéban) az észlelőképesség ilyenfajta fejlődését látom, ezt a potenciális kibővülést és gazdagodást, s azt a forradalmi kísérletet, hogy az észlelőt

bevonják a művészi alkotófolyamatba. Remélem, hogy belátható időn belül valószínűségi bizonyítékokat is találok erre.

Születésnapod alkalmából ismételen és félreérthetetlenül aki akartam jelenteni, hogy hálásan tekintem magamat tanítványodnak — ha néhány szempontból ellenszegülő tanítványnak is. Csodálattal és szeretettel köszöntelek Téged, a tanárt és barátot, a nagy alkotó marxistát.



---

## lukács – nyugati szemmel

George Lichtheim, *Lukács*, Fontana/Collins, London, 1970, 141 lap

G Ö M Ö R I G Y Ö R G Y

---

Egészen a legutóbbi időkig Lukácsot többet emlegették, mint olvasták Angliában. Műveit csak a hatvanas évek elején kezdte kiadni egy kevéssé ismert kiadó (Merlin Press), s alig pár hónapja annak, hogy a könyvesboltok kirakatában megjelent legnagyobb hatású könyvének, a *Történelem és osztálytudat*nak az első angol fordítása. Ez az esemény körülbelül egybeesett a Fontana-sorozat Lukács-könyvének megjelenésével: Camus, Marcuse, Chomsky, Freud és Lévi-Strauss mellett most Lukácsról is megjelent egy rövid, népszerű, de igényes monográfia. Szerzője sem akárci — a német születésű, de Angliában honos Lichtheim a marxizmus és a marxista filozófia kiváló, nemzetközi tekintélyű ismerője közé tartozik.

Lichtheim nyolc fejezetben vizsgálja és méltatja Lukács munkásságát. Jóllehet a fejezetek igazodnak Lukács főbb műveinek kronológiájához, a szerző koncepciója elég tág ahhoz, hogy megengedje az időnkénti ki- és visszatekintést, az egyes problémák szélesebb körű tárgyalását. Lichtheimet elsősorban Lukács filozófiája és esztétikája érdekli, s a lukácsi pálya politikai kanyarai és zökkenői csak másodlagosan számítanak, alá vannak rendelve az egész életmű dialektikájának. Mivel jól ismeri azt a szellemi talajt, amelyből *A lélek és a formák* szerzőjének gondolkodása táplálkozott, Lichtheim viszonylag sok helyet szentel Lukács 1919 előtti fejlődésének, különösen a német filozófiával való sokrétű és bensőséges kapcsolatának. Rámutat arra, hogy Lukács kezdeti neokantiánizmusa Heidelbergben szellemtörténeti és újplatonista tartalmakkal bővült, s tanulmányai Simmel, Dilthey és Laskon keresztül a hegeli dialektikában való elmélyedéshez vezettek. Ekkoriban Lukács, a kritikus, regényelmélettel foglalkozott, s ez, mint azt évtizedekkel később megírta, „egy történelmileg megalapozott egyetemes műfajdialektika” keresésére serkentette. Bár *Die Theorie des Romans*ban Lukács már ügykezett a hegeli dialektikát bizonyos esztétikai problémákra alkalmazni, figyelemreméltó, hogy az első világháborúig semmilyen politikai szerepet nem vál-

lalt, s gondolkodására inkább hatott a polgári liberalizmust anarchista-elitista módon tagadó Georges Sorel, mint Liebknecht vagy Marx. Még 1919-ben, amikor Lukács belépett az illegális magyar kommunista pártba, s a Tanácsköztársaság egyik vezető politikai alakja lett, sem volt marxista a szó radikális szocialista-pozitivistá értelmében; nézeteit két politikailag egymással szemben álló kortás író is a „tolsztojánus etikus szocializmus” valamely különös válfajaként jellemezte.

Annál meglepőbb, hogy 1919 után a német egyetemek ritkított levegőjét szívó tudós, az etika megszállottja hirtelen politikai aktivista, s a *Történelem és osztálytudat* című esszégyűjtemény szerzője lesz. Lichtheim igen fontosnak tartja ezt a sokat vitatott (s Lukács által később részben megtagadott) könyvet, mint írja, benne Lukács „újra megragadta a marxi gondolat hegeli dimenzióit”. Azzal, hogy ebben a művében 'kritikának vetette alá Engels pozitívizmusát és materializmusát (amelyet egy helyütt 'fordított platonizmus'-ként aposztrofál), a volt közoktatásügyi népbiztos megkérdőjelezte a marxista filozófia leegyszerűsített és a tömegek számára kivonatolt-csomagolt formáját. Lichtheim szerint Lukács a „materializmus-spiritualizmus” konfliktusát az objektum-szobjektum problémájaként fogta föl, s a problémát marxi szellemben a *praxis* hangsúlyozásával igyekezett meghaladni. A kritikai elmélet eszerint csakis a forradalmi praxison át valósulhat meg, s e praxis előfeltétele a forradalmi (osztály)öntudat. Lukács itt intuitív módon visszatért a fiatal Marxhoz, aki szerint a forradalmi mozgalom célja az ember teljes önmegvalósítása és az elidegenedés (Lukácsnál „eldologiasodás”) leküzdése kell, hogy legyen. *Filozófiailag* tehát — mondja Lichtheim — Lukács alkotóbban és lényegretapintóbban értelmezte Marxot, mint Lenin.

A *Történelem és osztálytudat* dialektikája, valamint az ún. Blum-tézisek demokratizmusa évtizedekig eretnekségnek számított, s Lukács hosszan és nemegyszer megalázó módon vezekelt „bűneiért”, főképp „hegeliánus elhajlásaiért”. A sztálinizmus idején kiadott műveiről Lichtheimnek — kevés kivétellel — lesújtó a véleménye. Egyik könyvről például, ami angolul *Studies in European Realism* címen jelent meg, azt írja, hogy az itt szereplő írások többsége olyan „elképesztő banalitásokat” tartalmaz, hogy azokkal egyszerűen nem érdemes foglalkozni. Az *ész trónfosztása* című értekezést Lichtheim „bő lére eresztett vitairat”-nak tartja, amit „reménytelen elméleti zűrzavar” jellemez. Lukács például képtelen elfogadható választ adni arra a kérdésre, a burzsoá kultúra általános válsága idején miért éppen *Németországban* győzött az irracionálizmus, az osztályviszonyokon túl és kívül milyen mértékben járultak ehhez hozzá a nemzeti és vallási tudat változásai. Lichtheim megjegyzi, Lukács különösen igazságtalan Nietzschevel szemben, s ezzel kapcsolatban teszi azt az igen találó észrevételt, hogy úgy tűnik, mintha „a vallás dimenziója” egyszerűen nem létezne Lukács számára.

