

HVOSZTIZMUS ÉS DIALEKTIKA

LUKÁCS GYÖRGY

Történelem és osztálytudat című könyvemről¹ megjelent néhány kritika (Rudas László és Abram Deborin elvtársaktól az *Arbeiterliteratur* című folyóirat 1924. évi 9, 10 és 12. számaiban)², s lehetetlennek tűnik, hogy válasz nélkül hagyjam őket. Önmagában véve akár a legszigorúbb kritikát is rokonszenvvel fogadnám. Hiszen az előszóban (a 10–11. oldalon) kifejezetten leszögeztem, hogy a könyvet vitaanyagnak szánom. Bizonyos részei – úgy vélem – nagyon is rászorulnak a korrekcióra; ha ma írnám őket, sok mindent másképp fogalmaznék. Nagyon távol áll tehát tőlem, *hogy magát a könyvet védelmezsem*. Nagyon is boldog lennék, ha máris teljesen meghaladottnak tarthatnám, ha azt látnám, hogy teljességében elérte célját. A cél az volt, hogy a bolsevizmus organizációs elvét és taktikáját mint a marxizmus egyedül lehetséges konzekvenciáját *módszertanilag* fölmutassam, s bebizonyítsam, hogy a materialista dialektika módszeréből (amint azt megalapozói kezelték) a bolsevizmus problémái logikus – mindenesetre dialektikusan logikus – szükségszerűséggel következnek. S ha a vita során kő-kövről nem maradna a könyvemben, de e vita a fönti vonatkozásban előrelépést jelentene, úgy én csöndben örvendtem volna az előrehaladásnak, és könyvem egyetlen megállapítását sem védelmeztem volna.

Kritikusaim viszont az ellenkező irányba tartanak. Arra használják föl ezt a polémiát, hogy a marxizmusba és a leninizmusba mensevik elemeket csempésszenek. Ez ellen védekezni kell. Tehát nem a könyvemet védem. Deborin nyílt mensevizmusát és Rudas hvosztizmusát támadom. Deborin következetes: mindig is mensevik volt. Rudas elvtárs viszont mindenesetre bolsevik. De éppen ezért nem vagyok abban a helyzetben, hogy rólam írt elismerését („... nem ingott meg egy percre sem, és mindenkor nyílt ellensége volt minden opportunizmusnak” (*Arbeiterliteratur* [a továbbiakban AL] 9, 493. o.) az ő tevékenységét illetően viszonzom. Mivel a KMP fejlődésének kérdései nem tartoznak bele a jelen vitába, ezért én Rudas elvtárs – mindig is meglévő – vonzalmát az uszálypolití-

¹ Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik* (Kleine revolutionäre Bibliothek Bd. 9), Malik Verlag, Berlin 1923. Újabb kiadás in *Georg Lukács Werke* Bd. 2, Luchterhand, Darmstadt – Neuwied 1968; magyarul: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. (1971) (a továbbiakban: *Történelem...*).

² Rudas László: „Orthodoxer Marxismus?“, *Arbeiterliteratur* (Wien) 1924, 9, 493–514. o. (a 493-tól az 507. oldalig terjedő rész magyarul is, in *A magyar marxista filozófia a két világháború között* (vál. és szerk. Nyíri Kristóf), Kossuth, Bp. 1979, 75–86. o.); uő.: „Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács“, uo. 10, 669–697. o. és 12, 1064–1089. o. – Abram Deborin: „Lukács und seine Kritik des Marxismus“, uo. 1924, 10, 615–640. o.

kához filozófiai érveléséből fogom kibontani, s csupán legújabb politikai cikkét, amelyet „az OKP-ben töltött kétéves tanulmányok után” írt („Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution”, *Inprekorr* IV, 162. o.) fogom nézetei illusztrálására idézni. Én tehát semmi esetre sem panaszkodom „félreértésekről”, amiként azt Rudas elvtárs véli (*AL* 12, 1080. o.). Nem. Egyetértek vele abban, hogy a „félreértések nem logikai természetűek”. De éppen ezért nagyon is érhetőnek tartom, hogy ő nem ért meg engem: nem érti a *párt szerepét a forradalomban*, s éppen ezért nem *foghatta föl*, hogy az én egész könyvem e körül a kérdés körül forog. A mensevik Deborinnál ez nem csodálható. Az ellenkezője lenne meglepő.

I. Az osztálytudat problémája

1. Szubjektívizmus

Valahányszor oportunista támadást indítanak a forradalmi dialektika ellen, ez a szubjektívizmus elleni jelszó jegyében történik. (Bernstein Marx ellen, Kautsky Lenin ellenében.) A sokféle izmus közt (idealizmus, agnoszticizmus, eklekticizmus stb.), amelyet Deborin és Rudas nekem tulajdonítanak, a szubjektívizmus áll az első sorban. Itt következő fejtegetéseim során bizonyítani fogom, hogy itt mindig a pártnak a forradalomban játszott szerepe kérdéseiről van szó; hogy Deborin és Rudas a bolsevizmus ellen küzdenek, noha úgy állítják be a dolgot, mintha az én „szubjektívizmusom” ellen harcolnának.

Mindenekelőtt tehát: mit értsünk itt szubjektumon? És — ami az első kérdéstől elválaszthatatlan, sőt annak helyes megválaszolását lehetővé teszi —: mi a funkciója a szubjektumnak a történelmi fejlődési folyamatban? Rudas és Deborin e kérdésben részben a hétköznapi polgári élet és annak tudománya vulgáris álláspontjára helyezkednek: mereven és mechanisztikusan elválasztják egymástól a szubjektumot és az objektumot; a tudomány tárgyának csak azt tartják, ami teljesen mentes a szubjektum bármiféle érintésétől, s a legnagyobb tudományos fölháborodás hangján kiáltanak föl, ha a szubjektív mozzanatnak a történelemben *aktív és pozitív szerepet* tulajdonítunk. Ezért nagyon is következetesen jár el Deborin, ha úgy állítja be a dolgot (*AL* 10, 629. o.), mintha én a gondolkodás és a lét, a szubjektum és az objektum identitásának elméletét vallanám, noha könyvemben kifejezetten ez áll: „... abban áll azonosságuk, hogy ugyanannak a reális történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatai” (*Geschichte und Klassenbewußtsein* [a továbbiakban: *GuK*], 223–224.).³ Gondolataim ellenkező értelműre való szándékos vagy szándéktalan kiforgatása érthetővé válik, ha

³ *Történelem...*, 503. o.

szemügyre vesszük Deborin saját fölfogását a szubjektumról és az objektumról. A 639. o.-n ezt mondja:

„... e kölcsönös egymáshatás *egyedüli* (kiemelés tőlem – L.Gy.) materialista értelme csak az lehet, ha azt a munka folyamatának, a termelés folyamatának, mint olyan tevékenységnek fogjuk föl, amelynek értelme *a társadalom harca a természettel*” (kiemelés tőlem – L. Gy.).

Deborin számára tehát *nem létezik az osztályharc*. „A társadalom harcol a természettel” – és ezzel basta! Ami pedig a társadalomban lejátszódik, az csupán merő látszat, szubjektivizmus. Ezért van az, hogy számára – nagyon is következetesen – a szubjektum = individuum, és az objektum = természet, avagy a szubjektum azonos a társadalommal és az objektum a természettel (uo.). Hogy azonban a társadalmon *belül* történelmi folyamat játszódik le, amely a szubjektum és az objektum viszonyát más megvilágításba helyezi, Deborin ezt nem veszi tudomásul. Ezáltal azonban a történelmi materializmus – enyhén szólva – Comte és Herbert Spencer színvonalára redukáltatik.

Rudas elvtárs nem megy ilyen messzire. Megengedi, hogy osztályharc és osztályharcok léteznek, sőt olyan passzusokat is találunk nála, ahol a proletár cselekvés és a párt szerepe létezését és fontosságát említi. De ez nála mindig csupán formális engedmény marad a forradalom lenini elmélete iránt. Általában következetesen az ellenkező álláspontot foglalja el. De hallgassuk csak meg őt magát:

„Mi is az a »történelmi helyzet«? Ez egy olyan helyzet, amely, mint minden más hasonló, *az emberi tudattól függetlenül* – noha általa – *megy végbe*.” (I. h., 678. o., kiemelés tőlem – L. Gy.)

Avagy:

„Az embereknek gondolataik, érzéseik támadnak, sőt: célokat tűznek maguk elé – és azt képzelik, hogy ezek a gondolatok, érzések fontos és független szerepet játszanak a történelemben; s éppen ezek a célok azok, amelyek a történelemben meg is valósulnak.” (Uo., 685. o. stb.)

Itt mindenekelőtt azt kell megállapítanunk: Rudas elvtárs állandóan „a” történelemről, „az” emberről beszél, és „elfelejti” – ami egyébként szintén logikusan következik alapfölfogásából –, hogy nem „az” emberről, hanem a proletariátusról és vezető pártjáról, s hogy nem „a” történelemről, hanem a proletárforradalom korszakáról van szó. „Elfelejti”, hogy az én – általa támadott – fejtegetéseim punctum salienste abban található, hogy a tudat és a lét viszonya

a proletariátus számára másként jelenik meg, mint bármely más, a korábbi társadalmakban föllépett osztály számára; vagyis hogy a forradalom korszakában a proletár osztálytudat aktív funkciója új jelentőségre tesz szert.

Mindez a marxizmus és különösképpen a leninizmus ábécéjéhez tartozik. De kénytelenek vagyunk ezt az ábécét ismételtetni, tekintettel a mensevizmus megújuló kísérleteire, amelyek arra irányulnak, hogy a marxizmust formális, történelemfölötti, minden „emberi aktivitást” kizáró törvényekkel rendelkező polgári szociológiává formálják. Rudas szerint a történelmi helyzet jellemzője, hogy „az emberi tudattól függetlenül megy végbe”.

De lássuk csak: miképpen írja le Lenin a történelmi helyzet lényegét: „A burzsoá rend az egész világon hatalmas forradalmi válságon megy át. A forradalmi pártoknak most a gyakorlatban kell »bebizonyítaniuk«, hogy elég tudatosak, elég szervezettek, elég egybeforrottak a kizsákmányolt tömegekkel, elég határozottak, elég hozzáértők, hogy kihasználják ezt a válságot a sikeres, a győzelmes forradalom érdekében.” (*Rede über die Weltlage am 2. Kongreß der Komintern*, Wien 1920, 44.)⁴ S miután leírja a forradalmi helyzet objektív előfeltételeit, „amelyek függetlenek nemcsak egyes csoportok és pártok, hanem egyes osztályok akarától is”, arról beszél, hogy e feltételek megléte esetén is miért nem tör ki mindig a forradalom: „Mert nem minden forradalmi helyzetből keletkezik forradalom, hanem csupán az olyan helyzetekből, amelyekben a fentebb felsorolt objektív változásokhoz még egy szubjektív tényező is hozzájárul, nevezetesen a forradalmi *osztály* képessége olyan forradalmi tömegakciókra, amelyek elég *erősek* ahhoz, hogy szétörjék vagy megtörjék a régi kormányhatalmat, amely soha, még a válságok korszakában sem »dől meg«, ha nem »döntik meg.«” (*Gegen den Strom*, 135.)⁵

Rudas elvtárs nem osztja e nézeteket. „Ifjúkori bűnét”, azt a fölfogását, mintha az 1919-es magyar proletárforradalom elsősorban a szubjektív mozzanat, a kommunista párt hiánya miatt bukott volna meg, most kifejezetten visszavonja. De hát senki nem állította, „szubjektivista” periódusában még ő sem, hogy a forradalom kizárólag emiatt bukott volna meg. Rudas, amiként a múltban, úgy a jelenben is, hű kantianusként viselkedik: akár túlbecsüli, akár alábecsüli a „szubjektív mozzanatot”, mindig gondosan *elválasztja* azt az „objektív mozzanattól”, s óvakodik attól, hogy a két mozzanatot *dialektikus kölcsönhatásukban* szemlélje. Most azt akarja megmutatni, hogy a magyar tanács hatalom *objektív* akadályok miatt bukott meg. Ilyenekként jelöli meg: a terület kicsiségét, amely nem tette lehetővé a katonai visszavonulást; a tisztek árulását; a blokádot. Mindhárom mozzanat tény. Mindhárom fontos szerepet játszott a magyar

⁴ Lenin: *Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól 1920. július 19-én*, in Lenin Összes Művei (a továbbiakban: LÖM), 41. k., 216 o. (A Lukács által idézett német szöveg némileg eltér a magyar kiadás szövegétől.)

⁵ Lenin: *A II. Internacionálé csődje*, LÖM 26. k., 204. o.

diktatúra bukásában. Ugyanakkor – s ez a módszertani szempont döntő jelentőségű vitánk szempontjából – e mozzanatok közül egyetlenegy sem szabad pusztán tényyszerűségében vizsgálni, függetlenül attól a kérdéstől, hogy jelen volt-e ott a kommunista párt; már persze csak akkor járhatunk el így, ha forradalmi dialektikusok, leninisták akarunk maradni. Blokádnak, éhség! Igen, de Rudas elvtársnak el kell ismernie, hogy az éhség, az áruhiány stb. távolról sem hasonlítható az orosz proletariátus nélkülözéseihez; sőt, a mi munkásaink életszínvonalának süllyedése még a bécsinek a mértékét sem érte el. Ami a blokádot a tanácsdiktatúra számára végzetessé tette, az a szociáldemokrata demagógia volt, miszerint a „demokráciához” való visszatérés a blokádnak föloldásához vezet, s ez a munkásság életszínvonalának emelkedését hozza magával; az volt végzetes, hogy a munkások hittek ennek a demagógiának, éppen amiatt, mivel nem volt jelen a kommunista párt. A tiszték árulása! De hát Rudas elvtársnak, mint vezető posztjon dolgozó elvtársnak tudnia kellene, hogy mindenütt, ahol csak valamennyire is alkalmas kommunisták jelen voltak a csapatoknál, ott a csapattestek a végsőig megbízhatók és harcképesek maradtak. Valóban „objektív” volt lehetetlen, hogy kommunista parancsnokokat és komisszárokat találjunk a nyolc hadosztályunk (és a megfelelő zászlóaljok stb.) számára? Igen, lehetetlen volt, mert nem létezett kommunista párt, amely kiválasztotta volna a kádereket, keresztülvitte volna kinevezésüket, meghatározta volna a tevékenység irányvonalát stb. A terület kicsisége! Rudas elvtárs e vonatkozásban Trockij tekintélyére hivatkozik. Ha gonoszkodni akarnék, akkor fejtegetéseiből a következő „objektív-szociológiai” következtetést vonnám le: egy kis országban, amelynek nem állnak rendelkezésére az oroszországihoz hasonló visszavonulási lehetőségek, egy imperialista szomszéd esetén semmiféle diktatúra sem lenne lehetséges. (Ha így volna ez, minden európai országra vonatkozna.) Ezek után csupán arra kívánnám emlékeztetni Rudas elvtársat, hogy a diktatúra bukása egyáltalán nem *tisztán* katonai ügy volt. A Vörös Hadsereg augusztus 1-jén egy ígéretes, jelentős kezdeti sikerekkel rendelkező ellentámadást indított (pl. visszafoglalta Szolnokot), olyan pillanatban, amikor Budapesten már lemondott a tanácskormány, mivelhogy nem létezett kommunista párt.

Annak a ténynek, hogy Magyarországon a tanácsdiktatúra idején nem volt kommunista párt, magától értődően objektív okai voltak. Mindazonáltal ezek az objektív okok egyrészt részben korábbi szubjektív okokra vezethetők vissza (a munkásmozgalom történetének egyes mozzanataira utalok). Másrészt a kantiánusok (akik a szubjektumot és az objektumot dialektikátlan módon mereven elválasztják egymástól), éppen amiatt akarják a világból kiiktatni a szubjektív mozzanat jelentőségét, mivel szerintük a föltűnése, hatékonnyá válásának lehetősége, döntő jelentőségének lehetősége objektív alapokon nyugszik. Ellenkezőleg. Éppen hogy ebben az összekapcsolódásban mutatkozik meg az a kölcsönviszony, amelynek kidolgozására könyvemben törekedtem, s amelynek létét – többé vagy kevésbé nyíltan – Deborin és Rudas vitatják.

Filozófiai általánosságban (azaz ebben az esetben: hamisan) kifejezve, ez a kölcsönhatás annyit jelent, hogy az objektív folyamat szubjektív tükröződése a folyamat valóságosan – és nem csupán képzelt módon – hatékony mozzanatát képezi. E szubjektív tükröződések tehát nem csupán egy mellőzhetetlen kapcsolódási elemet képeznek a mindenkor két objektív mozzanat között (amely kapcsolódási elemek a dolgok „objektív” szemrevételezése esetén elhanyagolhatók, mivel „objektíve” nem róluk van szó), hanem azt is megmutatják, hogy az emberek ténylegesen – és nem csupán képzelt módon – maguk csinálják történelmüket. Azt mondtuk: „filozófiai általánosságban kifejezve” ez esetben annyit jelent, mint hamisan kifejezve. De miért? Mert a dolgok illeten alakulása *reálisan-történelmileg csakis a proletariátus színrelépésével történik*, mert a proletariátus az első és mindmostanáig az egyetlen szubjektum a történelem folyamán, amelyre ez a fölfogás érvényes. Mindazok a gondolkodók tehát, akik a szubjektumnak a valóságra, a történelem menetére való ilyen hatását valamely – valóságos vagy fantasztikus – szubjektumnak (nagy emberek, népszellem stb.) tulajdonították, módszereiket tekintve szükségszerűen idealisták lettek, eredményeikben pedig hamis konstrukcióknál, történelmi mitológiáknál kötöttek ki.

A polgári tudomány és az általa teljes mértékben befolyásolt mensevizmus természetesen tagadja, hogy a proletariátusnak is bármiféle lehetősége lenne a valóság befolyásolására, legfőljebb azt engedi meg, hogy ez fantasztikus-mitológikus formában megtörténhet. Mindkét esetben a valóság egyként *történelmietlen* fölfogásával van dolgunk. Amiképpen a középkori-feudális ideológia az ember és az isten közti időtlen viszonyt foglalta költészetbe, ugyanúgy konstruál a polgári és a mensevik ideológia egy időfőlötti „szociológiát”, amelyben a polgári társadalom alapvető létezési formái (természetesen többé vagy kevésbé eltorzított ideológiai formában) azonos módon, mint a múlt és jövő, az őskommunizmus és a szociális forradalom létezési formái jelennek meg. Ezzel szemben a proletariátus tudománya számára – éppen mivel a tudomány a proletariátus forradalmi gyakorlatának eszköze – létkérdés, hogy e szemléletmódtól megszabaduljon, hogy reálisan megalapozza azt a konkrét szerepet, amely a proletariátusnak mint a történelem szubjektív faktorának sajátja, s hogy tisztába jöjjön azzal a funkcióval, amelyet osztálytudata (és *csakis* az ő osztálytudata) a történelmi folyamatban betölt.

Rudas elvtárs is beáll azok sorába, akik kétségbe vonják ezt a lehetőséget – s közben a legnagyobb ellentmondásokba bonyolódik. Összefüggéseiből kiragadott idézetekkel olyan nézeteket tulajdonít nekem, mintha szerintem minden osztályharcban az osztály ama képessége volna a döntő mozzanat, hogy a társadalom totalitását *adekvát* módon megértse. Ezzel szemben könyvemben én nyomtatékosan kiemelem, hogy az uralomra hivatott illetve az ingadozó, vereségre ítélt osztályok aszerint különböznek egymástól, hogy az egyiknél „meghatározott osztályhelyzete szempontjából *egyáltalán* (kiemelés most – L.Gy.) nem tekinthető át az adott társadalom totalitása” (GuK, 64.), a másik viszont képes „a társadalom

Egészét érdekeinek megfelelően megszervezni". (Uo.)⁶ És e totalitásról elmondtam, hogy minden osztály esetében meg kell vizsgálni: „a teljes termelési folyamat mely mozzanata érinti a legközvetlenebbül és a legéletbevágóbban az egyes osztályok érdekeit. Másodsor: ki kell mutatni, hogy a megfelelő osztályoknak mennyiben áll érdekükben az, hogy meghaladják e közvetlenséget; s hogy a számukra közvetlenül fontos mozzanatot az Egész pusztán mozzanataként ragadják meg és így megszüntetve megőrizték azt. Végül pedig, hogy milyen az így nyert totalitás, mennyiben jelenti a termelés valóságos totalitását." (Uo., 66.)⁷ Ezáltal válik lehetségessé a „hamis tudat” különböző formáinak egymástól való megkülönböztetése. A továbbiakban (66–71.) részletesen tárgyalásra kerül, hogy a kapitalizmus előtti társadalmakban *minden* osztály *csak* „hamis tudattal” rendelkezhetett, hogy azután a polgári társadalom osztályainak elemzése után eljuthassunk a proletár osztálytudat *speciális*, a történelemben még *sohasem* létezett módjához (a társadalmi Egész adekvát megragadásához) és funkciójához (a történelmi folyamat reális és tudatos befolyásolásához). Amidőn aztán Rudas mind az osztálytudat kérdéseinek eme történelmi árnyalatait, mind e kérdések speciális jelentőségét a proletariátus esetében ignorálja, diadalmasan megcáfolja az én „idealizmusomat” és „szubjektivizmusomat”. Teljesen egyetértek vele abban, hogy a félreértések nem logikai természetűek, és megkérdem: miért keletkezett Rudasnál ez a félreértés, milyen forrásból ered, és mi a politikai célzata? Véggöveztetései világosan rámutatnak a forrásra: uszálypolitikai fatalizmusára.

Ez a fatalizmus egészen durva módon nyilatkozik meg, midőn Rudas a leghevesebb támadásokat intézi az én ún. „pillanat-elméletemmel” szemben. (AL 12, 1077–1078. o.) Nem akarok ismételtén annál a komikus „félreértésnél” elidőzni, mintha nálam a „nagy személyiségek” szerepéről lenne szó. Rudas elvtárs amiatt ért itt félre valamit, hogy ne kelljen szembenéznie a bolsevizmus egy *elemi alaptételével*. Ő szembeállítja ezt a „pillanat-elméletet” – a rég bevált hvosztista trükknek megfelelően – a folyamattal, amit én állítólag teljesen elhanyagolok. (Uo., 1082. o.) Nem akarom itt könyvem számtalan helyét idézni (pl. 256–257, 315.), amelyekből napnál világosabban kiderül, hogy minderről szó sincs. Rudas elvtársnak mindenestre igaza van akkor, midőn a „folyamat” és a „pillanat” ellentétéről szól, mivelhogy *nála* a folyamat uszálypolitikai-fatalista fogalma ténylegesen kizárja a *döntés* minden *pillanatát*. De nagyon könnyedén fogja föl a dolgot, s ezzel túlon túl elárulja legbensőbb meggyőződését: számára egyáltalán nem léteznek döntési pillanatok, az ő „folyamata” olyan evolúció, amely mechanikus-fatalista módon a társadalom egyik fejlődési szakaszától a másikig vezet. Persze mindezt sehol se mondja ki teljes világossággal. Rudas elvtárs sokkal óvatosabb annál (akárcsak minden mostani uszálypolitikus), hogysem a Leninnel való kapcsolatot földjára; de éppen az a mód, ahogy a

⁶ Történelem ..., 279–280. o.

⁷ Uo., 282. o.

„folyamatot” és a „pillanatot” egymással szembeállítja, világosan leleplezi fölfogását. Mi is az a bizonyos „pillanat”? Olyan szituáció, amelynek időtartama rövidebb vagy hosszabb lehet, amely azonban a folyamatból – amely e szituációhoz vezet – azáltal emelkedik ki, hogy benne a folyamat lényeges tendenciái sűrítve jelennek meg, s hogy benne a *folyamat jövőendő irányáról* történő *döntésnek* meg kell jelennie. Ez azt jelenti, hogy a tendenciák elérnek egy bizonyos csúcspontot, és – aszerint, ahogyan az adott szituációban működnek – a folyamat e „pillanat” után más irányt vesz. A fejlődés tehát nem egyenes vonalú fokozódásban megy végbe, vagyis hogy pl. a proletariátus számára kedvező fejlődés esetén a holnaputáni helyzetnek kedvezőbbnek *kellene* lennie, mint a holnapinak, és így tovább, hanem arról van szó, hogy egy *meghatározott* ponton a helyzet döntésre érik meg, s ez a döntés holnapután talán már *túl késő* lesz. Rudas elvtársnak „A kompromisszumokról” szóló Lenin-cikkre kellene gondolnia, ahol is – Lenin nézetei szerint – néhány napos késés tárgytalanná tette a mensevikeknek és az eszereknek teendő kompromisszumos ajánlatot; vagy ahol kifejtette, hogy „azok a napok, amikor véletlenül lehetővé vált a békés fejlődés útja, már elmúltak”,⁸ avagy emlékezzünk Lenin gondjára, hogy ugyanis a bolsevikok az októberi napokban a hatalom megragadásának lehetséges pillanatát elszalaszthatják: „A történelem nem bocsájtja meg a késedelmeskedést a forradalmároknak, akik ma győzhetnek (és ma bizonyosan győzni fognak), holnap viszont azt kockáztatják, hogy sokat veszítenek, hogy mindent elveszítenek.” (Sammelband, ...) ⁹

Persze Rudas elvtárs tiltakozni fog az ellen, mintha nézetei ellentétben állnának Lenin alapvető szemléletével. E szemrehányás elől dicsérendő elővigyázatossággal tér ki: egyrészt úgy tesz, mintha a „pillanat” ellentétben állna a „folyamattal”, mintha a folyamat nem pillanatok hosszú sorából állna, amelyekből persze egyesek a többieket mennyiségi jelentőségben oly mértékben fölülműlják, hogy ez a mennyiség minőségbe csap át (lásd pl. Plehanov cikkét „A mértékviszonyok csomópontvonalai jelentőségéről” a *Neue Zeit*-ben, X. évf. I. köt. 230. o.).¹⁰ Másrészt pedig azzal, hogy idealista szubjektivizmust tulajdonít nekem. Mindenesetre hangsúlyozom – és a legcsekélyebb indítékot sem érzem rá, hogy itt bármit is visszavegyek nézeteimből, vagy őket valamiképpen enyhítsem –, hogy az ilyen pillanatokban az osztálytudatról van szó, a proletariátus tudatos akarataról, s hogy a döntés mozzanata csakis ebben rejlik. A szubjektum és az objektum dialektikus kölcsönhatása a történelmi folyamatban éppen abban áll, hogy a szubjektív mozzanat érthető és általam többször is kiemelt módon (GuK, 181.) az objektív

⁸ Lenin: *A kompromisszumokról*, in I.ÖM 34. k., 140. o.

