

RUDAS LÁSZLÓ ÉS A HÚSZAS ÉVEK LUKÁCS-VITÁJA

MESTERHÁZI MIKLÓS

„Sikerült elhozni a bútorait otthonról? – kérdi Bádi, és az ingaórát nézi, melynek a nagymutatója tizenkettőn, a kicsi kilencen áll. Körülbelül most kellene a szovjetházban vacsorára menni. Lányi [Révai József] ilyenkor már siet a szerkesztőségbe. Rudas elvtárs, a Vörös Újság főszerkesztője, az utóbbi időben gyakran ült az asztalukhoz, vitatkozott Vértessel [Lukács György] Hegel és Marx viszonyáról. Rudas elvtársról kiderült, hogy még a diktatúra előtt ismerte Blahát. Pár napja mesélte, hogy azt kérdezte Blahától: miért beszél mindig úgy az emberről, mintha mindig nagybetűvel írná? Mire Blaha mély hangon: a természetben az ember csak azért ember, mert van a természeti lénytől külön viszonya is: van istenhez való viszonyom, azáltal ember vagyok. Mire Rudas elvtárs azt felelte neki: és egy mézáróshoz való viszonyában barom. És Rudas elvtárs, hogy elmesélte ezt, úgy nevetett a saját tréfáján, hogy a könnye is kicsordult belé.”

Az idézett mondatok Sinkó Ervin *Optimisták*jából valók. Tehát dokumentumként, Rudas szellemi arcát tekintve hitelesek és pontosak, ahogy hitelesek és pontosak a regénynek a Tanácsköztársaság intellektuális atmoszféráját és áramlatait reprezentáló alakjai és jelenetei általában is – bárhogY értékeljük is a könyvet mint regényt, központi erkölcsi dilemmájának epikai teherbírását stb. A korszak teoretikus dilemmái iránt nagyon is fogékony Sinkó igencsak érzékletesen ír, amikor reprezentatív mellékszereplőinek szellemi habitusát, érvelését ábrázolja; csak a főhős, az író hasonmása nem bír eszméinek élvezülettettje lenni.

Rudas figuráját a regényben az illegális bűvőhelyet kereső Bádi emlékezete idézi föl. Villanásnyi részlet csupán, a Tanácsköztársaság bukásának tragikus és kilátás nélküli pillanatában gondol vissza a főhős a többnyire Vértés-Lukáccsal, és Lányi-Révaival folytatott szovjetházbeli beszélgetésekre, amelyek bármennyire kínzóak voltak is akkor a számára, nagy kísérlet szelleme hatotta át őket, s ily módon a mindent elveszítettség állapotában idillinek tűnnek. Idillinek tűnik még ez a beszélgetés is – pedig Rudas elbeszélése inkább kínosan hat. Kínosan, feszélyezően, és nemcsak azért, mert (az olvasó tudja) a Rudast hallgató Bádi és a rudasi riposztot elsenvedő Blaha, a kecskeméti városparancsnok, egyaránt Sinkó-hasonmások, Bádi tehát voltaképp saját nevetségességén kellene hogy nevéssen. De van valami feszélyező Rudas érvelésében magában is.

Pedig Rudasnak igaza van. A kecskeméti városparancsnokot és a Bátit is kínzó meg-hasonlás, hogy a jó ügyért sem tudják áthágni a „Ne ölj!” abszolútnak érzett erkölcsi parancsát, az, hogy az ügy progresszív, sőt, kifejezetten messianisztikus voltában sem látnak elégséges erkölcsi vagy jogosultan erkölcsön túli alapot arra, hogy emberéleteket áldozzanak neki, és következtetésük – vagy a 20-as évek Sinkójának következtetése –, hogy ilyenformán a forradalom vagy a mozgalom nem lehet megváltó, nem képes elhozni

az ember belső átalakulásán nyugvó új érintkezést — mindez, a Tanácsköztársaság megvédésének feladatához mérve (ahol is Blaha nem hajlandó erőszakot alkalmazni ellenforradalmárokkal szemben, Bati pedig nem képes embereket arra agitálni, hogy fegyverrel védelmezzék a diktatúrát, vagyis a bőrüket vigyék vásárra érte), nem teljesen jogtalanul tűnik Rudas szemében luxuriózusnak, s luxuriozításában nevetségesnek, ha ugyan nem fölháborítónak. Bármennyire következetes álláspont is a Blaháé vagy a Batié — mert lenyűgözően következetes —, még az etika szempontjából sem végső. Mert hiszen, mint a forradalomhoz csatlakozó Lukács (aki 1918 őszén még maga is azon az állásponton volt, hogy az „alkalom megragadásának” bolsevik taktikáját, a cselekvés elméleteként egyedül kompetens erkölcs és az egyedül érvényes parancsolat, az emberi méltóság, a mások eszközként való használatának tilalma nevében, el kell utasítani) kifejti: aki nem cselekszik, nehogy bűnt vegyen magára, ezzel a nem-cselekvés bűnében és nem-cselekvése bűnös következményeiben találhatik vétkesnek. Minimum abban, hogy a bűnön keresztül elérhető megváltás helyett a saját erkölcsi tisztaságát választotta. „Ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — érvel Lukács Hebbel Juditjával —, ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám.”¹ A nem-cselekvő nagyon is ad arra, hogy ki ő: benne az erkölcsi alázat önellentmondássá, morális egoizmussá fordul.

A kecskeméti városparancsnok álláspontja tehát távolról sem támadhatatlan. És Rudas, az ügyet védelmezve, joggal támad: miért feszélyező akkor hát mégí gúnyos érvelése? Az *Optimisták* idézett részletében Rudas László „készén” lép elénk. Érvelésének nyersesége, a szavakba való szívós kapaszkodás, a brutális gúny, melyből szinte süt az ellenfélnek (az ügy ellenségének) megvetése — mindezek a későbbi Rudas vitastílusának is döntő jellemvonásai. A jelenetben érzékletesen összefoglalva ott van a kommunista *debatter*, vagy pontosabban: a húszas évek egyik jellegzetes, és egyre inkább jellegzetessé váló debatter-típusa.

Miért éppen a debatter szerepében ábrázoljuk Rudast? Hiszen a kortársak és tanítványok emlékezete legalább annyira őrzi a tudós, és különösképp a tanító Rudas László képét is. Kézenfekvő volna arra hivatkoznunk, hogy Rudas rengeteg vitairatot írt, és nemcsak a húszas években. Ennél azonban lényegesebb, hogy maga a debatter-szerep válik reprezentatív szereppé a húszas, majd a harmincas évek kommunista ideológiai fejlődésében (és „utóéletként” tovább is . . .). Rudas meggyőződéssel vállalta ezt a szerepet, majd — a színházi kritikák fordulatával élve — mintegy „összenőtt” a vállalt szereppel; és bárhogyan is vélekedjünk műveinek, érveinek stb. súlyáról, az intellektuális sors vagy pálya mindenképpen elgondolkodtató.

A „kommunista debatter” szerepét látszólag a klasszikusok legitimálják. Az a debatter-típus, melyet Rudas is képvisel, stílusában, vitamódszerében, még hangütésében is — egészen az irodalomelméleti értelemben vett imitációig menően — idézte a klasszikusokat. A klasszikusok példájának legitimáló ereje mégis kérdéses; ők kritikusok, és a kritikában az öneszmélet mozzanata dominál, a saját út és saját igazság föltárása az idegen álláspontokkal való konfrontációban, az idegen nézetek elvetésében-elsajátításában-továbbgondolásában. A debatter-szerep, mint intellektuális alakzat, mint a gondolat formája egy attitűd, az elutasítás attitűdjének önállósulását jelenti, az önállósulás pedig azt, hogy a debatter magatartása minden más magatartás és forma pótlékává lesz. A debatter szerepé-

¹ Lukács György: „Taktika és etika”, In: *Utam Marxhoz*, Magvető, Budapest 1971, I. k., 197. o.

nek önállósulása paradox módon egybeesik azzal, hogy a vita, mint el nem döntött alternatívák végiggondolási és végigharcolási formája, mint kritika, háttérbe szorul.

Az önállósult debatter, a „csillogó”, a „szellemes” vitatkozó sajátos intellektuális beállítottságot jelent. Le kell győznie az ellenfelet: szikár érveléssel, inkább csak logikai konstrukciókkal és lépésekkel föl kell mutatnia az ellenfél álláspontjának abszurd voltát, következményeinek veszélyességét. Mert a debatter mindig döntö összecsapást vív, amelynek téje van, s a tét valóságos súlyát az implikációk, az előzmények és következmények szövevénye adja: nem az érvelés, hanem a háttér. A debatter ügyet szolgál, melynek híveket kell toboroznia, vagy a híveket legalábbis megőrizni a kísértéstől; tehát a debatternek meg kell mutatnia a pokol fertelmes mélységeit és a mennyország gyönyörűségét, hogy a hívek lássák, mit választanak. El kell söpörnie az útból az ellenfél taktikázgatását, amellyel palástolni igyekszik valódi arcát; redukálnia kell az ellenfél érvelésének „árnyalt” körmondfonságát a tiszta és nyilvánvaló hamisságra. Rá kell mutatnia továbbá arra is, hogy már sokan jártak azon az úton, amelyre az ellenfél is lépett; érvelése csak neki tűnik újnak, valójában kitaposott úton jár, melynek végén a bukás várja, ahogyan elődeinek sorsa is kivétel nélkül a bukás volt. A mostani vita, mondhatni, már számtalanszor lezajlott, így az ellenfél pusztán árnyalak, akit a méltán alvilágba kerültek küldtek föl kísértetni. A debatter így a múlra orientált és vitája annak mindig látszólagos ellentéte – apológia is. Az olyan debatter, akiről a széplelkek álmodoznak, vagy akiről a megtevesztők beszélnek, aki tehát a kifinomult elméleti érvek szintjén marad, kerülve a személyhez szóló (személy elleni) érvelést, aki tehát nem ellenfele gyöngéjét keresi, hogy aztán azt megtalálva lehetőleg halálosan beledöfjön, nos, az nem debatter: tulajdonképpen fából vaskarika, olyasféle tréfa, mint az, hogy az alkotó marxizmus jelszavát éppen Sztálin röppentette föl.

A debatter figurájának „elszabadulása” csak egyik megjelenési formája a mozgalmon belüli ideológiai fejlődés bizonyos tendenciáinak, az eszmei tisztaságért és zártságért folytatott harc sajátos hátterének. Ezt a hátteret Rudas talán legnevezetesebb húszas évekbeli fegyverténye, a lukácsi *Történelem és osztálytudattal* folytatott vitája kapcsán még megpróbáljuk érzékeltetni. Itt Rudas csillogóan élt a debatter-szerep lehetőségeivel. Olyan pontosan alkalmazkodott annak szabályaihoz, hogy azok elválaszthatatlanná váltak intellektuális fizionómiájától. Nélkülük alakja rekonstruálhatatlan lenne.

*

A „csillogó” kommunista debatter mindig a kérdés „politikai lényegét” ragadja meg. És valóban: Rudasnak a húszas évekbeli vitái (*A szakadás okmányai*, 1920: *Abenteuer und Liquidatorientum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU*, 1922; valamint a Lukácsal folytatott vita) a legkiélezettebb aktualitás pillanatában nyúlnak témájukhoz, olyan témákhoz, melyeknek politikai súlyuk van. Rudasban mint debatterben éppen saját politikai választása, föllépésének politikai tartalma tudatosul, érvelése e köré a tartalom köré épül föl, ennek alátámasztására szolgál. Ez adja alakjának és tevékenységének egységét. És a magatartás e homogenitása mellett debatteri pátoszának állandósága: a párt tisztaságának, hozzáférhetetlenségének, zártságának védelme.

Nincs itt módunk arra, hogy részletesen elemezzük Rudasnak a húszas évekbeli Lukács-vitát megelőző két nagyobb vitáitát, a magyar szociáldemokrácia és egyáltalában a

szociáldemokrácia ellen írt *A szakadás okmányait*, valamint a Kun Bélát és frakcióját bíráló *Abenteuer und Liquidatorentum*ot. Az előbbi kapcsán azonban jeleznünk kell Rudas debatterri pátoszának egy problémáját, azt ti., hogy a párt tisztasága védelmének tendenciája már a huszas évek elején is bizonyos kétértelműséggel terhelt; még ott is, ahol meg nem cáfolható tényekre, könnyen belátható érvekre és nagyon is érthető indulatokra támaszkodik.