Igaz, Lichtheim még a sztálinista korszakban is (bár Lukács moszkvai tartózkodása idején alig) talál olyan Lukács-tanulmányt, amelyről ha nem is egyetértéssel, de bizonyos elismeréssel beszélhet. Ilyenek a Thomas Mann-tanulmányok, valamint a „Goethe és kora”. Arra viszont itt is rámutat, hogy Lukács elméleti kategóriái (pl. racionalizmus, irracionálizmus) túlegyszerűsítettek, s például Goethét nem lehet teljesen szembeállítani a romantikával, elfeledkezve Goethe „spirituális panteizmusáról”, továbbá nem fair azt a Hegelt, aki művészet, vallás és filozófia megbont-

hatatlan egységét vallotta, egyértelműen „racionalista” gondolkodónak beállítani. Ezek a problémák újra felbukkannak a könyv utolsó fejezetében, az *Esztétika* tárgyalásakor. Lichtheim szerint Lukács *Esztétikája* nem lép túl a közép-európai szellemi hagyomány keretein (Caudwellen kívül nem esik szó angol vagy amerikai esztétikáról vagy filozófusokról), sok benne az inkább antropológiai, mint esztétikai anyag, s a művészetek közül egyedül a szépirodalommal, azon belül is csak a prózával foglalkozik tüzetesebben. Ugyanakkor kiemeli annak a jelentőségét, hogy Lukács a maga hegelianus marxista módján újjáértelmezi a „tükröződés” lényegbevágó kategóriáját. Eszerint a művészet nem csupán a külvilág tényeit tükrözi, hanem az emberi tapasztalatban felhalmozódott tények és élmények lényegét: a művészet nemcsak visszatükröz, hanem egyszermind újjáalkot, formákat és értékeket teremt. George Lichtheim szerint, ha ezt elismerjük, közel járunk az objektív idealizmus álláspontjához. Vagyis bár ezt Lukács sajátos terminológiája leplezi, alapjában véve közelebb áll Hegelhez, mint bárki máséhoz, bármilyen más marxista vagy nem-marxista filozófushoz. Ezt a megállapítást mi is igaznak hisszük — Lukácsnak, amikor történelmileg nyugodtabb viszonyok között nyilváníthatta véleményét, mindig fontosabb volt a lét „realitásánál” annak dialektikája, a társadalom ideiglenes céljainál az ember teljességre törő eszmeisége, a totalitást mindig a totalitáriánus partikularitás fölé helyezte. Lichtheim művelt, okos és informatív könyvéből talán csak egy lényeges mozzanat, a lukácsi belső konfliktus felismerése és elemzése hiányzik, a huszadik század politikai mozgalmában részt vállaló filozófus tragikumának a megértése. Mert bár Lukácsnak békés és termékeny öregkor adatott meg, egyéni létének díszletei nem feledtethetik a híd szerepebe feszült ember vergődését. Lukács két korszak, s talán két világrend között vert hidat, vállalva a gyakori megalkuvást bizonyos lényeges igazságok átmentése érdekében, az amorális cselekvést egy történelmileg igazolhatónak vélt moralitás érdekében; bárhogy is nézzük, Lukács a német filozófia csúcsai és a kelet-európai marxizmus most születő vulkánkúpjai között volt eleven híd, kapocs, s legjobb művei ez európai szellemiség folytonosságát és fejlődését szolgálják, eredeti rendeltetésüktől függetlenül.

---

# *tézisek lukács györgy értékeléséhez*

DÉSI ÁBEL

---

1.

Lukács György halála után csak annyiban változott a helyzet, hogy a hatalmas életmű mögött már nem áll az élő és alkotó tudós egyénisége. Az életmű maga folytatja fejlődését és kiteljesedését. A hatalmas köteteket kivető kézirati hagyaték rendezése és kiadása még sok új felismerést és meglepetést tartogat számunkra.

Folytatódnak a viták és nézeteltérések is. E vitákat csak megnehezíti az a tény, hogy korunk egyik legkiválóbb marxistájáról van szó. Ezért Lukács életművéről éppen a szocialista országok marxistái közt lesz a legnehezebb lefolytatni a vitát. Mert e viták jellegéhez hozzátartoznak a dogmatikus hagyományok évtizedes iszapja és ennek az iszapnak az erkölcsi és politikai nyomása is. Lukács György életműve tehát a marxisták számára jelent próbakövet és állandó önvizsgálatot. Ezzel az életművel való kritikai szembenézés nem lesz könnyű . . .

Lukács György marxista bírálatának a legfontosabb elve az, hogy radikálisan le kell számolni a múlt hagyományaival és a politikai gyakorlat előítéleteivel. Le kell számolni a régi típusú szociáldemokrácia idejéből ránk maradt vulgármaterialista filozófiai koncepcióval, és le kell számolni azzal a politikai gyakorlattal, hogy a marxista elmélet kérdéseiben a politikai fórumok a legmértékadóbbak, és ezek utasításai és elvei szerint folyik minden vonalon az „ideológiai tervgazdálkodás”.

2.

Korunk marxista filozófiája kétségtelenül komoly eredményeket ért el a Hegel-kérdés kutatásában. A marxista gondolkodók kiváló monográfiákat írtak Hegelről (Lukács, Bloch, Marcuse, Adorno, Garaudy). De ez az értékelés számunkra azt jelentette, hogy a jelen álláspontját érvé-

nyesítették a múlttal szemben. A marxisták számára a Hegel-kritika a múltnak, a filozófiai hagyományoknak a bírálatát jelentette a jelen szempontjából. Számukra ez azért is volt könnyebb, mert Hegelt Marx távlatából elemezték és bírálták.

De az, ami megkönnyítette a Hegel-kérdés elemzését, csak súlyos gondokat és akadályokat jelentett Marx értelmezésében. Marxot lehet Hegel felől megközelíteni, de Hegel nem elegendő ahhoz, hogy Marxot teljes egészében és mai jelentőségében meg is tudjuk érteni és kortársunkként felfogni. Marx teljes életművének az értékelése egy magasabb fokot jelent, amelyet a jelenlegi társadalmi és történelmi perspektívából még nem lehet teljesen elérni. A Hegeltől Marxig és a marxizmusig vezető út mindig termékeny és izgalmas utazásnak számított. De ez csak az utat mutatta meg és a felbukkanó hatalmas hegyet.

Ezt az utat járta meg Marx is 20 évvel Hegel halála után. De mi majd száz évvel Marx halála után még várjuk a teljes és tartós értékű Marx-monográfiát, amelyet odaállíthatnánk az előbb említett Hegel-irodalom mellé. Mert a Hegel-monográfiák nemcsak a marxizmus útját és tapasztalatát fejezik ki, hanem azt a tényt is, hogy a lenini korszak tapasztalatait is fel tudták használni. A kérdés, amely ezek után felbukkan, egyre nagyobb nyomatékkal szól hozzánk, és várja a választ is.

Azt kell tehát kérdeznünk, hogy ha Marxnak sikerült Hegelt 20 évvel a halála után túlhaladni és termékenyen felhasználni, akkor miért támadnak olyan nagy nehézségek a marxisták számára száz évvel Marx és 50 évvel Lenin halála után, ha alapvetően akarják feltenni Marx és a marxizmus kérdését.

Erre a súlyos kérdésre csak részben felelhetünk azzal, hogy a szocializmus és a marxista gondolat még mindig nem érte el a marxi történelmi és társadalmi perspektíva igazi kereteit és emberi tartalmát. Marxot sajnos még mindig egy régi korszak távlatában látjuk, és a jövő távlata számunkra ismeretlen terület.

De a szocializmus értelme éppen az, hogy Marxot a megvalósult és reális történelmi perspektívából bíráljuk. Marxot csak úgy tudjuk igazán megérteni, bírálni és túlhaladni, ha megvalósítjuk eszméit.