⁹ Lenin: *Levél a központi bizottság tagjaihoz*, in uo., 435. o.

¹⁰ Lukács itt pontatlanul jelöli meg a hivatkozott forrást: a *Die Neue Zeit* X. évfolyamában (1891–92) Plehanovnak Hegel halála hatvanadik évfordulójára írt háromrészes cikke jelent meg (a megadottól eltérő oldalszámokkal).

folyamat produktuma, egy mozzanata, amely meghatározott történelmi helyzetben — melynek fölmerülését úgyszintén egy objektív folyamat hívja elő (GuK, 315.) — iránymutatón magára az objektív folyamatra hat ki. Ez a ráhatás csakis a gyakorlatban, csakis *a jelenben* lehetséges (s éppen ezért használom én a „pillanat” szót, hogy ezt a gyakorlati-jelenvaló karaktert élesen kiemelhessem). Ha a cselekmény végbement, akkor a szubjektív mozzanat újra besorolódik az objektív mozzanatok közé. Ily módon minden egyes párt számára a saját ideológiai fejlődése — a proudhonizmus Franciaországban, a lassalleanizmus Németországban — objektív tényező, amellyel minden marxista politikusnak mint objektív ténnyel kell számolnia. A fönt ábrázolt dialektikus kölcsönhatás tehát *kizárólag* a gyakorlatban keletkezik. A „puszta”, azaz a gyakorlattól elválasztott gondolkodásban a szubjektum és az objektum világosan elkülönítve állnak szemben egymással, s minden olyan gondolkodás, amely a praxisnak ezt a lényegi tulajdonságát egyszerűen a teória számlájára írja, a fogalmi mitológia hálójába keveredik és idealistává kell lennie (Fichte). De éppen így fatalizmushoz jut el minden olyan gondolkodás — s ezzel van dolgunk Rudas esetében —, amely a proletár gyakorlat sajátos lényegi tulajdonságát, a forradalmi gyakorlatot félreismeri, s amely a szubjektum és objektum merev szembenállását a „tisztá” teóriából a gyakorlatba akarja átvinni, s ily módon megszünteti a gyakorlatot. Ez a gondolkodás ily módon az uszálypolitika elméletévé válik.

A „pillanatot” tehát semmi esetre sem lehet elválasztani a „folyamattól”, a szubjektum semmi esetre sem áll mereven és közvetlenül szemben az objektummal. A dialektikus módszer nem jelent sem különbségtétel-nélküli egységet, sem a mozzanatok éles elválasztását. Sokkal inkább az ellenkezőjéről van szó, a mozzanatok szünetnélküli önállóvá-válásáról és ennek az önállóvá-válásnak szünetnélküli megszűnéséről. Hogy miképpen néz ki konkrétan a folyamat mozzanatainak dialektikus kölcsönhatása az önállóság újramegszüntetése körülményei közt, azt könyvemben ismételten kifejtettem. Itt arról van szó, hogy belássuk, miszerint a szubjektív mozzanatnak ez a (dialektikus és ezért dialektikusan újra megszüntetett) önállósága a történelmi folyamat jelenlegi stádiumában, a proletárforradalom periódusában, az összhelyzet döntő jellemzője. Föl kellene tételezni, hogy ez a fölfogás — leninisták közt — közhelynek számít. Miképpen lehetne akárcsak elképzelni is Lenin alapgondolatát a forradalom előkészítéséről és szervezéséről a szubjektív mozzanat ilyen *aktív és tudatos* szerepe nélkül? S ki tudná egyáltalán csak elképzelni is Lenin koncepcióját a forradalom döntő mozzanatairól, a Marxtól származó, de csak Lenin által konkretizált tanítást a fölkelés művészetéről, a szubjektív mozzanat eme funkciója nélkül? S valamennyi szemrehányást, amelyet Lenin ellen fölhoztak (még maga Rosa Luxemburg is) nem éppen az a nézet határozott-e meg, hogy a forradalom a gazdasági erők által tulajdonképpen „magától”, azaz másképp kifejezve „spontánul”, „elementáris módon”, a *tudatosan szubjektív* elem döntő szerepe nélkül valósul meg?

Lenin elvtárs a fölkelésről mint művészetről írt döntő jelentőségű fejtegetéseiben mindenekelőtt elhatárolja a fölkelés marxista fogalmát annak blanquista

fogalmától. (*Sammelband*, 440.; l. még uo., 469.)¹¹ Lenin hangsúlyozza, hogy a forradalom objektív fejlődése miképpen kényszeríti ki a fölkelést (háború, éhezés, parasztmozgalmak, a felső osztályok ingadozása, a proletariátus forradalmi fejlődése), hogyan vezethet sikerre a fölkelés, és miképpen hat ez a fejlődés a munkáosztály magatartására. Júliusban – mondja – „... küzdeni, meghalni Petrográd birtoklásáért munkásaink és katonáink még nem lettek volna hajlandóak”. (Uo., 442.)¹² De ha az objektív helyzet megérett a fölkelésre, ha eljött a fölkelés „pillanata”, akkor a forradalmi folyamat *tudatos, szubjektív* mozzanata önállóan aktivizálódik. Lenin élesen szembeállítja a tömegek pusztán elementárisan forradalmi föllépését az osztálytudatos élcsapat aktív és döntő beavatkozásával. Így ír az őszt megelőző és az őszi helyzetről: „Másképp pedig azoknak a nagy tömegeknek elkeseredés szülte feszült hangulatára van szükség, amelyek érzik, hogy félrendszabályokkal most semmit sem lehet megmenteni, hogy »befolyást gyakorolni« semmiképpen sem lehet, hogy az éhezők »akár anarchista módon is mindent széjjelrombolnak, mindent ízzé-porrá zúznak«, ha a bolsevikok nem tudják őket vezetni a döntő harcban.” (Uo., 467.)¹³ Ha a fölkelésről magáról kifejtett megjegyzéseit, amelyek a „Forradalom és ellenforradalom Németországban” (117.)¹⁴ című [Engels-] írásra nyúlnak vissza, módszertani szempontból – s most számunkra ez a fontos – közelebből megvizsgáljuk, akkor egyrészt a tudatosan *csinált*, tehát a szubjektív részből (a tudatosan cselekvő szubjektum által) produkált mozzanatokot emeljük ki (az erők csoportosítása, meglepetésszerű rajtaütés stb.), másrészt ezek a legélesebben a tisztán szubjektív mozzanatokra (eltökélttség, erkölcsi fölény stb.) utalnak. (Uo., 449.) A fölkelés mint művészet tehát a forradalmi folyamat egy mozzanata, ahol is *a szubjektív mozzanat döntő túlsúlyra tesz szert*. Fölösleges ismételnünk, hogy a fölény lehetősége, a fölkelés szempontjából kedvező helyzet, ugyanúgy, mint ahogy egy szubjektum, egy kommunista párt megléte, a társadalmi, gazdasági fejlődés produktuma, noha természetesen ezek közül egyik sem fejlődik a szubjektumtól *függetlenül*, egyik sem az elementáris társadalmi, fejlődési folyamat *puszta produktuma*. A szubjektív mozzanat ebben a „pillanatban” átfogó jelentőségét éppen azáltal és annyiban éri el, mivel és amennyiben már a korábbi fejlődés folyamán tudatosan és aktívan működött. (Jó ellenpélda erre a „német október” Thalheimerral, a spontán uszálypolitika teoretikusával.) A „pillanatban” azonban a döntés és vele a proletárforradalom sorsa (s vele együtt az emberiség sorsa) a szubjektív

¹¹ Lenin: *Marxizmus és felkelés – Levél az OSzD/b/MP Központi Bizottságához*, in LÖM 34. k., 244 skk. o.; *Levél az elvtársakhoz*, uo., 397 skk. o.

¹² „Marxizmus és felkelés”, i. k., 246. o.

¹³ „Levél az elvtársakhoz”, i. k., 412. o.

¹⁴ Engels: *Forradalom és ellenforradalom Németországban*, in Marx–Engels Művei (a továbbiakban: MEM), 8. k., 1–98. o. – Lukács valószínűleg Engels művének 5. kiadását használta: *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, Dietz, Stuttgart 1920.

mozzanattól függ. Lehetetlen helyesen fölfognunk a forradalmi folyamat lenini fogalmát, ha a fölkelés mint művészet központi jelentőségét nem értjük meg. Lenin azt mondta, hogy a jelen pillanatban (és ez minden forradalmi helyzetre vonatkozik) „nem maradhatunk hűek a marxizmushoz, nem maradhatunk hűek a forradalomhoz, ha a felkelést nem mint művészetet fogjuk fel”. (Uo., 445.)¹⁵

Persze Lenin elvtárs élesen szembefordult minden „balos” szubjektivizmussal (egy alkalommal én is kaptam tőle egy megérdemelt visszautasítást a parlamentarizmusról írott cikkemért; l. *Kommunismus* 1920).¹⁶ De mégis: éppen ez a harc mutatja meg a legvilágosabban, hogy Lenin egyáltalán nem vitatta elvileg a szubjektív mozzanat elismerését, hanem csupán annak *helytelen alkalmazását*. Azaz egyrészt az objektív helyzet minden helytelen megítélését, olyan fölfogásokat, amelyek könnyelmű módon egy döntő „pillanatot” valóságosan meglévőnek vélték akkor is, ha az objektíve nem volt adott. Találkozunk olyan fölfogásokkal is, amelyek a tudatosan szubjektív mozzanat döntő szerepét az egész folyamatra kiterjedően általánosították; olyan fölfogásokat, amelyek úgy képzelték, hogy egy ilyen ráhatás bármikor és bármilyen körülmények közt, nem pedig csupán egészen meghatározott konkrét föltételek közt lehetséges; amelyek tehát – fordítva, mint ahogy azt Rudas elvtárs képzei, aki a „pillanatot” teljesen föloldja a „folyamatban” és ily módon (a legjobb esetben is) a Luxemburg-féle spontaneitás-elméletnél köt ki – a meghatározott, konkrét történeti „pillanatok” konkrét igazságából a folyamat permanens-döntő befolyásolhatóságának absztrakt nem-igazságát állítják elő. Az efféle „balos” pillanat-elmélet éppen hogy a dialektikus átcsapás mozzanatát hanyagolja el, azaz a „pillanat” konkrét, forradalmi lényegét. A forradalom mint művészet elvéből a fölkeléssel való játszadozás válik, a szubjektum jogosan aktív szerepe frázisteli szubjektivizmusba csap át.

A proletariátus uralmával azonban itt oly jelentős mennyiségi változás áll elő, hogy ez minőségi jelleget ölt. Amennyiben a proletariátus diktatúráját valódi kommunista párt gyakorolja (azaz *nem* úgy, amint az Magyarországon történt), úgy a szubjektív mozzanat eme funkciója egy bizonyos – természetesen dialektikus módon korlátozott – állandóságot nyer. Nem arról van szó, mintha a párt most önkényesen megváltoztathatná az ország gazdasági struktúráját, hanem arról, hogy a különböző gazdasági-társadalmi tendenciák harca közepette – amelyek természetesen még mindig elemi erővel hatnak – a párt (és általa mind az államapparátus, mind a munkások tömegei) abban a helyzetben vannak, hogy e tendenciák alakulására *tudatosan és aktívan* hatni tudnak. Noha Lenin minden alkalommal élesen küzdött azok ellen a „balos” elvtársak ellen, akik e mozzanat jelentőségét, erősségét és állandóságát túlbecsülték, de nem elvileg tette ezt, hanem azért, mert kérdésföltevéseik absztraktak voltak, s mert ez az

¹⁵ „Marxizmus és felkelés”, i. k., 249. o.

¹⁶ Lukács „Zur Frage des Parlamentarismus” című cikkéről van szó, *Kommunismus* (Wien) 1920, 6, 161–172. o.; Leninnek Lukácsot illető bírálatát l. LÖM 41. k., 129. o.

absztrakció a konkrét helyzet konkrét-dialektikus mozzanatait meghamisítja. De egyidejűleg nem kevésbé élesen támadta azokat is, akik a szubjektív mozzanat jelentőségét félreismerték, akik az elementáris, gazdaságilag szükségszerűen kibontakozó tendenciák előtt defetista módon kapituláltak. Csupán a következő mondatokat idézem az OKP XI. pártkongresszusán elhangzott beszédéből: „Az államkapitalizmus olyan kapitalizmus, amelyet mi korlátozni tudunk, amelynek határait meg tudjuk szabni, ez az államkapitalizmus az állammal van kapcsolatban, az állam pedig — a munkások, a munkások élenjáró része, az élcsapat, mi magunk. — Az államkapitalizmus az a kapitalizmus, melyet bizonyos határok közé kell szorítanunk, de amelyet eddig még nem tudtunk e határok közé szorítani. Ezen fordul meg a dolog. S hogy ez az államkapitalizmus milyen lesz, az már tőlünk függ.”¹⁷

„Az már tőlünk függ” — mondja tehát Lenin. Természetesen nem minden esetben, és nem mindenütt azonos módon. Az azonban már Lenin tanításának meghamisítása, uszálypolitikává és mensevizmussá változtatása, ha valaki azt állítja (mint azt Rudas elvtárs teszi) (AL 12, 1085. o.), hogy Lenin szerint a forradalomhoz „csak a termelőerők fejlődésének óriási lépése” lenne szükséges. Ugyanígy az én nézeteimnek a meghamisítása, ha valaki azt állítja, hogy szerintem a forradalom hajtóereje csupán „csak” a proletariátus osztálytudata lenne. Az osztálytudat *bizonyos helyzetekben* tényleg a döntő mozzanat (innen ered a „pillanat” terminológiája). Rudas elvtárs maga is elismeri, hogy a forradalom folyamán nem használtak ki igen kedvező mozzanatokot. De nem bolsevista—leninista álláspont utólag, post festum állítani, hogy a proletariátus „ingadozott”, nem volt „érett” a cselekvésre, sőt, hogy a termelőerők fejlődése a forradalomra való átmenetet „még nem” engedte meg. Hogy pedig mi most a forradalom periódusában élünk, az objektív gazdasági alapon azért történik, mivel a termelőerők ezt a fejlődési fokot már el is érték. Persze ha éppen a döntő jelentőségű országokban a proletariátus szubjektíve éretlen a forradalomra, akkor annak magától értődően objektív, társadalmi okai vannak, ezek sorában pedig az objektív mozzanatokká vált szubjektív mozzanatok rendkívül nagy szerepet játszanak. (Pl. az a tény, hogy az angol munkások első nagy forradalmi mozgalma, a chartizmus, pontosan a nagy kapitalista föllendülés idején, még a sikeres gazdasági-szakszervezeti harcok kezdete előtt összeomlott; a nagy polgári forradalmak tradíciói; a proudhonizmus—szindikalizmus Franciaországban; a forradalom „fentről” mint a nemzeti egység és — gazdaságilag szemlélve — a polgári-imperialista állam megalapozója Németországban stb.) De ha a gazdasági fejlődés egy ilyen állam szociális alapjait megrendíti, *akkor* az már mindenestre a proletariátus osztálytudatától függ, hogy a burzsoázia válsága halálössá válik-e, vagy leküzdhető lesz. „Csak amikor az »alul lévők« nem akarják a régit, és amikor a »felül lévők« nem tudnak élni és kormányozni a régi módon, csak akkor győzhet a forradalom.” (*Kinderrankheit*,

¹⁷ Lenin: *Beszéd az OK/b/P XI. kongresszusán*, in LÖM 45. k., 88. o.

63.)¹⁸ Azt hiszi talán Rudas elvtárs, hogy ez az „akarási” Leninnél csupán holmi dekoratív frázis? (Ahogy ő különböző helyeken — ... — a „szabadság birodalma” fogalmát állandóan ironikusan idézi, föltehető, hogy Marxról és Engelsről is így gondolkodik.) S hogy Lenin ezt az akarást nem spontán-elementáris módon képzelte el, az egy kommunista számára ismét csak közhely lehet. Az illetőnek tudnia kellene, hogy a tömegek ingadozása vagy eltökéltsége messzemenően a tudatos és aktív élcsapat, a kommunista párt, „a proletár osztálytudat ... önálló alakot öltése” (GuK, 335.)¹⁹ okos és elszánt, vagy gyáva, uszálypolitikus és fatalista magatartásától függ. Elég legyen itt is Lenin egy megnyilatkozását idéznünk: „Hogy a párt szilárd irányvonala, a párt hajthatatlan elszántsága ugyancsak tényezője a hangulatnak, különösen a végsőig kiélezett forradalmi helyzetekben, erről, ha »kapóra jön«, természetesen megfeledeznek. Néha az embereknek igen »kapóra jön« megfeledezni arról, hogy a felelős vezetők ingadozásaikkal és arra való hajlamosságukkal, hogy elégezzék azt, amit tegnap imádtak, a tömegek bizonyos rétegeinek hangulatába is a legmegengedhetlenebb ingadozást viszik be.” (Sammelband, 465.)²⁰

Vannak tehát a folyamatnak is olyan mozzanatai (a „pillanatok”), amelyekben a döntés „csak” a proletariátus osztálytudatától függ. Hogy pedig ezek a mozzanatok nem szabadon lebegnek a légben, s nem jeleníthetők meg tetszés szerint, hanem objektív folyamatok hozzák létre őket, s így a folyamatoktól nem szigetelhetők el, az az eddigi fejtegetéseink alapján magától értődő. S fölfogásom szerint a folyamattól olyannyira nem izolálhatók, hogy a folyamatban való előfordulásuk a folyamatnak magának a jellemzéséhez lényegesen hozzátartozik, s hogy éppen ezért a folyamat bolsevista-forradalmi (azaz nem uszálypolitikus) fölfogását magát is ennek az összefüggésnek a fölismerése határozza meg. Miközben ugyanis a mensevikek a döntő mozzanatot is, vagyis amikor a szubjektív mozzanat aktív hatása megnyilvánul, a „lassú fejlődés” sémája szerint fogják föl, akkor a bolsevikoknak föl kell fedezniük magában a folyamatban a döntő mozzanatok főntebb ábrázolt jellegét. Azaz ők a folyamat struktúrájának nem evolúció-szerűként, nem organikusként, hanem ellentmondásokban, előrelendülésekben és visszacsapásokban kifejeződő jellegét föl fogják fedezni minden — látszólag — nyugodt mozzanatban is. „Nincs olyan pillanat” — mondják a III. kongresszus szervezeti tézisei —, „amelyben egy kommunista párt ne lehetne aktív.” És miért? Mert nem lehet egyetlen mozzanat sem, amelyben a folyamatnak ez a karaktere, csírája, a szubjektív mozzanat *aktív* hatásának lehetősége teljesen hiányozna. „S mi más pl. bármely sztrájk, mint a kapitalista

¹⁸ Lenin: *A »baloldaliság«, a kommunizmus gyermekbetegsége*, in LÖM 41. k., 66. o. — Lukács valószínűleg a VIVA-kiadónál (= Vercinigung Internationaler Verlagsanstalten) Berlinben 1924-ben megjelent kötetet használta.

¹⁹ *Történelem* ..., 651. o.

²⁰ „Levél az elvtársakhoz”, i. k., 410–411. o.

társadalom kisebb krízise? Vajon nem volt-e igaza von Puttkammer úrnak, a porosz belügyminiszternek, amikor híres kijelentését tette: »Minden egyes sztrájkban a forradalom hydrája rejtőzik.«?» (Lenin: *Rede über die Revolution von 1905*, 96. o.)²¹ Persze éppen itt csap át a mennyiség minőségbe. Aki azonban ez előtt az alapkérdés előtt becsukja a szemét, az a folyamatnak ezt az oldalát sem nagyban, sem kicsiben sohasem fogja tudni helyesen fölfogni; s aki, mint Rudas, attól való uszálypolitikai félelmében, hogy „szubjektivizmusba” esik, az ilyen mozzanatok létét egyáltalán tagadja (s ahogy a magyar elvtársak, akik Rudas elvtárrsal együtt dolgoztak, ezt oly gyakran tapasztalhatták), a rejtettebb mozzanatokra különösen fatalista-uszálypolitikai módon reagál.

Világos, hogy ilyen uszálypolitikai perspektívával a forradalom *előkészítése*, a leninizmus egyik alapkérdése, egyáltalán összeegyeztethetetlen. Rudas elvtárs itt ténylegesen – noha persze öntudatlanul – revidálja Lenint, amennyiben mindenütt, ahol az általa tárgyalt kérdés e felé a fogalom felé tendál, azt az „előrelátás” fogalmával helyettesíti. „A proletariátus egyelőre nem érett rá, hogy fölszabadítsa magát. Az éretté-válás sok körülménytől függ; ezek közt a proletariátus tudata is játszik egy bizonyos, talán éppenséggel nagy szerepet. De ez nem akadály a annak, hogy *előre lássuk*, hogy a proletariátusnak éretté kell válnia, hogy el kell jönnie az időnek, midőn betölti küldetését, s mikor ennek tudatára ébred.” (AL 10, 696–697. o.) S hogy itt nem csupán véletlen stíláriis kisiklásról van szó, azt nem csupán a kifejezés megismétlése tanúsítja, hanem az is, ahogyan Rudas elvtárs az én szörnyű szubjektivizmusomat diadalmasan elélem tárja, mondván, hogy eszerint „a szociáldemokratáknak igazuk van elméletükkel, hogy ugyanis a proletariátust először nevelni kell, képzetté kell tenni, mielőtt hozzá lehet fogni a forradalomhoz! S a szociáldemokratáknak eszerint a »politikában« is igazuk van, ha egyetlen tevékenységüként »a közművelődési munkára« korlátozódnak.” (AL 12, 1086. o.) Rudas elvtárs ugyanis nyilvánvalóan úgy véli, hogy az ideológiai ráhatás csak a „közművelődési munka” révén lehetséges; a másféle ráhatás pedig a fejekben automatikusan, aktív, sőt tudatos cselekvés nélkül átáramló ökonómia útján történik. Rudas elvtárs maga sem veszi észre, hogy mennyire kantiánus itt, hogy az ideológiai problémákat mennyire kanti-szubjektív módon, a „tisztá” és a „gyakorlati” ész pontos elválasztásának sémája szerint fogja föl. Én persze eléggé „szubjektivista” vagyok ahhoz, hogy ne becsüljem le a közművelődési munkát; sőt a legnagyobb mértékben kíváncsún tartanám, ha az olyan elvtársak, mint Rudas, behatóan foglalkoznának mindenekelőtt Leninnek a szervezésre vonatkozó írásaival, mielőtt a leninizmus nevében valóságos bernsteini tirádát intéznek a „szubjektivizmus” ellen.

²¹ Lenin: *Előadás az 1905-ös forradalomról*, in LÖM 30. k., 305. o.

2. Hozzárendelés

Ezzel azonban már újra az elméleti főbűnök egyikénél tartunk, amelyet én Rudas elvtárs szerint – úgymond – elkövettem. Az úgynevezett „hozzárendelt” osztálytudatra gondolok.

Mielőtt belemérülnek a tulajdonképpeni problémába, szeretném, ha az olvasó megengedne néhány bevezető megjegyzést. Mindenekelőtt: mint minden probléma esetében, amelyet könyvemben tárgyaltam, a „hozzárendelés” terminusára sem fektetek itt egyáltalán különösebb súlyt. Ha kiderülne, hogy az, amit én e kifejezéssel elgondoltam – s amit lényegében mind a mai napig helyesnek vélek és a továbbiakban védelmezek –, másképp, jobban, kevesebb félreértéssel kifejezhető, ez esetben egy könnyet sem ejtenék a „hozzárendelés” miatt. Ha rossz a kifejezés, ám tűnjön el. Ha tehát én Rudast a „hozzárendelés” szó jelentéséről és eredetéről szóló terjengős értekezésében nem követem, és csak *magáról a dologról* szándékozom beszélni, ez esetben is meg kell jegyeznem, hogy ő – egyre megy: akár a tények nem-ismeretében, akár szándékosan – itt is túl könnyűvé teszi a dolgot. Úgy adja elő a dolgot, mintha a „hozzárendelés” funkcionális függőséget jelentene, vagyis mintha egy matematikai terminus lenne, amelynek abban áll a főadata, hogy pótolja a kauzalitást. (AL 10, 67 skk. o.) Ez tényszerűen helytelen. A „hozzárendelés” egy régi jogi terminus. Ha jól emlékezem, már Aristotelésnél megtaláljuk. Az a jelentés azonban, ahogyan én használok a szót, mindenesetre csak a későbbi jogtudományban lett használatos. Mégpedig egy objektivisztikus tendenciából nőtt ki, amely arra szolgált, hogy az objektíve döntő, kauzális összefüggést a felületi összefüggések zűrzavarából és a szubjektív pszichológiai állapotokból kihámozni segítsen. Vegyünk egy példát: az ablakból kiesik egy tárgy, és agyonüt egy járókelőt az utcán. Jogilag nézve a dolgot: ki felelős a halálért, és *milyen* bűnt követett el az illető? Elsősorban nem azt vesszük figyelembe, amit az illető gondolt vagy vélt, hanem azt, hogy *tudhatta* volna-e és *kellett* volna-e tudnia, hogy cselekménye vagy mulasztása normális körülmények között ezekhez a következményekhez *kell*, hogy vezessen. Nem akarok a vita szempontjából mellékes részletekben túlságosan elveszni, de utalnék egy olyan fogalmi meghatározásra, mint a római jogban a „*diligens pater familias*” fogalma. Úgy vélem, világos, mire szolgálnak az ilyen fogalmi meghatározások. Arra, hogy egy jogi tényálladék *objektív* lényegét segítsenek rekonstruálni a tényekből, hogy egy ilyen esetből kihüvelyezzék az objektíve *tipikus* vonást. (Ennek az objektív-tipikusnak semmi esetre sem kell mindig egybeesnie a statisztikai átlaggal, noha ez normális viszonyok közt magától értőddően ebbe az irányba mozog; de pl. egy szélhámossággal előidézett konjunktúra esetén teljesen lehetséges, hogy a spekulánsok átlaga nem a „normális” kereskedő szokásai szerint jár el, és a jogi „hozzárendelés” számára mégis mértékadó maradhat.)