A szakadás okmányai abba a – nem csak a magyar pártban, de az egész mozgalomban zajló – vitába illeszkedik, amely a Tanácsköztársaság bukásának okait boncolgatta. A cím *Az 1919-es egység okmányai* címének parafrázisa. Annak a dokumentumának, mely annak nyomán született, hogy a szociáldemokraták följárlották az egyesülést a kommunista párt – részben éppen általuk börtönbe vetett – vezetésének, Kun Bélának és az „első” KB-nak, és följárlották ezzel egyben a hatalmat, a proletárdiktatúra megteremtésének lehetőségét is. A két párt egyesülése elvileg kommunista platformon történt, *Az egység okmányai* az egyesülés és az egyesülés elveinek dokumentumait tette publikussá. A kommunisták részéről Lukács írt a kiadványhoz elvi, a szociáldemokraták részéről pedig Weltner – Rudas találó jellemzését használva – „taktikázgató” előszót. Rudas mostani brosrúja e dokumentum visszavonása.

Fejtegetéseinek előföltevései a kommunista mozgalomban ekkor általánosan elfogadott előföltevések: a világorradalom, a kapitalista összeomlás föltételezése, és az, hogy a kapitalizmus kimerítette minden „liberális” és reformlehetőségét. Nem lehet itt föladatunk annak mérlegelése, hogy – ezt az általános háttérrel is figyelembe véve – mennyire helytállóak történetileg Rudas olyan megállapításai, mint hogy „a szociáldemokrata párt vezetőinek zöme inkább odaszegődött, *jobb meggyőződése ellenére*, a diktatúra álláspontja mellé, semhogy a hatalomból kirekesztődjék”.² Vagy hogy mennyire árnyaltak és végiggondoltak azok a megfogalmazások, melyek a szociáldemokrata pártot a munkásosztály egy „kis rétege”, a munkásarisztokrácia képviselőjeként definiálják. Vagy hogy elméletileg mennyire mélyen fejt ki Rudas azt a bizonyos értelemben helyes meggyőződését, hogy a szociáldemokrata párt – és egyáltalán a munkásosztály minden nem-forradalmi szervezete – „polgári” alakzat. Fontosabb számunkra pillanatnyilag a könyv általános tendenciája. Egy helyütt Rudas ezt írja: „E sorok nem adják a proletárdiktatúra történetét, különben ki kellene mutatnunk, hogy a szubjektív okokon kívül, mint amilyen a szociáldemokrácia árulása stb., objektív okai is voltak a bukásnak.”³ De – bár ezt Rudas leszögezi – a brosrú egésze mégis azt sugallja, hogy éppen a szociáldemokrácia árulásában kereshető a bukás oka (amely szociáldemokrata árulásból azután a szakszervezetek árulása is levezetődik). És bármennyire sok helyes mozzanatot tartalmaz is, amit Rudas a szociáldemokrata szervezet-fetisizmusról, polgáriasságról stb. ír, és bármennyi cáfolhatatlan ténnyel tudja is igazolni az árulást a magyar szociáldemokráciának a Tanácsköztársaság alatti és utáni működésében – a szociáldemokrata árulás elmélete mégiscsak a közvetlenség szintjén megrekedt elmélet. Olyan elmélet, amelyben a már elemzett jelenségek csak bizonyos bursikóz leegyszerűsítésben jelennek meg, és amely a még elemzendő jelenségekről voltaképpen eltereli a mozgalom figyelmét.

² Rudas László: *A szakadás okmányai*, Wien 1920, kiadja a Kommunisták Német-ausztriai Pártja, 22. o.

³ Uo. 47. o.

A még elemzendő jelenségekről — hiszen a mozgalomnak ekkor és az elkövetkező években a forradalom elmaradásával, a forradalmi hullám elapadásával kellett szembenéznie. Itt is kézenfekvő lehetett persze okként az árulást fölmutatni. „Mindenütt — írja Rudas —, ahol inog a kapitalista termelő és társadalmi rend, mindenütt, ahol a csödbe jutott kapitalista termelő rendre épült polgári állam megrendült, mindenütt, ahol az öntudatra ébredt polgárok milliói ostromolják a tőkés világot, hogy rombadöntve egy új, osztálymentes kommunista társadalmat építsenek helyébe — mindenütt a szociáldemokrácia siet a halódó kapitalizmus segítségére . . . Mindenütt, ahol proletárforradalom tör ki vagy bontogatja szárnyait — a szociáldemokráciával találják magukat szemben a proletárforradalom harcosai. Régen összeomlott volna a német és osztrák kapitalizmus, ha a szociáldemokraták, a Noskék és Rennerek, a Kautskyk és Bauerek nem állnak a háta mögé.”⁴ De ha talán 1918–19-re áll is, hogy a szociáldemokraták „árulása” törte meg a forradalom lendületét, az árulás elmélete nem válaszolhatja meg az olyan elméleti kérdéseket, mint hogy a polgári rend miért bizonyult olyan erősnek a forradalom viharával szemben, a rend tisztelete miért gyökerezett oly mélyen magában a munkásosztályban is stb. Az árulás fölött érzett jogos erkölcsi fölháborodás és düh nem tartalmazhatja a választ arra a kérdésre, hogy mi a teendő, ha megtorpan a forradalom rohama, a „mozgóháború”. Ezt jelzi Lenin ismert kifakadása is a Komintern III. kongresszusán: „Udvarias formában meg kell mondanunk az elvtársaknak az igazságot[. . .], meg kell mondanunk: más feladataink vannak, mint a centristák elleni hecckampány. Elég ebből a sportból. Ez most már egy kicsit unalmas.”⁵

E kérdések előtt persze nemcsak Rudas torpant meg. Csak jelezzük itt, hogy 1921-ben Lukács (történetileg jóval érzékenyebbnek mutatkozva Rudasnál) rámutatott arra, hogy az orosz forradalom átütő erejét paradox módon nem kis részben az orosz viszonyok elmaradottságának, a munkásmozgalom fejletlenségének köszönhetette; míg Nyugat-Európában éppen a „mensevizmusnak” az oroszországinál nagyobb begyökerezettségével találja szemben magát a forradalmi mozgalom. Lukács tehát (aki azonban szintén a szociáldemokratákban látja a stabilitás legfőbb forrását) itt jelez ugyan egy különbséget és egy problémát, amelyet majd Gramsci fog végiggondolni és kifejteni; ámde kiútként maga sem tud mást ajánlani, mint úgymond a sorok szorosabbra zárását. „A forradalom valódi akarása szervezetileg csak a centralizmus akarásában nyilatkozhat meg” — írja.⁶

Nem joggal utalunk Rudas magyar vonatkozású könyve kapcsán a mozgalom nemzetközi szintű dilemmáira: a Magyar Tanácsköztársaság tanulságait nemcsak a magyar párt igyekezett levonni, hanem az egész kommunista mozgalom is (elegendő itt talán Paul Levi és Radek vitájára utalnunk). És a Tanácsköztársaság bukásából — illetve abból is — az egyik leginkább kényszerítő erejű tanulságként kétségtelenül a szociáldemokrácia elleni harc fokozása, sőt a megvetés és gyűlölet érzésének elmélyülése adódhatott. Arra viszont, hogy ez a beállítottság, mely a húszas években végigkísérte a mozgalmat, és nemhogy gyöngült volna, hanem — bizonyos kezdeményezésektől, mint Lenin idézett föllépése a III. kongresszuson, vagy mint az egységfront politika, eltekintve — inkább még erősödött is, minden „érthetősége” és „jogosultsága” ellenére rendkívüli veszélyeket hordott magá-

⁴ Uo. 7–8. o.

⁵ *Protokoll des III. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Moszkva 1921, Verlag der Kommunistischen Internationale, 518. o.

⁶ Georg Lukács: „Vor dem dritten Kongress, *Kommunismus* (Wien), 1921, No. 17–18. 592. o.

ban, aligha szükséges kitérnünk. Elegendő itt arra a tragikus karrierre emlékeztetnünk, melyet a „szociálfasizmus”-elmélet 1924-től a harmincas évek elejéig befutott . . .

A *szakadás okmányainak* bizonyos megfogalmazásai arra utalnak, hogy Rudas (aki ekkor Landler-frakciós volt) egyáltalán nem a szektás elzárkózás tendenciáját kívánta brosúrájával erősíteni. A brosúra elején így ír: „Csak az objektív okok ismerete, vagyis az *elméleti megismerés* segítségével kerülheti el a kommunista párt azt a veszélyt, hogy ne váljék *szektává*, mely mereven elzárkózik mindenkitől, aki pontosan nem azt vallja, amit a párt hivatalosan vall, hogy *árulónak* ne bélyegezzünk mindenkit, aki másképpen gondolkodik, mint mi, hogy a ‚Gesinnungsschnüftelei’ korlátoltságába ne essünk.”⁷ Ám a szektariánus beállítottság mégis jelen van abban, *ahogy* a magyar proletárdiktatúra vértelen hatalomra jutását értékeli Rudas. „*Harccal* kellett volna megszerezni a proletárruralmat, ebben a harcban megerősödött és megedződött volna a proletariátus, levetette volna forradalommentes és a munkásburokrácia forradalomellenes vezetése alatt eltöltött múltjának tunyaságát, megtanult volna tűrni és szenvedni, megtanulta volna *megbecsülni* a nehezen szerzett győzelem gyümölcseit . . . A magyar kapitalizmus gyengesége, a vesztes háború következtében alapjában megrendült és kátyúba került államhatalom bénultsága és — utoljára, de nem utolsósorban — a szociáldemokrata párt ijedelmé azon, hogy[. . .] tömegek nélkül marad, hamar megteremtették a diktatúrát. Megteremtették olyan körülmények között, amelyek látszólag a kommunizmus erősödését, sőt győzelmét jelentették, a valóságban azonban annak, és vele a proletárforradalomnak, a vereséget készítették elő.”⁸ Azt a gondolatot, hogy a tömegek „nem érdemelték meg” a proletárdiktatúrát, nemcsak Rudas képviselte. E gondolat azonban, bármilyen behízselgően realistának tűnik is, meglehetősen veszélyes — fölsejlik mögötte a „minél rosszabb, annál jobb” kalandor logikája. És az sem látszik történetileg helytállónak, hogy Rudas a szociáldemokrata árulás ábrázolásában és a kommunista párt tisztaságának védelmében odáig megy, hogy — legalábbis bizonyos megfogalmazásaiban — teljesen megfosztja a Tanácsköztársaság pártját kommunista voltától: „*Az osztálytudat*, melyet a kommunista párt a diktatúrát előkészítő szakaszban oly tisztán és céltudatosan kidomborított, s amelynek *tisztasága* volt a magyar proletariátus előtt az első forradalmi példa, melyet valaha egy párt mutatott előtte, a diktatúra elején létesített egyesüléssel *elhomályosult*[. . .] Az új párt nem is képviselte ezután a forradalom tudatát, hanem csak az *egyesülés tudatát*.”⁹ A brosúrának ezek a tézisei elméletileg legalább annyira problematikusak, mint amit Rudas a szociáldemokráciáról ír; a hatást tekintve azonban talán mégis a szociáldemokrácia ábrázolása volt az, ahol a „tisztaság” védelmének pátozsa a legkétesebb eredményt hozta.

A *szakadás okmányain* és Kun, Varga Jenő, Szántó Béla elemzésein keresztül gondolta végig a magyar kommunista emigráció a magyar forradalom tanulságait, saját helyzetét és kilátásait, föladatait mint emigrációét a világforradalomban. Persze az elemzések sebeket is osztottak, és, mint utólag megállapítható, a találatok nem is estek mindig „szabályos felületen”. Bukás, világforradalmi várakozások, vádaskodások és egzisztenciális bizonytalanság alkotják azt a légkört, amelyben frakcióharccá robbannak a magyarországi pártépi-

⁷ Rudas, i. m. 6. o.

⁸ Uo. 42. o.