Amikor a marxizmus számára még mindig a hegeli eszmével való harc jelenti a legnagyobb és legnehezebb feladatok egyikét, akkor ez azt jelenti, hogy még mindig annak a világnak a bűvkörében élünk, amelyet már Hegel is túl akart haladni. Hegel marxista bírálatára ily módon a polgári szemlélet utazását fejezi ki Marxig. Ezeket a korlátokat és csapdákat egyedül Bloch kerülte ki. Az ő Hegel-könyve nemcsak Hegel meghódítását, hanem alkalmazását és túlhaladását is megvalósítja.

### 3.

Lukács György életművének rendezetlensége és a kiadásra váró hagyaték méretei ténylegesen azt jelentik, hogy a teljes és tartós igényű kritikai álláspont kialakítására még jó néhány évig várunk kell. A legteljesebb igényű német kiadás sem teljes. Az is csak válogatást ad Lukács műveiből témák és korszakok szerint. Ez a kiadás is a megjelent művek alapján készült. A kézirati hagyaték tartogatja a legtöbb meg-

lepetést és a legnagyobb eredményeket. Itt mindenekeiőtt az Ontológiára gondolunk.

Mindez tehát csak azt jelenti, hogy Lukácsról jelenleg csak vázlatosan és szükségszerűen egyoldalúan írhatunk. Ismerjük a nagy életmű körvonalait és távoli területét. De ezt a területet még senki sem járta be. Erről nincsenek teljes térképeink, sem légi felvételünk.

#### 4.

Lukács életműve általánosan ismert, és mindenütt sok vitát és termékeny ellentmondásokat és dialógusokat vált ki. Mégis azt kell mondanunk, hogy e hatás nincs arányban Lukács műveinek az ismeretével és értékelésével. A teljes életművet csak kevesen ismerik, és amit ismernek, az sem a teljes életmű, mert az még rendezetlenül és ismeretlenül hever.

Lukács életműve kettős gyökerű. A német és a magyar kultúra talaja és inspiratív hatása felismerhető az egész életművön. Ez nemcsak az elméleti viszonyulást fejezi ki, hanem a gyakorlati tevékenységet is. Mert hogy teljes képet kapjunk Lukács marxista korszakáról, ahhoz ismernünk kell Lukács forradalmi tevékenységét 1919 és 1929 között. Ismernünk kell a magyar párt történelmi fejlődését és belső viszonyait is és Lukács György helyét e harcokban.

Ismernünk kell a bécsi és berlini viszonyokat ezekben az években, továbbá a szovjet kulturális és politikai helyzetet és végül a magyar társadalmi fejlődés sajátosságait is 1945 és 1971 között.

A leendő Lukács-monográfia írójának tehát ismernie kell a magyar, a német, az osztrák és az orosz körülményeket. Ismerni kell Lukács e korban folytatott tevékenységét és azokat a politikai viszonyokat is, amelyek kihatottak e tevékenységre. Mindez azonban csak az új és újabb problémák és nehézségek sorát veti fel.

Ezekhez a nehézségekhez tartozik a revizionizmus kritériumának a tisztázása is. Lukács esetében is bebizonyosodott az, hogy a revizionizmus elleni propaganda-hadjáratoknak és büntető expedícióknak nem a forrása volt Lukács életműve, hanem az objektuma. A magyarázat és az indokolás mindig kívül volt, és igen kevés köze volt a magyar társadalmi valósághoz. A kívülről manipulált ideológiai tervgazdálkodás súlya különbözőképp ütött egyeseket fejbe.

Ennek az ideológiai manipulációnak és hullámmzásnak az eredménye az, hogy az adott helyzetnek és politikai érdekeknek megfelelően minden 4—5 évben változott a stílus és a módszer Lukáccsal kapcsolatban.

Lukács halála után most az fenyeget bennünket, hogy az egykori ügyészek és törvényszéki bírák rehabilitáló ügyvédeké válnak, és mindenki arra törekszik, hogy kisajátítsa magának Lukács életművét a maga igényei szerint. Mint ahogy a szocialista realizmus áldozatai idővel a szocialista realizmus szentjei és klasszikusai lettek.

Ide kívánczik egy hasonló helyzetből fakadó intelem is.

Arnold Schönberg 75. születésnapján (1949-ben) ezt írta:

„A század második fele túlértékeléssel többet árt majd, mint megnyit az első félévszázad alábecsüléssel használt nekem.”

Lukács György életművét sok jóindulattal, türelemmel és elmélyült

kritikai érzékkel kell befogadni és túlhaladni. A fiatalkori művekben is értékelní kell az igazi értékeket és eredményeket, és az öregkori szintézisben is meg kell látni a korlátokat és előítéletszerű egyoldalúságot. Mert a dogmatikus korszakban írott műveiben is voltak értékes és friss gondolatai, és a dogmatizmus elleni harcában is volt sok dogmatikus maradvány.

Lukács életművét tehát védeni kell az egyoldalú politikai szubjektívitástól, és védeni kell a túlbuzgó — ugyancsak egyoldalú — tanítványoktól is.

## 5.

Lukács György szellemi fejlődését és életútját nemcsak a hosszú út és az évek nagy száma jelzi, hanem az indulás és a végállomás egymástól oly messzi világa is.

Lukács életművét a totalitás, valamint az elmélet és a gyakorlat egy különös tartalmi egysége jellemzi. A totalitás elve azt jelentí itt, hogy Lukács a maga fejlődésének marxista korszakában elérte azt a fokot, amikor minden témáját sokoldalúan és minden vonatkozásban tárgyalni tudta. A tartalmi gazdagság, a szempontok és vonatkozások gazdagsága és sokrétúsége azt eredményezte, hogy a társadalmi, politikai, kulturális, gazdasági, művészeti problematika egységes egészzé formálódott minden alkotásában. Így hát az irodalmi tanulmányok nemegyszer mély értelmű filozófiai és történelmi vizsgálódásokat tartalmaznak. A filozófiai művekben éppen úgy jelen van a művészeti és a történelmi vizsgálódások eredménye, mint esztétikai vagy kulturális témáiban.

Az elmélet és a gyakorlat egysége itt azt jelenti, hogy Lukács életművében mindig jelen van az alkotó társadalmi gyakorlat, és ennek a gyakorlatnak a serkentő és megtermékenyítő jellege adja meg elméleti írásainak az értékét és értelmét is.

Mielőtt irodalomkritikával foglalkozott volna, Lukács mint színpadi dramaturg, fordító és színpadi szerző ismerte meg az irodalom világát. Ez a konkrét tapasztalat adta meg a hatalmas elméleti felkészültségen kívül a modern drámáról írott műveinek az intenzitását is. Lukács páratlan tehetségén kívül ez is komoly magyarázata annak, hogyan tudott egy 23—24 éves fiatalember ilyen érett és gondolatokban gazdag művet létrehozni.

Lukács irodalomkritikai korszakát tehát megelőzte az irodalmi és dramaturgiai gyakorlat. Ehhez kapcsolódott a filozófia és a történelem tanulmányozása. Az első világháború előtti évek német szellemi légkörében Lukács olyan kiváló tanárokat kaphatott, mint Georg Simmel és Max Weber, és ha ehhez hozzáadjuk a fiatal Ernst Bloch egy életre szóló barátságát, akkor érthetőbbé válik a fiatal Lukács műveinek sajátos hangneme és stílusa is.