Nos – tudatosan vagy nem-tudatosan – a történettudományban ezt a módszert lépten-nyomon használják; azaz a tényekből, amelyek előttünk fekszenek, megkísérik az objektív szituációt rekonstruálni és a „szubjektív”

mozzanatokat ebből (és nem megfordítva) megmagyarázni. A lényegtelen részletek elhagyásával ebből az objektív helyzetből megismerhetővé válik, hogy a benne tevékenykedő emberek, helyzetük normálisan helyes belátása esetén, mit voltak képesek tenni vagy mit mulasztottak el, s ennek mértékében fogják hibáikat vagy helyes fölismeréseiket stb. mérlegre tenni. Példaként csupán Delbrück hadtörténetére²² utalok, mivel itt Rudas elvtárs talán Mehring ítéletét megnyugvással fogadja a tekintetben, hogy ha tőle tanul valamit, azzal nem fog foltot ejteni saját marxista tisztaságán. De ha elolvassa Engels cikkét az 1870–71-es háborúról, mondjuk Bourbaki hadjáratának kritikájában is hasonló módszerre talál. (Lásd pl.: *Notes on the War*, Wien 1923, 122–123, 127 stb.) És a politikai kritikával sem áll másképp a dolog. A kritika, amit Marx és Engels 1848/49-ben a polgári pártok fölött gyakoroltak, módszertanilag mindig abban állt, hogy fölmutassák: az objektív, gazdasági és politikai helyzetnek megfelelően e pártok mit tehettek volna vagy mit kellett volna tenniük, s mégis mi mindent mulasztottak el megtenni. Gondoljunk csak arra a kritikára, amelyet Marx a *Brumaire* 18-ban a hegypárt és a rendpárt politikája fölött gyakorolt. Az objektív helyzet elemzése nemcsak egy meghatározott lépés vagy egy siker tisztán objektív lehetetlenségét mutatja meg (pl. a proletár győzelem lehetetlenségét a júniusi harcban), hanem helyenként osztályok, pártok és vezérek objektív képtelenségét is arra, hogy az adott helyzetből levonják a lehetséges konzekvenciákat és ennek megfelelően cselekedjenek. Így pl. Bonaparte nem-parlamentáris minisztériuma és a hegypárt közti harc elemzése során, amikor a belügyminiszter a nyugalom veszélyeztetéséről beszélt: „elegendő volt annyi – fejtegeti Marx –, hogy akárcsak egy Vaisse felidézze a vörös kísértetet, s a rend pártja vita nélkül elvetett egy olyan javaslatot, amely a nemzetgyűlésnek hallatlan népszerűséget szerzett volna és Bonapartét visszakergette volna karjaiba. Ahelyett, hogy hagyta magát a végrehajtó hatalom által újabb nyugtalanságok perspektívájával megfélemlíteni, inkább az osztályharcnak kellett volna egy kis játéktérrel engednie, hogy a végrehajtó hatalmat függő helyzetben tartsa.” (*Der 18. Brumaire*, 74–75.)²³

Ameddig azonban csak olyan osztályokról van szó, amelyek – gazdasági helyzetük következtében – szükségszerűen hamis tudattal cselekszenek, a legtöbb esetben elégséges, ha a hamis tudatot a gazdasági élet objektív valóságával egyszerűen szembeállítjuk, hogy a történelmi helyzetet, a történelmi folyamat menetét helyesen megértsük. De éppen a fölhozott példa világosíthat föl bennünket afelől, hogy az egyszerű szembeállítás nem mindig elégséges. Ugyanis a „hamis tudat” is dialektikus és mechanikus módon hamis, azaz vannak objektív viszonyok, amelyeket egy bizonyos osztály (osztályhelyzetének megfelelően) lehetetlen, hogy figyelmen kívül hagyjon, és ugyanezen viszonyok közt adódnak

²² Hans Delbrück (1848–1929) *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte* (1–3. k.: 1901–1907) c. művéről van szó.

²³ Marx: *Louis Bonaparte brumaire tízennyolcadikája*, in MEM 8. k., 163. o.

helyzetek, amelyek fölismerhetők, helyzetek, amelyekben (osztályszerűen) lehetséges – az objektív helyzetnek megfelelően tudatosan vagy öntudatlanul – helyesen cselekedni. Az ilyen helyzetekről kialakított tényleges gondolatok azonban (az osztályoknál, pártoknál, vezetőiknél) nem mindig helyesen találják el a dolgot, amit eltalálni számukra osztályszerűen lehetséges lett volna. A között a tudat között, amelyet ők ténylegesen a helyzetükről kialakítanak és a között a tudat között, amit ők – az ő osztályhelyzetüknek megfelelően – a helyzetről *kialakíthatnának*, van egy távolság, amelyet a lehetőség szerint leküzdeni éppen hogy a pártok és vezetők föladata. (Ismétlem, dilemmánknál a második eset *nem* esik egybe a történelmi szituáció objektíve helyes tudományos fölismerésével; ez csak a történelmi materializmus alapján lehetséges.)

A proletariátus helyzete más. A proletariátus – az ő osztályhelyzetének megfelelően – helyes ismeretet *képes* kialakítani a történelmi folyamatról és annak egyes szakaszairól. De rendelkezik-e minden esetben ezzel az ismerettel? Semmi esetre sem. És ha egyszer ezt a „távolságot” mint *tényt* konstatáljuk, akkor minden egyes marxistának kötelességévé válik, hogy a „távolság” *okairól* és – főleg – *leküzdésének eszközeiről* komolyan elgondolkozzon. Ez a kérdés a *tárgyas magva* a köztem és Rudas elvtárs közt meglévő differenciának a „hozzárendelés”-probléma esetében, ahol is „hozzárendelt” osztálytudaton a proletariátusnak a mindenkori objektív gazdasági helyzetének megfelelő, a proletariátus által elérhető tudatát értjük. Azért használtam a „hozzárendelés” kifejezést, hogy az ettől való elmaradást világosan kifejezésre juttassam, és ismétlem, hogy éppannyira kész vagyok a kifejezés elejtésére, ha félreértéseket okoz, mint ahogy semmi esetre sem vagyok kész arra, hogy *a dologtól magától*, az osztályharc *bolsevista* értelmezésétől mechanikus-uszálypolitikai kifogások javára akár csak egy lépést is hátráljak.

E polémia olvasói előtt bizonynyal ismeretes, hogy fejtegetéseim Marx egy megállapításából (*Die heilige Familie*, Mehrings Nachlaßausgabe, II. 133) indulnak ki: „Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy *mi* a proletariátus és hogy e létének megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni.”²⁴ Rudas elvtárs némileg könnyedén fogja föl a polémia e mondat általam történő fölfogásával szemben, hogy ugyanis abban a fönt leírt tényálladék és egyúttal a proletárpárt *föladata* az, hogy a távolságot a lét és a tudat között, avagy pontosabban: a proletariátus gazdasági létének *objektíve megfelelő* tudata és ama tudat között, amelynek osztályjellege e lét mögött elmarad, leküzdje. Marx azt véli ugyanis Rudas fölfogása szerint: „A szocialista írók a proletariátusnak egy bizonyos világtörténelmi szerepet tulajdonítanak. De miért teszik ezt, és miért

²⁴ Marx – Engels: *A szent család vagy a kritikai kritika kritikája*, in MEM 2. k., 35. o. – Lukács a Franz Mehring által kiadott gyűjteményt használta: *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels, Ferdinand Lassalle* Bd. 1–4., Dietz, Stuttgart 1902.

tehetik? Azért, mert a mai társadalom alá van vetve bizonyos törvényszerűségeknek, amelyek a társadalom jövődő pályáját éppoly szükségszerűen előírják, amiképp a ledobott kő pályáját meghatározzák a nehézkedési törvények. A kő mit sem tud arról, hogy esését a természeti erők szükségszerűen előírják; ugyanígy lehetséges, hogy a proletariátusnak önnön szerepéről egyelőre semmilyen képzele sincs. De csak *egyelőre* — mondja Marx. Mivelhogy azonban a proletárok nem kövek, hanem emberek, akik tudattal rendelkeznek, ezáltal egyszer tudatosul bennük történelmi szerepük. Az angolok és a franciák már ott tartanak, hogy tudatosítsák magukban történelmi föladatukat, a többiek követni fogják őket. Hogy honnan tudom ezt? Onnan — mondja Marx —, mivel mint materialista tudom, hogy a tudat a társadalmi létből függ, azaz a társadalmi lét produktuma. De mivel e létnek az a természete, hogy a proletariátus a nyomor stb. által szükségszerűen cselekvésre kényszerül, ugyanúgy abszolút szükségszerű, hogy idővel öntudata is fölébred.” (AL 10, 695–696. o.) És a „marxista” föladatát abban látja (egy korábban idézett megnyilatkozása szerint), hogy ezt a fejlődést *előre lássa*. (Uo., kiemelés Rudastól.)

Nos, én azt hiszem, hogy Marx semmi esetre sem lehetett volna elégedett ezzel a „marxista” föladattal, ezzel az „előrelátással”, hogy ugyanis a proletariátus az ideológiai érettségét idővel, természeti szükségszerűséggel majd eléri. Marx erről egynéhányszor nyilatkozott is, nehezen félreérthető módon.

Itt ezúttal csak a „Bizalmas közlés”-ből vett szavait idézem: „Az angoloknak minden szükséges *anyagi* feltételük megvan a társadalmi forradalomhoz. Ami hiányzik nekik, az az *általánosítás szelleme és a forradalmi szenvedély*. Ezen csak a Főtanács segíthet, amely ezáltal meggyorsíthatja a valóban forradalmi mozgalmat ebben az országban és következésképpen *mindenütt*.” (Brieft an Kugelman, Viva Verlag, 69.)²⁵ Mindebből két megállapításnak van számunkra nagy jelentősége. Először is, hogy Marx számára lehetségesnek látszott — tehát nyilvánvaló, hogy nézete szerint a történelmi materializmusnak nem mond ellent, hanem sokkal inkább belőle következik —, miszerint a forradalomra való objektív érettség ugyan jelen lehet, de a proletariátus tudata az *objektív gazdasági fejlettség* mögött *elmarad*. Másodszor, hogy az Internacionálénak, a nemzetközi proletárpártnak az a *föladata*, hogy a proletár osztálytudatnak a ténylegestől az objektíve lehetséges magas szintjéig történő fejlődése eme folyamatába *aktívan* beavatkozzon. Nem lehet eléggé határozottan rámutatni, hogy az itt vitatott kérdés a történelmi materializmus egyik alapvető *módszertani* kérdése, s érdektelen, hogy Marx az akkori angol helyzet megítélésében tévedett-e. A legkülönbözőbb árnyalatú opportunisták ismételtelen rámutatnak a helyzet emez „elhízázott” értékelésére, arra, hogy Marx és Engels „túlbecsülték a helyzet forradalmi érettségét”. Anélkül hogy most közelebbről belemennénk e vitába, egészen röviden hangsúlyoznunk kell, hogy egy be nem következett forradalom pusztja ténye még

²⁵ Lásd MEM 16. k., 403. o.

távolról sem bizonyíték rá, hogy az objektív föltételek a forradalomhoz valóban hiányoztak — lásd a fentebb idézett Lenin-citátumot. Nekünk azonban itt a marxi kijelentés *módszertani magvát* kell rögzítenünk. Nos, Rudas elvtárs — mint láttuk — tényként ismeri el a proletariátus osztálytudata szintkülönbségét. S nem csupán „tisztá marxista” receptjét tukmálja ránk, az „előrelátást”, hogy ugyanis ez a tény idővel természeti szükségszerűséggel változni fog, hanem cikkeiben (más helyen) e fölfogását meg is alapozza. „És ha proletárok nem teljesen, vagy csak kevésbé »osztálytudatosak«, sőt ügylehet osztályellenes érzületűek, akkor ez azért van, mert helyzetük a gazdasági folyamatokban nem tisztán tipikus. Vagy nem nagyüzemben foglalkoztatják őket, vagy pedig a »kispolgári proletariátushoz« tartoznak.” (AL 10, 693. o.) Az osztályok folyékony képződmények, mondja Rudas elvtárs nagyon helyesen; fejtegetéseinek összefüggéseiből azonban az a nagyon is helytelen, nagyon nem-dialektikus fölfogás világlik ki, mintha ez a folyékonyság magától, a kommunista párt *tudatos hozzájárulása* nélkül, egészen az osztályhelyzet természeti szükségszerűséggel történő helyes fölfogásáig „folyna”. Hogy azonban Rudas elvtárs materialista-ökonómiai kérlelhetetlenségét meg ne sértsük: ezek a különbségek tehát meg fognak szűnni, ha „a gazdasági folyamat helyzete maga tisztán tipikus” lesz; ha például az amerikai munkásokat nagyüzemekben foglalkoztatják, mivel mint közismert, az amerikai gazdasági szervezet technikai visszamaradottsága a döntő oka az ottani fejletlen osztálytudatnak.

De félre a tréfával. Természetesen eszembe sem jut, hogy e tényező jelentőségét kisebbitsem. (Lásd ehhez: GuK, 325.) Ha a proletariátus összfejlődését széles, egész korszakokat átfogó perspektívában vizsgáljuk, ez esetben e fölfogás még helyes is lehet; mindenesetre azzal a fontos kiegészítéssel, amiről mindjárt részletesebben is szólnunk. A gyakorlati politika szempontjából azonban — s ez remélhetőleg Rudas elvtárs számára is a marxi elmélet fontos része — ez az elmélet egyáltalán nem minden további nélkül helyes. Kezdve a proletariátus föllépésének németországi kezdeteinél, ahol is a munkások éppenséggel a legnagyobb és technikailag legfejlettebb gépipari üzemekben (Borsig Művek stb.) a legszívesebben ragaszkodtak a szervezeti kapcsolat terén a polgári és kispolgári pártokhoz, miközben a cigaretta-készítő munkások, cipészek, szabók stb. gyorsabban kapcsolódtak a forradalmi mozgalomhoz (lásd erről pl. Mehring párttörténetét, III. köt. 106 skk.).²⁶ Ugyanígy a Ruhr-vidéki, a Centrumpártot követő munkások, akik aztán tényleg nem kisüzemben dolgoztak. De vegyük a magyar mozgalmat, ahol Rudas elvtárs hasonló alakzatokat figyelhetett volna meg — mindenütt hasonló kép tárul elénk: a proletár osztálytudat világossága és nyíltsága nem kizárólag s még csak nem is elsősorban nagyüzemek és kisüzemek szerint rendeződik; s az ugyanazon üzemben dolgozó munkások osztálytudata is majd mindig igen különböző (még akkor is, ha hasonló társadalmi környezetből

²⁶ Franz Mehring: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* Bd. 3. „Bis zum deutsch-französischen Kriege”, Dietz, Stuttgart 1903.

származnak, tehát – mondjuk – nem frissen a városba költözött parasztokról vagy a munkásifjúságról van szó). A proletariátus tudatárnyalatait illető nézetünket tehát e kézenfekvő és igen megejtően csengő megállapítás nem elégítheti ki. Éspedig azért nem, mert ez önmagában szükségszerűen fatalizmus-hoz vezetne. (Lásd Rudas elvtárs esetét.)

Rudas elvtárs a fönt idézett helyen a munkásarisztokráciára céloz, anélkül hogy rádöbbenne: ezzel saját nézeteit cáfolja meg, hiszen a munkásarisztokrácia éppen hogy főleg a munkásosztály olyan rétegeiből rekrutálódik, amelyek az ő fölfogása szerint a „legtisztább típushoz” kellene, hogy tartozzanak; azaz többnyire a legnagyobb, technikailag legfejlettebb üzemek tanult munkásainak rétegéből. A szociáldemokrácia háború előtti elmélete és gyakorlata szintén egy a Rudas elvtárséhoz hasonló nézetből táplálkozott: Marx és Engels energikus figyelmeztetése ellenére a munkásarisztokrácia osztálytudatát a proletariátus osztálytudatával azonosították, s konfliktus esetén e réteg érdekeit az egész osztályra érvényes érdekeknek, tudatát pedig az egész osztály számára érvényes tudatnak minősítették. És mindez teljesen következetesen van így, ha az osztálytudatot a munkások közvetlen gazdasági helyzete *mechanikus* produktumának fogjuk föl, ha nem a társadalmi viszonyok *totalitását* vesszük figyelembe. Ha világosan akarjuk látni a munkásarisztokráciának a forradalmi összmozgalmat fékező funkcióját, akkor *el kell hagynunk a közvetlenséget*, föl kell ismernünk azokat a reális dialektikus erőket, amelyek ezt a közvetlenséget létrehozzák és az egész összefüggésében számára e funkcióját biztosítják. Lenin és tanítványai e tekintetben Marx és Engels tanításait kiépítették és konkretizálták, fölismerték a veszélyt, amely a forradalmi munkásmozgalom számára azáltal áll elő, hogy a munkásság eme rétegének érdekeit és tudatát azonosítják a proletariátus osztályérdekeivel és osztálytudatával. Sok más helyett csupán néhány (idevágó) fejtegetést sorolnék föl. Lenin így határozza meg az opportunizmust: midőn „... a munkások elenyésző kisebbségének átmeneti érdekeiért feláldozzák a tömeg életbevágó érdekeit”. (*Gegen den Strom*, 157.)²⁷ Teljesen az ő szellemében mondja Zinovjev: „A privilegizált munkásarisztokraták kisebbségének szűken korporatív érdekeit a szociálsoviniszták összekeverik a munkásosztály érdekeivel. Ez az összekeverés egyébként érthetővé válik abból a körülményből, hogy a szakszervezetek és a hivatalos szociáldemokrata párt vezetői többnyire maguk is a munkásarisztokrácia köreiből származnak. A munkásarisztokrácia és a munkásbürokrácia két egytestvér. Ha a szociálsoviniszták a munkásosztály érdekeiről beszélnek – gyakran teljesen öntudatlanul –, a munkásarisztokrácia érdekeit tartják szem előtt. De a valóságban itt is nem annyira az igazi érdekekről van szó tágabb értelemben, mint inkább a közvetlen anyagi előnyökről. Ez azonban

²⁷ Lenin: „A II. Internacionálé csödjé”, i. k., 232. o.

egyáltalán nem egy és ugyanaz.” (Sinovjev: *Der Krieg und die Krise des Sozialismus*, 546.)²⁸ A problémát Zinovjev napnál világosabban ábrázolja.

Számunkra viszont – akik itt a probléma *módszertani* oldalával szeretnénk tisztába jönni – a következő kérdés merül föl: milyen jogon mondja Zinovjev elvtárs azt, hogy a munkásosztály igazi érdekei és a közvetlen anyagi előny abszolút nem egy és ugyanaz; milyen jogon beszél egyáltalán a munkásosztály „igazi” érdekeiről, állapítja meg tehát nem csupán ezt a különbséget mint „szociológiai” különbséget, s vezeti azt vissza gazdasági gyökereire, hanem egyidejűleg az egyik érdeket (és az annak megfelelő tudatot) mint helyeset, a másikat pedig mint hamisat és veszélyeset emeli ki. (Rudas elvtárs itt, ha ezt a passzust az én könyvemben találta volna, fölháborodva „értékelésről”, rickerti befolyásról stb. deklamálna.) A válasz erre igen egyszerű: Azért van ez így, mivel az egyik tudat az osztály gazdasági és szociális *összhelyzetének* felel meg, miközben a másik egy partikuláris és átmeneti érdek közvetlenségében fenecklik meg. A kérdés azonban még csak itt kezdődik igazából. Először is már itt az objektív osztályhelyzet elméletileg helyes megragadásáról van szó, ahol is a punctum saliens az elméleti analízis *objektíve helyes volta*. Mindkét nézet lényegében a társadalmi lét kauzális produktuma az emberek fejében, s ezek *e vonatkozásban* egymástól nem különböznek. Különbségük az objektív társadalmi lét mély avagy felületes, dialektikus avagy mechanisztikus, gyakorlatias-kritikus vagy fetiszizált-elfogult elemzésében rejlik; mindkét fölfogás közvetlenül és egyként *e társadalmi lét* terméke. Különbségük csak akkor tűnik ki, ha túllépünk *e közvetlenségen*, ha a közvetlenségben megragadt tudatban rejtve maradt objektív közvetítő formák átláthatóvá válnak. Ezáltal a helyes elmélet nemcsak hogy megcáfolni képes a hamis elméletet, hanem képes arra is, hogy egyidejűleg rámutasson azokra a szociális létmozzanatokra, amelyek a helytelen elméletet létrehozták, amelyet *e helytelen elmélet képviselői* annak nem-analizált közvetlenségében átvettek és ennek megfelelően absztrakt módon általánosítottak. (Ily módon képesek a bolsevikok a mensevizmus szociális keletkezéstörténetét elméletileg megmagyarázni, miközben megfordítva csak frázisokat ismételtetnek puccsizmusról, szektásságról stb. Lenin ily módon fedte föl az önrendelkezési jogról folytatott polémiajában a lengyel és a hollandi baloldali radikálisok tévedéseinek történelmi gyökereit, miközben egyidejűleg megcáfolta hamis teóriáikat. (*Gegen den Strom*, 405 skk.)²⁹

Másodszor: az objektív gazdasági helyzet pusztá, elméletileg mégoly helyes elemzése sem elegendő. Ebből az analízisből még ki kell bontani a *cselekvés* helyes *irányvonalát*. De ha az objektív gazdasági helyzet *objektíve helyes* mivoltában nincs közvetlenül adva, akkor ezt az irányvonalat és a belőle következő jelszavakat igazából még *meg kell találni*. Ezek semmi esetre sem

²⁸ Megjelent: Verlag für Literatur und Politik, Wien 1924.

²⁹ Lásd Lenin: *Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei*, in LÖM 30. k., 44–48. o.

„spontánul” keletkeznek, s a munkásokra való hatásuk spontaneitása sem biztos kritériuma helyességüknek. (Lenin elvtárs rámutat, hogy meghatározott körülmények közt a hamis „balos” jelszavak erősebb közvetlen hatást gyakorolhatnak, mint a helyes, kommunista jelszavak, „de ez még – teszi hozzá – nem érv amellett, hogy az ilyen taktika helyes”. (*Kinderkrankheit*, 86.)³⁰ Éppen az ismételten kifejezett szükségesség, „az ár ellen úszni” – Marxnál éppúgy, mint Leninnél – bizonyítja minden „spontaneitás-elmélet” tarthatatlanságát és objektíve forradalomellenes lényegét. De hát akkor melyek a helyes jelszavak, amelyek nem egyszerűen a munkások többségének vagy az átlagos munkásnak a gondolatait és érzéseit fejezik ki? Ezek „azok a gondolatok és érzések, amelyekkel meghatározott élethelyzetben akkor rendelkeznének az emberek, ha *tökéletesen meg tudnák ragadni* e helyzetet is és a belőle következő érdeküket is, mind a közvetlen vonatkozásában, mind pedig az egész társadalom – ezen érdekeknek megfelelő – felépítésének vonatkozásában: megismerhetővé válnának tehát az objektív helyzetüknek megfelelő gondolatok, érzelmek stb.” (*GuK*, 62.)³¹ És ezzel szerencsésen megérkeztünk a „hozzárendelt” osztálytudathoz. Ezzel – nem többet és nem kevesebbet – azt kell mondanunk: egyre megy, hogy a fogalmat „hozzárendelésnek” vagy bármi másnak nevezzük.

Rudas elvtárs persze közbevetetheti: milyen jogon nevezem én éppen ezt a tudatot osztálytudatnak? „Nem azért nevezzük – mondja ő – a proletariátus tudatát osztálytudatnak, mert ez amannak helyzetét helyesen vagy hamisan tükrözi vissza, hanem mivel ez a tudat, minden sajátosságával együtt *csak a proletariátusra* korlátozódik...” (*AL* 10, 690. o.) A mondat második felének nincs semmi köze a mi kérdésünkhöz. Természetes, hogy ugyanúgy a helyes, mint a hamis tudat ebben az esetben a proletariátusra korlátozódik. Az első mondatról azonban Rudas elvtársat bármely agitátor vagy propagandista ki tudná oktatni. Megkérdezné Rudas elvtársat, hogy vajon nem beszélne-e osztálytudatos munkásokról, *ellentétben* a nem-osztálytudatosokkal (akik ugyancsak munkások és akiknek a gondolkodását ugyancsak proletár létük határozza meg). Megkérdezné Rudas elvtársat, hogy megtagadhatná-e a proletár osztálytudatot egy sztrájktrófától, sőt akár egy ingadozó munkástól is? Lehetséges lenne-e az objektív helyzetből fakadó vitában és az ebből következő és kikövetkeztetett jelszavakból a munkások osztálytudatára apellálni, s érvek segítségével ezt az osztálytudatot bennük fölkelteni vagy fokozni? Meg fog-e elégedni azzal, ha megállapítja, hogy a gazdasági fejlődés az átlagos munkásnál az osztálytudatnak még csak egy bizonyos fokát érte el, és ő – mint marxista – „előre látja”, hogy ez a fejlődés lassanként az osztálytudatot magasabbra fejleszti? Mindezzel a „termelőerők szintje” Kautsky-féle fátum-elméletének mocsarába süllyednének, amit Sztalin elvtárs joggal a marxizmus meghamisításaként bélyegez meg. Ha semmi sem

³⁰ Lenin: „A »baloldaliság«, a kommunizmus gyermekbetegsége”, i. k., 90. o.