⁹ Uo. 43–44. o.

tés módszereit és ütemét érintő véleménykülönbségek, a KMP Landler körül csoportosuló bécsi vezetése és a Kun vezette moszkvai emigráció között. Visszatekintve az elemzők úgy látják: a két frakciót nem választották el alapvető elvi különbségek sem a nemzetközi mozgalom, sem a KMP taktikai kérdéseiben, ill. ha a magyar ellenforradalmi rendszer konszolidációjának értékelésében voltak is időről időre eltérések, és mondjuk a Komintern III. kongresszusának konzekvenciáit eltérő hangsúlyokkal értelmezték is, az eltérések tárgyilag néhány hét leforgása alatt kiküszöbölődtek.¹⁰ Ám ez mit sem változtat annak a frakcióharcnak az élességén, amelynek legmozgalmasabb egy évét végül is a Komintern zárja le 1922 márciusában azzal, hogy egy időre Kunt is, Landlert is kivonja a magyar párt vezetéséből. Hiszen azok a „gyakorlati kérdések”, amelyek körül a frakcióharc kirobban, egy az újjászerveződés első lépéseinél tartó illegális párt esetében élet-halál kérdések. Emellett ezekre a kérdésekre — s ez a korszak atmoszférájában elkerülhetetlennek tűnik — rátelepülnek a nemzetközi mozgalom problémái. A Kun-frakció, némiképp szimbolikusan, a márciusi akció utáni Berlinben alakul meg, és a vita hevében a Landler-frakciót a „pártépítők” első memorandumában az a vád éri, hogy a Levi-féle opportunizmus uszályába kerültek, mi több, a holland iskola hívei vannak soraikban. (Megint csak nem biztos, hogy a két vád, visszatekintve, összefér: a korszakban mindenesetre a legsúlyosabb vádak.) Mindezeket túl: talán éppen, mert az 1918–19-es időszak elmúltával keletkezett új helyzet taktikai problémái ilyenként nem végiggondolhatók, kapnak különös hangsúlyt a „gyakorlati kérdések”. Tény mindenesetre, hogy a 20-as évek magyar párttörténetén végighúzódnak a frakciós ellentétek, amint hogy tény az is, hogy pl. Lukács élete végéig számon tartja, hogy a Landler-frakcióhoz tartozott, innen eredeztetve a Blum-téziseket és mindazt, ami a Blum-tézisekből politikai gondolkodását meghatározó mozzanat maradt. Bár alkalmasint az 1921–22-es frakciós viták némely mozzanatáról is elmondható, amit Lukács a Blum-tézisek körül zajló vitáról mond majd, hogy ti. „elvtelen vita” volt — mindenesetre éles volt és kíméletlen. És Rudas a frakcióharc kíméletlen logikáját és elfogultságát képviselve lép föl a brosrák, memorandumok, röpiratok csatájában. A párttörténet szerint az *Abenteuer und Liquidatorentum*¹¹ „gyalázkodó hangjával . . . kitűnt”¹² Megjegyzendő: a brosrú utolsó fejezete Lukács 1921. december eleji cikke, az „illúziópolitika”.

A kommunista párt tisztaságának védelme adja Rudas föllépésének pátoszát a *Történelem és osztálytudat* vitájában is, mely talán legnevezetesebbé vált vitája — ha valami, akkor csak az 1949-es Lukács-vita vetekedhet vele. És ez nemcsak az ellenfél rangjából fakad, abból, hogy a *Történelem és osztálytudat* a korszak egyik legolvasottabb marxista munkája, melyet Révai, Fogarasi, Karl Korsch, Ernst Bloch, Walter Benjamin értékelnek alapvető, filozófiai fordulatot és megújhodást hozó könyvként; abból, hogy döntő hatást gyakorolt egy olyan jelentős marxizáló áramlatra, mint a frankfurti iskola (még ha a frankfurtiak körében értékelése nem is volt annyira egyértelműen pozitív, mint a koráb-

¹⁰ Szabó Ágnes: *A Kommunisták Magyarországi Pártjának újjászervezése (1919–1925)*, Kossuth, Budapest 1970; Borsányi György: *Kun Béla*, Kossuth, Budapest 1979; Kirschner Béla: *A KMP stratégiai irányvonalának alakulása 1919–1921*, Akadémiai, Budapest 1980.

¹¹ Ladislaus Rudas: *Abenteuer- und Liquidatorentum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU*, Wien 1922.

¹² Szabó Ágnes, i. m. 143. o.

ban említettek körében); vagy abból, hogy – a földalatti hatás évtizedei után – a hatvanas évek végétől e mű a reneszánszát érthette meg. Rudas föllépésének súlyát a pillanat adja: a *Történelem és osztálytudat* bírálata – melynek föladatát nemcsak Rudas vállalta magára, hanem Gyeborin, I. Luppól, Hermann Duncker, I. Vajnstajn is – összefonódott a Komintern V. kongresszusának (1924. június–július) ideológiai előkészítésével. Olyannyira, hogy Gyeborin – akinek beállítottságához és érvkészletéhez Rudas a legszorosabban kapcsolódott – a maga „Anti-Lukácsát” (*G. Lukács i ego kritika marksizma*) kifejezetten a kongresszus résztvevőinek figyelmébe ajánlotta. Márpedig ez a kongresszus éppen ideológiai szempontból tűnt különösen fontosnak, amennyiben napirendre tűzte a „leninizmus alapjainak és propagandájának” programpontját; tehát föl akart vetni és meg akart válaszolni olyan – már csak Lenin halála miatt is égetően aktuálissá vált – kérdéseket, mint hogy mi a viszony Marx és Lenin között, miben áll Lenin sajátos hozzájárulása a marxizmushoz, melyek a marxizmus „lenini korszakának” specifikumai. „Itt éppen arról van szó – írja Korsch az V. kongresszus előtt *Lenin und die Komintern* c. cikkében –, hogy az egész Kommunista Internacionálé ma, nagy alapítója és vezére, V. I. Lenin halálának megrázó eseménye után, meg akarja mutatni – és meg is kell mutatnia –, hogy képes rá és akarja is, hogy *teoretikusan* és gyakorlatilag is Lenin örökébe lépjen, hogy Lenin „szellemét” a maga elméletében és gyakorlatában mint történelmi realitást, mint ’leninizmust’ megőrizze és elevenen és aktuálisan továbbra is megvalósítsa [. . .]”¹³

A cikkben Korsch (noha mint láttuk, belátja és hangsúlyozza is a lenini örökség számbavételének szükségességét) egyben annak a kételyének is hangot ad, hogy vajon az V. kongresszus pillanata alkalmas-e arra, hogy elméleti-ideológiai célkitűzését elfogulatlanul és egyetemesen érvényesítse. Korsch kettőt emel ki a zavaró mozzanatok közül. Először is azt, hogy a Komintern-szekciók és a Komintern vezetői közül is sokan, bár politikailag leninistáknak vallják magukat, nincsenek tisztában a lenini „örökség” érvényességi körével: „[. . .]a Komintern szekcióiban, s különösen a német pártban nem lehet a ’leninizmusnak’ mint ’az’ egyedül érvényes marxista elméleti módszernek egységes elfogadásáról beszélni . . . A vezető és vezetett marxista teoretikusok jelentős része, akik a Kominternhez tartoznak és gyakorlati politikájukban készek ’leninista módon’ cselekedni, egészen egyszerűen elveti azt a tételt, hogy Lenin módszerét a ’tudományos marxizmus’ rekonstruált módszerének kell elfogadni. Elismerik a lenini módszert mint a proletár osztályharc gyakorlati-politikai céljai számára a jelenlegi szakaszban [. . .] a harc orientálására kielégítő módszert, de nem ismerik el egyáltalán mint a materialista dialektika legkonkrétabb és legigazibb módszerét, mint a forradalmi marxizmus rekonstruált módszerét.”¹⁴ Másodszor tart attól, hogy a mozgalomban zajló frakcióharcokban óhatatlanul eltorzul a lenini örökség kérdése; „[. . .] egy időszakban, amikor a válság következtében a bolsevista gyakorlat minden fontos kérdése elkeseredett frakcióharc tárgya lett, a leninizmus teoretikus kérdése is belerántódik a harc forgatagába[. . .]”¹⁵ Korsch listáját ma már ki lehetne egészíteni, hiszen a leninizmus-vita egy sor ideologikus meghatározottsága az ő számára még nem volt átlátható; de mindenképpen lényegbevágó a cikk alap gondolata,

¹³ Karl Korsch: „Lenin und die Komintern” (1924), In: *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Europäisches Verlagsanstalt, Köln 1971, 138. o.

¹⁴ Uo. 140. o.

¹⁵ Uo. 141. o.

hogy ti. a lenini örökség értelmezése az adott korszakban (minden helyes belátás ellenére) nem a leninizmus valamely „örökérvényű” definícióját hozta, hanem egy a kor ideológiai horizontja által determinált definíciót, amelyet történetileg szükséges megközelítenünk.

Korsch érvelése és dilemmája, amelyet itt csak főbb vonalaiban és a személyhez kötött vonatkozásokat kényszerűen mellőzve tudunk csak jelezni, érzékeltet valamit a teoretikus problémák „mögöttjéből”. Az V. kongresszus olyan következményterhes tendenciák kifejeződése vagy legalábbis „sűrűsödési pontja” (hiszen e tendenciák érvényrejutása aligha köthető pontos dátumhoz), amelyek nyomán nagyjából ekkortól válik a német párt számára megrázkódtatások forrásává, hogy vezetői és frakciói sorsukat szerencsétlenül kötik a bolsevik párt belső vitáinak és frakcióharcainak alakulásához; s ekkortól válnak ez utóbbiak egyáltalában is a Komintern politikájának nemritkán kérdéses és kétséges meghatározóivá. A késői Lukács által javasolt fogalmakat használva azt mondhatjuk: az, ami eddig túlnyomóan messianisztikus szektarianizmus volt, ekkortól válik egyre inkább bürokratikus szektarianizmussá. A pillanatnak, amelyben Rudas debatterként föllép, óriási jelentősége van tehát, még ha a pillanatnak ez a jelentősége a filozófiai érvek számára paradox is.

Első pillantásra úgy tűnik: a kongresszus Rudas (és Gyeborin stb.) pártjára állt a vitában, és – mintegy hivatalos rangra emelve Lukács-bírálatukat és a mögötte álló filozófiai érvelést – hivatalosan elmarasztalta Lukács gondolatait. Ismeretesek Zinovjev szavai: „Harcolnunk kell az ultrabaloldaliak ellen[. . .] Ha elvhűek akarunk lenni, ha a leninizmus számunkra nem csupán szólam, akkor jól az emlékezetünkbe kell, hogy vésődjék, amit Lenintől idéztem: nem szabad előretörni hagynunk ezeket a ultrabaloldaliakat, a teoretikus revizionizmust, amely terjedőben van, amely nemzetközi jelenség. Ha Olaszországban *Graziadei* elvtárs olyan könyvvel lép fel, amelyben régi cikkeit gyűjtötte össze, melyeket még akkor írt, amikor szociáldemokrata és revizionista volt, és amelyekben szembefordul a marxizmussal, akkor ez a teoretikus revizionizmus nálunk nem maradhat büntetlenül, nem fogjuk eltűnir. És ha a magyar *Lukács* elvtárs ugyanezt csinálja filozófiai és szociológiai téren, ezt sem fogjuk eltűnir. Birtokomban van *Rudas* elvtársnak egy levele, aki egyik vezetője annak a frakciónak, melyhez Lukács tartozik. Kijelenti, hogy szándékában állt fellépni a revizionista Lukáccsal szemben. Amikor frakciója ezt megtiltotta neki, kilépett, mert nem tűrheti a marxizmus felvizezését. Bravó, Rudas! Ugyanez az áramlat megvan a német pártban is. *Graziadei* elvtárs is professzor, *Korsch* szintén professzor. (Közbekiáltás: Lukács is professzor!). Ha még néhány ilyen professzor jön és előadja marxista elméleteit, nagyon rosszul fog állni a szénánk. Ilyen elméleti revizionizmust nem tűrhetünk meg megtorlás nélkül a mi Kommunista Internacionálénkban.”¹⁶ A Lukács–Rudas vita megítélésének tekintetében Zinovjev szavainak az lett a következménye, hogy kialakult egy olyan értelmezés, amely a Rudas- és Gyeborin-féle érvelést a kommunista mozgalom legsajátabb filozófiai beállított-

¹⁶ Grigorij Zinovjev: „Bericht über die Tätigkeit der Exekutive”, In: *Protokoll des V. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, I. in: *A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban* (Filozófiai Figyelő Évkönyve), Budapest 1981, kiadja a Filozófiai Oktatók Információs és Továbbképző Központja valamint a Lukács Archívum és Könyvtár (kézirat gyanánt), I. k. 233–234. o. A korabeli Lukács-értékelések tekintetében ezt a kiadványt fogjuk idézni, zárójelben megadva az eredeti megjelenés adatait.

ságának tekinti, Rudas (és Gyeborin stb.) föllépését pedig olyan aktusnak, amelyben a bolsevik-kommunista mozgalom véglegesen szakított a marxizmus rekonstrukciójának azon áramlatával, mely a társadalmi mozgástörvények nem-szcientikus fölfogását, a tudatnak a társadalmi jelenségkomplexumokban betöltött kitüntetett és aktív szerepét, az elidegenülés problematikáját stb. állította az ortodox marxizmus centrumába. Az a látszat keletkezett, mintha már itt egyszer s mindenkorra eldőlt volna Lukács és a bolsevik szellemi élet, a *Történelem és osztálytudat* és a bolsevik teória viszonyának sorsa.