Mint ahogy a fiatal Marx művein is érződik, hogy írójuk fiatalkorában verseket és prózai műveket is írt, és irodalmi ambíciói voltak, úgy a fiatal Lukács művein is érződik, hogy egyetemi éveiben drámákat és elbeszéléseket is írt. A szuggesztív irodalmi stílus tartós bélyegét érezzük az ifjúkori tanulmányok stílusán. Ha pusztán ebből a stílusból indulunk ki, akkor szükségszerűen felmerül a kérdés, hogy vajon nem volt-e túl

szigorú önmagával szemben Lukács, amikor ifjúkori irodalmi kísérleteit kudarcnak bélyegezte.

Érdekes ezzel kapcsolatban megjegyezni, hogy Lukács a maga munkásságát még öregkorában is irodalmi munkásságnak nevezi. Ezt az elnevezést nemcsak akkor használja, amikor általában irodalmi tanulmányairól beszél, hanem amikor munkásságáról általában szól.

## 6.

Lukács szellemi fejlődése a gyakorlat és tapasztalat világtól indul el az elmélet felé. Az elméleti szintéziseket mindig megelőzik a konkrét példák és témák elemzése. Az ifjúkori irodalmi és dramaturgiai gyakorlatot szervesen követi a kritikai és esszéírói korszak.

Ehhez kapcsolódik a filozófiával való egyre behatóbb foglalkozás. A filozófia vezet el a történelem és a politikai gyakorlat frontjára. E fejlődés társadalmi háttere az első világháború, az orosz forradalom és a magyar forradalom 1918-ban és 1919-ben. Ehhez a forradalmi cselekvéshez kapcsolódik az intenzív politikai és forradalmi gyakorlat 1919 és 1929 között. Lukács a történelmi szükségszerűséget úgy fogta fel és élte át, hogy egyéni tehetségét és tudását is teljesen ennek a szolgálatába állította. Csak így érthető az, hogy Lukács 1919 és 1929 között igen keveset foglalkozott az irodalom kérdéseivel. Egész munkásságát a forradalmi politikai gyakorlat és a marxista elmélet kérdései foglalták el. Lukács szellemi fejlődését és gondolati magatartását egy olyan ethosz szabja meg, amely a történelmi törvényszerűséget tartja az egyéni élet, egyéni magatartás alapjának. Lukács ezért a maga munkásságában mindig azt tartja a legfontosabbnak és legsürgősebbnek, amit a történelmi és társadalmi gyakorlat napirendre tűz. Lukács e korszakban a forradalmi gyakorlat szükségletei és igényei szerint dolgozik, még akkor is, amikor ez néha tudományos munkásságának a kárára válik vagy válhat.

Amikor a berlini években és a szovjet emigráció éveiben már nincs lehetősége a politikai és elméleti munkára, csak akkor lát hozzá a klasszikus irodalom tanulmányozásához (Goethe és kora, Tolsztoj, a történelmi regény, a fiatal Hegel).

## 7.

A háború utáni években, 1945-ben csak mint kritikus és esztéta van jelen a társadalmi élet kialakításában. Lukács helyzete most csak annyiban változik meg, hogy végleg otthonra lel hazájában, és hogy most tevékenyen részt vehet az új kultúráért való harcban. De filozófiai munkássága most is objektíve háttérbe szorul.

Most sokkal kedvezőbb a helyzet, de Lukács egyéniségének és munkásságának csak egyik oldalával van jelen ebben a társadalmi átalakulásban. Rákosi folytatja Kun Béla szektáns politikai vonalát, és így érthető is, hogy ez a rendszer nem igényli Lukács aktív politikai részvételét. Lukácsnak ezekben az években sem állami, sem pártfunkciója nincs. Az első Lukács-viták és támadások 1949-ben, majd Rajk letartóztatása után világhossá tették előtte, hogy irodalomkritikai munkássága is erős korlá-



tok és akadályok közé szorult. E kényszerű megalkuvások korában azt is látta, hogy az ilyen vétkekért néha meg is lehet halni. Az enyhébb büntetés pedig azt jelentette, hogy hosszú évekre hallgatásra kényszerült az, aki kiesett az uralkodó politikai koncepcióból.

E kényszerű magány évei egyben azonban termékenynek bizonyultak. A magába vonulás és a nagyobb munkalehetőség lehetővé tette az esztétika megírását.

## 8.

Amikor Lukács marxistává lett (35 éves korában), akkor már az érett férfikor tudásával és tapasztalatával kezdetett új életet és új korszakot munkásságában is. De a marxista korszakot nemcsak új kezdetnek nevezhetjük, hanem a régi tervek és programok konkrét megvalósulásának is. A humanista orientáció csak most valósulhatott meg igazán. Ez a humanizmus mindig jó orvosság és ellenszer volt a dogmatizmus ellen. A dogmatizmus szellemi alapja és háttere a gondolatszegény, egyoldalú és a konkrét gyakorlattól menekülő gondolkodás volt. Lukács hatásos ellenszere a művészi gyakorlat, és az a tény, hogy mind az irodalmi gyakorlatban, mind elméleti munkásságában vagy politikai forradalmi tevékenységében mindig az ember konkrét kérdéseivel foglalkozott. Ezzel a tartós humanista orientációval magyarázható, hogy Lukács sohasem foglalkozott konkrét logikai, ismeretelméleti vagy tudományfilozófiai kérdésekkel. Lukács fejlődését tehát úgy is jellemezhetjük, mint induktív humanizmust.

Lukács e fejlődését így összegezhetjük néhány pontban:

1. Az esztétikában és kritikában ez a fejlődés az irodalmi alkotástól és dramaturgiától a kritikán és esszén át vezet az esztétikáig.

2. A filozófiában ez a fejlődés az irodalmi esszéből az esztétikán át a filozófia felé.

3. A politikában a filozófia és a történelem tanulmányozásából kiindulva kapcsolódhat be a konkrét társadalmi szükségszerűség folyamataiba mint gyakorlati forradalmár.

4. Az elmélet és gyakorlat egysége úgy valósul meg nála, hogy az elmélet és a gyakorlat párhuzamosan fejlődik és jut el a maga egységéig. 1919—1929-ben Lukács mint gyakorlati forradalmár elmélettel is foglalkozik, és mint teoretikus hasznosítani tudja forradalmi gyakorlati tapasztalatait.

5. A forradalmi gyakorlat azáltal lett nála igazán konkrét és antidogmatikus, hogy nem a külső vagy az általános elméleti sémákból indul ki, hanem a konkrét magyar társadalmi gyakorlatból. Ezért is kerül szembe Lukács (és a Landler-frakció) Kun Béláék elvont és ultra-baloldali szektánságával.

6. A marxista elméletben ez azt fejezi ki, hogy az elmélet csak akkor lehet következetesen hű önmagához, ha termékeny kölcsönhatásban van a társadalmi és tudományos fejlődéssel, és ellenáll a külső és az idegen beavatkozások erőszakának.

9.

Lukács György humanista orientációja tehát tartós és az egész életén keresztülhúzódo vezérfonalat jelent.

Lukács életművének gondolati tartalmát és humanizmusát elemezve nagyon sok olyan párhuzamot fedezhetünk fel, amelyek szinte megdöbbentően hasonlítanak Marx fejlődéséhez és egyéniségéhez.