³¹ *Történelem* ..., 277. o.

történik, ez azért van, „mert a »termelőerők« akkori »színvonala« mellett semmi mást tenni nem lehetett. »Bűnösök a termelőerők«... S aki nem hisz ebben az elméletben, az nem marxista. A pártok szerepe? Jelentőségük a mozgalomban? De mit tehet a párt egy olyan döntő tényező ellen, mint a »termelőerők színvonala«?” (*Lenin und der Leninismus*, 31.)³²

Rudas elvtárs – úgylehet – azt válaszolhatná nekem: bizonyos körülmények közt előfordulhat (noha ez az én spontán-hvosztista nézeteimmel összeegyeztethetetlen), hogy az objektíve helyes elméletet és az ebből következő helyes jelszavakat a munkások nem értik meg. Mindenesetre a legtisztább idealizmus lenne e helyes fölismerésnek („egy fölismerésnek” – Apage satanas!) döntő szerepet tulajdonítani a reális osztályharcban, a valóságos történelemben. Erre az érvre már válaszoltam, amikor a „fölkelés mint művészet” marxi–lenini fogalmának elemzésekor az úgynevezett „pillanat”-teóriát tárgyaltam. Épp ezért elegendő lesz itt Leninnek – hasonló fejtegetéseinek hosszú sorából – ezúttal néhány idetartozó kijelentése. Lenin elvtárs ezt mondotta az OKP XI. kongresszusán: „A kommunisták – csepp a tengerben, csepp a nép tengerében. Csak akkor vezethetik a népet a maguk útján, ha ezt az utat nemcsak a világtörténelem irányának értelmében határozzák meg helyesen.” (*Inprekorr* II. évf. 43. sz.; kiemelés tőlem – L.Gy.)³³ És a *Gyermebetegség* című könyvében, ahol a nem-orosz kommunisták számára foglalja össze az OKP tapasztalatait, a bolsevikok eredményei fő feltételeinek kérdését megválaszolandó, a helyes elmélet hangsúlyozásával kezdi mondanivalóját (6-7.). Mindez ugyancsak a marxizmus–leninizmus ábécéjéhez tartozik, és szomorú és nevetséges egyszerre, hogy mindezt ily részletességgel kellett fejtegetnem. De mégis így kellett ennek történnie, mivel a párt kérdéséhez érkeztünk, olyan kérdéshez, amely a spontaneitás-elmélet minden követője számára – tudatosan vagy öntudatlanul – a botránykő szerepét tölti be. (Ismételten utalok Rudas elvtársnak a magyarországi diktatúráról írott cikkére.) Én Marxszal azt mondom: az osztálytudat nem az, „amit az egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen elképzel”, az osztálytudat tehát sem nem pszichológiai, sem nem tömegpszichológiai probléma, hanem – itt persze Rudas elvtárs fölhaborodva kiált közbe: „Most azt kellene hinnünk, hogy Lukács elvtárs egy harmadik helyet fedezett föl, ahol az osztálytudat realizálódik. Talán egy isten vagy több isten fejében, vagy a Történelem nevű hölgy fejében, vagy valami hasonlóban” (*AL* 10, 681. o.) – én ugyanis szerintem a tudatból egy történelmi démont csinállok, a „valóságosnak, a történelemnek a démiurgosát” (uo., 687. o.), én tulajdonképpen egy óhegeliánus stb. stb. vagyok. Nos, megnyug-

³² Megjelent 1924; a kötethez Kun Béla írt előszót; I. *Inprekorr* 1924, 32, 719–720. o. A hivatkozott részt magyarul I. Sztalin: „A leninizmus alapjai – Beszéd a Szverdlov-egyetemen 1924. április elején”, in *A leninizmus kérdései*, Bp. 1951, 27. o.

³³ Lenin: *Beszéd az OK/b/P XI. kongresszusán*, in *LÖM* 45. k., 99. o. (A magyar szöveg részben eltér a Lukács által idézett közlésétől.)

tathatom Rudas elvtársat (pontosabban: nyugtalaníthatom az ő uszálypolitikáját): ezt a „harmadik helyet” egy *kommunistának* megtalálni egyáltalán nem nehéz; ez nem más, mint a *kommunista párt*.

Mindannyian ismerjük azt a meghatározást, amelyet a *Kommunista Kiáltvány*, majd a Komintern II. kongresszusa majdnem szó szerint ugyanígy fölvelt tézisei sorába. És ennek következtében szinte közhellyé vált, hogy a kommunista pártban a proletariátus osztálytudatos elemeinek szervezetét lássuk. Ha azonban gyakran ismételtetnek bizonyos mondatokat, fönnáll a veszélye — még akkor is, mint ebben az esetben, ha azok csakis a tiszta igazságot tartalmazzák —, hogy minden további nélkül, minden utánagondolás nélkül elfogadják, ismételtetik őket; viszont abban a pillanatban, ha nem szó szerint ismétlik meg, valóságos jelentésüket teljesen figyelmen kívül hagyják, sőt pontosan az ellentétét állítják annak, amit tartalmaznak. Így járt ezúttal Rudas elvtárs is. Rudas elvtárs nemes fölháborodással bosszankodik amiatt, hogy én a könyv általa inkriminált helyén („Éppen e kettősség vezet el annak megértéséhez, hogy mint azt mottónk is nyomatékosan állítja — az osztálytudat nem egyes proletárok, vagy összességük [tömegpszichológiai] tudata, hanem az osztály történelmi helyzetének tudatossá vált értelme”, *GuK*, 85. o.)³⁴ — a tudatot és a tudat tartalmát összekeverem. (*AL* 10, 682. o.) Tökéletesen megértem Rudas elvtárs fölháborodását: állandó fáradozással elfojtott kantianizmusa kell, hogy időnként levegőhöz jusson, és a forma és tartalom gyakorlati összefonódottsága ellen föllázadjon. Hiszen a kantianizmus lényegéhez tartozik, hogy a formát és a tartalmat gondosan, mereven és mechanikusan elválasztja egymástól, ami a jelenlegi vita esetén annyit jelent: „... bármi is a tudat tartalma, ha állandóan változnak is az emberek gondolatai, érzései, céljai stb. — minden adott időszakaszban ezekből a dolgokból egy komplexum jelenik meg a fejükben, és ezt a komplexumot nevezzük éppenséggel »tudatnak«. És csak ez a tudat valósulhat meg az egyes embernél pszichológiailag vagy sok embernél tömegpszichológiailag. És hogy mit jelent ez a »pszichológiai vagy tömegpszichológiai megvalósulás«, azt egy tudomány, mégpedig egy természettudomány, a pszichológia (tömegpszichológia)” dönti el. (*Uo.*, 682–683. o.) Egyszerűen kifejezve ez annyit jelent: a tudat tartalma „szociológiai kérdés”, a tudat maga „pszichológiai kérdés”, a két kérdésnek csak nagyon laza, távoli és komplikált viszonya van egymáshoz, mivelhogy „különböző tudományokhoz” tartoznak. Rudas elvtárs azt mondja: „Csak amit tudatosítanak magukban, tehát csak a tudat tartalma az, amit Lukács mondata második felében közelebbről is meghatároz: ez pedig »a történelmi helyzet értelme«. Csakhogy itt egy egészen más helyzetről van szó, már engedelmet kérek! Hogy mi az emberek mindenkori tudattartalma, hogy ez a tartalom megfelel-e a realitásnak vagy nem, ez egy kérdés, amihez azonban annak a kérdésnek, hogy a tudat pszichológiai vagy tömegpszichológiai-e, az égvilágon semmi köze sincs! Lehet a tartalom igaz vagy hamis, kifejezheti vagy

³⁴ *Történelem ...*, 308. o.

nem fejezheti ki a »történelmi helyzet értelmét«, a tudat, amely ezt a tartalmat magába foglalja, vagy egyéni pszichológiai, vagy tömegpszichológiai!" (Uo., 682. o.) Rudas elvtárs úgy véli: „roppant érdekes” kérdés lenne tisztázni a „pszichológia” viszonyát a marxizmushoz – csak hogy ahogyan ő teszi föl a kérdést, kevés valószínűsége van annak, hogy ebből valami értelmes dolog jön ki.

Kísérreljük meg azonban a kérdést kiemelni Rudas kanti-sematikus kezeléséből, s akkor azt kell kérdeznünk: olyan probléma-e az osztálytudat (mert itt ugyanis osztálytudatról és nem általában vett tudatról van szó), amelyet e tudat *tartalmától elválasztva* tárgyalhatunk? Már eddigi fejtegetéseink is megmutatták, hogy ez lehetetlen. Ha mondjuk – hogy egy korábbi példánkhoz visszatérjünk – egy sztrájktródtól elvitatjuk a proletár osztálytudatot, ezzel sem azt nem állítjuk, hogy ő társadalmi létét tekintve nem munkás, sem azt, hogy benne (az ő munkásfejében, Rudas elvtárs!) olyan tudatfolyamat zajlik le (még hozzá egy kauzálisan-szükségyszerű tudatfolyamat), amely a sztrájktródszhoz vezetett. Csupán azt vitatjuk, hogy *tudatának tartalma megfelel objektív osztályhelyzetének*. A dialektikusan gondolkodó számára tehát az osztálytudat fogalma szükségyszerűen egy a tartalomtól *elválaszthatatlan, konkrét* fogalom, míg a kantiánus – ha mégoly gondosan materialistának álcázza is magát – állandóan egy általános, formális meghatározást keres (ez itt Rudas elvtárs számára a pszichológiai elem), amely egy tetszés szerinti tartalomra vonatkozik, ennek megalapozása pedig egy „másik tudomány” hatáskörébe utaltatik. S mivel ő ily módon a tartalom és a forma közötti dialektikusan váltakozó hatást, a forma meghatározottságát a tartalom által, egy ennek megfelelően dialektikusan változó formát egyszerűen nem tud elképzelni, nemes fölháborodása (pszichológiailag – vagy ha ez Rudas elvtársnak jobban tetszik – tömegpszichológiailag) nagyon is érthető. Az ő mechanikus, dualista szemléletmódjából szükségyszerűen következik, hogy ez a bizonyos „harmadik hely”, ahol az osztálytudat megvalósul, csakis egy „démon” vagy egy „isten” lehet; mivelhogy e „harmadik helynek” a mechanisztikus dualista gondolkodás számára transzcendensnek kell maradnia. A reális társadalmi alap persze az uszálypolitika, amelynek szemében a párt mindig is csak valami transzcendens lehet.

Ha azonban nem követjük szolgálai formát és tartalmat kanti elválasztását, ahogy azt Rudas elvtárs teszi, akkor ez a kérdés rendkívül egyszerűvé válik. Ismétéljük: az osztálytudat fogalma tartalmi, konkrét fogalom, s a nevezetes „harmadik hely”, ahol ez a fogalom megvalósul – *a kommunista párt szervezete*. Lenín elvtárs a kezdetektől fogva világosan hangsúlyozta a párt e föladatát, s azt a spontaneitás-elmélet hvosztista követőivel szemben élesen megvédelmezte. Ezt mondja: „Hogy a párt *valóban* tudatos kifejezője legyen ennek a folyamatnak, értenie kell ahhoz, hogy olyan szervezeti viszonyokat alakítson ki, amelyek *biztosítanák* a tudatosság *bizonyos színvonalát* és rendszeresen emelnék ezt a

színvonalat.” (Lenin: *Über Organisationsfragen*, 78.)³⁵ Ez a folyamat természetesen a párttagok fejében játszódik le. De ez önmagában nem döntheti el a kérdést, hiszen az opportunisták nézetek és szervezeti formák ugyanúgy játszódnak le az opportunisták fejében, mint ahogy a forradalmiak a forradalmárok fejében – *formálisan* a pszichológia értelmében mindkét nézet egyként lehet „tudaios”, vagy ugyanúgy kevésbé „tudatos”. Úgyhogy Rosa Luxemburg, a spontaneitás-elmélet képviselője következetesen helytelenül mondhatja: „S mivelhogy a szociáldemokrata mozgalom éppenséggel tömegmozgalom, és az őt fenyegető zátonyok sem az emberi fejekből, hanem a társadalmi föltételekből keletkeznek, így az opportunisták tévelygéseket sem lehet megelőzni... Ebből a szempontból szemlélve az opportunizmus is mint a munkásmozgalom egyik terméke jelenik meg, mint történeti fejlődésének egy elkerülhetetlen mozzanata.” (*Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie*, *Neue Zeit* XXII/II. 534–535. o.) Sokkal inkább az a döntő, hogy a proletariátus osztályhelyzetének helyes fölismerését (Leninnél: „a tudatosság szintje”, nálam: „az osztály történelmi helyzetének értelme”) hogyan lehet egyrészt magasabb szintre emelni, vagyis tartalmilag egyre helyesebbé, a valóságos helyzetnek egyre megfelelőbbé tenni, másrészt hogyan lehet elérni azt, hogy ez a fölismerés az osztálynak lehetőleg nagy részében *tudatosodjék* (Leninnél: a nívó biztosítása és emelése).

Ez a viszony magától értődően mint állandó mozgásban lévő mozzanatok viszonya, mint folyamat értendő. (Remélem, hogy a „folyamat” szó dialektikus értelmét már kielégítően megvilágítottam, s nincs már terük a hvsztista ködösítéseknek.) Azaz a gazdasági lét és vele együtt a proletár osztálytudat, valamint szervezeti formái szünet nélkül átalakulnak, miközben az itt fölvázolt meghatározottságok az átalakulási folyamat minden egyes mozzanatára érvényesek, s minden fázisban a megelőző produktumaként és egyúttal a következő fázis meghatározó okozójaként szerepelnek. Ezért az olyan meghatározások, mint az „osztálytudat színvonala”, a „történelmi helyzet értelme” nem absztrakt-formális, egyszer s mindenkorra rögzített fogalmak, hanem konkrét viszonyokat fejeznek ki konkrét történelmi helyzetekben. „A proletár osztálytudat önállósodásának, önálló alakot öltésének csak akkor lehet értelme, ha ez gyakorlatilag és minden pillanatban éppen az *adott pillanat forradalmi értelmét testesíti meg a proletariátus számára.*” (GuK, 335.)³⁶ Ez a fejlődés, az osztálytudat szintjének emelése tehát nem végtelen (avagy véges) előrehaladás, nem állandó közeledés egy egyszer s mindenkorra kitűzött célhoz, hanem hasonlóképpen dialektikus folyamat. Ez tehát nem csupán az össztársadalmi valóság fejlődésével megszakítatlan kölcsönhatásban játszódik le (pl. a proletariátus valamely sikertelen akciója, amelyet az ingadozás vagy az élcsapat tudatosságának alacsony szintje okozott, oly mértékben megváltoztathatja az objektív helyzetet, hogy a további

³⁵ Lenin: *Egy lépés előre, két lépés hátra*, in LÖM 8. k., 252. o.

³⁶ *Történelem* ..., 651. o.

fejlődés – bizonyos értelemben – egy alacsonyabb szinten kezdődik újra), hanem ennek megfelelően nem is egyértelműen fölfelé emelkedő pályán halad. Ezt a legvilágosabban éppen a bolsevik önkritika mutatja, amelynek alig fölbecsülhető jelentősége van a pártok és az ő közvetítésükkel az összproletariátus fejlődésére. Mert mit is jelent – módszertanilag – az önkritika? Azt a megállapítást, hogy a párt cselekvése az adott pillanatban nem volt azon a szinten, amely nivó az adott helyzetben objektíve lehetséges lett volna. Nos, amennyiben a tényleges cselekvés és annak konkrét és objektív lehetősége közti nivókülönbség okait megvizsgáljuk, nem szabad az objektív okok pusztá megállapításánál megállnunk, mert egy ilyen „objektivizmus” – mint azt Zinovjev elvtárs helyesen mondja (*Gegen den Strom*, 239.) a legjobb esetben is a fatalizmushoz hasonlít. Ezzel szemben egy hiba okainak megvizsgálása az okok kiiktatását célozza. Ezáltal teljes mértékben lehetséges, hogy egy helyesen fölismert és megfelelő alapossággal kijavított hiba nagyobb mértékben képes az osztálytudat nivójának fejlődését szolgálni, mint egy nagyjából helyes cselekvés, amely teljesen spontánul jött létre.

Lenin szerint mindehhez szervezeti formák szükségesek. Ezek – ellentétben Rosa Luxemburg elvtársnő véleményével – korántsem haszontalan „papír”-garanciák, ellenkezőleg: döntő mozzanatai a proletár osztálytudat keletkezésének és továbbfejlődésének. A proletariátus szervezeti formái, elsősorban a párt, reális *közvetítőformák*, amelyekben és amelyek által a proletariátus társadalmi létének megfelelő osztálytudat fejlődik és *fejlesztetik*. A proletariátus szervezeti formái részben spontán, elemi módon keletkeznek az osztályharcból, részben (helyes vagy hamis) tudattal teremtik azt meg. Ha azonban a spontán, elementáris keletkezési módot mint egyedül lehetségeset vagy egyedül helyeset fogjuk föl, úgy az a veszély keletkezik, hogy a szervezet e közvetítő funkcióját figyelmen kívül hagyják. A szervezetet részben lebecsülik és az üdvösséget egyedül a spontán tömegmozgalmaktól várják, amelyek – úgymond – a szervezeti formákat is megteremtik (Rosa Luxemburg, *uo.*, 490. o.), ugyanakkor a szervezetet mint fékező, „konzervatív mozzanatot” leminősítik (*uo.*, 491. o.), másrészt az így fölfogott és vezetett szervezet önmagában ténylegesen kifejleszt konzervatív, megmerevedett, az eleven; állandóan változó történelmi léttől elváló mozzanatok. A kérdés két oldala szorosan összefügg egymással. Midőn polgári szociológusok, pl. Michels „a pártszociológiának” ezeket a „konzervatív” mozzanatait kidolgozzák, teljesen következetesen járnak el polgári állásponttól kiindulva, s persze ugyanolyan következetesen ismerik félre a proletár osztályszervezet *specifikumát*. És Rudas elvtárs, aki a proletár osztálytudat kérdésében, *tehát* a szervezeti kérdésben a forma és a tartalom kanti dualizmusának hódol, aki az osztálytudat kérdését „általánosan” pszichológiailag illetve szociológiailag szeretné megoldani, szintén egészen következetesen jár el, ha a történelemmel szemben mindenütt csupán szemlélődő, kontemplatív álláspontot foglal el, amikor – anélkül persze, hogy ezt bevallaná, úgy lehet nincs is mindig ennek tudatában – a spontaneitás talaján áll. A spontaneitás-elmélet ugyanis módszertanilag tekintve semmi más, mint a proletariátus osztályharcára alkalmazott (állítólag), a

proletariátus osztályálláspontjáról kiinduló, kontemplatív, tehát polgári-dualista, nem-dialektikus szemléletmód.

Milyen jelentősége van problémánk szempontjából, ha én a szervezetet reális közvetítő formának neveztem? Újra csak a marxizmus ábécéjéhez tartozik, noha sajnos még mindig ismételgetni kell, hogy a társadalmi jelenségek helyes összefüggése *nem közvetlenül* adott. De a társadalmi lét közvetlen megjelenési formái nem szubjektív agyrémek, hanem a kapitalista társadalom reális létezési formáinak, existenciameghatározásainak mozzanatai; ezek a kapitalista társadalomban élő ember számára kézenfekvők; sőt természetesnek tetszik a számára, hogy ezeknél a formáknál megálljon és a rejtettebb összefüggéseket (köztes tagok, közvetítések), amelyek által ezek a jelenségek reálisan összefüggnek, s amelyek fölismerése által ezek igazából *helyes összefüggésben* fölismerhetők, ne firtassa. Ha Rudas elvtárs (AL 10, 673–674., o.) a marxizmust csak mint empirikus tudományt fogja föl, akkor – enyhén szólva – polgári egyoldalúságba esik, mivelhogy az empirikus és apriorisztikus szemléletmódot kanti módra mereven és dualisztikusan szembeállítja egymással. Marx ugyanakkor a történelmi materializmus empirikus karakterét hangsúlyozza a konstruktív történelemfilozófia ellenében. De egyúttal pl. az ökonómiai empirizmussal szemben kiemeli: „... minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék” (*Das Kapital* III, II. 352.),³⁷ és Ricardo fő hibájának tudja be, hogy ő „nem elég messzire megy a helyes elvonatkoztatásban” (*Theorien über den Mehrwert* II, I. 166.).³⁸ És ezek a helyes absztrakciók köztudomásúan nem közvetlenül nőnek ki az empirikus valóságból, mint a földi szeder és a közhelyek, valamint a Rudas elvtárs által (AL 12, 1070. o.) testvériesen átölelt számár. Rudas elvtárs a számmal kötött testvéri kapcsolat fölötti lelkesedésében nem ismeri föl F. Jammes „materialista lelkének” katolizáló, franciskánus, biedermeier-módra stilizált oldalait.³⁹ Ezek egyáltalán nem annyira függetlenek az elméleti állásponttól, mint azt Rudas elvtárs föltételezi (AL 10, 673. o.). Persze ennek megismerhetősége semmiféle, polgári értelemben vett „megismerési céltól” nem függ, ezzel szemben az osztályállásponttól függ és az általa meghatározott „megismerési céloktól”. Marxnál utánaolvashatunk annak a kritikának, amelyet ő Smith és Ricardo fölött gyakorolt, hogy milyen szerepet játszottak a valóságról alkotott – empirikusan sok vonatkozásban helyes – fölfogásukban az osztályálláspont és az ezáltal meghatározott megismerési célok. (Itt szándékosan nem beszélek az apologetákról.) S ha ezzel szemben csakis egyedül a történelmi materializmus képes rá, hogy a kapitalista társadalomról objektív és helyes ismeretet nyújtson, ezt nem teheti meg a proletariátus osztályálláspontjától függetlenül, hanem sokkal inkább *éppen ebből az álláspontból kiindulva*. Aki nem látja ezt az összefüggést,

³⁷ Marx: *A tőke* 3.2., 2. rész, 7. szakasz, III. (MEM 25. k.), 770. o.

³⁸ Marx: *Értéktöbblet-elméletek* II. (MEM 26/II), 409. o.

³⁹ Francis Jammes (1868–1938): francia költő.

és aki a történelmi materializmust elvlasztja a proletariátus osztályálláspontjától, az vagy nem-dialektikus dualista (elvlasztja az elméletet a gyakorlattól à la Hilferding), vagy pedig idealista (mint Lassalle). Úgy látszik, Rudas elvtárs – váltakozva – mindkét csoporthoz odatartozik. S hogy milyen következmények származnak az osztályálláspont és a történelmi materializmus idealista, nem-dialektikus összekapcsolásából, azt majd az alábbiakban tárgyaljuk.

Lenin halhatatlan elméleti teljesítményeihez tartozik, hogy kidolgozta konkrét összefüggésében a *proletariátus gyakorlatának* lehetőségeit, azáltal hogy fölfedte a *reális közvetítő kapcsokat* az osztályhelyzet és a tudatosan helyes praxis között (miközben Rosa Luxemburg egy közvetlen és mitologikus szemléletmódban rekedt meg). Ugyanis a proletariátus osztálytudata, sem tartalma szerint, sem keletkezésében és fejlődésében, nincs közvetlenül adva. Spontánul és elementárisan fejlődik mindaddig, amíg növekedése reális közvetítő elemeit föl nem ismerik és ezért gyakorlatilag ki nem értékelik. (A föl nem ismert reális társadalmi erők hatékonysága, mint tudatforma, a spontaneitás jellegét ölti magára.) E spontaneitás megszüntetéséhez semmi esetre sem elegendő, ha ezt az osztálytudatot kitermelő és meghatározó általános, gazdasági-társadalmi létformákat fölismerik, az sem elég, ha a gazdaságiakat a legapróbb részletekig kidolgozzák, ezzel szemben az szükséges, hogy a *speciális*, reális közvetítő formákat fölismerjék és konkrétan alkalmazzák: ezek alkalmasak rá, hogy – a gazdasági fejlődés összefolyamatával összhangban és annak alapján – éppen ezt a folyamatot szolgálják vagy fékezzék. Marx nemcsak A *tőke* szerzője, hanem egyúttal a Kommunista Szövetsége és az első Internacionálé megalapítója. És Lenin éppen ebben a vonatkozásban az ő legnagyobb és egyetlen egyenrangú tanítványa: ő alapította az OKP-t, a Harmadik Internacionálét és nem csupán mint „elméleti irányt”, hanem éppenséggel mint *szervezeti formát*.