Valójában inkább elszigetelt kísérletről van ekkor szó, mert 1924-ben filozófiai elemek még nem szerepelnek a „leninista” és „antileninista” áramlat közötti választóvonal meghúzásánál kritériumként. (Sztálin, aki 1938-ban, *A dialektikus és a történelmi materializmus*ban sajátlagosan filozófiailag definiálja a marxizmus-leninizmust, az 1924-es *A leninizmus alapjaiban* nem érint filozófiai kérdéseket.) A filozófiai érvelés nagyon sokadrendű, mellékesen alkalmazott fegyver abban a harcban, melyet az V. kongresszus a „kommunista pártok bolsevizációjáért” hirdetett, s bárhogy értékeljük is e jelszó következményeit, a kongresszus filozófiai határozatokat nem hozott. A „dialektikus és történelmi materializmus” egyeduralma későbbi jelenség; ekkoriban az alternatívák végiggondolásának, a lenini örökség értelmezésének lehetőségei és eszköztára még nem sorvadtak el, sokszínűek és elméletileg robbanékonyak voltak, a politikai elemzés végiggondolhatta magát önmagához mért (történelmi, gazdaságelméleti stb.) kategóriákban, nem zárva rövidre a közvetítéseket, hogy közvetlenül a „legmagasabb” (logikai, formális, filozófiai) fórumokon igazolja magát. Csak később, a lehetőségek történelmileg determinált beszűkülésének, elmélet és gyakorlat szétválásának folyamatában kristályosodott ki a „dialektikus és történelmi materializmus” naturalista-dehistorizált építménye, és csak ebben született meg a „tulajdonképpen”, „szükségyszerű” logikai-elméleti kapcsolat elmélet és politikai igazolás között – vagyis a marxizmus mint „legitimációs tudomány”.

Továbbá: a rudasi–gyeborini kritika nem diszkreditálta Lukácsot a húszas évek szovjet ideológiai életében; s Lukács bolsevik fogadtatása nem is korlátozódott arra az egy hangra, melyet Rudas és Gyeborin ütöttek meg. A bolsevik ideológiai élet Lukácsot, mondhatni, tárt karokkal fogadta 1923-ban. Kiadták továbbá Korsch *Marxizmus és filozófiáját*, majd megjelentették másodszor is, igaz, ekkor már az egyik fordító, Grigorij Bammel kritikai előszavával – az előszó bíráló megjegyzései azonban nagyon is elnézőek voltak. Megjelent Korsch *A marxizmus lényege* című brosúrája is. A *Vesztnik Szocialiszticeszkoj Akademii* szerkesztősége csak a *Történelem és osztálytudat* eldologiasodásfejezete harmadik részének közlésekor határolja el magát Lukácstól, ám ez az elhatárolás is nagyon óvatosan megfogalmazott. A folyóirat továbbra is közli Lukács recenzióit; Lukács Lenin-brosúrájának visszhangja is inkább jó, semmiképpen sem elítélő jellegű. És a *Történelem és osztálytudat*ot ért heves kritikai ostrom után Lukács változatlanul publikál a vezető szovjet filozófiai folyóiratokban, mégpedig távolról sem pusztán „semleges” dolgokat. Megjelenteti pl. a Lassalle-tanulmány egy korai változatát és a Moses Hessről szóló írását, márpedig ezeket a késői Lukács úgy jellemzi, hogy bennük a *Történelem és osztálytudat* álláspontját kívánta konkretizálni. Vagyis, bármennyire egységesnek és eltökéltnak tűnik is Lukács bolsevik kritikája – ha csak a Gyeborin–Rudas típusú írásokat tekintjük – a bírálat korántsem vonta maga után Lukács valamiféle „kiátkozását”. Korsch helyzete másképp alakult. Míg Lukácsot a kongresszuson mindössze egyszer említették, Korschot komoly támadások érték, igaz, nem annyira mint filozófust,

hanem inkább mint a *Die Internationale* szerkesztőjét, „Boris” [Boris Roninger] egy gazdasági tanulmányának közlése miatt. Hogy Korschot élesebb bírálat érte, abban az játszhatott szerepet, hogy a filozófus éppenséggel nem tartotta magát távol a KPD frakció-harcaitól: így Korschot, a filozófust, Korsch, a politikus miatt érte támadás.

Rudas álláspontját tehát csak némi történetietlenséggel lehetne az akkori „hivatalos álláspontnak” minősíteni. Mégis – a vitából bizonyos értelemben Rudas került ki győztesen. Az ő ítélete lesz ugyanis később a mozgalom ítélete a *Történelem és osztálytudat* fölött. Mi biztosította hát a fölényt, a nagyobb hatóerőt az ő érvelésének?

*

A vita sajátosságainak jobb megvilágítása érdekében hadd körvonalazzuk előbb Lukács álláspontját: elegendő, ha néhány fő vonás emlékezetbe idézésére szorítkozunk. A kortárs bolsevik értékelés ugyanis elsősorban (sőt csaknem kizárólagosan) a *Történelem és osztálytudat* első tanulmányát, a „Mi az ortodox marxizmus?”-t érintette. A „módszerortodoxia” lukácsi gondolatát illető bírálat, hogy ti. Lukács gondolkodástechnikai vagy kantianus értelemben elszakítja a marxi módszert a marxi elmélettől, szubjektivizálva a dialektikát és tagadva a természetdialektika lehetőségét (Duncker, Gyeborin, Rudas), máig vissza-visszatér a Lukács-irodalomban.

A marxi módszer rekapitulálása azonban sokkal nagyobb jelentőséggel bírt Lukács működésében, semhogy álláspontja ilyen egyszerű terminusokkal leírható volna. Lukács számára a marxi módszer mintegy „megváltásként” jelent meg. A marxista fordulatát megelőző időszakának uralkodó módszertana a kantianizmus – bár ez a megállapítás rögtön kiegészítésre szorul, mert ebben a kategorikus formájában félrevezető. Hiszen már az 1907-es *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében* sok mindent kölcsönöz Hegel történetfilozófiájából; és hasonlóképpen számos hegeli eszközt használ a fordulathoz bizonyos értelemben – de „Gesinnung”-ját tekintve mindenképpen – legközelebb álló *A regény elmélete* is. (Lukács amúgy sem iskolafilozófus – pályájának korai szakaszában, mondhatni, minden hozzáférhető utat végigjár anélkül, hogy véglegesként fogadná el bármelyiket is.) A kanti metodológiai normák és korlátozások e megszorítással együtt is jellegzetes vonásai a premarxista Lukács gondolkodásának, mégpedig éppen abban a tekintetben, amiért a kantianizmust a filozófus barát, Ernst Bloch – jóval Lukács fordulata előtt, Rickertről írt würzburgi disszertációjában, majd reprezentatív módon *Az utópia szellemében* – a polgári „szűk szubjektivitás” filozófiájának nevezte. (Éppen ezért fogalmazta meg Bloch a kanti én-szerűség ontologizálásának, Kant és Hegel szintézisének filozófiai programját.) Ún. heidelbergi művészetfilozófiájában Lukács a kantianizmusnak ezt a – itt Bloch terminológiájával jelzett – tendenciáját a legmélyebb tragikusságig, az utópiától való teljes elzártságig viszi, „alázatos negatív teológiaként” fogalmazva meg esztétikáját. Nem véletlen, hogy Bloch oly élesen támad *Az utópia szellemében* Lukácsra. Antihumanizmussal vádolja, és ha ez igazságtalan is Lukács egész filozófiai attitűdjére nézve, találóan utal a heidelbergi művészetfilozófia metodológiájának „utópia-nélküliségére”. Világképe tragikus voltának és a metodológiának ezen összefüggését Lukács nagyon világosan látta, amikor konstitutív szerepet juttatott az emberek közötti megértés lehetetlenségének a mű építkezésében. Amint azonban a történelem fölcillantotta az

általa egyébként annyira áhított megváltás lehetőségét, el kellett vetnie korábbi metodológiai beállítottságát is.

A marxizmus mint módszertani „megváltás” Lukács számára azon alapult, hogy Marx az egész filozófiai problematikát történetiségében ragadta meg. A dialektika marxi alkalmazása annyiban új a hegelihez és egyáltalán a hagyományos filozófiához képest, hogy a dialektikai kategóriákat (amelyeket a filozófiai fejlődés, főleg a klasszikus német filozófia, a csúcson Hegellel kidolgozott) nem a lét általános logikai elveiként fogta föl, hanem történelmileg létrejöttékként, és ezzel föloldotta a logikai és a történeti-empirikus mozzanatot és fölfogás dichotómiáját. A *Történelem és osztálytudat*, Lukács egész hitvallása a marxi módszer egyetemessége, forradalmisága és Marx filozófiai újdonsága mellett, éppen a történetiségnek ezen a gondolatán alapul, s nem egyszerűen a totalitás-szemléleten. A historicitásnak mint a marxi dialektika lényegi jegyének ez a gondolata a húszas évekbeli Lukács legsajátabb gondolata. A lukácsi „módszerortodoxia” a marxi filozófia univerzalizálásának és forradalmiságának az igenlését és kifejtését jelentette, tehát egy olyan gondolkörét, amellyel Lukács a korszak gondolatvilágának gyökereihez nyúlt: ezért tekinthetjük joggal az októberi forradalom filozófusának. Tegyük hozzá, némileg előreszaladva az időben, hogy éppen a történetiség gondolatának a védelme lesz majd az a forma, amelyben Lukács a forradalom utáni időszak néhány problémáját polemikusan-kritikailag föloldozni próbálja, amikor elutasítja a dialektika logikai formalizálásának tendenciáját, vagy a lenini életmű „diszciplináris”-történetietlen fölosztására irányuló törekvéseket.

Lukács ilyenformán a legnagyobb elméleti jelentőséget tulajdonította a módszernek, nemhogy „elszakította” volna a marxi módszert a marxi elmélettől. Egy 1926-os recenziójában rendkívül ironikusan ír arról, hogy „[. . .] a dialektikus materializmus módszerének teljes félreértését jelentené, ha valaki – mint annak idején Marx esetében – sajnálkozna, hogy a rendszer ‚metodológiai’ vagy ‚ismeretelméleti’ elemei, hogy úgy mondjuk, kitérőszerűen vannak befűzve az egyes tárgyi kérdések taglalásába”.¹⁷ A marxi dialektika lényege a dialektika történeti alkalmazása: ennek révén „bizonyul a dialektikus módszer totalitásszemlélete a társadalmi történés valóságos megismerésének. A részeknek az egészhez való viszonya még pusztán módszertani, gondolati meghatározottságnak tűnhet, amelyben éppoly kevésbé léptek elő a társadalmi valóságot valóban konstituáló kategóriák, mint a polgári gazdaságtan reflexiós kategóriáiban; a dialektikus szemlélet magasabbrendűsége az utóbbi felett tehát tisztán módszertani jelentőségű lenne. A különbség azonban sokkal mélyebb és sokkal inkább elvi jelentőségű. Azáltal ugyanis, hogy minden gazdasági kategóriában a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszán fennálló meghatározott emberi viszonyok jutnak kifejeződésre, tudatosodnak és tesznek szert fogalmi formára, megragadható, és csakis ezáltal ragadható meg az emberi társadalom mozgása a maga belső törvényszerűségeiben, mint maguknak az embereknek és egyszersmind a viszonyaikból keletkezett, de ellenőrzésük alól kiszabadult terméke.”¹⁸

Talán kissé hoszan idéztük Lukácsot. De az idézett gondolat a figyelmes olvasó előtt alkalmasint világossá teheti, hogy Lukács a „módszerortodoxia” gondolatát a marxi tradí-

¹⁷ Georg Lukács: „N. Lenin: Ausgewählte Werke (Sammelband. Der Kampf um die soziale Revolution. Verlag für Literatur und Politik, Wien, 1925)”, In: *Demokratische Diktatur* (Politische Schriften V.), Luchterhand, Neuwied und Darmstadt 1979, 64. o.

¹⁸ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971, 231. o.

ció markáns teoretikus rekonstrukciójának részeként fejtette ki, s a marxi módszer különös jelentőségének kiemelése távolról sem arra szolgált, hogy általa Lukács magát (és Marxot) fölmentse általános érvényű tételek megfogalmazásának kötelezettsége alól. (Kevés dolog lehetett volna idegenebb Lukácstól; más kérdés, hogy a *későbbi* Korsch, legalábbis néhány interpretátora szerint, kísérletet tesz majd erre – de őt akkor már a „dialektikus és történelmi materializmus” kialakuló dogmatikájának bírálata hajtja ilyen irányba.) A marxi gondolat humanitása, a marxi módszer historicitása – ez a *Történelem és osztálytudat* fő mondanivalója. Ez egyébként a mű hirhadt „Engels-ellenes” polemikus kitételének a tartalma is, hiszen Lukács elég világosan utal arra, hogy a dialektikus kategóriák történeti szubsztrátumának meglétét vagy meg-nem-létét tartja ama lényegi jegyeknek, amely a dialektika logikai (kontemplatív) fölfogását elválasztja történeti kezelésmódjától. Hogy mennyire nem a dialektikának – ismeretelméleti értelemben vett – szubjektivizálásáról szól a *Történelem és osztálytudat*, ahogyan azt a rudasi, gyeboroni stb. bírálat vélte, egyértelműen jelzi a könyv egy későbbi, a kérdésre kifejezetten visszatérő passzusa: „Habár Hegel történetileg maga is belátja olykor, hogy a természet dialektikája – ahol a szubjektumot, legalábbis az eddig elért fokon, képtelenség bevonni a dialektikus folyamatba – soha nem képes magasabbra emelkedni, mint a mozgás – az elfogulatlan szemlélő számára jelentkező – dialektikája . . . Ebből adódik a természet csupán objektív mozgásdialektikájának és a társadalmi dialektikának, amelyben a szubjektum is be van vonva a dialektikus kölcsönviszonyba, amelyben elmélet és gyakorlat egymás vonatkozásában lesz dialektikussá stb. szükségszerű módszertani elválasztása.”¹⁹ A dialektika történeti alkalmazásának követelménye foglalkoztatja Lukácsot a későbbiekben is, ezért kerül sor a Lassalle-, ill. a Moses Hess-tanulmány megírására. Hiszen őt most éppen az a filozófiai sajátosság érdekli elsősorban, amely Marxot elválasztotta azoktól a kortársaitól, akik látszólag hozzá nagyon hasonló politikai és filozófiai előföltevésekkel (Hegel és a baloldaliság kombinációja) dolgoztak. Programatikus élességgel és szikársággal fejt ki a Lassalle-tanulmány, hogy éppen a történetiség, a dialektikába bevitt történetiség módszere az, ami Marxot elválasztotta időleges harcostársaitól, így Hesstől és a dialektikát ortodox-hegeli formában fölfogó Lassalle-tól, aki azzal intette Marxot, hogy ha nem hisz a kategóriák örökkévalóságában, akkor istenben kell hinnie.