A gazdag polgári környezet, a kedvező légkörben lefolyt akadémiai tanulmányok, a sokoldalú és termékeny munkásság, az elmélyült filozófiai gondolkodás, a politikai gyakorlat jellege mind olyan vonás, amiben nagyon is konkrét párhuzamok vonhatók Lukács és Marx között.

Végül Lukács György ontológiai korszaka 1955-től 1971-ig pontosan megfelel Marx utolsó korszakának, amikor *A tőkét* és a hozzá kapcsolódó műveket írta.

Tehát Lukács fejlődése is a rendszerek és elméletek bírálataán át jut el egy dialektikusan megalapozott rendszerig, amely szerkezetében egységes és összefüggő, de történelmi funkciójában és életében nyitott és hatékony.

10.

Lukácsnál tehát a rendszer és a rendszer bírálata olyan viszonyban van, mint a társadalmi helyzet és a történelmi folyamat közötti viszony a marxizmusban. A történelmi folyamat mindig a társadalmi helyzet alapján jön létre. A társadalmi rendszer a történelmi folyamatnak a keresztmetszete egy adott időben.

De a társadalmi helyzetnek a legteljesebb ismerete és elemzése sem adhatja meg a történelmi folyamatok teljes ismeretét és megértését. Mert a történelmi folyamatok lényege, hogy a tényeket csak utólag rögzítik, és a jelen helyzetét mint lehetőséget, a jövőt pedig mint távlatot, mint célt vetítik elénk. De a jövőnek ez a felfogása egyúttal azt is jelenti, hogy ez a jövő mint távlat és cél termékenyen jelen van a társadalmi lehetőségek és szükségletek tartalmában. A történelmi folyamat tehát a jövő kategóriája nélkül nem fogható fel, mert ez a lényege. A marxista történelemfelfogás lényege éppen az, hogy a jövőt helyezi előtérbe. A polgári társadalom a jelen és a múlt közt ingadozik. A társadalmi fejlődés értelme az, hogy ezt az ingadozást áthelyezze a jelen és a jövő közé. Marx valamikor még azt mondhatta, hogy a polgári társadalomban a múlt uralkodik a jelen felett. Az átmeneti korban a jelen fog uralkodni a múlt felett. Most pedig abba a történelmi szakaszba érkezünk, hogy a társadalmi fejlődés forradalmi jellegét csak akkor biztosíthatjuk igazán, ha a jövő fogalma fog uralkodni a jelen felett.

Ezért mondhatjuk azt, hogy a jövőt nem lehet megszerkeszteni és át-gondolni a társadalmi szerkezet ismerete alapján. A jövő folyamatát csak a jövő kialakításának folyamatában érthetjük meg. Csak a jövő megalkotása teszi a számunkra érthetővé, hogy mi is a jövő.

Lukács ontológiai koncepciója felhívást jelent arra, hogy a társadalmi elmélet és a társadalmi gyakorlat egységét a történelem forradalmi megalkotásának alapján valósítsuk meg.

Ha az idő fogalmát ebből a társadalmi folyamatból, ebből a történelmi

fejlődésből magyarázzuk, akkor az emberi lét legfontosabb kérdéseire is választ kapunk.

A történelmi idő lényege az, hogy túlhaladja és tagadja a társadalmi statikus időt. A történelmi idő nem vesz tudomást az órák ketyegéséről és a mechanikus gépek egyöntetű, monoton zajáról. A történelmi idő lényege az új és az állandóan megújuló jövő fogalma. A jövő itt a történelmi haladást jelenti.

A társadalmi-mechanikus idő csak a passzív ember ideje, és ez mechanikusan fordítható előre vagy vissza, anélkül, hogy bármi is változna az ember életében és környezetében. A történelmi időt csak az alkotó és a történelmi fejlődést létrehozó cselekvő ember éli át és fejezi ki. Az alkotó ember itt a történelmi folyamatok szubjektuma lesz.

A marxizmus belső tartalma lényege a történelmi gondolkodás és a történelmi cselekvés egysége. Csak ez fejezi ki a történelmi időnek, a történelmi fejlődésnek a tartalmát is.

## 11.

Lukács György filozófiájának állandóan megújuló kérdése az, hogy mi a marxizmus tartalma és értelme ma. Ez a kérdés nemcsak az új feladatok előtti töprengést fejezi ki, hanem az egész eddigi fejlődés összegezését is.

Marx filozófiája azt a kérdést veti fel, hogy hogyan válhat a filozófia társadalmi eszméből történelmi erővé, hogyan kapcsolódhat be egyre aktívabban a történelmi fejlődés folyamatába mint a történelmi szubjektum, mint az alkotó és időt formáló ember energiája. Hogyan válhat a filozófia elméleti öntudatból társadalmi erővé és történelmi folyamattá.

A marxizmusnak tehát túl kell nőnie a tudomány és az ideológia korlátait és formális ellentéteit. A tudomány és ideológia ellentéte a polgári társadalom megoldatlan válságait fejezi ki. A marxizmus forradalmi szelleme túlmutat ezeken a formai korlátokon. A forradalmi dialektika túlhaladja ezeket a korlátokat és ellentéteket, amikor a történelem alkotó folyamatába kapcsolódik.

## 12.

Lenin meghatározása a marxizmusról ma már csak részben fogadható el. A marxizmus három forrása és három alkatrésze már a maga korában is leegyszerűsített és leszűkített meghatározás volt. Ami a forrásokat illeti, ez részben igaz, de ami az alkotóelemeket illeti, itt kevésbé érvényes.

A marxizmus a maga terjedelmében, gazdagságában egyre több lesz, mint a gazdasági, filozófiai és utópikus szocializmus tanításainak az összege és korszerű továbbfejlesztése. Ezeket a korlátokat és szűk kereteket már a marxizmus életmű is szétfeszítette. Mindenekelőtt azzal, hogy nem alkotóelemként tartalmazza a filozófia, a gazdaságtan és a szocializmus eszméjét, hanem ezek bírálóit adja. A történelmi megvalósulás a jövő bírálóit gyakorolja felettük. Marxnál tehát egy új történelmi gondolkodás alakul ki, amely a történelmi gondolkodás és történelmi cselekvés

egységére épül. Ez pedig a történelmi erőknek a megismerését és meghódítását jelenti. A meghódított történelmi erők lényege a felszabadult alkotó, az időt létrehozó ember, aki a maga szabadságát, emberségét, alkotóerejét éppen ebben a harcban érte el és valósította meg. Az emberi lét történelmi értelme, hogy történelmi erővé váljék. Marx nemcsak megálmodta és meghirdette ezt a harcot, hanem a maga életművével részt is vett benne.

### 13.

A marxizmus mai helyzetét az jellemzi, hogy a filozófia újra kezdi elnyerni a maga történelmi helyét és szerepét. A filozófia új helyét és szerepét a dialektika kérdéseinek előtérbe kerülése fejezi ki. A dogmatizmus korszakában a gazdaságtan és a politika kérdései voltak előtérben, és a filozófia a mechanikus materializmus keretei közé zsugorodott.