A Lenin által fölismert és alkalmazott szervezeti formákat a kezdetektől fogva és mind a mai napig valamennyi opportunistá „mesterséges” formáknak minősíti. Könnyen belátható, mi ennek az oka – *ugyanaz*, ami a hvosztista politikus Rudast az osztálytudatról szóló definícióm ellen kihozza a sodrából. Ezek a szervezeti formák ugyanis nem az átlagmunkás közvetlen tudatállapotának egyszerű gondolati megfogalmazásai (akkor sem, ha e munkás helyzete „tisztán tipikus”); tehát „sem pszichológiai, sem tömegpszichológiai” megállapítások, hanem a történelmi összefolyamat helyes fölismeréséből, a gazdasági, politikai, ideológiai stb. mozzanatok totalitásából azokat a gyakorlati intézkedéseket törekednek kimunkálni, amelyek segítségével egyrészt a proletariátus *egy része* a helyes, objektív összhelyzetének megfelelő tudat szintjére legyen emelhető, másrészt pedig a munkások és más kizsákmányoltak széles tömegeit harcukban helyesen lehessen vezetni. Itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell: a munkásoknak csak egy része emelhető erre a nivóra. Lenin ismételten hangsúlyozza: „... Manyi-lovizmus és »uszálypolitika« volna azt hinni, hogy majdnem az egész osztály vagy az egész osztály a kapitalizmus alatt valaha is képes lehet élcsapata, szociáldemok-

rata pártja tudatosságáig és aktivitásáig felemelkedni." (*Organisationsfragen*, 66.)⁴⁰ De a munkásosztálynak még ennél a részénél sem jön létre az osztálytudat, nemcsak hogy nem „magától”, hanem még a közvetlen gazdasági helyzet és az abból elementáris szükségszerűséggel kifejlődő osztályharcok immanens következményeként sem. Ezért mondja Lenin a „Mi a teendő?”-ben: A helyes osztálytudatot (ő itt a szociáldemokrata tudatról beszél) „csak kívülről vihetjük be [a mozgalomba]. Minden ország történelme arról tanúskodik, hogy a munkásosztály kizárólag saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni, vagyis csak azt a meggyőződést, hogy szervezetekben kell egyesülnie, hogy harcolnia kell a munkáltatók ellen, hogy a munkásoknak szükséges törvényeket kell kicsikarnia a kormánytól stb.” (*Sammelband*, 45.)⁴¹ Ez mindenestre egy történelmi folyamat, és ez a spontán elem a céltudatos előrehaladás csíraformája. (Uo., 44.) Az átmenet azonban mégsem mehet végbe elementáris módon.

Ennek ellenére fönnáll persze egy dialektikusan váltakozó viszony a „kívülről” és a munkásosztály között. Mert noha Marx és Engels a polgári osztályból származnak, tanaik fejlődése azonban – persze egyáltalán nem közvetlen – produktuma a munkásosztály fejlődésének. Éspedig nem csupán a tan maga, hanem annak építőelemei is (Ricardo, Hegel, a francia történészek és szocialisták) többé vagy kevésbé tudatosan azt a társadalmi létet foglalják össze gondolatilag, amelyből és amelynek részeként létrejött a proletariátus. Marx és Engels előfutárainál csak ez az objektív társadalmi létalap az, ami az elméletet és osztályharcot összekapcsolja, de úgy, hogy a kettő – közvetlenül – egymás mellett mintegy függetlenül elhaladni látszik, amíg csak az elmélet a „történelmi mozgalom” tudatos termékévé és ezzel együtt forradalmivá válik. (*Elend der Philosophie*, 109.)⁴² De még ez az elmélet is – Lenin mély és helyes elmélete szerint – kívülről befolyásolja a proletariátust. És még akkor is, midőn a társadalom gazdasági fejlődése lehetővé tesz egy, ennek az elméletnek az alapján létrejövő proletárpártot, a tömegek spontán mozgalmára gyakorolt hatása – noha már döntően dialektikus módon relativizálva – még mindig „kívülről” fog jönni. Nem marxista módon gondolkozna az, aki úgy vélné, hogy amíg a kapitalizmus fönnáll (és még egy ideig azután is) az egész munkásosztály „spontán” módon el fogja érni a tudatosságnak azt a szintjét, amely objektív gazdasági helyzetének objektíve megfelel. A fejlődés éppen abban áll, hogy ezt a „kívülről” egyre bensőségebbé tegyék és közelebb hozzák az osztályhoz, hogy a „kívülről” egyre inkább elveszítse ellentétes jellegét, anélkül azonban, hogy az – a jelenlegi fejlődési fokon – a Lenin által precízen megjelölt dialektikus viszonylatot megszüntethetné. A proletariátus társadalmi léte ezt közvetlenül csak a tőkésekhez

⁴⁰ „Egy lépés előre, két lépés hátra”, i. k., 238. o.

⁴¹ Lenin: *Mi a teendő?*, in LÖM 6. k., 28. o.

⁴² Marx: *A filozófia nyomorúsága*, in MFM 4. k., 137. o. (A „tudatos” szó a szövegben Lukács betoldása.)

kapcsolódó harci viszonylatban tételezi, ugyanakkor a proletár osztálytudat valóban osztálytudattá csak a polgári társadalom *totalitásának* fölismerésével válik. Említett írásának egy másik helyén Lenin így fejti ki ezt a gondolatot: „A politikai osztálytudatot a munkás *csak kívülről*, vagyis csak olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kölcsönös viszonya körén. Ez a tudás kizárólag egyetlen forrásból meríthető, ez pedig az *összes* osztályoknak és rétegeknek az államhoz és a kormányhoz való viszonya, az *összes* osztályok egymás közötti viszonya.” (Uo. [Organisationsfragen], 49.)⁴³ Majd hozzáteszi: „A proletariátus spontán harca mindaddig nem válik igazi »osztályharccá«, míg ezt a harcot nem irányítja a forradalmárok erős szervezete.” (Organisationsfragen, 46.)⁴⁴ S ezt a szervezetet olyan emberek képezik, akik mindezt *fölismerték*, és *készek* rá, hogy ebben az irányban aktívan tevékenykedjenek, vagyis hivatásos forradalmárok legyenek. „Az ilyen szervezet tagjainak e közös ismertetőjele mellett *teljesen el kell mosódnia a munkások és az intellektuelek közötti minden különbségnek*, nem is szólva foglalkozásbeli különbségeikről. (Uo., 28.)⁴⁵ Ezért Lenin számára a forradalmi szociáldemokrata az „a jakobinus, akit elszakíthatatlan kötelekek fűznek az osztályérdekei tudatára ébredt proletariátus szervezetéhez”. (Organisationsfragen, 82.)⁴⁶

Nos tehát? Tehát: a rejtélyes „harmadik hely”, ez a „történelmi démon” – a Kommunista Párt, amit Rudas még lehetőségként sem tud mérlegelni, ami még csak eszébe sem jut az uszálypolitikus Rudasnak; nos, ennek van egy sajátos tulajdonsága: *tartalom*má válik, amely szükségszerűen összekapcsolódik a tudatossá-válással. Ez azt jelenti, hogy egyrészt a tudatossá-vált tartalomtól függ, hogy a tudatot, amely őt elgondolja, mint tudatosat (osztálytudatosat) ismerheti el; másrészt és *egyidejűleg* a tartalomnak, hogy realizálódnia lehessen, tudatossá és az emberek fejében hatékonná kell válnia. A szervezeti formák arra valók, hogy ezt a folyamatot létrehozzák, fölgyorsítsák, abból a célból, hogy a munkásosztályban (a munkásosztály egy részében) azokat a tartalmakat *tudatosítsák*, amelyeknek tudatossá-válása a munkásokat osztálytudatos munkásokká változtatják, azaz éppen azokat a tartalmakat, amelyek az objektív osztályhelyzetüknek – lehetőleg – adekvát módon megfelelnek. Így áll elő az az „egyszerű ellentmondás” – amit Rudas elvtárs (AL 10, 679. o.) az osztálytudat eme meghatározásában fölfedezni vél – mint *dialektikus tényálladék*, tehát csak annyiban terhes ellentmondással, amennyiben az alapjául szolgál valóság maga is dialektikus, ellentmondásteljes. És az „idealizmus”, amit ő (uo.) nekem tulajdonít, nem más, mint az *osztálytudatos proletariátus bolsevista szervezeti formája*. A „folyamat” és annak „értelme” különbözősége (uo.) semmi esetre sem

⁴³ „Mi a teendő?”, i. k., 73. o.

⁴⁴ Uo., 124. o.

⁴⁵ Uo., 103. o.

⁴⁶ „Egy lépés előre, két lépés hátra”, i. k., 358. o.

– amint azt Rudas elvtárs az én számba adja – a kauzális összefüggésnek és a „célnek” a különbözősége, hanem a munkásosztály közvetlenül adott empirikus valóságának (amely – mint Lenin elvtárs kifejti – csupán egy trade-unionista tudatot tud kitermelni) és az összes történelmi meghatározottságok konkrétan kifejlődött totalitásának – amelyek ezt a közvetlen valóságot létrehozzák – különbsége. S hogy mi az értelme ennek a különbségnek, Rudas elvtárs könnyen fölfoghatta volna, ha képes rá, hogy hvosztista elfogultságoktól mentesen olvassa könyvemben azokat a részeket, ahol a pillanatnyi egyes érdekek és az osztályérdekek viszonyát elemzem, és a rákövetkező részt, amelyben a trade-unionista harcok és a proletariátus valódi emancipációja marxi megkülönböztetése kulminál. Az „értelme” terminusnak minden elfogulatlan olvasó számára nem lehet más értelme, mint egyrészt e különbség hangsúlyozása, másrészt és egyidejűleg az, hogy ez a megkülönböztetés a cselekvés, a praxis, tehát a valóságos osztálytudat közvetítő formáira utal. Az ellentmondás, amely itt állítólag van, csak a nem-dialektikusan gondolkodó számára létezik; akinek az osztálytudat „objektivitása” (azazhogy annak tartalma, reális közvetítőformái nem az elgondoltság által *határozatlan* meg) és „szubjektivitása” (azazhogy a tartalomnak tudatossá kell válnia, a tudat formáit kell fölvennie azért, hogy realitássá válhasson) ellentmondásként jelenik meg. Persze ha a formát és a tartalmat – kanti módra – mechanikusan elválasztják egymástól, akkor dialektikus kölcsönhatásuk érthetatlenné válik.

Mivel az ily módon tartalmától elválasztott tudat egy bizonyos „csatorna”, amelyen át az objektív folyamat teljes spontaneitásában átáramlik, ehhez képest Rudas elvtárs magától értődően fölfoghatatlannak találja, hogy én a proletár osztálytudatot a történelmi fejlődés döntő – bizonyos körülmények közt a döntő – kérdésének tekintem. „Senki sem nevezte eddig a proletariátus osztályharcát a tudatért folytatott harcnak.” (AL 12, 1081. o.) Nem kívánom az idézeteket céltalanul halmozni, ezért csupán még Zinovjev elvtárs egyetlen megnyilatkozására utalok: „A munkásosztály kommunista élcsapata a szociáldemokrácia (a munkásarisztokrácia, a kispolgári útítársak) ellen és a munkásosztályért harcol. A munkásosztály, amelynek élén a kommunista párt áll, harcol a burzsoázia ellen, a parasztságért.” („Proletariat und Bauernschaft”, *Inprekorr* V, Nr. 5.) Azt hiszi talán Rudas elvtárs, hogy ez nem a tudatért folytatott harc? Lenin és tanítványai lehetőség szerint elutasítják a parasztok elleni erőszakos intézkedéseket, ők meg akarják győzni a parasztokat a proletariátussal való szövetség szükségességéről és hasznosságáról – és hasznos lenne megtudnunk, hogy úgy lehet a tudat itt is egy „csatorna-e”, s hogy vajon honnan és hová folyik benne a „folyamat”? Rudas elvtárs tévedése érthetővé válik, ha emlékezünk rá, hogy ő a tudat hatásán csupán a „közművelődési munkát” (s ezt is szociáldemokrata értelemben) érti. Olyan értelmezés ez, amit ő sem Marxnál, sem Leninnél, sem nálam nem találhat. Minden bolsevik pontosan tudja, hogy „a tudatért folytatott harc” a párt teljes tevékenységét átfogja, s hogy a pártnak az osztályellenséggel szembeni harca *elválaszthatatlan* a proletariátus osztálytudatáért és a félproletár rétegekkel

(köztük és a proletariátus soraiban is) megvalósuló szövetség tudatosításáért folytatott harctól. Mert a tömegek mindenkor tudata nem a párt politikájától és nem a benne testet öltő osztálytudattól függetlenül fejlődik. „Magától értetődik, hogy az osztály mindenkor cselekedeteit messzemenően meghatározza ez az átlag. Mivel azonban ez statikusan-statisztikusan nem határozható meg, hanem maga is következménye a forradalmi folyamatnak, magától értetődik, hogy a meglévő átlagra való szervezeti támaszkodás gátolja e folyamat kifejlődését, sőt mélyebbre süllyeszti már elért szintjét. Egy adott pillanatban *objektíve* adott legszélesebb lehetőség világos kidolgozása viszont (vagyis a tudatos élcsapat szervezeti önállósága) maga is eszköz arra, hogy a forradalmat elősegítő módon váljon kiegyenlíthetővé az objektív lehetőség és az átlag ténylegesen meglévő tudati állapota közötti feszültség.” (GuK, 329.)⁴⁷ És Lenin éppen egy „döntő pillanatban” a tömegek hangulatának, azaz pszichológiai és tömegpszichológiai tudatának esetleges ingadozását a párt magatartására vezeti vissza — lásd a korábban idézett példát a „Levél az elvtársakhoz”-ból.

3. A parasztok mint osztály

Mindaz, amit itt kifejtettünk, természetesen csupán a proletariátus osztálytudatára vonatkozik. És ez újra egy olyan pont, amely fölkelti Rudas elvtárs nemes fölháborodását. Az ő exaktul tudományos lelke megköveteli, hogy a tudat (a tudat formája, amelyet pontosan elválasztottak tartalmától) egy pszichológiai laboratóriumban vizsgáltassék meg, miközben a tartalom kérdéseit nyilvánvalóan egy másik — ugyanilyen exakt — „szociológia” gondjaira kellene bízni. E szociológia számára azonban — magától értődően! — minden osztályok és minden idők osztálytudata éppenséggel osztálytudat; a tudatnak egy formája, amit a gazdasági helyzet hoz létre. Az éjszakában minden tehén fekete. Rudas „mellékesen” megjegyzi (AL 10, 691. o.), hogy én kérdésesnek tartom, miszerint szigorúan marxista értelemben egyáltalán osztálynak nevezhető-e a parasztok? Ez a megjegyzésem könyvem egy passzusára utal (GuK, 73.), miközben Rudas elvtárs „elfelejti” idézni a megelőző oldalt. Ott ugyanis a *Brumaire* 18-ból idézek: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják — annyiban osztályt képeznek. Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van, és érdekeik azonossága nem teremti közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet — annyiban nem képeznek osztályt.” (102. o.)⁴⁸ Ezt a fölfogást ma is

⁴⁷ *Történelem...*, 643–644. o.

⁴⁸ Marx: „Louis Boaparte...”, i. k., 187. o.; az idézet a *Történelem és osztálytudat*-ban: i. k. 290–291. o.

osztják a kommunisták. A parasztkérdésről kifejtett téziseiben (amelyeket a Komintern Végrehajtó Bizottsága kibővített plénuma utolsó napján fogadtak el, lásd *Inprekorr* V, Nr. 77.) Bucharin elvtárs a parasztok osztályhelyzetéről teljesen az idézett hely szellemében fogalmazott: „A parasztság, amely a múltban a feudális uralom alapvető osztálya volt, a kapitalista társadalomban a szó tulajdonképpen értelmében egyáltalán nem osztály már. Ilymódon a parasztság *egészében* véve, a kapitalista társadalomban nem osztály. Amennyiben azonban olyan társadalommal van dolgunk, amely feudális jellegű viszonyokból kapitalista jellegű viszonyokba megy át, ebben a parasztság maga is mint *egész*, ellentmondásos helyzetben van; a feudális földbirtokosokkal szemben osztály, de amennyiben a kapitalista viszonyok átfogják és szétzilálják, akkor megszűnik osztály lenni.”

Teljesen megfelel a marxi gazdasági elemzés lényegének, ha a burzsoáziában és a proletariátusban a polgári társadalom tipikus, tulajdonképpen osztályait pillantjuk meg, amelyek fejlődésének az a tendenciája, hogy az *egész* társadalmat erre a két osztályra redukálja. E fölfogásnak megfelelően elemzi Marx a parasztok társadalmi létét: „... mint a termelési eszközök birtokosa tőkés, mint munkás a sajátmaga munkása.” (*Theorien über den Mehrwert* I, 422–423.)⁴⁹ És miután az itt adódó valamennyi ellentmondást számba veszi, fölmutatja a parasztok társadalmi létében az alapvető ellentmondást. A kapitalista társadalomban mindenesetre minden egyes társadalmi létnek egy ellentmondáson kell nyugodnia. De antimarxista, absztrakt módon járnánk el a polgári, pusztán formális „szociológia” módszere szerint, ha az ellentmondás pusztán absztrakt fogalmánál megállnánk. Az ellentmondás éppenséggel nem mindig egyszerűen csak ellentmondás, és minden téhen csak a polgári gondolkodás éjszakájában egyformán feketé. A kapitalista társadalom mindkét tipikus osztályának létezése ökonómiai bázisában (noha mi most – az ellentét kedvéért – a könyvemben részletesen tárgyalt különbséget a burzsoázia és a proletariátus közt egy pillanatra sem hagyjuk figyelmen kívül) az ellentmondás azt jelenti, hogy ez a gazdasági alap ellentmondásokban mozog, s hogy fejlődése, egyre szélesebb és mélyebb kibontakozása az alap *immanens* ellentmondásainak egyre kiterjedtebb reprodukciója. (Válság.) De ez nem jelenti azt, hogy ez az ellentmondásokban mozgó gazdasági alap *heterogén részekre* lenne szabdalva; azaz a burzsoázia és a proletariátus társadalmi létében (és következőleg tudatában) a kapitalista termelési rend *dialektikus* ellentmondásai jutnak napfényre, nem pedig két különböző termelési rend közti ellentmondások, mint a parasztoknál. Egy olyan társadalmi lét ellentmondásai, mint a parasztoké, épp ezért nem közvetlenül dialektikusak, mint magának a kapitalista termelésnek az ellentmondásai, hanem ezek csak a kapitalista társadalom összfejlődésének dialektikáján keresztül *közvetítve* dialektikusak. Úgyhogy ezek csak egy olyan osztályálláspontról szemlélve foghatók föl és tudatosíthatók dialektikusként, mely – az alapjául szolgáló

⁴⁹ Marx: *Értéktöbblet-elméletek* I. (MEM 26/I), 371. o.

társadalmi lét következtében — képes rá, hogy a kapitalizmus összfejlődését mint dialektikus folyamatot fogja föl. Tehát a proletariátus álláspontjáról. A polgári osztályálláspont számára ennek az össz folyamatnak a fölismerése elérhetetlen (vagyis a kapitalizmus szükségszerű kifejlődése a kapitalizmus előtti termelési formákból, e termelési formák fönmaradásának szükségszerűsége a kapitalizmus mellett is, ezen összkomplexumnak a szocializmusba való átmenete szükségszerűsége stb.). Ha a burzsoázia esetenként, oly helyzetekben, amelyek e területeket érintik, gazdaságilag és politikailag osztályszempontból helyes gyakorlatot folytat is, azt „hamis tudattal” teszi; „nem tudják ezt, de ezt cselekszik” — mondta egykor Marx a polgári gyakorlatról. (*Das Kapital* I, 40.)⁵⁰

És maguk a parasztok? Szemléljük meg ezt a társadalmi létet a marxi elmélet álláspontjáról valamivel közelebbről. Közvetlenül a fentebb említett passzus előtt azt mondja Marx: „Ezek tehát nem tartoznak sem a *termelő*, sem a nem-termelő munkások kategóriájába, ámbár árutermelők. De termelésük nincs a tőkés termelési módnak alávetve.” (*Theorien über den Mehrwert* I, 422.)⁵¹ Egy más helyen konkretizálja Marx ezt a tényálladékat: „a hitel általános törvényei nem vonatkoznak a parasztokra”. (*Das Kapital* III, II. 345.)⁵² A következőkben átfogó áttekintést nyújt erről a helyzetről. Csak a legfontosabb mondatokat idézem: „Másképp ez a fejlődés csak ott következik be, ahol a tőkés termelési mód csak korlátozottan fejlett és nem bontakoztatja ki minden sajátosságát; mert éppen azon alapszik, hogy a mezőgazdaság már nincs vagy még nincs alávetve a tőkés termelési módnak, hanem letűnt társadalmi formákból átszármazott termelési módnak van alávetve. A tőkés termelési mód hátrányai, az, hogy a termelő függ a termékének a pénzárától, itt tehát egybeesnek a tőkés termelési mód tökéletlen fejlettségéből eredő hátrányokkal. A paraszt kereskedő és iparos lesz, de nincsenek meg azok a feltételek, amelyek közt termékét mint árut termelhetné.” (Uo., 346.)⁵³ Befejezésül pedig a kismagántulajdonról azt mondja, hogy az „a társadalmon félig-meddig kívül álló barbárok osztályát hozza létre”. (Uo., 347–348.)⁵⁴ Mi következik mindebből? Semmi esetre sem az, amit Rudas elvtárs föltételez, hogy ugyanis a parasztok nem képeznek osztályt. De bizonyos egy másik lényeges, konkrét vonatkozás társadalmi létük és tudatuk közt, mint ahogy az más osztályoknál van; föltéve, ha — Rudas elvtárshoz hasonló jó kantianusokként — nem állunk meg annál a pusztá tételnél, hogy a társadalmi lét (egyáltalán) meghatározza (egyáltalán) a tudatot (egyáltalán), hanem ezzel szemben megkíséréljük ezt a meghatározottságot ennek a specifikus társadalmi létnek a *konkrét sajátosságából* megérteni. Én a magam részéről ezt a sajátosságot oly módon gondoltam

⁵⁰ Vö. MEM 23. k., 76. o. (A fordítás — a bibliai konnotációk miatt — némileg javítva.)

⁵¹ Marx: *Értéktöbblet-elméletek* I, i. k., 370. o.

⁵² Marx: *A tőke* III, i. k., 763–764. o.

⁵³ Uo., 764. o.

⁵⁴ Uo., 766. o.

jellemezni, hogy – ellentétben a burzsoázia osztályérdeke és osztálytudata közti dialektikus ellentmondással – itt egy kontradiktórikus ellentmondást találtam. (GuK, 73.) Az osztálytudatról már elmondottakat remélhetőleg nem kell itt újólág megismételnem (de a biztonság kedvéért mégis utalok Marx „annyiban” kifejezésére, amit a parasztságról mint osztályról mondott; Buharin téziseire, Lenin fölfogására arról, hogy *mikor* lehet a proletariátus közvetlen gazdasági harcát osztályharcnak nevezni). A munkásosztály közvetlen napi érdekei oly módon keletkeznek társadalmi létéből, hogy ezek hozzákapszolhatóak a helyes osztálytudattal rendelkező osztály nagy összérdekeihez, noha – amint láttuk – Lenin szerint ez az összekapcsolódás sem magától megy végbe. A burzsoáziánál a megfelelő összekapcsolódás csak „hamis tudattal” lehetséges (ahol is ismételtén és nyomatékosan rá kell mutatnom e „hamis tudat” dialektikus jellegére). A parasztság számára egy ilyen összekapcsolódás – *saját* osztályálláspontjáról kiindulva – lehetetlen. Rudas az én fölfogásom ellenében (már ahogy ő azt érti) Lenin elvtárs különböző megállapításait hozza föl. (AL 10, 691. o.) Ha valaki e mondatokat figyelmesen tanulmányozza, azt fogja találni, hogy ezek kivétel nélkül mellettem és Rudas ellen szólnak. Lenin elvtárs ugyanis – éppúgy, mint Marx a fönt idézett helyeken – rámutat, hogy a paraszt „félíg munkás, félíg spekuláns”. De mi következik ebből a parasztok gyakorlatára nézve? Maga Rudas elvtárs is elismeri: „Ugyanígy világos, hogy a parasztok egyszer a kapitalistákhoz, máskor pedig a proletariátushoz húznak.” (Uo., 632. o.) De: *megfelel-e* ez az ingadozás valóban helyesen fölfogott *osztályérdekeiknek*, vagy ebben az ingadozásban nem sokkal inkább az tükröződik, hogy noha a parasztok – közvetlen és pillanatnyi érdekeik vonatkozásában – realisták, megátalkodott empinkusok, akik képtelenek rá, hogy saját osztályuk valóságos összérdekeit helyesen vegyék szemügyre; s hogy osztálytudatuk legfőljebb csak arra a szintre jutott, amit Lenin elvtárs a proletariátus esetében – *ellentétben* a proletár osztálytudattal! – trade-unionista tudatnak nevezett? Amit én állítottam, az éppen ez: egy olyan osztálytudattal, amely a proletár *nívónak* felelne meg, a parasztok nem rendelkezhetnek. Osztályhelyzetük következtében *objektíve képtelenek* rá, hogy az *egész* társadalmat osztályérdekeiknek megfelelően és alapján vezessék és megszervezzék. Társadalmi létük ellentmondása (*félíg* munkás, *félíg* spekuláns) visszatükröződik tudatukban. „Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van, és érdekeik azonossága nem teremt közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet – annyiban nem képeznek osztályt.” Gondoljunk csak arra, miképpen ábrázolta Engels a parasztháború stratégiáját – ezzel mellékesen Rudasnak még egy ellenvetését is elintézhetjük. Én ezt mondtam: „Másodszor: éppen az erőszak kérdésében, azokban a helyzetekben, ahol élet-halál harcot vívnak az osztályok, jelenik meg végső, mindent eldöntő mozzanatként az osztálytudat problémája.” (GuK, 64.)⁵⁵ Rudas elvtárs úgy véli (AL 10,

⁵⁵ Történelem ..., 280. o.

1070–1071. o.), hogy e nézetemmel én szemben állok Engelsszel, a hadászati teoretikussal. Jó lenne, ha még egyszer figyelmesen végigolvasná a *Parasztháborút*. Engels ezt írja a katonai döntésről (hiszen most csak erről volt szó): „Ravaszsága Truchsesst itt a biztos pusztulástól mentette meg. Ha nem értett volna hozzá, hogy a gyenge, korlátolt, nagyrészt már demoralizált parasztokat és többnyire tehetségtelen, félénk és megvesztegethető vezetőiket bolonddá tegye, akkor kis seregével négy – együttvéve legalább 25–30 000 főnyi – hadoszlop közé zárva feltétlenül elveszett volna. *De ellenségeinek korlátozottsága, amely paraszttömegeknél mindig elkerülhetetlen – lehetővé tette, hogy éppen abban a pillanatban szabaduljon meg tőlük, amikor ezek az egész háborút, legalábbis Svábföldön és Frankföldön egycsapásra befejezhetnék volna.*” (*Der deutsche Bauernkrieg*, 93–94., kiemelés tőlem – L.Gy.)⁵⁶ Gondolhatunk Sztambulinszki kormányára is, hogy a legközelebbi múltból is hozunk egy példát, mely kétszeresen is érdekes, mert egyrészt drasztikusan megmutatja: mennyire nem képesek a parasztok átvenni a hatalmat, másrészt pedig éppen a kommunista párt hibái teszik világossá, hogy csak a proletariátus tudja, és csakis neki kell, a parasztok *saját* útját megmutatni.