Nézzük mármost Rudasnak a *Történelem és osztálytudat* elleni föllépését. „Ortodox marxizmus?” c. cikke az 1924. június 1-i dátumot viseli. Azoknak a cikkeknek a sorába tartozik hát, amelyek mintegy az V. kongresszus ideológiai vitáinak „segédanyagaiként” íródtak. Akár a többi, ekkor keletkezett vitairat (pl. Gyeborin cikke), ez is elsősorban a *Történelem és osztálytudat* bevezető tanulmányával, a „Mi az ortodox marxizmus?”-sal foglalkozik. És akárcsak Gyeborin, ő is először az Engelsszel folytatott vitán ütközik meg. Bírálatát a második vitacikk (Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács) elején a következőképp foglalja össze: „Első cikkemben kizárólag Lukács elvtárs Engels ellen folytatott vitájával foglalkoztam. Nemcsak azért cselekedtem így, mert e polémia lekerekített egész, hanem mert a lukácsi filozófia minden alapvető tendenciáját a legkívánatosabb módon éles megvilágításba állítja. Úgy vélem, joggal szögezhetem le, hogy a taglalás, melyet Lukács Engels elleni vitájáról adtam, megmutatta:

¹⁹ Uo. 506–507. o.

1. hogy ez a vita teljességgel elhibázott;
2. hogy logikai és marxista [sic!] tévedéseken alapul, melyek egy lukácsi rangú filozófus és marxista részéről egyenesen meglepőek;
3. hogy mindezek a – nyugodtan mondhatjuk – primitív tévedések csak azért lehetségesek, mert L. elvtárs, aki eleve *idealista-agnoszticista* beállítottságú, Marxot és Engelt nem előítéletek nélkül olvassa; *polgári filozófiai* szemüvegen keresztül olvassa őket, és ezért keveri össze a világ legegyszerűbb dolgait is;
4. hogy nem csak idealista, de következtelen idealista.”²⁰

Rudas érvelésének főbb mozzanatait így rekapitulálhatjuk, cikkéből idézve: Lukács „egyszerűen letagadja, amit mindenki tud, aki csak felületesen is ismeri Marx és Engels írásait, hogy Marx és Engels elméletüket természettudományos elméletnek nevezték, hogy nem szakították el egymástól a természetet és a társadalmat[. . .] A társadalom nem egyszerűen természet: a természeti törvények a társadalomban az ember *tevékenysége* következtében egy dialektikus átváltozáson mennek keresztül, a társadalomban az ember e tevékenysége révén valami *új* keletkezik, valami *más*, új törvények, új törvényszerűségek. Így pl. az egyénekből osztály lesz, az állati egyedek darwini „létfért folyó küzdelemből” az osztályharc, a „tudat- és akarattalan” természetből az emberek tudata és céljai stb. (lásd Marx levelét Kugelmanhoz.) Ez azonban a „tudat- és akarattalan” természetben magában sem történik másképp! A fizikai jelenségek kémiaiakba csapnak át, ezek biológiaiakba, majd pedig ezek társadalmiakba. A természet nem isten, akinek különféle törvények rejlenek a zsebében, és aki bűvészként, a világ ámulatára és épülésére hol ilyen, hol olyan törvényszerűséget húzna elő a zsebéből és alkalmazna a mit sem sejtő világra. Csak egyetlen egy törvényszerűség van (mind a természetben, mind a társadalomban): a *dialektika*, s minden, ami a világban történik, minden alá van vetve a dialektika természettörvényeinek.”²¹ Amikor tehát Lukács a marxi dialektika specifikus területének a történelmet tekinti, a dualizmus bűnébe esik. „Szép. Ugyan minden nagy filozófus monista volt, ám ez még nem bizonyítja, hogy igazuk volt. L. szerint a világ dualisztikus.”²² Ha azonban a történelemnek ilyen kitüntetett szerepet szánunk, sajátyszerűségének alapja nem lehet más, mint az ember; ez a gondolat azonban már egyenesen a szubjektív idealizmus bűnébe kell, hogy sodorja Lukácsot. Lukács szerint, így Rudas: „*A dialektika az ember műve*. Mert az emberek jelentik azt az újat, ami a társadalomban a természethez hozzájön. Az új, ami a társadalom törvényszerűségeiben a természettel szemben fellép, maga is csak ennek az újnak, az embernek a műve lehet, ellenkező esetben az égből pottyanna le. Vagyis a dialektika vagy természeti törvény, vagy pedig isteni vagy emberi törvény.

²⁰ A *Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, i. k. II. k. 10–11. o. (Eredeti megjelenés: Rudas első vitacikke: „Ortodoxer Marxizmus?”, *Arbeiter-Literatur* (Wien), No. 9. 493–517. o. ill. oroszul *Vesztnyik Kommunisticheskij Akademii* (Moszkva), No. 8. 281–304. o.; a második: „Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács”, *Arbeiter-Literatur*, No. 10. 669–697. o. és No. 12. 1064–1089. o. ill. oroszul *Vesztnyik* . . . , 1924. No. 9. 198–252. o.; a harmadik cikk csak oroszul jelent meg: *Vesztnyik* . . . , 1925. No. 10. 3–66. o. Az „Ortodox Marxizmus?” magyarul is megjelent a *Magyar filozófia a két világháború között*, Kossuth, Budapest 1980. c. kiadványban.)

²¹ Uo. II. k. 47–48. o.

²² Uo. I. k. 201. o.

Tehát a dialektika az ember műve, a dialektika az ember törvényszerűsége. Ha nem volnának emberek, nem volna dialektika sem. — Ebből *végző fokon* ez következik: *A dialektika nem objektív, vagyis az embertől független törvényszerűség, hanem az ember szubjektív törvényszerűsége.* — És ezt nevezem én, és ezt nevezik általában is: *szubjektív idealizmusnak.*²³ Lukács idealizmusa továbbá „egyidőben agnoszticizmus is”²⁴, amennyiben Lukács nem sorolja a gyakorlat minden formáját, elidegenült formáit is, a praxis kitüntetett fogalma alá.

Nem célunk, hogy Rudas elméleti érvelésének minden kanyarulatát végigkövessük. Nem is volna lehetséges: Rudas stílusához hozzá tartozik a gyakori idézés és az idézetek többnyire gunyoros meglovaglása, a szavak kitartó boncolgatása, idézetpárhuzamok montázsa. Ezek végigkövetése és kifejtése így nagyobb terjedelmet igényelne, mint amilyen terjedelmesek maguk a vitacikkek voltak. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy a cikkek nélkülöznek minden helyes mondanivalót, vagy hogy híján volnának minden szellemességnek. (Nem biztos pl., hogy Lukács Engels-bírálatából csakugyan hiányzik minczen „professzoros” pedantéria.) De ezek az elszórt mozzanatok, és az, hogy Rudas helyenként önmagukban helytálló tételeket (nagyon általános materialista elveket) rögzít, mit sem változtatnak azon, hogy lényegileg teljesen értetlenül szemléli a *Történelem és osztálytudatot*.

Rudas gondolatvilága a legegyszerűbb természettudományos elveken nyugvó, csaknem karikatúraszerűen szélsőséges naturalista világnézet. Szcientista gondolkodásmódjában a dialektika meglehetősen kétes, bár kétségtelenül rangos helyet kap: világtörvény lesz; „[. . .]világosabb mint a nap, hogy Engels, amikor Anti-Dühringjében kifejti a dialektikát, erről mint általános világtörvényről beszél, azokat a jegyeket sorolja fel, melyek egyaránt érvényesek mind a természetben, mind a társadalomban, a létben és a gondolkodásban, nem pusztán azokban a különös formákban, melyeket a dialektika a társadalomban felölt. Csak itt létezik szubjektum és objektum kölcsönhatása. És csak a társadalmi dialektika tárgyalásánál beszélhetünk róla mint kétségtelenül fontos, de mégiscsak speciális esetről”²⁵ — interpretálja Rudas Engelst. A dialektika ezzel az interpretációval elveszíti azt a magyarázó értékét is, melyet a „meghaladott” Hegel szánt neki, amennyiben megtisztítódik minden tartalomtól, és pusztán logikai csontváza marad meg. Ez a heurisztikai értékvesztés azonban, amely éppen a szcientista „általánosság-mánia” következménye, a kisebbik baj. A nagyobbik, hogy Rudasban láthatólag föl sem merül: a dialektikának ezzel a metodológiai „tökéletesítésével” éppen hogy eltávolodik a dialektika marxi alkalmazásának specifikumától — a történetiségtől. Lukács a marxi-lenini gondolat „diszciplináris” földarabolásától energikusan óvott, Rudas (ill. az az irányzat, melyhez Rudas is tartozott) viszont éppen a dialektikának ezt a „szisztematizálását”, tartalmi kiüresítését végezte el.

Rudas néhány egyszerű világnézeti és ismeretelméleti tétellel konfrontálja Lukácsot. „Igazi sziszifuszi munka, hogy állandóan a marxizmus alapelemeit kell megismételniünk” — sóhajt föl a második vitacikk végén.²⁶ Csakhogy talán nem volt a legtermékenyebb eljárás vállalni e sziszifuszi fárada­l­ma­kat, hiszen a materialista ábécé szintjére való

²³ Uo. I. k. 203. o.

²⁴ Uo. I. k. 207. o.

²⁵ Uo. I. k. 204. o.

²⁶ Uo. II. k. 45. o.

redukció következtében Rudas nem a *Történelem és osztálytudattal* vitázik. Sőt, nem is Lukácsal: a Rudas-cikkek a *Történelem és osztálytudat* szerzőjét Rickerttől Bogdanovig a korabeli filozófia szinte minden áramlatával és alakjával párhuzamba állítják a leleplezés érdekében; Lukács csak éppen önmagával nincs párhuzamba állítva. A vitának e másokra és más elméleti problematikákra való redukálódása nemcsak a lukácsi „módszerortodoxia” rudasi bírálatát jellemzi. A „hozzárendelt osztálytudat” lukácsi fogalmában (amelynek persze megvannak a maga problematikus vonásai, csak épp nem ott, ahol Rudas őket megpillantani véli) Rudas egyenesen vallásos természetű miszticizmust vél megpillanthatni: Lukács, „aki könyvének egyes helyein a polgári szociológusok szükségszerű fogalmi mitológiájáról beszél, nem törődik saját figyelmeztetésével, s amit osztálytudat-fogalma kapcsán, és könyvében úgyszólván minden oldalon konstatálhattunk, maga sem más, mint fogalmi mitológia. Ez a fogalmi mitológia azonban elkerülhetetlen idealista előfeltevések mellett, hiszen az egész idealizmus nem más, mint mitológia, és nem véletlenül rokon a vallással”.²⁷ Az eldologiasodás-fejezet, Rudas harmadik vitacikkének („Preodolényije kapitaliszticeszkogo ovescsesztyvlenyija ili dialekticeszkzaja dialektika tov. Lukacsa”) tárgya, ugyancsak „primitív logikai és marxista” hibában marasztaltatik el. „Az áru ’fétis’-elmélete L. et.-nál ’eldologiasodás’ címszó alatt egy *minden objektív igazságot tagadó* torzítássá válik. Az egész mai tudomány, a matematika, a természettudományok és minden jel szerint maga a marxizmus is, az ’eldologiasodás’ terméke: ezzel azonban elvesztünk minden eszközt a kezünkől, mellyel egy igazság *objektivitását* konstatálhatnánk stb. stb.”²⁸

Bár terjedelmi okokból magunk is kissé nyersen rekapitulálhattuk Rudas Lukács-bírálatát, annyi mindenképpen kitűnhetett, hogy – Rudas elméleti horizontja következtében – polémiája nem cáfolat, pusztán „félreértés”, és nem is lehet más. Ami nem félreértés és nem is félreérthető: Rudas kétségtelenül a párt eszmei tisztaságának védelmezőjeként lépett föl: „Az már *önmagában* sem jó jel, ha egy író vagy gondolkodó eklektikus. Mert ez mindig arról tanúskodik, hogy vagy egy még éretlen osztály képviselője, vagy pedig az érett, határozottan gondolkodó osztályok között álló köztes réteg képviselője[. . .]e megállapításra már csak azért is súlyt helyezek, mert cikkemben meg akarom mutatni, hogy L. nemcsak mint idealista eklektikus, hanem elméletének egyes, és pedig fontos részeiben polgári filozófusoktól és szociológusoktól kölcsönöz bizonyos elemeket, *de a premisszáik és különösen a konzekvenciák nélkül, melyek a polgári gondolkodóknál e fogalmakat vagy elméleteket érthetővé teszik, és melyek nélkül ezek az elemek a marxizmust egészen emészthetetlenül, idegen testként eltorzítják.*”²⁹ Ezt a pátoszt azonban nem annyira érvelésének világnézeti tartalma biztosítja számára, mint inkább annak formája: a debateri föllépés.