A II. internacionálé revizionizmusa (Bernstein) a filozófiából ki akarta küszöbölni a dialektikát, a forradalmi harcból pedig a munkásosztály forradalmi szerepét. A mai pozitivizmus a tudomány nevében akarja ugyanezt megtenni. A dialektika helyébe a tudományos materializmus és a filozófiai alapokat elvető praktícizmus lép. A munkásosztály vezető szerepét pedig a technikai értelmiség és a politikai vezetők szerepével akarja helyettesíteni.

A mélyebb filozófiai megalapozás mellőzése mindig azt eredményezte, hogy a történelmi perspektíva és a történelmi feladatok helyébe az apró, közvetlen gyakorlati célok léptek. Ezen a vonalon a régi típusú szociáldemokrácia és a sztalinista bürokrácia csodálatosan egy álláspontra jutott. Mind a két koncepció a polgári életszínvonal elérését tűzte ki végső célul. De amikor azt hirdették, hogy utol kell érni Amerikát, ezzel egyúttal azt is kifejezték, hogy a szocializmus mélyen elmaradt a rohadt kapitalista társadalomnak nevezett Amerika mögött.

A filozófia lebecsülése és a politika eszközzé való degradálása a történelmi célok és történelmi távlatok elvetését jelenti. Ez tehát közvetett beismerése annak, hogy sem kedvünk, sem erőnk arra, hogy a történelmi célokat és távlatokat meg is tudjuk valósítani.

### 14.

A marxista filozófia nyomorát és kínos kalandjait nemcsak az váltotta ki, hogy háttérbe szorult és elszürkült a politika mindenható büvkörében, hanem hogy e szürkéséget és szegénységet még helyesnek és szépségesnek is nyilvánították és kötelező normává avatták.

A II. internacionálé mindvégig gyenge lábon állt a filozófiával. Aki némileg kivételt is képeztek, azok sem tudtak felemelkedni Hegel filozófiai színvonalára. Marx filozófiai eszméinek a megértése még ennél is nehezebb volt.

Sztalin a filozófia elleni ellenszenvét azzal is kifejezte, hogy Lenin egykori munkatársait és a teoretikusokat kiirtotta. Aki pedig életben maradt, az csak az adott utasítások újramondására vállalkozhatott.

Sztalin bőséges idézése és az idézetekhez fűzött kommentárok jelentették a filozófiai kifejezés egyedüli formáit. Ennek a helyzetnek a nyomai és sebei még évtizedekig érezhetők voltak.

## 15.

Lukács nagy érdeme e területen, hogy a marxizmus integritását tartotta szem előtt még a legapróbb feladatok megoldásában is. A marxizmus számára a társadalmi és történelmi lét ontológiája volt. Ennek a koncepciónak a jellegét nem külső határai szabták meg, hanem belső dialektikus tartalma, amely mindenkor nyitott jellegű a történelmi fejlődés folyamata felé.

E belső lényegben fejeződik ki a dialektika mint a létnek és minden létezőnek a lényege. A dialektika a materiális, anyagi létben jön létre, mint az anyagi létnek a lényege és folyamata. Mert dialektika csak ott van, ahol élő és létező anyagi lét van. A dialektika megszűnése vagy megszüntetése mindig egyértelmű a halállal.

Lukács ontológiai koncepciójában a teljes és hatalmas gazdagságában létező társadalmi lét képe bontakozik ki a maga konkrét materiális valóságában. Ez a materiális valóság éppen ezért olyan materiális és konkrét, mert belső léte, belső tartalma az anyagi létben kifejeződő dialektikus folyamatokat tárja fel. A marxizmus ontológiai koncepciója nemcsak abban különbözik Hegelétől, hogy a társadalmi létre helyezi át a hangsúlyt, hanem abban is, hogy a társadalmi és történelmi létben fejezi ki és elemzi a dialektikus folyamatok és jelenségek materiális tényét. Ezzel szemben Hegelnek logikai rendszerre van szüksége, hogy a természet dialektikáját ábrázolja. A társadalmi lét itt csak másodlagos lesz.

Marxál a hangsúly a társadalmi létre tevődik át. Hegelnél a sorrend: logika, dialektika, ontológia. Marxnál pedig ontológia, dialektika, logika a sorrend, tehát Marx a lényeggel kezdi, és a formális és szerkezeti kérdésekkel végzi. Hegelnél ez a kezdet.

Lukács György tehát ebből az alapvető marxi koncepcióból indul ki, hogy a társadalmi lét egészét mutassa be. Az újragondolt és konkretizált marxi koncepció tehát új folytatást és a régi tervek megvalósítását is jelenti.

## 16.

Lukács György már 1919-ben felveti a marxizmus lényegének és értelmének a kérdéseit. Lukács már akkor igen helyesen a dialektikus módszerben látja a marxizmus lényegét, mert a tudományos felfedezések részletei és eredményei idővel mindig módosulnak.

A dialektikus módszer lényege az, hogy mindig konkrét, és minden új tárgyhoz, új helyzethez másként viszonyul. A marxizmus tehát megköveteli, hogy ezt a dialektikus módszert alkalmazni tudjuk az új jelenségek, új helyzetek vizsgálatában.

Ennek a dialektikus módszernek a fontosságát azért kell hangsúlyozni, mert ez minduntalan új erőfeszítéseket, új leleményt, új módszert követel meg. Ez pedig mindig a nehezebb feladatot, a nehezebb megoldást

jelentette. Ez tehát mindig a nehezebb és bonyolultabb utat jelenti, de a hatásosabb és igazibb megoldást is. A marxista dialektikus módszer lehetővé teszi, hogy a különféle stílusok, módszerek és megközelítési formák végül is a marxizmus egyetemes egészében egy gazdag és polifonikus műben nyerjék el a maguk végső érvényét. A marxizmus éppen ezért a totalitás kategóriáját önmagára is alkalmazni tudja.

Ez a totalitás azt jelenti, hogy a legkülönbélebb stílusok, módszerek, eltérések, ellentmondások nem logikai ellentétek, hanem dialektikus egységet jelentenek. A szürke színek és szürke módszerek hatalmas mennyisége sem adhatja meg a totalitást. Nagyon sivár és szegény volna a marxizmus, ha mindenről csak egyféleképpen szólna és mindig ugyanazt. Ez a futószalagon gyártott tömegcikkekre hasonlítana.

A marxizmus művelését sohasem lehet a cipőgyártás színvonalára és jellegére csökkenteni. A marxizmus erejét és gazdagságát csak gazdagon és hatékonyan tudjuk kifejezni.

#### 17.

A dialektikus módszer lényege a kritikai magatartás. Az, hogy minden fennállót egy társadalmi helyzetben és történelmi folyamatban fog fel és mint ilyet igyekszik megmagyarázni és túlhaladni. A marxi dialektika tehát nem a fennálló dolgok pusztá magyarázata, hanem bírálata.

A társadalmi és történelmi folyamatok totalitását csak az elmélet és gyakorlat totalitása tudja teljesen megragadni. Ez többek közt azt is jelenti, hogy az elmélet erejét és életszerűségét a társadalmi gyakorlat adja meg. A marxista gyakorlat értelmezése pedig azt jelenti, hogy a gyakorlatról nemcsak elmélkedni kell, hanem alkalmazni is. A legkíválóbb elmélet sem tud teljesen adekvátan viszonyulni a gyakorlat fogalmához, ha hiányzik a gyakorlat társadalmi alkalmazása.