Nem kell tagadni: a proletariátus sem cselekedett minden helyzetben helyesen. Ezt be kell ismernünk. A proletariátusnak azonban megvan az objektív lehetősége, hogy *a saját erejéből* továbbfejlődjön a valóságos, azaz többé már nem trade-unionista osztálytudathoz. A parasztságot vezetni kell. Természetes, hogy ez a vezetés nem erőszakkal történik, s hogy annak folyamán a parasztság társadalmi léte és tudata változásai közt szüntelen cserehatás játszódik le. Mindazonáltal: az összfejlődés dialektikus ellentmondásai a proletariátusban (illetve a KP-ban) tudatosulnak, a proletariátus *közvetíti* a parasztok számára a továbbfejlődésnek azt a láncszemet, amely a parasztok társadalmi létének és ennek megfelelően tudatfejlődésüknek megfelel, amely láncszemet azonban a parasztok saját tudatuk alapján nem tudnának megtalálni. Ilyen osztályokra vonatkozik a mondat: „Előfordulhat, hogy a tömegeket egészen más hajtóerők mozgatják, egészen más célokért küzdenek, s az elmélet egészen véletlenszerű tartalmat jelent mozgalmuk számára, olyan formát, amelyben társadalmilag szükségszerű vagy véletlenszerű cselekvésüket tudatosítják, anélkül azonban, hogy a tudatosodásnak ez az aktusa lényegileg és valóságosan kapcsolódna magához a cselekvéshez” (*GuK*, 14.)⁵⁷, amiből Rudas elvtárs többek közt az én idealizmusomat levezeti. (AL 9, 505–506. o.) Csak arról feledkezik meg, hogy a dialektikus módszer számára – mindenesetre csak ennek a számára – a véletlenszerű semmi esetre sem jelent valamilyen okozati szükségszerűtlenséget. Ellenkezőleg: a véletlen a kauzális meghatározottság egy adott módjának megjelenési formája. Ha már Rudas elvtárs nem ismeri Hegelt, akkor legalább Engelstől tudhatná ezt. Engels szerint „a

⁵⁶ Engels: *A német parasztháború*, in MEM 7.k., 378. o.

⁵⁷ *Történelem* ..., 211–212. o.

véletlen, az csak egyik pólusa egy összefüggésnek, melynek másik pólusát szükségszerűségnek hívják”. (*Ursprung*, 183–184.; lásd még Marx levelét Kugelmannhoz, 1871. IV. 17, 87–88.)⁵⁸ Hogy tehát a parasztok társadalmi létének megfelelő tudatot a proletariátus találja meg és az a proletariátus közvetítésével jut el a parasztsághoz és válik benne hatékonnyá, s hogy a parasztságot a proletariátusnak kell vezetnie, s hogy az magától csak „spontánul”, csak „véletlenszerűen” tud cselekedni, ez távolról sem jelenti azt, hogy a parasztoknak nincs társadalmi létükből szükségszerűen keletkező tudatuk. Csak ez nem osztálytudat abban az értelemben, amely értelemben azt *csak* a proletariátus birtokolhatja. Éppen ezért azoknak a pontoknak, ahol a proletariátus a parasztságot fejlesztéséhez hozzákapcsolódik, semmi esetre sem, és nem is minden körülmények között, a fejlődés objektíve és gazdaságilag legcélszerűbb mozzanatainak kell lenniük. Ellenkezőleg. Fialat kommunista pártok (pl. a diktatúra idején a magyar párt) doktriner hibája abban állt, hogy a korszerűen gazdálkodó mezőgazdasági nagyüzemek objektív gazdasági fölényéből indult ki, s figyelmen kívül hagyta, hogy a parasztságot csak egy hosszú, forradalmi, szemléltető oktatás után lehet oda eljuttatni, hogy azt az előnyt, amit ez a nagyüzem (a parasztság számára) gazdaságilag jelent, megértse. Mi – doktriner módon – figyelmen kívül hagytuk a parasztok tudatának *specifikus* fejlődési formáit, sajátos közvetítő formáit. Lenin elvtárs e kérdésre ismételt és élesen rámutatott: „De mind a mai napig megmaradt a parasztokban az előítélet a nagygazdasággal szemben. A paraszt azt gondolja: »Ha van nagygazdaság, akkor én újra béres vagyok.« Ez persze tévedés. A parasztban azonban a nagygazdaság fogalmához gyűlölet kapcsolódik, annak az emléke, hogyan nyomták el a népet a földbirtokosok. Ez az érzés megmaradt, még nem halt el.” („Über die Arbeit auf dem Lande. Rede am 8. Parteitag der KPR”, *Sammelband*, 536.; kiemelés tőlem – L.Gy.)⁵⁹ De ha ezt az itt *egyedül helyes* politikát a proletariátusnál is alkalmazzánk, az egyértelmű lenne azzal, hogy engedményeket teszünk a széles munkásrétegeknél esetlegesen meglévő szindikalista vonzalmaknak, hogy elősegítőnk a szint lesüllyedését, amiben Lenin joggal az opportunizmus lényegi jegyét látta. Ha ezt a különbséget elismerjük, az módszertanilag annyit tesz: elismerjük, hogy a társadalmi lét és az osztálytudat közti viszony a proletariátusnál és a parasztságnál *strukturálisan* különböző, s hogy elméletünknek a különböző osztályok különböző tudatformáit konkrétan dialektikusan, történetileg dialektikusan és nem formális-szociológiailag vagy formális-pszichológiailag kell kezelnie.

Remélem, hogy ezzel az általam használt „hozzárendelés” fogalmát kielégítően megvilágítottam. A csűrös-csavarással, azzal a szósszal, amit Rudas elvtárs

⁵⁸ Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, in MEM 21. k., 154. o.; Engels műve a stuttgarti Dietz Verlagnál 1911-ben már a 4. kiadásban jelent meg. – A Kugelmannhoz írt Marx-levelet lásd MEM 21. k., 154. o.

⁵⁹ Lenin: *Előadói beszéd a falusi munkáról az OK/b/P VIII. kongresszusán*, in LÖM 38. k., 192. o.

Remélem, hogy ezzel az általam használt „hozzárendelés” fogalmát kielégítően megvilágítottam. A csűrés-csavarással, azzal a szósszal, amit Rudas elvtárs hvosztista káposztájához fölszolgál, nem foglalkozom. Hogy én a múltammal, nemcsak társadalmilag, hanem filozófiailag is tökéletesen szakítottam, hogy írásaimat, amelyeket a KMP-be történt belépésemet megelőzően írtam, minden vonatkozásban elhibáztottnak és hamisnak tartom, ő nagyon is jól tudja. (Ez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy én mindent, amit 1918 óta írtam, ma is helyesnek tartanék. A válogatás, amit 1922-ben a *Történelem és osztálytudat* kiadásánál elvégeztem, egyidejűleg kritikát jelent korábbi írásaim fölött.) Rudas elvtárs tehát pontosan tudja, hogy én pl. sehol nem ismertem el az általános-emberi tudatot, ismeri véleményemet Max Adlerről (lásd kritikáimat a *Vesztnik Szocialiszticeszkaj Akademii* 1923. 3. sz.-ban és az *Inprekorr* IV. évf. 148. számában) stb. stb. De ha állításait mégis fönn tartja, akkor ezt a tulajdonképpeni vitapont miatt teszi: azért, hogy az uszálypolitika ellen irányuló bolsevista pártkonceptiót elhomályosítsa; ezért tárgyalt hosszú kritikáiban minden lehetséges dolgot, csak könyvem döntő cikkét nem, amelynek címe: „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez”.

II. Dialektika a természetben

Eddigi vizsgálódásaink során újra és újra a „közvetítés” problémájába ütköztünk. Láthattuk, mily áldatlan módon zavar össze Rudas minden kérdést, hogyan sodródik szüntelenül opportunistá következtetésekhez, mégpedig azért, mert a dialektikus módszernek ezt a döntő mozzanatát félreismeri. Ez a félreértés – és ismétlem: ebben a pontban teljesen egyetértek vele – semmi esetre sem tisztán logikai természetű. A közvetítések fölismerése, mégpedig azoké a *reális* közvetítőformáké, amelyek a társadalom közvetlen megjelenési formáit produkálják, a társadalmi valósághoz fűződő gyakorlati-kritikai, dialektikusan-kritikai állásfoglalást tételeznek föl: ez a gyakorlati-kritikai álláspont a proletariátusé. A polgári osztály, még annak legjelentékenyebb tudós képviselői is kénytelenek megállni saját társadalmi formáik közvetlenségénél, s nem képesek ezt a társadalmat annak totalitásában és kialakulásában, azaz egyszerre elméletileg és történetileg, dialektikus módon megismerni. A munkásmozgalom opportunistá áramlatai biztos ösztönrel megéreztek, miért éppen a dialektika ellen kell támadásaikat irányítaniuk: mert csak a dialektika eltávolításával vált számukra lehetségessé, hogy a polgári társadalom közvetlenségének a történelmi materializmus segítségével történő vizsgálatáról elfeledkezzenek, és így végrehajthassák ideológiai kapitulációjukat a burzsoázia előtt. Ez a filozófiai kérdés, azaz a közvetlenség megszüntetése sok ponton megfelel annak a korábban – Lenin fejtegetései nyomán – tárgyalt kérdésnek, amely a trade-unionista tudatnak az osztálytudattól való különbözőségéről szólt. A polgári társadalom (meg-nem-szüntetett) közvetlenségének álláspontjából magukból adódnak a burzsoázia

logikus (többnyire persze csupán formállogikai) következmények a kapitalista fejlődés kritikátlanul elfogadott, meg-nem-szüntetetten közvetlen tényálladékból.

A határok természetesen itt is, mint mindenütt, folyékonyak; és a történelmi materializmustól kezdve egészen a legfelületesebb, közvetlen cirkulációs szféra (pl. a határhaszonelmélet) elméleti kifejezési formáiig a köztes tagoknak végtelen sorával találkozunk. Ugyanígy dialektikus, tehát konkrét-történeti probléma az, hogy egy meghatározott fejlődési fokon milyen reális közvetítő formák vannak meg már objektíve avagy fölismerhető módon. De a közvetítő formák figyelmen kívül hagyásának a megismerés következetes módszerétől való leszakadáshoz kell vezetnie, azaz idealizmusához, agnoszticizmusához, szubjektivizmusához stb. Épp ezért Engels (és nyomában Plehanov) hangsúlyosan kiemelik, hogy a régi materializmusnak, amely a történelmi jelenségeket közvetlenül fogta föl, ezen a területen következtetlenné, idealistának kellett lennie: „... a történelmi területen a régi materializmus hűtlenné válik önmagához, mert az ott működő eszmei hajtóerőket végső okokként fogadja el, ahelyett, hogy megvizsgálná, mi van mögöttük, mik e hajtóerők hajtóerői. Nem abban rejlik a következtetlenség, hogy eszmei hajtóerőket ismer el, hanem abban, hogy nem megy tovább vissza az ezeket mozgató okokig.” (Feuerbach, 45.)⁶⁰

Éppen ebbe az idealizmusba esett bele Rudas elvtárs, midőn az én „idealizmusom” ellen polemizált. Miután idézi Marx szép és mély mondatát az egyetlen egységes tudományról, a történelem tudományáról, amelynek *minden szavát aláírom*, hirtelen ezt mondja: „Ha a természettudósok a természettudományt mindezekig nem történetileg művelték, akkor ez ma egyre kevésbé fordul elő. Fölsejlik előttük a belátás: tudományuk maga dialektikát »sulykol beléjük«. De ezenkívül a természet és a természettudósok – ez két különböző dolog.” (AL 12, 1071. o.) Az utolsó mondathoz, amely nézeteltérésünk szempontjából igen fontos, még visszatérek. Egyelőre itt csupán annyit akarok megállapítani: Rudas elvtárs föltételezi a természettudományok immanens fejlődését. *A tudomány fejlődése az, amely a természettudósokba dialektikát sulykol. Ez közvetlenül kétségekívül így van.* Az idealista dialektika fölbomlása Németországban, ugyanúgy mint a Ricardo-iskoláé Angliában és Franciaországban – közvetlenül és látszólag – ily módon ment végbe. Nagyon fontos, hogy a problémák és megoldások egymásból-következő fejlődését nyomon kövessük. Marx például mesteri módon végzi el ezt az *Értéktöbblet-elméletek* III. kötetében, de semmi esetre sem elégszik meg ezzel, hanem minden egyes esetben rámutat a társadalom ama reális történelmi változási folyamatára, amely Ricardo benső problémáit, ugyanúgy mint iskolája válságát, előidézte. Ha ezt a fejlődési vonalat – csupán immanens módon filozófiailag vagy immanens módon gazdaságilag – követnénk, akkor óhatatlanul idealista szemléletmódba bonyolódnánk. A dialektikát ugyanis a legritkább esetben

⁶⁰ Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége*, in MEM 21. k., 285. o. – Lukács a stuttgarti Dietz-Verlagnál 1919-ben megjelent 6. kiadást használta.

sulykolja be *közvetlenül* az anyagi termelőerők változása, ez a besulykolás ezzel szemben tudományos ellentmondások, problémák formájában jelenik meg, amelyeket tudományosan kísérlnék megoldani, továbbképezni stb., s csak a materialista dialektikus képes rá, hogy fölismerje „a hajtóerők hajtóerőit”, hogy vissza tudjon menni az ellentmondások, a problémák, a tévedések, a helyesnek a csírája *anyagi* keletkezési forrásaihoz, amennyiben az illető gondolkodók osztályhelyzetéből bizonyítja, hogy ezek a társadalom gazdasági struktúrájának átalakulásából eredő szükségszerűségek; amennyiben kimutatja, hogy az a naiv közvetlenség, amelynek a gondolkodók maguk is foglyai, a történelmi fejlődés terméke és mindeközben meg is szünteti közvetlenségüket. Marx azt mondja: „E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, *társadalmi létük* az, amely tudatukat meghatározza.” (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, LV. — kiemelés tőlem.)⁶¹

S talán kivételt képeznek azok a *gondolati formák*, amelyekben az emberek a természethez való viszonyukat fejezik ki? Másképp megfogalmazva: az emberek vajon *közvetlen viszonyban* állnak a természettel, avagy *társadalmilag közvetített* a természettel folytatott anyagcseréjük? A Deborin és Rudas elvtársakkal folytatott kontroverziámnak ez a *tárgyi magva*, s a következőkben arra teszek kísérletet, hogy ennek az ellentétnek a lényeges módszertani mozzanatait megvilágítsam, természetesen anélkül, hogy megtenném számukra azt a szívességet, miszerint olyan nézeteket vállaljak, amelyeket ők nagyon szívesen vennének, ha én képviselnék, amelyeket azonban én sehol sem képviseltem, ellenkezőleg, élesen elutasítottam.

S ezzel visszatérek a Rudas elvtárs írásából főntebb idézett mondathoz: „De ezenkívül — a természet és a természettudósok — ez két különböző dolog.” Nagyon helyes. De ha ő vette volna magának a fáradságot, s figyelmesen olvasta volna könyvem támadott passzusát, akkor ott azt találta volna, hogy ott mindig (kétszer!) a *természet megismeréséről* és nem a természetről van szó. (*GuK*, 17, 6. sz. jegyzet.)⁶²

⁶¹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó*, in MEM 13. k., 6–7. o. — Lukács föltéhetően a Karl Kautsky által szerkesztett, 1919-ben és 1921-ben a stuttgarti Dietz-Verlagnál megjelent kiadást használta.

⁶² Lásd *Történelem* ..., 215. o. — Lukács hivatkozott jegyzete így hangzik: „Nagyon fontos a módszernek a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása. A dialektika engelsi ábrázolásából származó félreértések lényegében azon alapulnak, hogy Engels — Hegel hamis példáját követve — a természet megismerésére is kiterjeszti a dialektikus módszert. Ugyanakkor a természet megismerésében nincsenek jelen a dialektika döntő meghatározottságai: szubjektum és objektum kölcsönhatása,

1. Anyagcsere a természettel

Ha ezt a kérdést marxista módon akarjuk föltenni, akkor csakis abból a kérdésből indulhatunk ki: Mi a természete a természet általunk történő megismerése *anyagai alapjainak*? Marx erről a feuerbach-i filozófia kritikai ábrázolásában egészen világosan nyilatkozott. Feuerbach – mondja – „... nem látja,⁶³ hogy az őt körülvevő érzéki világ nem közvetlenül öröktől fogva adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem ... számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek közül mindegyik az előtte járónak a vállán állott”. Mivel az érzéki világ általa történő elméleti fölfogása a pusztá szemléletre és a pusztá érzésre korlátozódik, „... sohasem jut el a valóban létező, tevékeny emberekhez, hanem megáll »az ember« elvontságánál és csak arra képes, hogy a »valódi, egyéni, hús-vér embert« az érzetben elismerje, vagyis nem ismer másféle »emberi viszonyokat« »ember és ember között«, mint a szeretetet és barátságot, méghozzá eszményítve... Sohasem jut el tehát odáig, hogy az érzéki világot az azt alkotó egyének együttes eleven érzéki *tevékenységeként* fogja fel...” (*Kiemelések tőlem*. Mivel az eredeti szöveggel nem rendelkezem, kénytelen vagyok Gustav Mayer kivonatát idézni: Engels, Band 1., 247.)⁶³ Tehát az emberi termelő tevékenységet kell szemügyre vennünk.

Ez a „természettel való anyagcsere” mindenekelőtt úgy jelenik meg, mint „az emberi élet örök természeti feltétele”. Marx erről így vélekedik: „A munkafolyamat, ahogy azt egyszerű és elvont mozzanataiban ábrázoltuk, használati értékek előállítására irányuló célszerű tevékenység, a természeti dolognak emberi szükségletekre való elsajátítása, az ember és a természet közötti anyagcsere általános feltétele, az emberi élet örök természeti feltétele, s ezért független ennek az életnek minden formájától, sőt közös sajátja ez élet valamennyi társadalmi formájának.” (*Das Kapital* I, 146.)⁶⁴ Hogy azonban ezt a fölfogást helyesen, konkrét-dialektikusan, ne pedig absztrakt-formálisan értsük meg, a következőt kell hozzátennünk: Először is itt Marx a munkafolyamatról annak egyszerű és absztrakt mozzanataiban beszél, úgyhogy „ezért nem volt szüksége ... arra, hogy a munkást más munkásokhoz való viszonyában ábrázolja”. (Uo.) Tehát ő *elvonatkoztat* a munkafolyamat minden társadalmi mozzanatától, azért, hogy azokat a mozzanatok, amelyek *minden munkafolyamatban közösek*, világosan kidolgozhassa. Ahogy másutt is a termelésről szólva általában kifejti: ez egy

elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztitúciójának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja stb.”

⁶³ Vö. Marx–Engels: *A német ideológia, I. Feuerbach*, in MEM 3. k., 26–28. o. (Az idézet vége Lukácsnál eltér az eredeti szövegtől, mivel nem az eredetiből idéz, hanem Gustav Mayer kivonataiból.)

⁶⁴ Marx: *A tőke* I (MEM 23), 174. o.

„értelmes elvonatkoztatás, amennyiben valóban kiemeli, rögzíti a közöset és ezzel megtakarítja nekünk az ismétlést”. (*Zur Kritik*, XV.)⁶⁵ De egyidejűleg óv attól, „nehogy az egység mellett ... a lényeges különbözőségről megfeledkezzünk”, és bizonyítja, hogy éppen ebben a feledékenységekben rejlik a „modern közgazdászok bölcsessége”, a kapitalizmus mint a termelés „örök formája” apológiájának elméleti forrása. (Uo., XVI.)⁶⁶ Közvetlenül a fentebb idézett hely előtt (*Das Kapital* I, 143, 7. sz. jegyzet), Marx kifejezetten arra utal, hogy a kapitalista termelési folyamatról itt adott meghatározás semmiképpen sem kielégítő. Bármennyire is egy „értelmes absztrakción” van itt szó, megmutatkozik, hogy itt az egység számára az emberiség a szubjektum és a természet az objektum, miközben Marx konkrét meglátása szerint a társadalmat (azaz egy konkrétabb alanyt, mint az emberiség) „egyetlen szubjektumnak tekinteni ... annyi, mint helytelenül tekinteni, spekulatív módon”. (*Zur Kritik*, XXVIII.)⁶⁷ Rudas elvtárs a fent jelzett helyen még tovább megy minden egyes társadalmi változás elvetésében. Számára „az emberek tudata ugyanúgy (kiemelés tőlem – L. Gy.) természeti produktum, mint az állatok ösztöne”. Én természetesen szubjektíve semmi kifogást sem emelhetek az ellen, ha Rudas elvtárs minden szamarat testvérként szívéhez akar szorítani, és objektíve sem hozhatnék föl semmit az ellen, ha egyszerűen azt mondaná, hogy az emberek tudata is ugyancsak természeti produktum. Csakhogy egy nagyon *sajátságos* természeti produktum. Marx a legegyszerűbb alakban megjelenő munkafolyamatról adott – fentebb idézett – fejtegetéseiben kimutatja, hogy az itt előálló tudat *anyag*i alapjai az állatétól alapjaiban különböznek; tehát Rudas elvtárs „ugyanúgy” kifejezése – enyhén szólva – nem marxista. Már az egyszerű és absztrakt mozzanataiban megjelenő munkafolyamat szemügyre vételénél Marx azt mondja: „Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja.” (*Das Kapital* I, 140.)⁶⁸ És a megkülönböztető mozzanat – *horribile dictu* – éppen a tudatban rejlik, abban, hogy a munkafolyamat eredménye már a folyamat előtt megvolt a munkás fejében.

Másodszor ez a munkafolyamat közelebből mint „használati tárgyak előállítására szolgáló tevékenység” határoztatik meg. És Marx a használati értékben ténylegesen „a dolgok és az emberek közti természeti viszonyt” pillantja meg, „a dolgoknak az ember számára való létezését”, miközben a – később létrejövő – csereérték „a dolog társadalmi létezése”. (*Theorien über den Mehrwert* III, 335.)⁶⁹

⁶⁵ Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* (a továbbiakban: *Bevezetés...*), in MEM 13. k., 152. o.

⁶⁶ Uo., 153. o.

⁶⁷ Uo., 160. o.

⁶⁸ Marx: *A tőke* I, i. k., 168. o.

⁶⁹ Marx: *Értéktöbblet-elméletek* III (MEM 26/III), 266. o.

Nos – marxisták közt – remélhetőleg nem kell részletesen tárgyalni, hogy a használati érték és a csereérték dialektikus kölcsönhatásban állnak egymással. Ebben a viszonyban az ember és a természet közé beékelődő *reális közvetítő formák* egyre gazdagabban és határozottabban lépnek föl. A fogyasztást – amelyben a dolog használati érték jellege tisztán kifejezésre jut – a termelési formák a legváltozatosabb módon közvetítik és meghatározzák. Erről mondja Marx: „Először is, a tárgy nem általában tárgy, hanem egy meghatározott tárgy, amelyet egy meghatározott módon kell elfogyasztani és ezt a módot megint magának a termelésnek kell közvetítenie. Az éhség – éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját is termeli ezért a termelés, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is. A termelés megalkotja tehát a fogyasztót... Amikor a fogyasztás első természetes nyerseségéből és közvetlenségéből kilép – és az ezen a fokon való veszteglés maga is még a természeti nyerseségekben megrekedő termelés eredménye volna –, őt magát is mint törekvést a tárgy közvetíti.” (*Zur Kritik*, XXIV – XXV.)⁷⁰ És a fejlődés olyan irányban halad, hogy a társadalmi mozzanat túlsúlya egyre erősebben kiemelkedik. „Mindazokban a formákban, amelyekben a földtulajdon uralkodik, a természeti vonatkozás még uralkodó. Azokban, amelyekben a tőke uralkodik, a társadalmilag, történelmileg megalkotott elem az uralkodó.” (Uo., XLIV.)⁷¹

Vessünk csak egy pillantást az embereknek a természethez való viszonya marxi fölfogására: objektív lényegisége meghatározza az embereknek a természetre vonatkozó tudatát, azaz a természetről alkotott ismeretét. Csupán néhány passzust akarok felsorolni: „... az emberek ... hogy termelhessenek, meghatározott kapcsolatokba és viszonyokba lépnek egymással, és a természettel való kapcsolataik, termelésük csak e társadalmi kapcsolatok és viszonyok keretében megy végbe.” (Marx: *Lohnarbeit und Kapital*, 21.)⁷² „Minden termelés a természet elsajátítása az egyén által egy meghatározott társadalmi formán belül és annak révén.” (*Zur Kritik*, XVIII – XIX.)⁷³ „Az anyagi termelés meghatározott formájából adódik először is a társadalomnak egy meghatározott tagozódása, másodszer az embereknek egy meghatározott viszonya a természethez.” (*Theorien über den Mehrwert I*, 381 – 382.)⁷⁴ „És mihelyt véget ér az első állati állapot, a természetre való tulajdont mindig már közvetíti egy közösség, család, törzs stb. tagjaként való

⁷⁰ Marx: „Bevezetés...”, i. k. 159. o.

⁷¹ Uo., 172. o.

⁷² Marx: *Bérmunka és tőke*, in MEM 6. k., 396. o.

⁷³ Marx: „Bevezetés...”, i. k., 155. o.