*

Korábban azt mondtuk: a kommunista debatterben mindenekelőtt politikai választása manifesztálódik, egy politikailag kétségtelen elkötelezettség nevében zúzza porrá ellenfelét. A Rudas-cikkek elkötelezettsége a forradalom bukása utáni pártnak, a konszolidált viszonyoknak védelmezése a *voluntarista* Lukács ellenében: „Vessük össze egymással,

²⁷ Uo. II. k. 45. o.

²⁸ Uo. I. k. 218. o.

²⁹ Uo. I. k. 211. o.

ahogy Lenin és ahogy Lukács az átmeneti periódusról gondolkodnak: L. számára ez „csak” egy pillanat, Lenin számára „nagyon hosszadalmas dolog”. Hasonlítsuk össze, mit tart L. és mit Lenin szükségesnek a kapitalizmusból a kommunizmusba, a „szabadság birodalmába” való átmenethez: L. „csak” a proletariátus tudatos akaratát, Lenin *csak*: „a termelőerők fejlődésében bekövetkező hétmérföldes lépést”. Vessük össze, hol látja Lenin, és hol L. mindennek a mozgatóerejét: Lukács „csak” a tudatban, Lenin *csak* „a nagy kapitalista termelés anyagi feltételeiben”. [...] Végül is minden a világon tudat-kérdés, jobban mondva: minden ezzel bélyegezhető, ezzel értelmezhető át. Éppen mert a tudat szükség-szerű átmenőpont minden anyagi számára az embernél, mindent felfoghatok úgy, mint az ember tudati tartalmát. Ugyanúgy, ahogy mindent feloldhatok a „pszichikaiban”. A gépek, a nyersanyagok, a tőkések — mindez csak bennem keletkező képzet, az én gondolatom. Kétségtelen persze, hogy az, aki a dolgot így fogja fel — és L. et. így fogja fel! — idealista filozófus, Engels kifejezését használva, „könyvmoly”. És ha emellett még voluntarista is, akkor számára valóban minden „csak” a „tudatos akaratról” függ.”³⁰ A voluntarizmus vádja, hogy ahogyan a Komintern V. kongresszusa fogalmazott, a „baloldaliság”, Lukács ekkori politikai beállítottságát tekintve már közel sem egyértelműen jogos; bizonyos értelemben maga is félreértés. És Rudas, mégis, nem csekély joggal tekinti magát a „forradalom után” filozófusának.

Lukács írásai még mindig — mert világtörténelmileg — az októberi forradalom filozófiáját képviselik, az az aktualizáló erő fejeződik ki bennük, amellyel a forradalom a marxizmus gondolatához nyúlt. Lukács bolsevik recepciójának fokozatosan elutasítóvá *válását* valójában nem valamilyen politikai „elhajlása”, nem valamiféle elméleti „hibái” okozták, hanem beállítottságának egy — a bírálók által ki nem mondott, csak ideologikusan körülírt — sajátossága: *megkésettisége*. Lukács írásaival mintegy „hátrafelé fordult”, a forradalom és nem a „forradalom után” felé. Inaktuális volt tehát ez a beállítottság abban a közegben, amely a „lenini örökséget” most már éppen a „forradalom után” ideológiai szükségletei felől közelítette meg. A politikai inaktualitás vált elméleti „hibává” abban a folyamatban, melynek során a lenini (és marxizmus) örökség újraértelmezése kibontakozott, kialakítva a maga ideologikus formavilágát. Tény, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban szembekerült azzal a tradícióval, amelyet a bolsevik ideológusok jó része képviselt. Fölfogásának a *plehanovi* tradícióval való kollízióját Révai a *Történelem és osztálytudatról* írt recenziójában nyíltan és részletesen ábrázolja is. (Maga Lukács, érdekes módon, könyvében élesen bírálja a német szociáldemokrácia teoretikusait, Plehanovra azonban csak helyeslőleg hivatkozik.) Csakhogy a tradíció nem egyszerűen „van”, hanem teremődik. Korsch, aki 1930-ban megjelent „Antikritik”-jában nem éppen elfogulatlanul vitatkozik a marxista elmélet szovjet-országbeli fejlődési irányával, maga is utal e tényre, amikor fölhívja a figyelmet arra, hogy az ekkor már a „filozófus Lenin” főműveként kezelt *Materializmus és empiriokritizmus* eredeti formájában vitairat volt. Bármennyire kész tanrendszerként képviseli is a „dialektikus és történelmi materializmus” főbb teoretikus elemeit a gyeborini—rudasi érvelés, az csak 1930 táján válik — immár Gyeborin nélkül — „a” marxista-leninista filozófiává, és akkor már ugyancsak kötelező ereje lesz. A húszas évek elejétől a 30-as évekig tartó folyamatot elmélet és gyakorlat szétválásának folyamataként jellemezhetjük, és ez a szétválás az elmélet számára azt

³⁰ Uo. II. k. 72, 73–74. o.

jelenti, hogy a marxi–lenini gondolat *diszciplinárizálódik*, „filozófiájából” kihullanak az emancipatív elemek, módszere, ill. az, amit módszerként átélnek, formális gondolkodástechnikai eszközzé válik, egy olyan elmélet gondolkodástechnikájává, amelyet – öntudatlanul – legitimációs szükségletek formálnak.

Lukács beállítottságának megkésettségét talán a legvilágosabban, bár öntudatlanul, Grigorij Bammel mondja ki 1924-es recenziójában, melynek II. része együtt tárgyalja Gyeborin és Lukács Lenin-brosúráját.³¹ A recenzió szerzője, aki nagyon is dicséri azt a módot, ahogyan Lenin „gondolatainak összefüggését” ábrázolja Lukács, paradox módon mégis őt marasztalja el „absztraktságban”, abban, hogy úgymond „pusztán” Lenin gondolatainak összefüggését tárgyalja. És a „konkrét” tárgyalásmód példajaként Gyeborin brosuráját állítja vele szembe – épp azért a Gyeborinét, akinek úttörő szerepe volt a „filozófus Leninnek” a politikai Leninről való leoperálásában, és aki a „filozófus” Lenint ezzel, a marxi forradalmi dialektikus totalitásszemlélet örököséből, „harcos materialistává” egyszerűsítette. Lukács könyve és beállítottsága, Thalheimer recenziójának címét parafrázálva,³² csakugyan „fölösleges” lett.

Miben áll Lukács beállítottságának megkésettsége?

A *Történelem és osztálytudat* a forradalom perspektívájával zárul. Ha egész pontosak akarunk lenni, Lukács kb. 1921-ig követi a forradalom útját, amikor a „kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg 'Az orosz forradalom kritikája' című művéhez”-ben védelmébe veszi a bolsevikok néhány kényszerintézkedését. A *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-fejezetének utolsó lapjai ugyan fölvetik azt a problémát, hogy a proletárforradalom bizonyos társadalmi tárgyiasságformákat (Lukács az államot említi) még nem érint meg a dialektika varázsvesszejével; a könyv fogalmi konstrukciója mégis a forradalomban „talál haza”. A könyvet áthatja az a gondolat vagy várakozás, hogy a „gyakorlat elmélete” a forradalommal, illetve a proletariátus forradalmasodásával „gyakorlati elméletté” válik. A marxizmus *gyakorlati* jellegének eszméje a korszak alapvető gondolata, a bolsevik teoretikusoknál éppúgy megtalálható, mint Gramscinál vagy Korschnál. Lukács több rétegben bontakoztatja ki ezt a gondolatot; módszertani jelentésének leírásától most eltekintünk. A gyakorlat elmélete gyakorlati elméletté válásának fordulata első látásra nem jelent többet, mint amennyit a forradalom megvalósított: a „kritika fegyverének” a „fegyverek kritikájába” való átmenetét. Lukács azonban többet bíz itt ezekre a kifejezésekre: ez az eszme a kontemplativitás fölszámolódását, vagyis a történelem szubjektumának és objektumának megvalósult azonosságát is jelenti – olyan várakozás ez, melyet a forradalom pillanata nyilván nem elégíthetett ki. „[...]A proletárgondolkodás először csupán a *gyakorlat elmélete*, hogy aztán fokozatosan a valóságot átalakító *gyakorlati elméletté* változzon. E folyamat egyes szakaszai – melyeknek még csak a vázlatos tárgyalása is lehetetlen itt – mutathatnák meg igazán világosan a proletár osztályöntudat dialektikus fejlődésének (a proletariátus osztállyá válásának) útját. Csak itt világosodnának meg az objektív, társadalmi-történelmi helyzet és a proletariátus öntudata közötti in-

³¹ Grigorij Bammel: „Literatura o leninizme” II., In: uo. II. k. 114–132. o. (Eredeti megj.: *Pecsaty i revolucija*, 1924. No. 5. 26–37. o.)

³² A. T. August Thalheimer: „Ein überflüssiges Buch”, In: uo. II. k. 1–4. o. (Eredetileg: *Arbeiter-Literatur* (Wien), 1924. No. 7–8. 427–429. o.)

tim, dialektikus kölcsönhatások; csak itt konkretizálódhatna igazán az a megállapítás, hogy a proletariátus a társadalmi fejlődés azonos szubjektum-objektuma.”³³

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

A korszak- és problémaváltás, nem pedig a gyeborini–rudasi bírálat érvelése az, ami Lukácsot – nagyjából a Lenin-brosúra megírása után – „új orientációra” kezdi készíteni. Sőt, magával a bírálattal szemben elméletileg elutasítóan viselkedett: „Első reakcióm a [. . .]bírálatokra mereven elutasító volt. Az [1930 előtt írt tanulmányok] kísérletek voltak könyvem [a *Történelem és osztálytudat*] alaptendenciájának kiegészítésére, konkretizálására, anélkül, hogy arra magára kifejezetten visszautaltak volna.”³⁴

A „forradalom után”-nal való konfrontálódás problémáját Lukács legérzékletesebben talán egy esztétikai tárgyú írásában, a „L’art pour l’art és proletárköltészet”-ben (1926) fogalmazza meg. Lukács magatartása ekkor úgyszólván *programatikusan* antimessianisztikus: „[. . .]nem helyénvaló, ha a proletárforradalmár, a marxista, utópikusan túlértékeli a valóságban meglévő lehetőségeket” – írja. A „forradalom után” problematikájának lényegét, a konfrontáció nehézségeit pedig így rögzíti: „[. . .] a proletariátus, nemcsak addig, amíg a kapitalizmust meg nem döntötte, hanem – mint ezt Marx *A gothai program kritikájában* összehasonlíthatatlan élességgel megmutatta – a kommunizmus első, kezdeti szakaszában is olyan világban él, melynek alapstruktúrája (az értéktörvény uralma, munkamegosztás, egyenlő és elvont jog stb.) minden forradalmi változás ellenére megőrzi a

³³ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, i. h. 504. o.