A Lenin utáni korszakban csak Lukács és Gramsci mentek el a legtovább az elmélet és gyakorlat egységének alkalmazásában. E kor azonban lezárult anélkül, hogy távlat nyílt volna arra, hogy a marxizmus új klasszikusai nemcsak az elméletnek, hanem a gyakorlatnak is a klasszikusai volnának.

Az elmélet és a gyakorlat kettéválása negatív hatással volt mind az elmélet, mind a gyakorlat fejlődésére.

#### 18.

Amikor a marxista elmélet a fennálló helyzetet elemzi és bírálja, a kritikai szó mindig a jövőnek szól. Amikor a jövő felé fordul, akkor a történelem élő és megvalósítható jellegében éli át a maga értelmét. A marxista elmélet jövője mindig azt jelenti, hogy mennyiben tudja anticipálni és megszólaltatni a jövőt. Jövője csak annak az elméletnek van, amely ezt a jövőt már keletkezésekor magában hordozza mint elméleti tudatában kifejezett és konkretizált történelmi dialektikát.

A marxizmus történelmi értelme és folyamata azt jelenti, hogy minduntalan képes újjászületni és újraalkotni önmagát. Történelmi csak az a tanítás lehet, amely megvalósított történelemként szól hozzánk, és minduntalan képes történelmet teremteni.

Lukács György már életében elérte azt, hogy tanítványok, tisztelők és ellenfelek serege vette körül. Számos műve körül fontos és nagy viták folytak. E viták nemegyszer a keserű és kíméletlen támadások formájában jöttek létre. A politikai vádbeszédnek és ítéletnek az utóbbi években igen megritkultak, de szellemük még mindenütt jelen van lap-pangó vagy álcázott harag és düh formájában.

Lukács életművének a különössége az, hogy hívei és ellenfelei közt egyaránt találunk polgárokat és kommunistákat. A dogmatikus és konzervatív hajlamúak támadják, a toleráns és rugalmas gondolkodásúak pedig védik és értékelik Lukács marxizmusát. Mivel a marxizmus még mindig nem talált örök érvényű és hatásos gyógyszert a konzervatív és dogmatikus gondolkodásmód ellen, úgy hát Lukácsnak is lesznek ellenfelei és ellenségei a magukat marxistának nevezők között.

Lukács mindig keményen és pontosan fogalmazott, és ezért művei is mindig világos állásfoglalásra készítettek. Ezért nekünk is világos és pontos megfogalmazásban kell kifejeznünk viszonyunkat Lukács György munkásságához.

A Lukácshoz való viszony nemcsak az ő műveinek az értékelését jelenti, hanem a marxi filozófia aktuális kérdéseinek az állandó felvetését és megvitatását is. Módszertanilag azt tartjuk helyesnek, ha mi is úgy viszonyulunk Lukács művéhez, mint ahogy Lukács viszonyult Marx és Lenin eszméjéhez: kritikailag és továbbfejlesztve.

A legjobb tanítvány mindig az, aki túlhaladja mesterét. Minél jobban túlhaladja, annál inkább kiérdemeli a jó tanítvány rangját és erkölcsi minőségét.

## 20.

A Marxhoz való viszony módszertanilag útmutatás lehet arra is, hogy hogyan viszonyuljunk Lukács Györgyhez és tanításához. Tehát módszertanilag vissza Marxhoz, tartalmilag pedig az aktuális társadalmi problémák felé kell fordulni.

Lukács ily módon visszavisz bennünket Marx tanításához és annak lényegéhez, és elősegíti azt, hogy a társadalmi jelenségekhez méltóan viszonyuljunk. Lukács tehát Marx korszerű kommentárja, de Marx is Lukács felé utal.

Lukács másik elve a haladás fogalmához való hűség. Védni kell tehát a kultúrát a barbársággal szemben, az emberséget az elidegenedéssel és a manipulációval szemben, az egészséget és a természetességet a betegséggel és elfajulásokkal szemben.

Lukács György követése tehát azt jelenti, hogy mindig az adott társadalmi körülmények és igények között marxisták tudunk maradni, és ezt mindig be is tudjuk bizonyítani egész életünkkel és munkásságunkkal. A marxizmus pedig sohasem lehet pusztán hitvallás és hangos deklaráció, hanem megvalósított társadalmi és történelmi feladat.

Lukács György marxista volt és Marx műveinek folytatója és korszerűsítője is korunkban. De Lukács nem az egyetlen marxista, aki kizárólagos jogot formálhat arra, hogy egyedül ő az igazi és kizárólagos Marx-

utód. Lukács György helyét tehát nemcsak Marxhoz viszonyítva, hanem Bloch, Marcuse, Adorno, Lefebvre munkásságához viszonyítva is kell megállapítani. És nemcsak a múlt vagy a jelen, hanem a jövő marxistái felé is bizonyítani kell ennek az életműnek a tartósságát.

21.

#### UTÓSZÓ ÉS MAGYARÁZAT:

Írásunk egy készülő tanulmány néhány elvét és gondolatát igyekszik kifejteni. E formában ez az írás még szükségszerűen töredékes és vázlatos jellegű, mert még legalább 3—4 év telik el, amíg sikerül megismerkedni Lukács György hagyatékával és kiadásra váró egyéb régebbi műveivel.

Csak ennek a hatalmas anyagnak a beható tanulmányozása adhatja meg egy ilyen írásnak a teljesebb és tartósabb értékelését és tudományos igényét is. Ezenkívül át kell tanulmányozni a Lukács munkásságával kapcsolatos irodalmat, valamint a kortárs marxisták műveit is. Enélkül Lukács műveit sem értékelhetjük teljes egészükben.

Reméljük, hogy az elkövetkező években lesz rá módunk és alkalmunk, hogy ennek az ígéletnek (és feladatnak) is eleget tegyünk.

Szabadka, 1971. szept. — 1972. ápr.



---

A Híd szerkesztősége 1970 őszén kezdte meg az előkészületeket a Lukács-szám kiadására. A szerkesztőség szubjektív szándéka többek között az is volt, hogy Lukács György köszöntésével nemcsak a magyar kultúra régi adósságának törlesztéséhez járjunk hozzá, hanem a nagy alkotónak is némi örömet szerezzünk ezzel az összeállítással.

Amikor a szám anyaga nagyrészt már készen állott, akkor kaptuk a hírt Lukács haláláról.

A szerkesztőség abban a reményben adja közre ezt a szerény válogatást Lukács munkásságáról, hogy ezzel is, a maga lehetőségei közt, hozzájárul majd Lukács György helyes értékeléséhez és végleges, igazi rehabilitációjához.

A közölt cikkek forrásai:

## I.

Karl Mannheim: A regény elmélete. A Logos c. folyóiratból fordította Hanák Tibor (Bécs).

Révai József: Lukács György történelem és osztálytudat című könyvéről. A Grunberg Archivumban közölt német szöveget (1925), a szerb és horvát fordítás felhasználásával, fordította Dési Ábel.

Ernst Bloch: Aktualitás és utópia. Az első megjelenés helye: Der Neue Merkur, 1924. 7. Fordította Barna András.

Németh Andor: A polgári filozófia válsága. Először a Forum c. folyóirat 1947. 4. számában jelent meg.