⁷⁴ Marx: *Értéktöbblet-elméletek I*, in MEM (Értéktöbblet-elméletek. I. rész, 1958.), i. k., 249. o.

létezése, más emberekhez való viszonya, amely megszabja a természethez való viszonyát.” (Uo. III, 443 – Kiemelés mindenütt tőlem.)⁷⁵

Azt hiszem, ezek a passzusok teljesen világos nyelven szólnak. Semmi többet nem mondanak, mint amit a történelmi materializmus alapvető tétele kifejez: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza.”

A természetről való tudatunkat, azaz a természetről való ismereteinket társadalmi létünk határozza meg. Ez az, amit néhány, e kérdésnek szentelt megjegyzésemben mondtam, sem többet, sem kevesebbet. Mármost nézzük meg közelebbről, vajon következik-e ebből mindaz, amiről kritikusaim azt hiszik, hogy azokat kikövetkeztethetik – vagy sokkal inkább az ellenkezője igaz. Rudas elvtárs három pontban foglalja össze vádjait: /1/ Mindebből dualizmus származik (a természet – nem dialektikus, a társadalom – dialektikus; AL 9, 502. o.). /2/ A dialektika emberi mű (uo., 502–503. o.). /3/ A dialektika „nem objektív, tehát az embertől független törvényszerűség, hanem az ember szubjektív törvényszerűsége”. (Uo., 504. o.)⁷⁶

Az a fölfogás, amelyet itt Rudas képvisel, nézetem szerint egy nagyon veszélyes szubjektívizmust tartalmaz (ami Rudas rejtett, elégtelenül túlhaladott kantianizmusával függ össze). Számára ugyanis minden körülmények között – ugyanúgy mint Deborin elvtársnál a bevezetőben idézett helyen – érvényes: szubjektum = ember (társadalom), objektum = természet. Amiből aztán magától értődően következik, hogy *minden*, ami az „emberek” produktuma (azaz a társadalmi-történeti fejlődésfolyamat produktuma), az a szubjektum oldalára esik, s a valódi objektivitás csak azoknak a dolgoknak és összefüggéseknek a tulajdonsága, amelyek nem egyszerűen csak az embertől (mint a megismerés szubjektumától) függetlenül léteznek – ami a helyes marxista fölfogás –, hanem amelyek a társadalom történeti fejlődési folyamatától függetlenek. Azt a kérdést, hogy fölfogásom szerint a dialektika mennyiben „emberi mű”, hamarosan tárgyalni fogom, ezúttal csupán arra kell élesen rávilágítanom, hogy Rudas (és a vele ebben a kérdésben nyilvánvalóan egyetértő Deborin) ily módon a szubjektum és az objektum ellentétét nem-dialektikusan, mereven fogják föl; s hogy számukra – mint Kant és minden kantianus számára – a szubjektum az egyik, az objektum a másik oldalon áll, s objektív csak az lehet, ami a szubjektummal való minden érintkezéstől mentes. Ez a fölfogás csak a megfogalmazásban különbözik az újkantianusokétól, pl. Rickertétől, miszerint szubjektum az, ami sohasem lehet objektum (*Gegenstand der Erkenntnis*, III. Auflage, 46 skk.).⁷⁷ Rudas fölfogása nemcsak nem-dialektikus alapjait tekintve áll igen közel a kanti nézethez, hanem

⁷⁵ Uo. III., i. k., 341. o.

⁷⁶ Rudas László: „Ortodox marxizmus”, i. k. (lásd 2. jegyzet), 83. o.

⁷⁷ Heinrich Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis – Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr, Tübingen–Leipzig 1904 (Rickert könyve megelőzően 1892-ben, majd 1894-ben jelent meg).

hasonló „ismeretkritikai” kérdésföltevésből is indul ki, amennyiben az objektivitás kérdését nem a fejlődés objektív és szubjektív mozzanatai reális-történelmi kölcsönös vonatkozásaiban közelíti meg, s ott nem eleven kölcsönhatásokban elemzi őket, hanem már eleve (apriori, időtlenül, ismeretelméletileg) megkísérli, hogy az „objektivitást” minden „szubjektív hozzáadástól” megtisztítsa. De sem Rudas, sem Deborin nem vonják le álláspontjuk végső konzekvenciáit. Különben *minden* társadalmi jelenségformát a szubjektivitás oldalára kellene állítaniuk, s tagadniuk kellene, hogy az objektivitás kritériuma – a tárgy létezése független a megismerő, érző stb. szubjektumtól – a társadalomban jelen van. Ezekről – a marxizmus ábécéjének ellentmondó – következtetésektől persze visszariadnak. De ha valaki itt bemutatott fejtegetéseiket végiggondolja, kell, hogy arra a következtetésre jusson: ami „emberi mű”, az „szubjektív”. S mivel – mint ismeretes – az emberek maguk csinálják történelmüket, épp ezért – a történelem a szubjektivizmus terepe.

Ez, magától értődően, ostobaság. Ha föltételezzük, hogy azt állítanám (mindjárt be fogom mutatni, hogy az ellenkezője áll fönn), miszerint a dialektika a történeti fejlődés produktuma, ebben az esetben sem lenne a dialektika holmi „szubjektív” dolog. Alapjáradék, tőke, profit stb., semmi mások, mint e fejlődés produktumai; de ki lenne az, aki mindezeket csupa szubjektivitásnak tekintené? Csak olyasvalaki, aki a polgári társadalom közvetlen szemléletének rabja, s aki mégis ki akar törni ebből, aki tehát a társadalmi adottságokban fölismeri a „szubjektív” mozzanatot, de aki – képtelenül arra, hogy bennük a szubjektivitás és az objektivitás dialektikus kölcsönhatását egyidejűleg fölismerje – nem képes rá, hogy objektivitásuk módját és alapját megértse. (L. Marxnak Ricardo radikális tanítványait érintő kritikáját, akik közel jutottak ahhoz, hogy az árufetisizmus lényegét átlássák, de benne mégis csupán valamilyen szubjektív elemet pillantottak meg.) Rudas elvtárs, aki itt – midőn „ismeretelméletileg” lép föl – ilyen következtetésekre jut, érthető félelmében, történelmi elemzései során a direkte és mechanikusan ellentétes szélsőségbe taszítja magát. Mint kimutattuk, ő a történelmi fejlődést úgy fogja föl, mint amely „minden szubjektív hozzáadástól” megtisztított folyamat, azaz az objektív valóságról mechanikus kanti fölfogással rendelkezik.

A dialektika tehát akkor sem lenne szubjektív, ha az emberiség gazdaságitörténeti fejlődésének terméke lenne. (Rudas elvtárs persze – úgy tetszik – az »objektív« hajlamos a »társadalmilag meghatározott« ellentétéként fölfogni. Így pl. „objektív termelési folyamatról” beszél, ellentétben annak „kapitalista burkával”, amely Rudas számára nyilvánvalóan valamiféle »szubjektív« képvisel. (AL 9, 515–516. o.) Ez azonban – az én fölfogásom szerint is – természetesen nem így van. A találós kérdéseket, amelyeket Rudas elvtárs föltesz (uo., 52. o.), nagyon könnyű megválaszolni. Magától értődik, hogy a társadalom a természetből keletkezett. Magától értődik, hogy a természet és törvényszerűségei a társadalom előtt (tehát az emberek előtt) léteztek. Magától értődik, hogy a dialektika mint a társadalom objektív fejlődési elve nem lehetett hatékony, mielőtt a természet

fejlődési elveként már a társadalom előtt, hatékonyan, *objektíve nem lett volna jelen*. De ebből sem az nem következik, hogy a társadalmi fejlődés semmi új, ugyancsak objektív mozgásformát, dialektikus mozzanatot ne hozhatna létre, sem az, hogy a természeti fejlődés dialektikus mozzanatai ezen új, társadalmi-dialektikus formák közvetítése nélkül *fölismerhetők* lennének. Hiszen nyilvánvalóan a dialektikának csak olyan mozzanatairól beszélhetünk, amelyeket már megismertünk, vagy megismerésük folyamatban van. A megismerés dialektikus fölfogása mint folyamat nemcsak azt a lehetőséget foglalja magába, hogy a történelem folyamán új tartalmakat, új tárgyakat ismerünk meg, amelyeket eddig nem ismertünk föl, hanem azt is, hogy olyan új tartalmak keletkeznek, amelyeket ugyancsak újonnan keletkezett megismerési elvek segítségével ismerhetünk meg. Tudjuk, hogy mind a mai napig a végtelen objektív valóságnak csupán egy részét ismertük meg (és még ezt is – úgy lehet – csak részben helyesen), de amennyiben a megismerési folyamatot dialektikusan, mint folyamatot fogjuk föl, akkor ezt a folyamatot is egyidejűleg mint az objektív társadalmi fejlődési folyamat *részét* fogjuk föl. Azaz meg kell értenünk, hogy megismerésünk *Mi, Hogyan és Mennyire* fogalmait a társadalom objektív fejlődési folyamata, fejlődési foka határozza meg. Amennyiben a megismerés dialektikus jellegét megértjük, úgy azt egyidejűleg mint *történelmi folyamatot* értjük meg. A megismerés azonban mint történelmi folyamat csupán egy része, csupán tudatos (helyesen vagy hamisan tudatos) része annak a társadalmi fejlődési folyamatnak, a társadalmi lét ama megszakítatlan átalakulásának, amely maga is ugyanígy a természettel (a társadalomnak a természettel való anyagcseréje formájában) megszakítatlan kölcsönhatásban megy végbe. A természettel történő anyagcsere nem képes végbemenni – még a legprimitívebb fokon sem – a (már az emberek előtt meglévő, tőlük függetlenül végbemenő) természeti folyamatok objektíve helyes megismerése bizonyos foka *birtoklása* nélkül. A legprimitívebb néger falu sem lenne képes akárcsak egy napig is létezni, ha lakói a számukra életfontosságú természeti jelenségeket egy bizonyos fokig helyesen (azaz az emberektől független objektivitásában) ne tudnák megfigyelni, előrelátni stb. Persze ezek a megfigyelések a természeti jelenségeknek csupán egy kis körére korlátozódnak, s persze azok az „elméletek”, amelyeket e jelenségekkel összefüggésben itt tudatosítanak, lehetnek naivak, hamisak, lehet szó akár tudatos csalásról is. Mégis, az objektív valóságban létezés szükségszerűségével egyidejűleg annak szükségessége is fölmerül, hogy ezt – amennyire lehetséges – a maga objektivitásában helyesen megismerjék. E megismerés módja és foka a társadalom gazdasági struktúrájától függ, mivel a társadalomnak a természettel, a megismerés anyagi alapjaival folytatott anyagcseréje, módja és foka szerint, a társadalom gazdasági struktúrájának fejlődési fokától függ.

Azt a tényt, hogy az emberi megismerés, eredetét tekintve, s a problémákat illetően, amelyek előtt áll és amelyeket az illető társadalomnak a pusztulás terhe mellett meg kell oldania, a társadalom ama gazdasági életfeltételei határozzák meg, amelynek talaján a mindenkori megismerés keletkezik, Marx számtalan

helyen a legnyomatékosabban hangsúlyozta. Csupán a Nílus mozgása periódusainak mint az egyiptomi asztronómia indítékainak példájára utalok (*Das Kapital* I, 478., 5. sz. jegyzet.) De föl lehet tenni a kérdést: vajon azokat a kategóriákat, amelyekbe az objektív valóságot az emberi megismerés számára mindenkor összefoglalják, szintén a gazdasági struktúra, a társadalmi lét határozzák meg? Számomra nem kétséges, hogy csakis ez lehetett Marx véleménye. A kapitalizmus előtti természetfölfogások esetében ezt valószínűleg senki sem vitatja; s hogy Marx saját kora természetismeretére vonatkozóan szintén így gondolta, azt egyik levelének egy passzusa igazolja, ahol az általa igen nagyra becsült Darwinról ír, s akinek az elméleteit mindig is alapvetőnek tartotta. Ezt írja Engelsnek: „Érdekes, ahogy Darwin a vadállatok és a növények között a maga angol társadalmára ismer rá, munkamegosztásával, konkurenciájával, új piacok feltárásával, »találmányai« és Malthus-féle »létezésért folyó küzdelmével« együtt. Ez a Hobbes-féle »bellum omnium contra omnes«-re és Hegel Phänomenologie-jára emlékeztet, ahol a polgári társadalom mint »szellemi állatvilág« szerepel, míg Darwinnál az állatvilág szerepel mint polgári társadalom.” (*Briefwechsel* III, 70. o.)⁷⁸

Nagyon is kézenfekvő, hogy egy ilyen fölfogást relativizmusnak vagy agnoszticizmusnak lehessen minősíteni. De vajon milyen jogon? Relativizmus akkor keletkezne, ha az emberi gondolkodás társadalmi-történelmi meghatározottságát polgári nem-dialektikus módon, tehát vagy absztrakt-formálisan, vagy ateoretikus-historicista módon (à la Ranke) fognánk föl; vagyis ha azt mondanánk: a négerfalu és a kapitalista társadalom természetfölfogását, mindkettőt a társadalmi létük gazdasági struktúrája határozza meg, következésképp mindkettő egyenlő közel (avagy egyenlő távol) áll az objektív igazságtól. A marxista számára azonban a megismerés anyagi alapja (azaz esetünkben: a társadalom anyagcseréje a természettel) konkrét és objektív folyamat, mégpedig egy elméletileg megismerhető történelmi folyamat. Ebből az következik, hogy ebben a folyamatban meghatározott irányok, meghatározott fokozatok stb. figyelhetők meg, s hogy a folyamat fokai a mindenkor elérhető objektív megismerés vonatkozásában sem nem egyenrangúak (amiként azt a historicizmus véli), sem pedig az időbelileg későbbi fok nem áll magasabban minden vonatkozásban, noha a fejlődésnek egyenes vonalban „fölfele” kellene haladnia (evolucionizmus). Sokkal inkább az történik, hogy mindenkor a társadalom gazdasági struktúrájának konkrét elemzése határozza meg a társadalomnak a természettel történő anyagcseréje fejlődési fokát, és ebből adódik a természet megismerésének fejlődési foka (szint, intenzitás, mód stb.). Tehát egy mindenkor elérhető ismeret annyiban relatív, hogy azt a társadalom gazdasági struktúrája (s ezzel együtt a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréje megfelelő kiterjedése, intenzívvé válása stb.) magasabbra fejlődése módosítja, sőt az ismeret hamisnak is bizonyulhat. Mégis ez az ismeret -- amennyiben a társadalmi lét objektív valóságát és az általa közvetített

⁷⁸ Marx levele Engelshez Manchesterbe, 1862. jún. 18-án, in MEM 30. k., 240. o.

természetet fogalmazza meg – objektív igazság, abszolút igazság, amely helyét, elméleti közlendőjét stb. csak az őt „megszüntető”, átfogó és helyesebb ismeret folytán változtatja meg. (Így pl. a ptolemaiosi vagy a Tycho de Brache-féle helyes megfigyeléseket a kopernikuszi asztronómia „megszüntette”; ezek mégis objektív igazságok maradnak, jóllehet a magyarázatukra elgondolt elméletek helytelennek bizonyultak.) A dialektikus materializmus tehát olymértékben tartalmaz „relativizmust”, amennyiben a dialektikus tudatában van annak, hogy a kategóriák, amelyekben ő az objektív valóságot (a társadalmat és a természetet) felfogja, kora társadalmi lététől meghatározottak, azazhogy csak ennek az objektív valóságnak gondolati megfogalmazásai. (A kategóriák – „létezési formák, egzisztencia-meghatározások” – mondja Marx.)⁷⁹ A történelmi materializmus minden más megelőző módszert meghalad, egyrészt annyiban, hogy az egész valóságot következetesen mint *történelmi folyamatot* fogja föl, másrészt amennyiben képes rá, hogy a megismerés mindenkori kiindulópontját, magát az ismeretet ugyanúgy az objektív történelmi folyamat produktumaként fogja föl, azaz nem kényszerül rá, hogy akár a megismerést magát, akár a jelenkori történelmi valóságot, a megismerés formáit és tartalmait konkrétan meghatározva abszolutizálja. (Hegel még arra kényszerült, hogy ezt tegye.) Mármost, ha valaki a megismerés alapjainak és konkrét meghatározásainak megvilágítását relativizmusnak vagy agnoszticizmusnak óhajta nevezni – ám tegye, de ez nem más, mint polgári visszaélés a terminológiával.

Tehát amit kritikusaim nálam agnoszticizmusnak neveznek, az semmi más, mint hogy én az embernek a természethez való – társadalmilag nem-közvetített azaz közvetlen – viszonyát a társadalmi fejlődés jelenlegi fokán vitatom (és természetesen elutasítom, hogy utópikus jövőendő lehetőségekről vitatkozzam), azaz ebből következően azt vallom, hogy a természetről szóló ismereteink társadalmilag közvetítettek, mivelhogy anyagi alapjuk társadalmilag közvetített; azazhogy én hú maradok a történelmi materializmus módszere marxi megfogalmazásához: a társadalmi lét az, ami a tudatot meghatározza. S hogy ebből a fölfogásból miképpen állhatna elő dualizmus (a természet és a társadalom dualizmusa), az számomra némiképpen homályos. Ellenkezőleg. Ha valaki – amint azt Deborin és Rudas nyilvánvalóan teszik – ragaszkodna a természethez való közvetlen viszony lehetőségéhez, akkor fölfogása szerint a természetre és a történelemre vonatkozó megismerés egymás mellett fejlődne, egymástól függetlenül, *dualisztikusan*. Amennyiben ezt a dualizmust megszüntetik, ez esetben minden sajátos társadalmi-történelmi kategória kioltódik és a történelem megismerésére csak azokat a kategóriákat fogadják el, amelyeket a természettudományban is

⁷⁹ Vö. Lukács: *Történelem* ..., 215. o. – Lukács itt röviden és így némileg pontatlanul idézi Marx szavait arról, „daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken”; vö. Marx–Engels Werke, 13., k., 637. o.

alkalmazhatnak. Hogy hova vezet ez, azt Rudas hvosztista osztálytudat-elméleténél megcsodálhattuk, s módunk lesz a továbbiakban még Deborinnál is méltatni. És ha ilyen módon nem a társadalmi lét változásában (amely a természettel történő anyagcsere módját, fokát stb. állandóan megváltoztatja) keressük természetismeretünk változásának alapját, akkor vagy tiszta idealizmus keletkezik, mint Rudas elvtársnál, aki a tudomány immanens-dialektikus fejlődését vallja, vagy pedig föltételezhetjük, hogy a természettudomány mindenkori alapvető változásai a természetben végbemenő változások tükröződései. (Hasonlatként: korábban úgy képzeltek, hogy a Nap a Föld körül kering. most ez a viszony megváltozott, lásd Kopernikus; de ebbe az abszurdításba nem kívánunk mélyebben belebocsátkozni.) S hogy mily messzire távolodott Rudas elvtárs attól, hogy ezt a problémát egyáltalán lássa, s hogy miképpen igyekszik nem-dialektikus fölfogását idealizmusról és dualizmusról stb. szóló hiszterikus kiabálással elrejteti, azt polémiájának az alábbi passzusa mutatja. Én a dialektikus módszer döntő jellegzetességeként (*GuK*, 17, 6. sz. jegyzet) kiemeltem: „... a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja.”⁸⁰ Rudas elvtárs erre azt mondja: „Hogy ez a filozófiai tolvajnyelv mit jelent, számunkra teljesen mellékes; elegendő azt megérteni, hogy »gondolkodásban való megváltozásról« van szó. Gondolkodni csak emberek tudnak. Céljainkra ez teljesen elegendő.” (*AL* 9, 503. o.)⁸¹ Úgy látszik, hogy a „gondolkodásban való megváltozás” pusztá megemlítése elegendő ahhoz, hogy Rudas elvtárs nemes fölháborodását fölkeltse, s nemes fölháborodásában még csak azt sem veszi észre, hogy a kigúnyolt „gondolkodásban-való megváltozást” én itt mint hatást, mégpedig mint a gondolkodáson kívül létező, objektív valóság (a kategóriák szubsztrátuma) hatását állítottam. A mondatnak tehát az az értelme, hogy az anyagban (a gondolkodás szubsztrátuma) kell végbemennie egy változásnak ahhoz, hogy a gondolkodásban bekövetkezzen egy változás. Lehetséges, hogy Rudas elvtárs számára — aki, nyilvánvalóan, amint a politikából az emberi cselekvést, úgy a gondolkodásból az emberi gondolkodási folyamatot szeretné eliminálni — kellemetlen, hogy a *gondolkodáshoz* emberek szükségesek, akiknek a fejében a valóság tudatos formát ölt, de hát ezen nem lehet változtatni. S hogy tehát a valóságban az objektív dialektika az embertől függetlenül, már az ember föllépése előtt megvolt és van, azt éppen ez a mondat *állítja*; s hogy pedig a dialektika *elgondolásához*, a dialektikához mint megismeréshez (és erről és csak erről volt abban a lábjegyzetben szó) gondolkodó emberek szükségesek, talán csak Rudas elvtárs fogja kétségbe vonni, akinek az eklektikus gondolkodásában a „magábanvaló mondat”-ról — azaz egy olyan igazságról, amely mindenféle elgondoltságtól független — szóló Bolzano–Husserl-féle reminiscenciák

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Lásd a 76. sz. jegyzetet; uo. 82. o.

kísértenek; aki tehát a gondolkodás dialektikus objektivitásából polgári-logicista objektivizmust kreál.

Így tehát az én dualista fölfogásommal némileg kétségesen áll a dolog. Egész megismerésünk a marxizmusnak éppen általam – és csakis az általam – adott interpretációja útján tárja föl egységes forrását: ez a társadalom fejlődése és a társadalomnak a természettel e fejlődés folyamán ugyancsak kialakuló anyagcseréje fejlődése. Ezzel szemben minden olyan fölfogásnak, amely az embernek a természethez (mint a természetmegismerés forrásához) való viszonyát közvetlenként, azaz a társadalmi létből független viszonyként tételezi föl, a két megismerési területet fejlődésükben egymástól függetlenül, azaz dualisztikusan kell elképzelnie; a közös elvet – amelyet mégis megtaláltak –, a dialektikát csupán mint a megismerés elvét, mint egy magasabb logikai módot kell tételeznie, *azaz idealistává* kell válnia.

2. Egyszerű és magasabb kategóriák a dialektikában

Ez az összefüggés persze semmi esetre sem jelenti azt, mintha a két megismerési terület mechanikus függőségben lenne egymástól. Mivelhogy anyagi alapjuk dialektikus folyamat, s mivel a társadalom gazdasági struktúrája és a társadalom anyagcseréje a természettel egy reális dialektikus kölcsönhatás állandó viszonyában van egymáshoz, ezért objektív viszonyuk is mindig dialektikus. Ezek az összefüggések már a társadalmi jelenségek körén belül sem alakulnak egyszerűen, hanem a történelmi fejlődés folyamán változó módon jelennek meg. Oly módon, hogy a jelenségek nem csupán tartalmilag változnak – ilyen változásokat a polgári történettudomány is elismer –, hanem a reális anyag változása folytán az összefüggések struktúrái is megváltoznak. Marx ismételten rámutat „az anyagi termelési fejlődésének egyenlőtlen viszonyá[ra], pl. a művészihez”. (*Zur Kritik*, XLVII.)⁸² A következő fejtegetések azonban megmutatják, hogy a művészet kénytelen csak egy példa volt és a jog és a termelés között ugyancsak egyenlőtlen fejlődés léphet föl. Ebből csak a mechanikus polgári gondolkodás számára – amely az „örök vastörvények” vagy az „egyszeri individualitás” fetisiztikus antinómiájának foglya – keletkezik föloldhatatlan probléma. A dialektikus materializmusban a struktív probléma történetileg (azaz az illető struktúra konkrét, reális, történeti genezise fölmutatása által) és a történeti probléma elméletileg (azaz ama törvényszerűség fölmutatása által, amelyet az illető konkrét tényálladék produkált) föloldódik. Ez az oka, amiért Marx a gazdasági kategóriák egymásra-következésével kapcsolatban kiemeli: „Sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állnak, és amely

⁸² Marx: „Bevezetés...”, i. k., 174–176. o.

pontosan fordítottja annak, amely természetszerű sorrendjükként jelenik meg, illetve a történelmi fejlődés sorrendjének megfelel." (Uo., XLIV.)⁸³

De abból, hogy maga az objektíve reális folyamat dialektikus, hogy az ezt helyesen visszatükröző megismerések reális keletkezése és összekapcsolódása ugyancsak dialektikus, még távolról sem következik, hogy minden megismerésnek mindig a *dialektikus módszer megismerési formáiban* kell megjelennie. A fiatal Marx mondása, miszerint „... az ész mindig létezett, csak nem mindig az ésszerű formában” (*Nachlass I*, 381.)⁸⁴, érvényes a dialektikára is. A társadalom gazdasági struktúrájától és a megismerőnek benne elfoglalt osztályhelyzetétől függ, hogy egy objektív-dialektikus összefüggés vajon és mennyire veszi föl gondolatilag a dialektikus formát, s hogy vajon és mennyiben képes az emberekben a szóban forgó összefüggés dialektikus jellege tudatosulni. Lehetséges, hogy ez bizonyos körülmények közt gondolatilag-megismerésszerűen egyáltalán nem jelenik meg, de megjelenhet mint fölöldhatatlan ellentmondás, mint antinómia; bizonyos vonásaiban helyesen is fölfogható, anélkül hogy az összfejlődésben elfoglalt valóságos pozícióját helyesen meg lehetne határozni stb. Az eddig elmondottakból világos, hogy az ilyen megismerések mégis, legalábbis részben, objektíve helyesek lehetnek. De csak akkor, ha a társadalom történeti fejlődése már oly mértékben előrehaladt, hogy a reális problémák, amelyek ezeknek az ellentmondásoknak stb. alapjául szolgálnak, történetileg megoldódtak vagy megoldásra érettek, s ekkor az elméletileg helyes, dialektikus megismerést meg lehet találni. Más szóval: egy dialektikus ellentmondás fölöldását, megszüntetését a valóság a reális történeti folyamatban produkálja. A gondolkodás bizonyos föltételek között gondolatilag megelőlegezheti az ilyen folyamatokat, de csakis akkor, ha a reális történelmi folyamatban ez a megszüntetés mint reális fejlődési tendencia – noha úgy lehet gyakorlatilag még kiérleletlen módon –, de objektíve jelen van. Az esetben, ha ez az összefüggés a reális történelmi folyamattal nem tökéletesen tudatosodott, ha minden dialektikus problémát nem annak konkrét anyagi alapjára vonatkoztatnak, akkor a gondolati megelőlegezés absztrakcióba, idealizmusba téved (Hegel).