³⁴ Lukács György: *Utam Marxhoz*, i. k., I. k. 24. o.

kapitalizmus struktúraformáit. A hatalmas forradalmasodás, amelyet átélünk, és amelyet a forradalmi proletariátus hajt végre, eleinte kevésbé forradalmasítja a *közvetlen-érzéki* valóságot (a költészet anyagát és formáját), mintsem felszínesen gondolnánk. Ez magyarázza azoknak az intellektueleknek a „csalódását” az orosz forradalomban, akik sajátos életszükségleteik azonnali megoldását várták tőle.”³⁵

De nemcsak az idézett cikk utal arra, hogy Lukács a húszas évek folyamán megkísérelt elméletileg szembenézni a forradalom utáni társadalomnak számára láthatóvá vált problémáival. Két 1926-os recenziója jelzi, hogy — ha csak utalásszerűen is — megpróbált könyveinek védelmére kelni, ill. beleszólni a szovjetunióbeli ideológiai vitákba: a már idézett Lenin-recenzióról és az *Unter dem Banner des Marxismus* c. folyóirat I. évfolyamának 1–2. füzetéről írt ismertetésről van szó.³⁶ Sőt, a jelenre való vonatkozás mozzanata ott van olyan, látszólag tisztán filozófiatörténeti tárgyú tanulmányokban is, mint a „Lassalle leveleinek új kiadása” vagy a „Moses Hess és az idealista dialektika problémái”. A Lassalle-tanulmány mondanivalója röviden az, hogy Lassalle ortodox hegelianus maradt, soha nem jutott el Hegel valóságos meghaladásáig, a történeti dialektika gondolatáig. Ennek következménye, hogy „a munkásmozgalomnak, a proletár tömegek aktivitásának és öntudatra ébredésének a szocializmussal való *összekapcsolása* nála külsődleges maradt”. Lukács innen vezeti le Lassalle „depresszióit”, „kedvetlenségét”, mellyel a mozgalom lassúnak talált fejlődésére reagált. „E kitérésekben [...] tömeg és vezető viszonyának az a felfogása mutatkozik meg, amely ellen az ifjú Marx már Bruno Bauerral szemben a legenergikusabban tiltakozott[.] A vezér-probléma, a vezető és tömeg közötti viszony lassalle-i felfogása mögött az „idealizmus” filozófiai problémája rejlik. Nem hiába hangsúlyozza Marx már Bruno Bauer elleni korai polémiájában a hegeli „idealizmus” (formalista történetfilozófiáról is beszélhetnénk) és a „nagy egyén” szerepének túlértékelése közti összefüggést. Az eljövendő korszakot, a proletariátus szabadságharcának világtörténelmi periódusát Marx szerint éppen az „eszme” és a „tömeg” valóságos egybeesése jellemzi, az „eszme” igazi kinövése a tömeg reális érdekeiből.”³⁷

Azért idéztük a tanulmányból éppen a vezér-problémát érintő részt, hogy világos legyen: Lukács számára nem pusztán arról volt szó, hogy konkretizálni akarta a *Történelem és osztálytudat*nak a marxi módszer specifikumáról, Marx és Hegel kapcsolatáról stb. kialakított gondolatait, és nem is csak arról, hogy szembeszálljon a szociáldemokrata Lassalle-reneszánsz áramlatával. A lassalle-izmus (vezető és tömeg „polgári” kapcsolata) a kommunista mozgalom számára is eleven veszélynek tűnt föl Lukács szemében, és persze nemcsak az övében. E veszélyt Lukács számára (ahogy egyébként számos bolsevik számára is) konkrétan Trockij reprezentálta — más kérdés, hogy a lassalle-i típusú vezér helyét azután nem Trockij töltötte be.

*

³⁵ Lukács György: „L’art pour l’art vagy proletárköltészet, *Világosság*, 1973/12, 532. o.

³⁶ N. Lenin, *Der Kampf um die Soziale Revolution*, Sammelband, Verlag f. Literatur u. Politik, Wien 1925; *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Jg. XII., 1926, 451–454. o.; illetve: *Unter dem Banner des Marxismus*, Jg. I. Heft 1–2., Verlag f. Literatur u. Politik, Wien 1925; *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Jg. XII., 1926, 454–455. o.

³⁷ Lukács György: *Utam Marxhoz*, i. k. 480. o.

A lukácsi „megkésetttség” e vonatkozásait Rudas bírálata inkább elfedi, mintsem föltárja. Ennek ellenére, vagy inkább éppen ezzel együtt, a *Történelem és osztálytudat* inaktualitása, és az, hogy Rudas a forradalom konszolidálódásának – öntudatlan – védelmezőjeként lépett föl: kulcsfontosságú mozzanata annak, hogy miért kerülhetett ki „győztesen” a vitából. E köré a középpont köré épülnek ugyanis Rudasnak mint debatternek a párt eszmei tisztaságát védelmező érvei és vitafoágásai.

Talán a legfontosabb ilyen vitafoágás, hogy Rudas a vitában egy régebbi és klasszikus polémiát ismétel meg, vagy vél megismételni: a *Materializmus és empiriokriticismus*ét. Természetesen önmagáért is többször idézi e művet, de kifejezetten az imitáció szándékára utal, hogy harmadik vitacikkében, úgymond, „egybehangzó” Lukács- és Bogdanov-idézeteiket állít egymás mellé. A *Materializmus és empiriokriticismus*nak mint klasszikus lenini polémiának ez a kitüntetett szerepe – hiszen a mű nemcsak Rudas cikkeiben játssza a „minta” szerepét – látszólag természetes. De már a tárgyalt korszakban is fölhívta néhány teoretikus a figyelmet arra, hogy a *Materializmus és empiriokriticismus*t nem lehet a lenini oeuvre egészéből, sem a vita eredeti történeti kontextusából kiemelni anélkül, hogy ez ne Lenin nézeteinek ellaposításához vezessen. K. N., aki a hallei *Klassenkampf* című lapban recenziót írt Lukács és Gyeborin Lenin-brosúrájáról, így ír erről: „Amilyen értékes ez a tanulmány [ti. Lukács Lenin-tanulmánya], annyira nem kielégítő A. Gyeborin kis írása. Ismeretelmélettel foglalkozik, főleg Lenin 1909-es írása, *Az empiriokriticismus és történelmi materializmus* [sic!] kapcsán, a problémákat azonban túlságosan is felületesen és dialektikátlanul kezeli. Hogy a dialektika érvényes a természet területén is, elhiszem, de mégiscsak egy minőségileg jelentős különbség van egy természetdialektika[...] és a történelem dialektikája között, mert a *tudat* itt jelentkező *mozzanatát* nem szabad mechanikusan figyelmen kívül hagyni. Gyeborin elvtársnak emlékeznie kellett volna Jos. Dietzgenre. Ebből fakadóan Lenin gondolatmenetét is sajnos egy bizonyos torzítással adja vissza a szerző, és mindenekelőtt a könyv keletkezéséből, konkrét politikai, filozófiatörténeti szituációjából (nevezetesen a bolsevizmus felé vezető fejlődést gátló ideológiai formák elleni harcból) kellett volna kiindulnia. Emiatt úgy fest a dolog, mintha elvetnénk, hogy az ismeretelméletben az észlelési folyamatnak egy pszichológiai-fizikai elemzéséből induljunk ki, holott egy másfajta kiindulópont abszolúte tudománytalan volna[. . .] Ezért csúsznak be a szerzőnél olyan mensevista megfogalmazások, mint a következő a 39. oldalon: „A dialektikus materializmus önmagában lezárt (!) világnézet, amely mind a természetet, mind a társadalmat átfogja.”³⁸

A klasszikus vita imitációja mint vitafoágás azonban egy általánosabb jelenséggel ágyazódik. Trockijnak a korai húszas években írt cikkei nagy érzékenységgel mutatnak rá a leninizmus kodifikálódásának bizonyos belső ellentmondásaira, néhány elméletileg retrográd vonására. Mindenekelőtt arra a „régibolsevizmus” égisze alatt kibontakozó, tradícióteremtésre, amely fölszámolja a lenini módszer kritikái, jövőre-irányuló jellegét, és a lenini gondolatrendszer fölfogásában egyfajta *múltra orientáltságot* hoz létre. Trockij a leninizmust elsősorban a forradalmi cselekvés módszereként ragadta meg; hogy frakciós

³⁸ K. N.: „Georg Lukács: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken; Abram Deborin: Lenin der kämforische Materialist”, In: *A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, i. k. II. k. 86–88. K. N. recenzióját a hallei *Klassenkampf*ből vette át az *Arbeiter-Literatur*, 1924. No. 10. 734–735. o.

harcai mennyiben torzították el elméleti fejtegetéseit, ez pillanatnyilag nem érdekel bennünket. „A leninizmus — írja — eredendő szabadság a formalista előítéletektől, a moralizáló doktrinalizmustól, az intellektuális konzervativizmus minden formájától, amely megpróbálja megkötni a forradalmi cselekvésre törő akaratot[. . .] A leninizmus magában foglalja a tömegcselekvés és tömegpárt moralitását,[. . .] semmi nem olyan idegen tőle, mint a funkcionárius arrogancia és a bürokratikus cinizmus. A leninizmus tradícióból elméletfeletti garanciát csinálni a tradíciók értelmezőinek tévedhetetlensége számára — ez az eredendő forradalmi tradíció megcsúfolása és hivatali bürokratizmussá való degradálása.”³⁹

Ez a „múltra orientáltság” — melynek tendenciáját itt persze éppen csak jelezhetjük — a rudasi típusú debatter egyéb érveinek és vitafofásainak is általános hátterét és rejtett logikáját alkotja.⁴⁰ Ez a logika áll amögött is, hogy Rudas a vitában különös fontosságot tulajdonít Lukács filozófusi múltjának. Rudas eleve elveti azt a lehetőséget, hogy a *Történelem és osztálytudat* esetleges hibái egy autentikusan, komolyan vehetően marxista szándék félresiklái volnának, amely félresiklásokat már most a cáfolatnak az okok (a történeti horizont sajátosságai stb.) kimutatásán keresztül kellene korrigálnia. Eleve elutasítja tehát azt, hogy a *Történelem és osztálytudat* elméleti problematikáját — akár elhibázottan megközelített, de mégiscsak — valóságos problematikaként kezelje. Lukács álláspontja, gondolkodásának sajátosságai Rudas szerint egyszerűen le nem küzdött filozófiai múltjának folyományai. „Mindezt nem azért mondom — írja — mintha [Lukács] tudományos teljesítményéről olyan érvekkel akarnék ítélni, melyek kívül esnek a tudomány területén. De miután L. elvtárs írásai, meggyőződésem szerint, olyan dolgokat tartalmaznak, melyeket én mint marxista nemcsak, hogy nem fogadok el, de energikusan visszautasítok, fel kell tárnom azokat a forrásokat, ahonnan ezek a — kifejezett — tévedések erednek, és e forrást L. filozófiai múltjában lelem fel. Ez a múlt — nem földrajzilag, hanem filozófiailag — heidelbergi illetőségű, ahol L. nagyon közel állt Max Weber, Emil Lask stb. köréhez. Max Weber szociológiája viszont nagyon szorosan érintkezik Rickerttel. És azt minden marxista tudja, mit jelent a rickerti irányzat. Idealista, agnoszticista, reakciós filozófia ez. Állítom: ha L. et. alapvetően szakított is szociális múltjával, ez nem áll filozófiai múltjára.”⁴¹ A *Történelem és osztálytudatnak* ez az előzmények, Lukács filozófiai múltja felőli megközelítése azóta is jelen van a Lukács-irodalomban.

Rudas a filozófiai párhuzamok megvonásában is követi a múltra-orientáltság „szabályát”, mi több, a „kárhozott elődökre” való utalás debatteri szabályát is. Az „Ortodox marxizmus?”-ban írja: „Engelst gyakran megvádolták, hogy a marxizmust nem képviselte Marxszal azonos színvonalon[. . .] Arturo Labriola, a volt szindikalista, a Marx-helyesbítő, aki a háború után váratlanul a Giolitti-kabinet munkaügyi minisztereként bukkant fel, s itt végezte be „forradalmi” pályafutását, még azzal is megvádolta, hogy nem ismeri Marx hátrahagyott írásainak tartalmát[. . .] Arturo Labriola azonban csak követője

³⁹ L. D. Trotsky: „The New Course”, The University of Michigan Press 1965, 51–52. o.

⁴⁰ A múltra-orientáltság attitűdjét alkotó módszertani elvek nem kis részben a plehanovi örökségből származnak, l. erről: Sziklai László: „Plehanov öröksége”, In: *Történelmi lecke – haladóknak*, Magvető, Budapest 1977, 119–177. o.