Thomas Mann: Lukács György köszöntése. A Thomas Mann válogatott levelei c. gyűjteményből vettük át.

Herbert Read: Bírálat és jókívánság. Megjelent a Neues Forum c. folyóiratban (1965. 4.). Fordította Hanák Tibor.

Hans Mayer: A visszavonás visszavonása. Megjelent a Der Spiegel c. hetilapban. Fordította Hanák Tibor.

## II.

- Hanák Tibor: Lukács György indulásának szellemi környezetrajzához. A Híd e számába készült.
- Rudi Supek: Lukács pártelmélete. Megjelent a Praxis c. folyóirat 1966. 3. számában. Fordította Dési Ábel.
- Peter Ludz: A „demokratikus diktatúra” fogalma Lukács György politikai filozófiájában. Megjelent a Lukács-émlékkönyvben, Luchterhand, 1965. Fordította Barna András.
- Frank Benseler: A kultúra lokálpatriótája. Megjelent a Lukács-émlékkönyvben, Luchterhand, 1965. Fordította Barna András.
- Nyíri Kristóf: Ontológiára várva. A Híd e számába készült.
- Vajda Gábor: Lukács György realizmuselmélete. Részlet a belgrádi Filológiai Egyetemen bejelentett magiszteri munkából. Első közlés a Hídban.
- Veljko Korać: Fények és árnyak Lukács György filozófiai művén. Kéziratból fordította Dési Ábel.
- Ernst Fischer: A tanár és a tanítványok. Megjelent a Lukács-émlékkönyvben, Luchterhand, 1965. Fordította Barna András.
- Gömöri György: Lukács — nyugati szemmel. A Híd e számába készült.
- Dési Ábel: Tézisek Lukács György értékeléséhez. A Híd e számába készült.

---

## JEGYZŐKÖNYV

a Híd Irodalmi Díj bíráló bizottságának 1972. március 1-én megtartott üléséről

A Híd Irodalmi Díj bíráló bizottsága — Ács Károly, Bányai János, Gobby Fehér Gyula, Juhász Géza és Kopeczky László — Juhász Géza elnökletével megtartott ülésén határozatot hozott az 1971. évi Híd-díj odaitéléséről.

A bíráló bizottság 23 különböző tárgyú és műfajú művet bírált el, melyek közül Bori Imre, Brasnyó István, Gál László, Gerold László, Majtényi Mihály, Szirmai Károly és Varga Zoltán könyveivel foglalkozott behatóbban. A bizottság szavazattöbbséggel úgy döntött, hogy az 1971. évi Híd Irodalmi Díjat Bori Imrének ítéli oda A MAGYAR IRODALMI AVANTGARDE című három kötetes tudományos munkájáért (A szecessziótól a dadáig; A szürrealizmus ideje; Az avantgarde apostolai).

Bori Imre műve a huszadik századi magyar irodalom egy elhanyagolt területének feltárása, átfogó, alapos, módszerében eredeti és új szempontokat érvényesítő kritikai és irodalomtörténeti felmérése. Kivételes jelentősége abban van, hogy megalapozása és kiindulópontja lehet az újabb kori magyar irodalom átértékelésének.

Újvidék, 1972. március 1.

A bíráló bizottság tagjai:

Ács Károly s. k.  
Bányai János s. k.  
Fehér Gyula s. k.  
Juhász Géza s. k.  
Kopeczky László s. k.

---

A FORUM KÖNYVKIADÓ

P Á L Y Á Z A T A

hazai vagy külföldi tanulmányútra

A pályázaton jugoszláviai magyar írók vehetnek részt, elsősorban értekező próza, tehát tanulmány- és esszékötet, illetőleg szociográfiai tárgyú mű, riport, útirajz stb. tervezetével, amelynek megírásához hazai vagy külföldi tanulmányútra, könyvtári, levéltári, helyszíni kutatómunkára van szükség.

A pályázatra a mű tervezetével és a tanulmányút részletes indokolásával kell jelentkezni.

A beérkező jelentkezéseket a pályázati bizottság bírálja el, s a tervezett mű jelentőségétől és a tanulmányút indokoltságától függően 2000—5000 dinárt ítélhet oda egy-egy részvevőnek.

Az elfogadott tervezetek szerzőivel a Könyvkiadó szerkesztősége szerződést köt, melynek értelmében a szerző kötelezi magát, hogy a tervezett 15—25 szerzői ív terjedelmű könyv kéziratát legkésőbb 1973. december 25-éig benyújtja a Kiadóhoz, a Kiadó pedig az odaítélt összeget kiutalja a szerzőnek.

Ha a művet a szerző a jelzett határidőre benyújtja a Kiadónak, a tanulmányút költségeire felvett összeget nem köteles visszatéríteni, s az nem képezi a szerzői tiszteletdíj részét.

Az írásbeli jelentkezéseket legkésőbb ez év május 25-éig kell eljuttatni a Kiadóhoz.

Újvidék, 1972. április 12-én

A PÁLYÁZATI BIZOTTSÁG

A FORUM KÖNYVKIADÓ  
REGÉNYPÁLYÁZATA,

amelyben jugoszláviai magyar írók vehetnek részt 15—25 szerzői ív terjedelmű regény tervezetével.

A pályázat részvevőit a pályázati bizottság jelöli ki a jelentkezők közül.

A részvevőkkel a Könyvkiadó szerkesztősége szerződést köt, melynek értelmében a részvevő kötelezi magát, hogy a tervezett regény kéziratát legkésőbb 1973. június 1-éig benyújtja a kiadóhoz, a Kiadó pedig részvételi díj címén 5000 dinárt utal ki a részvevőnek.

Ha a művet a szerző a jelzett határidőre benyújtja a Kiadónak, a részvételi díjat nem köteles visszatéríteni, s az nem képezi a szerzői tiszteletdíj részét.

A jelentkezéseket a tervezett regény 1—3 oldalnyi terjedelmű vázlatával legkésőbb ez év május 25-éig kell eljuttatni a Kiadóhoz.

Újvidék, 1972. április 12-én

A PÁLYÁZATI BIZOTTSÁG



---

HID IRODALMI, MŰVESZETI ES TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT. — 1972. ÁPRILIS. — KIADJA A FORUM LAP-KIADÓ VÁLLALAT. — SZERKESZTŐSEG ÉS KIADÓHIVATAL: NOVI SAD, VOJVODA MIŠIĆ UTCA 1. — SZERKESZTŐSEGI FOGADÓÓRÁK: MINDENNAP 10-TŐL 12 ÓRAIG. — KEZIRATOKAT NEM ÖRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA. — ELŐFIZETHETŐ A 657-1-255-8s FOLYÓSZÁMLARA. ELŐFIZETÉSKOR KERJÜK FELTÜNTETNI A HÍD NEVÉT. — ELŐFIZETÉSI DÍJ BELFÖLDÖN EGY ÉVRE 20.—, FEL ÉVRE 10.—, EGYES SZÁM ÁRA 2.— DINAR, KÜLFÖLDRE EGY ÉVRE 37,50, FÉL ÉVRE 18,75 DINAR; KÜLFÖLDÖN EGY ÉVRE 3.— DOLLÁR, FEL ÉVRE 1,50 DOLLÁR. — KÉSZÜLT A FORUM NYOMDÁJÁBAN NOVI SADON

---