⁴¹ A *Történelem és osztálytudat* a 20-as évek vitáiban, i. k. I. k. 191. o.

volt oly sokaknak, akik mind ellentétet kívántak konstruálni Marx és Engels között. – A vádnak, hogy Engels elhagyta volna az ortodox marxizmus álláspontját, története és némi mellékíze is van hát.”⁴²

Az individuális szellemi „priusszal” és az ugyancsak elbukott elődökkel való érvelésnek van egy további – és a fenti, módszertanilag problematikus eljárásmodoknál általánosabb értelemben is problematikus – következménye. Lukács „hibái” a rudasi eljárásban közvetlenül konzisztenssé rendeződnek, és a debatter e konzisztens álláspontot végül osztályidegen álláspontként leplezheti le, „mert a filozófiai beállítottságoknak, Lenin szerint, *objektív társadalmi gyökerei vannak*”.⁴³ Lukács „azok közé az értelmiségiek közé tartozik, akik nagyon jó szándékúak, de nagyon rossz dolgot csinálnak. A burzsoáziából származnak, annak legjobb elemei, hátat fordítanak a burzsoá társadalomnak és csatlakoznak a proletariátushoz – de ugyanakkor magukkal cipelik múltjukat, a burzsoázia egész szellemi beállítottságát. A szociális helyzetnek abból a kétértelműségéből, mely Lukács elvtársat is jellemzi, fakad ingadozása, miszticizmusa, homályos metafizikája stb., amely éppoly távol esik a proletariátus eltökélt, határozott materializmusától, mint a marxizmustól. *Ortodox marxizmusa*’, melyben nincs egy szikrája sem az igazi marxizmusnak, csak megfertőzheti a proletariátust.”⁴⁴

Az „osztályidegenségre” való rámutatás gesztusával a debatter megint csak az ideológiai fejlődés egy fontos tendenciáját juttatja érvényre föllépésében: „[. . .] az elmélet minden kérdésének – mint Grigorij Bammel írja a forradalom utáni ideológiai fejlődés tíz évét értékelő tanulmányában – össze kellett kapcsolódnia a politikai harc feladataival[. . .]”⁴⁵. Ugyanezt a mozzanatot hangsúlyozta Trockij 1924-ben, *Irodalom és forradalom* c. könyvében, általánosabb összefüggésben, a marxizmus egyenlőtlen fejlődésére utalva: „[. . .] a proletariátus a maga módszerét nem egyszerre, és a mai napig sem egészen találta meg. Ez a módszer jelenleg főként és csaknem kizárólag *politikai* célokat szolgál. A dialektikus marxizmus széles megismerési alkalmazása és módszertani fejlesztése egészében a jövőre hárul. Csak a szocialista [értsd: kommunista] társadalomban lesz a marxizmus a politikai harc egyoldalú eszközéből a tudományos alkotás módszerévé és instrumentumává.”⁴⁶

A marxizmustól idegen filozófiai befolyások tettenérése, a „primitív marxista és logikai tévedések” kimutatása, ezek visszavezetése az ellenfél kétes, idegen osztályköltöttségére – alapvetően azok az argumentáció-sorok vagy inkább gesztusok, melyeket a debatter-szerepet vállaló Rudas a vitában Lukáccsal szembeszögez. Pontosan ez teszi – és teszi ki – ugyanis az eszmei tisztaság védelmének pátoszától fűtött *kommunista debatter* attitűdjét. Hadd tegyük azonban újra hozzá: a debatteri föllépés formája ugyan konform volt azzal az ideológiai-politikai törekvéssel, melyet a Komintern V. kongresszusa képviselt, tehát a kommunista pártok „bolsevizációjának” törekvésével – de

⁴² Uo. I. k. 194–195. o.

⁴³ I. k. 218. o.

⁴⁴ Uo. II. k. 244. o.

⁴⁵ Grigorij Bammel: „O nasem filozofszkom razvityii za lo let”, *Pod Znamenym Marksizma* (Moszkva), 1927. No. 10–11, 275–303. o.

⁴⁶ L. D. Trockij: *Literatur und Revolution*, Verlag für Literatur und Politik, Wien 1924, 128. o.

Rudas filozófiai érvelése mégsem reprezentálta ekkor még' a mozgalom valamiféle hivatalos filozófiáját. És persze: nem volt a „forradalom után” helyzetének *adekvát* filozófiája sem.

*

Mégis, mit reprezentálnak akkor Rudas érvei? Vagy, mert így pontosabb a kérdés, hiszen a szereplők előtt is rejtve maradt erőterre utal: mit reprezentál a Rudas által vállalt debatteri figura? Tanulmányunk elején a Blaha elvtársnak, a krisztianus forradalmárnak ríposztózó Rudast idéztük fel úgy, ahogyan Sinkó Ervin megörökítette őt. Igazságának alátámasztásául Lukácsra, a *Taktika és etika* etikai álláspontjára hivatkoztunk. A *Taktika és etika* azonban még egy, ott nem érintett szempontból figyelemreméltó: Lukács szemében a kommunista álláspont végső erkölcsi igazoltsága, az, hogy amit célként tételez, egyben az addig pusztán normaként megfogalmazható erkölcsi elvek valósággá-válása, nem jelenti, hogy a cél érdekében elkövetett bűnök automatikusan erények volnának. A rossz – elkerülhetetlen – vállalása bukás, vagy (elhagyva a morál végletes terminológiáját) veszélyes torzulás, kompromisszum, melyet egyszer, talán áldozatok árán, de föl kell majd mondani.

Duczynska Iona 1921-ben röpiratot írt „Szélgjegyzetek a KMP bomlásához” címmel.⁴⁷ Az írás a Landler- és a Kun-frakció harcát, s a Landler-frakciónak Kun Béla (és a mögötte álló Zinovjev) erőszakos, bürokratikus módszereiről adott bírálatát taglalja. Érintőlegesen tehát Rudas szereplését is a vitában, nevezetesen az *Abenteuer und Liquidatorentumot*. Duczynska egyik frakció mellett sem foglal állást; szerinte ugyanis a Landler-frakció, minden főntartása, az alkalmazott mozgalmi módszerek minden eltérése ellenére is, lényegében azonos platformon áll ellenfelével. Ők is elfogadták – mondja Duczynska, és nem véletlenül a lukácsi „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” terminológiájával élve –, hogy Belzebubbal űzik ki a Sátánt; hogy engedményeket tesznek a Rossznak, a Rossz Múltnak; hogy a Jó érdekében élnek az apparátus, a szervezeti hierarchia, a katonai fegyelem eszközeivel, veszélybe sodorva a megváltás tisztaságát. Duczynska irtózik a céllal szentesített eszköz ideológiájától, és irtózva idézi – a filozófus 1918-as álláspontjára helyezkedve – a mostani Lukácsot: „Hogy a rossznak a felmagasztalása – írja – milyen teoretikus önhittséggel lép föl, kitűnik a következőkből: Arra a kérdésemre, hogy vajon hazugság és félrevezetés a vezérek részéről a párttagokkal szemben megengedhető-e – a KMP egy kimagasló teoretikusa és kétségtelenül szinte kizárólagos szellemi vezére nekem egy döntő helyzetben azt a választ adta, hogy a kommunista etika legmagasabb kötelességünkkel teszi, hogy vállaljuk a rosszat. Ez a legnagyobb áldozat, amit a forradalom tőlünk követel. Az igazi kommunistának az a meggyőződése, hogy a történelmi fejlődés dialektikája folytán az általunk vállalt rossz az ellenkezőjébe, vagyis jóba csap át. (E nyecsajevi erkölcsnek Dosztojevszkijre való hivatkozása a hallottak után már nem fog bennünket meglepni.) Igaz ugyan, hogy az illető teoretikus a rossznak e dialektikus teóriáját soha nem hozta nyilvánosságra, a kommunista üdvözlésnek e tana azonban dacára ennek elterjedt [. . .]”

⁴⁷ A röpiratot az Országos Széchényi Könyvtár őrzi.

Lukács álláspontját Duczynska persze karikaturisztikusan eltorzítja; hiszen, bárhogy értékeljük is Duczynska alakját ma, a korszak terminológiája és alternatívái szerint ő: renegát, és a mozgalmat elhagyó szemében a rossz vállalása homogén módon bűn. Valójában a rossz vállalása nem sodor föltétlenül és homogén módon intellektuális vagy történelmi bukásba, hanem itt fontos útelágazások, döntő jellegű választak adódnak; viszont a renegáté – ahogy már a *Taktika és etika* rámutatott – a nem-cselekvés felelőssége. És gondolatokat és gondolkodókat elbuktató vagy, ellenkezőleg, magasba emelő szerepe van, hogy valaki a *szükséges rossz vállalójának* vagy éppen a *rossz apologétájának* szerepét veszi-e magára; mert létfontosságú, hogy *csak a szükséges* rossz vállaltassék, és hogy a rosszal kötött kompromisszum reverzibilis maradjon. A rosszat Hebbel Juditjának szavai-val vállaló Lukács számára – utaltunk rá – a szükséges rossz sohasem jelentette automatikus közvetlenséggel a jót.

Az a megütközés, amelyet Rudasnak a cikk elején idézett, a Sinkó-regényhős Blahának címzett riposztja kelt, közelebből nézve nem jogosulatlan hát. Egy elmélet és egy mozgalom számára, melynek küldetése, hogy az általa képviselt haladás áldozatainak a számát (éspedig nem, vagy nem csak, vagy *nem véletlenül* morális okokból) a „minimumra” szorítsa, a rosszhoz való viszony problémája nem intézhető el azzal, hogy akinek ez (és az, amit e probléma elméletileg implikált) gondot okoz, az „a henteshez való viszonyában barom”. A megütközés – túl most már azon, hogy mennyire voltak „találóak”, vagy hogy a logikai komplikáltság és árnyaltság milyen fokán álltak Rudas érvei a vitákban, melyekben föllépett – annak szól, aki ugyan a Sinkó-regényben még nincs jelen, de akit az érvelés nyersesége már anticipál: a debatternek, a rossz apologétájának, az igazság furcsa, nagyon is kértéltelmű bajnokának.

RESÜMÉE

Miklós Mesterházi: László Rudas und die Debatte über Lukács in den 20er Jahren

Der ungarische Philosoph Ladislaus Rudas – 1919 Redakteur der Tageszeitung der ungarischen kommunistischen Partei, in der Emigration nach dem Sturz der ungarischen Räterepublik und nach seiner Heimkehr nach Ungarn 1945 einer der führenden Ideologen der Partei – wurde nicht zuletzt durch die zwei Diskussionen allgemein bekannt, die 1924 und – in einem vollständig veränderten historischen Kontext – 1949 gegen Lukács geführt wurde, und in denen L. Rudas eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Der Aufsatz untersucht die erste der erwähnten Diskussionen, die sich in den Reflexionen kommunistischer Theoretiker auf das Hauptwerk von Lukács in den 20er Jahren, „Geschichte und Klassenbewusstsein”, entfaltet hat, und in der sich Philosophen wie Abram Deborin und Parteitheoretiker wie August Thalheimer teilgenommen haben, und die in der Lukács-Literatur im allgemeinen als die repräsentative Stellungnahme der Bolschewiki,

die repräsentative philosophische Argumentation der „Marxorthodoxie” russischer Prägung darstellen soll eine philosophische Äußerung also, die den sog. „hegelisierenden” Marxismus von Lukács – den Äquivalenten seines „Linksradikalismus”, des „aufrichtigen Jugendgedanken” des Philosophen – als vulgärmaterialistische „Ideologie der Legitimation” nicht zu tolerieren vermag. Der Aufsatz versucht durch die Rekonstruktion des historischen Kontextes zu beweisen, dass einerseits „Geschichte und Klassenbewusstsein” nicht als Ausdruck des politischen Linksradikalismus der 20er Jahre in strengem historischen Sinne zu bewerten sei, und dass andererseits zwar der Lukács der frühen 20er Jahre für die „kontemplativ-materialistische” Tradition im Marxismus wenig akzeptabel war, diese Tradition aber nicht als eine der Revolution angemessene Philosophie betrachtet werden kann. Die Systematisierung der Plechanowschen Tradition, die

in der Argumentation von Rudas (und Deborin usw.) vertreten wird, wird erst durch die eigenartige ideologische Entwicklung in der Sowjetunion der 20er Jahre zu „der“ marxistischen Orthodoxie, der das Schicksal einer Legitimationswissenschaft zukommt.

Der Konflikt zwischen dem Lukács von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ und seinen Kritikern kann durch die verschiedenen historischen Horizonte erklärt werden, die in ihren Äußerungen chiffriert sind. Philosophische Eigentümlichkeiten von „Geschichte und Klassenbewusstsein“, die dem üblichen Missverstehen als „Hegelianismen“ vorkommen, sind Konsequenzen einer „Abrundung“ im Werk, die seinerseits eine Widerspiegelung des „historischen Stigma“ der Zeit ist, wie es von Lukács verstanden wurde. „Geschichte und Klassenbewusstsein“ ist daher – trotz seinem empirischen Entstehungsdatum – ein vorrevolutionäres Buch, wogegen die Kritiker

Lukács' – unbewusst – Vertreter des Selbstverständnisses der nachrevolutionären Epoche waren. Dass die philosophische Argumentation von Rudas usw. dem Niveau nach weit der Lukácschen Argumentation unterlegen ist, und dass die Kritiker Lukács „missverstanden“ haben, ist der Ausdruck gerade dieser Unbewusstheit einer ideologischen Entwicklung, die sich unkritisch einfach als Verteidigung des Marxschen und Leninschen Erbes verstand. In dieser eigenartigen Entwicklung der Ideologie der Nachrevolution spielte es eine gewisse Rolle, dass sich ein eigenartiger Typus marxistischer Theoretiker – der kommunistische Debatter – herausformte. Wesensmerkmale der Rudasschen Argumentation werden im Aufsatz gerade als charakteristische Äußerungen dieses Typus analysiert, und es wird auch versucht, diese eigentümliche historische Erscheinung in ihrer Zweideutigkeit zu beleuchten.