Innen lehet méltatni az én dialektika-fölfogásom elleni legkomolyabb kifogást, amelyet Deborin emel, miszerint én a dialektika egyszerű kategóriáit a magasabbak kedvéért elhanyagolom. Deborin azt mondja: „Szeretnénk aláhúzni, hogy Hegel mindig, minden mozzanatában figyelembe vette a fejlődési folyamatot, s fölkapaszkodván az abszolút eszme csúcsára, egyidejűleg rámutatott, hogy annak tartalmát az össz-fejlődési folyamat képezi. Az előrehaladó mozgás az absztrakt és egyszerű fogalmaknál és kategóriáknál kezdődik és halad a következő fogalmak felé, amelyek egyre gazdagabbak és konkrétebbek lesznek.” (AL 9, 636. o.) Mindez mint Hegel ábrázolási módjának leírása – nagyjában-egészében – helyes, és lehetséges, hogy Hegel, mint idealista gyakran esett abba az illúzióba, hogy a

⁸³ Uo., 172–173. o.

⁸⁴ Marx: *Levelek a »Deutsch-Französische Jahrbücher«-ből*, in MEM 1. k., 347. o.

dialektikus kategóriák ezen ábrázolási módja ugyanúgy megfelelne objektív-reális összefüggésüknek, mint megismerhetőségük reális folyamatának. Ezt az álláspontot Deborin – nagyjában-egészében – Marxnak tulajdonítja (uo.), Marx azonban ezt bizonytalannal nem osztotta. Marx mindig tökéletesen tisztában volt vele, hogy az alacsonyabbat (az egyszerűbbet, az absztraktabbat) csak a magasabból (a bonyolultabból, a konkrétebből) lehet megismerni. Marx ezt mondja: „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már ismerjük. A polgári gazdaság ily módon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja.” (Zur Kritik, XLII.)⁸⁵ Tehát Marx számára az egyszerű kategória az ábrázolás kiindulópontja (áru, munka, pénz stb.). Őt azonban materialista dialektikája, történelmi materializmusa megóvjá attól a tévedéstől, hogy figyelmen kívül hagyja az egyszerű kategóriák történeti (adott esetben akár történetileg késő, nagyon is levezetett) jellegét. Éppen e munkáról mondja: „A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ősrégi a képzelete is ebben az általánosságban – mint munka egyáltalában. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva, a »munka« éppoly modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek ezt az egyszerű elvonatkoztatást létrehozzák... Az a legegyszerűbb elvonatkoztatás tehát, amelyet a modern gazdaságtan az élre állít, és amely egy ősrégi és minden társadalmi formára érvényes vonatkozást fejez ki, ebben az elvontságban mégis csupán a legmodernebb társadalom kategóriájaként jelenik meg gyakorlatilag igaznak.” (Uo., XXXIX és XLI.)⁸⁶ Következőleg „az elvonttól a konkrét felé emelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétet elsajátítja, mint szellemileg konkrétet újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata”. (Uo., XXXVI.)⁸⁷ Deborin, midőn „nagyjában és egészében” azonosítja Hegel módszerét a Marxéval, Hegel illúziójába esik, aki a „reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel”. (Uo.)⁸⁸ Nem okozna különös nehézséget bebizonyítanunk, hogy Marx valamennyi későbbi konkrét fejtegetésének ez a módszere; bebizonyítani, miszerint mindig elutasította, hogy a konkrét totalitást reálisan egyszerű absztrakt elemeiből fölépítve fogja föl, noha (nagyon helyesen!) igen gyakran alkalmazta ezt a fölépítést mint ábrázolási módot. Csak egyetlen passzust idézek tőle a válságokról: „Nem létezhet válság anélkül, hogy vétel és eladás szét ne válnának egymástól és ellentmondásba ne kerülnének, vagy pedig, hogy a pénzben mint fizetési eszközben foglalt ellentmondások meg ne jelennének; anélkül tehát, hogy a válság ugyanakkor az egyszerű formában – a vétel és eladás ellentmondásában, a pénznek mint fizetési

⁸⁵ Marx: „Bevezetés...”, i. k., 171. o.

⁸⁶ Uo., 169–170. o.

⁸⁷ Uo., 167. o.

⁸⁸ Uo.

eszköznek az ellentmondásában – előtérbe ne lépne. De ezek szintén pusztán *formák* – általános lehetőségei a válságoknak, ezért formái, elvont formái a valóságos válságnak is. Bennük a válság létezése mint a maga legegyszerűbb formáiban jelenik meg, és annyiban a maga legegyszerűbb tartalmában is, hogy maga ez a forma a válság legegyszerűbb tartalma. De ez még nem *megalapozott* tartalom. Az egyszerű pénzforgalom és még a pénznek fizetési eszközként való forgalma is – s mindkettő előfordul sokkal a tőkés termelés *előtt*, anélkül, hogy válságok előfordulnának – lehetségesek és valóságosak válságok nélkül. Hogy tehát ezek a formák miért fordítják kifelé kritikus oldalukat, hogy a bennük potenciálisan foglalt ellentmondás miért jelenik meg valóságosan mint ilyen, azt egyedül ezekből a formákból nem lehet megmagyarázni.” (*Theorien über den Mehrwert II*, 285–286.)⁸⁹

Mindebből Marxnál világosan kitűnik az „egyszerű” és a „felsőbb” kategóriák összefüggése. A magasabb kategóriákat a történelmi fejlődésnek kell reálisan produkálni, s ezeket dialektikus összefüggéseikben helyesen föl kell ismerni, azért, hogy a nekik megfelelő egyszerű kategóriák történeti és szisztematikus funkcióikban fölismerhetők legyenek. Ezt a folyamatot megfordítva elképzelni – idealista illúzió, és – következetesen végigvezetve – a fönnálló apológiájához vezet, amelyben az egyszerű kategória mint alapvető elem szerepel, amint azt Marx a polgári válságelmélet vonatkozásában, a főntebb idézett helyhez kapcsolódóan, meggyőzően kimutatja. Szeretném mellékesen megjegyezni, hogy *A tőke* első és harmadik kötete közti gyakran emlegetett „ellentmondások” hasonló módszertani fölfogásra vezethetők vissza, a polgári közgazdászok ugyanis képtelenek megérteni, hogy a harmadik kötet konkrétebb, módosító meghatározásaival Marxnak már az első kötet lejegyzése előtt tisztában *kell*ett lennie. A marxi módszer ezen oldala világosságának tehát a materialista dialektika megértése számára nagy a jelentősége. Világosan kell látni, hogy az úgynevezett egyszerű kategóriák a rendszernek nem történelem-fölsőtti elemei, hanem *éppúgy* a történelmi fejlődés termékei, mint azok a konkrét totalitások, amelyekhez tartoznak, s hogy ezáltal az egyszerű kategóriák a magasabbakból, bonyolultabbakból és konkrétebbekből érthetők meg helyesen, azaz hogy csak a konkrét Egész megértése (amelyhez az egyszerű kategóriák tartoznak) teszi lehetővé az egyszerűbbek megértését, nem pedig fordítva, még akkor is – mint főntebb kifejtettük –, ha az ábrázolásnak gyakran a fordított úton kell is haladnia.

Ezzel egyúttal választ adtunk Rudas ama kérdésére is, hogy miért tartom én döntő dialektikus kategóriának éppen a szubjektum és az objektum, az elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák változása mint az anyag változásának hatása (a kategóriák szubsztrátuma) kölcsönhatását, nem pedig a mennyiség átcsapását minőségbe stb., s amelynek okával kapcsolatban – úgymond – „nem is mernék

⁸⁹ Marx: *Értéktöbblet-elméletek II*, i. k., 478. o.

erről még föltevéseket sem megkockáztatni". (AL 9, 503. o.)⁹⁰ Azért, Rudas elvtárs, mert ezekben a kategóriákban annak a társadalmi fejlődési foknak a specifikuma és újdonsága jut gondolatilag megfogalmazva kifejezésre, amelyben a proletariátus önálló osztályként lép föl, s hozzáát a társadalom átalakításához. Ellentmondana a történelmi materializmus lényegének, ha a dialektikus módszer föllépését éppenséggel nem a reális történelmi folyamat részeként fognánk föl, és Hegel idealista dialektikájában éppúgy, mint annak Marx általi, fejezől a talpára állításában csupán pusztá tudományos fejlődést látnánk. Sokkal inkább és állandóan azokat a reális gazdasági és osztályszerű történelmi mozzanatokot kell figyelembe vennünk, amelyek ezt a gondolati fejlődést lehetővé tették és létrehozták. Ekkor válik világossá, hogy azok a kategóriák, amelyek Hegelnél magánál *Logikája* legelvontabb és legidealistább részét, rendszere csúcspontját („*Logik des Begriffs*”) képezték, egyrészt miként válnak a proletár osztályharc reális, konkrét és gyakorlati mozzanataivá, s másrészt miképpen történik az, hogy az „egyszerű” kategóriák, amelyek meghatározása és megismerhetősége mindkét esetben a „magasabbaktól” függ, Marxnál viszont elveszítik idealista jellegüket, a fejükről a talpukra állítatnak és a történelmi fejlődési folyamat által létrehozott absztrakciókként jelennek meg. Bármelyik „egyszerű” kategóriát vesszük is, azt találjuk, hogy Marxnál csak ebből az összefüggésből kiindulva lehet helyesen fölfogni. Aki azonban a főtebb említett „döntő” kategóriákat kiejti a rendszerből – minden opportunistá ezt teszi –, az az „egyszerű” kategóriákat mindenekelőtt a polgári közvetlenség formájában örökíti meg, s ezáltal azok lassanként elveszítik dialektikus funkciójukat, egy ilyen „marxista” gazdaságtan pedig észrevétlenül átváltozik polgári vulgáris gazdaságtanná (Kautsky, Hilferding stb.). Az összefüggéseikből kioldott „dialektikus” kategóriákat azonban egy polgári kutató is alkalmazhatja; nem látható be, miért ne operálhatna esetenként a mennyiség átmenete minőségbe elvével. A kategória dialektikussá-válása azonban a valóságban csak az „egyszerűbből” a konkrét „magasabb” kategóriába való dialektikus közvetítések útján jön létre. Éspedig azért csupán ebben az összefüggésben, mert csakis ez az összefüggés biztosítja a reális történelmi folyamat valóságos és helyes gondolati reprodukcióját. Tehát az emberek társadalmi léte az, ami tudatukat meghatározza.

3. Még egyszer: anyagcsere a természettel

Éppígy a természetről szóló tudatukat is. Nem csupán szűk és merev, hanem egyúttal dualisztikus fölfogás is lenne az, amely természetismeretünk anyagi alapjait illetően a természethez fűződő reális viszonyunk szemléletében nem a társadalomnak a természettel történő anyagcseréjéből indulna ki, s amely a

⁹⁰ Lásd a 76. sz. jegyzetet; uo. 82. o.

természettel való ezen anyagcserét nem *kettős meghatározottságában*, úgyis mint kölcsönhatást – az embertől függetlenül létező – természettel, úgyis mint a társadalom mindenkori gazdasági struktúrájától meghatározottat szemlélné. Ismétlem: akár az egyiptomi asztronómiáról, akár az aristotelési fizikáról legyen szó, úgy helyes ösztönnel minden marxista ezt az álláspontot fogja elfoglalni. De vajon nem illeti-e meg különleges hely a modern természettudományt – lehetséges, hogy számára többé már nem érvényes e dialektikus kettős meghatározottság?

Persze: ha nemmel válaszolunk erre a kérdésre, akkor is dialektikus módon kell tagadnunk. Azaz mindenkor tisztában kell lennünk azzal, hogy a modern természettudománynak ténylegesen különleges hely jár ki az emberi természetismeret történetében, és szó sem lehet róla, sőt kimondottan hamis relativizmus lenne azt mechanikusan ugyanolyan módon tárgyalni, mint az elmúlt korszakok természetismeretét. (Éppen ebben rejlik pl. Duhau⁹¹ hibája.) Viszont: vajon a tőkés társadalom – amelynek a természettel folytatott anyagcseréje a modern természettudomány anyagi bázisát képezi – nem ugyanúgy különleges helyet foglal el a társadalom fejlődési folyamatában? Helye mint utolsó osztálytársadalomé csak mennyiségileg, csak pozicionálisan, s mint „utolsó” a korábbi osztálytársadalmakkal összehasonlítva, határozható meg? Biztosan nem. Itt a mennyiség ténylegesen minőségbe csap át: a magasan fejlett osztálytársadalom kitermeli a szocializmus anyagi, gazdasági és szociális előfeltételeit, előkészíti az emberiség előtörténetének a végét. A szocialista társadalom öröklí pl. mindazokat a hatalmas vívmányokat, amelyeket a kapitalizmus a technika területén létrehozott. És ez az öröklés nem lényegtelenül különbözik attól a módtól, ahogyan ez maga is annak idején átvette a középkor örökségét. A technika elemei, amelyeket a korai kapitalizmus a szétzüllő feudalizmustól átvett, semmi esetre sem képeztek oly mértékűen egységes összefüggést, mint korunk technikájáé; csak a kapitalista termelésbe történő átvétellel kapcsolódnak egybe valóságosan, miközben a szocializmus – midőn magasabb fokon (mintegy a kapitalista munkamegosztás forradalmasításával) az átvett technikát nemcsak továbbfejleszti, hanem belsőleg át is alakítja, egyelőre és talán hosszú átmeneti időre az átvett (és persze továbbfejlesztett) kapitalista technikai vívmányokkal lesz kénytelen dolgozni. Csak a kapitalizmus fejlődése során lépnek föl azok a reális gazdasági meghatározottságok, amelyek lehetővé teszik a társadalom gazdasági struktúrája megértését és története (a kapitalizmus előtti kor) történetének is igazi mozgatóerőit. A megismerésnek azok az elemei, a gazdaságtannak azok az „egyszerű” kategóriái, amelyek lehetővé teszik a társadalom és a történelem tudományos megismerését – mint „létezési formák, egzisztencia-meghatározások” – részben a kapitalista fejlődés (egyszerűen a munka) termékei, részben pedig csak a kapitalizmusban nyerik el azt a funkciójukat a gazdaság egészében, mely által az össz-rendszer

⁹¹ Föltehetőleg elírás *Duhem* helyett. Pierre Duhem (1861–1916): francia fizikus.

elemeként megérthetők (pénz). A kapitalista társadalom tehát nem egyszerűen az emberiség fejlődésének egy meghatározott fázisa, hanem olyan, amelyben a fejlődés mozgatóerői a helyes fölismerhetőség számára világosan előlépnak – persze csak annyiban, amennyiben önkritikájuk, amely a proletariátus elméletében és gyakorlatában teljesül ki, ugyanily világossággal előtérbe lép. (Lásd *Zur Kritik*, XLII – XLIII.)

A termelési viszonyok eme fejlődésének (e viszonyok a termelőerők megfelelő fejlődését előfeltételezik) együtt kell járnia a társadalomnak a természettel való anyagcseréje megfelelő fejlődésével. A kapitalista fejlődés teremti meg a szocializmus anyagi előfeltételeit. (Technika, gépek stb.; Lenin a villamosításról.) A természeti erők uralom alá hajtása állandóan növekvő mértékben oly kiterjedtséget, intenzitást és rendszerességet ér el, amelyre korábbi társadalmak nem is gondolhattak; a természetre vonatkozó ismeretek megszakítatlan kölcsönhatásban fejlődnek ezzel a folyamattal: e társadalmi lét talaján keletkeznek annak termékei, egyúttal pedig e folyamat fejlesztésére szolgáló leghatékonyabb mozgatói közé tartoznak. (Mivel Rudas és Deborin elvtársaknál a dialektikus összefüggést illetően kevés megértésre számíthatok, még egyszer hangsúlyozom: noha a modern természettudományok a kapitalista fejlődés termékei, ez nem jelenti azt, hogy „szubjektívak” lennének. Mert először is a kapitalista társadalom maga is valami „objektív”, másodszor – mind ez ideig nem sejtett módon – lehetővé tesz egy adekvát, objektív, rendszerezett tudást a természetről, s egy ilyen lehetőleg adekvát, objektív és rendszerezett tudás a természetről a kapitalizmus számára sokkal nagyobb mértékben, sokkal szélesebb övezetben stb. egyenesen életfeltétel, mint az a korábbi társadalmi formák esetében volt; ezt a tudást tehát a kapitalizmus nemcsak hogy lehetővé teszi, hanem azért teszi lehetővé, mert szüksége van rá.) Az a tény tehát, hogy a modern természettudomány a kapitalista társadalom terméke, semmit sem von le objektív voltából, sőt e tudománynak anyagi bázisához a kapitalista társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjéhez való viszonya beható és konkrét elemzése mutathatná csak meg igazán, miért kellett fölszámolásra kerülniük korábbi társadalomnak mitológiai formákkal átitatott ismeretmódjainak, s miért keletkezhetett egy minőségileg magasabb szintű objektív természettudomány csakis a kapitalizmus talaján.

Itt azonban nyomban két – egymással és vitánkkal szorosan összefüggő – kérdés vetődik föl. Először: a modern természeti ismereteknek a kapitalizmus társadalmi léte általi eme meghatározottsága abban áll-e csupán, hogy őket ez produkáta ugyan, de különben (fölepítésükben, kategóriáikban, módszerükben stb.) ettől a társadalmi létől teljességgel függetlenek? Másodszor: egy megismerés objektivitása minden körülmények közt azt jelenti-e, hogy dialektikusnak is kell lennie? Az első kérdésre föntebb már válaszoltunk. Ha igenlő választ adnánk, az annyit jelentene, hogy – Marxszal szemben – a természettel való társadalmilag-közvetlen viszonyt tételeznénk föl; azt tételeznénk föl, hogy a természettudós, amennyiben tiszta természettudományt művel, kívül áll a társadalmon, s hogy a társadalmi fejlődés kategóriái („létezési formák, egzisztencia-meghatározások”) az

ő fejében végbemenő megismerési folyamatokra nincsenek befolyással. Ezáltal azonban oly primitív és mechanikusan kauzális, nem-dialektikus szemléleti módba esnénk, amellyel a polgári tudomány szokta bírálni a történelmi materializmust, midőn azt állítja róla, hogy az olyan „gazdaságtant”, mint különleges „szférát”, tételhez föl, amely a más „szférákat” (jog, művészet stb.) közvetlenül, okozatilag meghatározza; majd ezt a — saját maga által kitalált — kauzális összefüggést fölháborodva elutasítja. Ha azonban a gazdaságtanban Marxszal „a polgári társadalom anatómiáját” pillantjuk meg, akkor azt kell mondanunk: nincs a polgári társadalmon belül egyetlen életmegnyilvánulás sem, amely az ehhez az anatómiához való viszony nélkül létezhetne, tehát ettől függetlenül megismerhető volna, amelyet mind a szubjektum oldaláról (a kategóriák mint a szubjektum létezési formái *minden* életmegnyilvánulásban), mind az objektum oldaláról (a társadalomnak a természettel való anyagcseréje társadalmi föltételezettsége) e nélkül az anatómia nélkül lehetne és kellene magyarázni.

E ponton azonban a probléma konkretizálásának útjában egy tárgyas-történelmi akadály áll, amely persze ugyanakkor alkalmas rá, hogy a kérdés módszertani oldalát közelebbről megvilágítsuk. Főntebb már rámutattunk arra a marxi megállapításra, miszerint a történelmi megismerés egy társadalom önkritikájától, létezése materiális alapjait és az ezen a talajon keletkezett ismereteit illető belátásától függ. E tekintetben azonban a kapitalizmus előtti társadalmi formákból a kapitalizmusba való átmenet igen erősen különbözik a kapitalizmusnak a szocializmusba való átmenetétől. Amott ez az átmenet azonnal, túlnyomórészt és szemlátomást a társadalomnak a természettel való anyagcseréje megváltozását hozta, olyan mértékben, hogy ez az átmenet sok vonatkozásban, a természeti ismeretek megváltozásának formájában korábban tudatosodott, mint a társadalmi formában. (A kopernikuszi csillagászatért folytatott küzdelem kétségkívül egyidejűleg az osztályharc ideológiai formája.) Ezzel szemben a kapitalizmusról a szocializmusra történő átmenet során a társadalomnak a természettel történő anyagcseréje eleinte — úgy tűnik — változatlan marad, sőt, úgy tűnik, mintha eddigi fejlődési vonala kezdetben éppenhogy emelkedést mutatna. Csak a kommunizmus második fázisa (a kapitalista munkamegosztás átalakítása, a szellemi és fizikai munka közötti különbség megszűnése, a város és falu viszonyának megváltozása) nyújt perspektívát az átalakuláshoz ezen a területen. Az átmenet természetesen itt is, mint mindenütt, folyékony; csak arról lehet szó, hogy az egyik mozzanat előtérbe kerül, nem pedig arról, hogy kizárja a másikat; teljesen lehetséges, hogy a természettudományok jelenlegi válsága máris anyagi bázisuk kezdődő átalakulásának jele és nem csupán a fölbomló kapitalizmus általános ideológiai válságának reflexe.

Amíg azonban nem vagyunk abban a helyzetben, hogy tudásunk keletkezését történetileg-genetikusan anyagi bázisából — tehát nemcsak az *Azt*, hanem a *Mit* és a *Milyen* t stb. is — kimutassuk, ahogy ezt Marx társadalmi-történelmi tudásunk számára megcselekedte, mindaddig szemléletmódunk számára hiányzik a dialektika egy fontos, *objektív* mozzanata: és ez a történelem. Megintcsak nem jut

eszembe tagadni, hogy a természettudományok a történeti szemlélet elemeit tartalmazzák, s hogy bennük a Marx által követelt „a történelem egységes tudománya” kezdetei jelen vannak. (Kant, Laplace, Darwin stb.) A marxizmus előtti társadalmi megismerés is tartalmazott történeti elemeket (Steuart, Hegel, francia történészek stb.). De a valódi, történeti-dialektikus megismerés csak Marxnál, csak a jelennek mint az össz folyamat egy mozzanata dialektikus megismerése útján keletkezett. Nyilván senki sem állítaná, hogy ezek a történeti elemek a modern természettudományok kérdésföltevéseinek középpontjában állának, vagy hogy éppen a legfejlettebb és a többiek előtt módszertanilag példaképpül szolgáló természettudományok tudatosan törekednének arra, hogy e kérdéseket föltegyék. E kérdésföltevéshez egyrészt arra lenne szükség, hogy tisztában legyünk azokkal a korokkal vagy periódusokkal, amelyekhez meghatározott ismeretek tartoznak, mert bennük sajátos, történeti, objektív, reális viszonyaitkat gondolatilag megragadták; s másrészt, hogy a megismerés szükséges keletkezését az objektív, reális történelmi folyamatból magából dialektikusan megértsük. (A gazdaságtani fölismerésekről szól világosan Engels első követelése az F. A. Langéhez írt levelében. (*Neue Zeit* XXVIII/I. 185. o.)⁹² Hogy a természetre vonatkozó összes fölismerés mennyiben alakul át valaha is történelmi megismeréssé — azazhogy nincsenek-e a természetben olyan tényálladékok, amelyek struktúrájukat illetően egyáltalán nem változnak, vagy csupán olyan időközökben, hogy ezek az emberi megismerés számára mint változások nem jönnek számításba — ezt már csak azért sem vethetjük itt föl, mert magában ott, ahol úgy tetszik számunkra, hogy történeti fejlődésekkel van dolgunk, éppen ott nagyon is kevésé tudjuk megragadni ezek történeti jellegét: Egyszóval: eljutottunk addig, hogy fölismerjük, miszerint az emberiség történetét meg *kellett* hogy előzze egy végtelen időszakast átfogó *objektív* történeti fejlődés, de e szakasz és a mi korunk közti reális közvetítő kapcsokat részben nagyon kevésé, részben egyáltalán nem ismerjük. Mégpedig nem csupán amiatt, mivel elégtelen az anyag, amely ma rendelkezésünkre áll, vagy kutatási módszereink jelenlegi fejletlensége miatt (sok természettudomány az exaktságot illetően toronymagasan áll a történettudományok fölött), hanem amiatt is, mivel az eddigi objektív, reális fejlődés még nem produkálta az arra való képességet, miszerint magukat a megismerés anyagi alapjait fölfedjük, s ezekből az anyagi alapokból a megismerést dialektikusan levezessük. A jóra való természettudósok oly dogmatikus naivitással állnak szemben a természettel, ahogy Ricardo állhatott szemben a kapitalista társadalommal. (A nem-jóra valókat viszont a kétség marcangolja, s ezáltal csak mint a válság szimptomái jönnek számításba.) Ez semmü esetre sem akadályozza meg őket abban — mint azt éppen Ricardo példája mutatja —, hogy objektíve helyes fölismerések-

⁹² „Ein Brief von Engels an F.A. Lange”, *Die Neue Zeit* XXVIII. (1909–1910), Bd. I., 185. (Feuilleton der NZ, Nr. 21–22., 29. Okt. 1909.) – Lásd magyarul: MEM 31. k., 458 skk. o.

lehetetlenné teszi, hogy az ellentmondásokat, amelyek a konkrét anyagban fölmerülnek, mint dialektikus ellentmondásokat világítsák meg, s az egyes mozzanatok, mint egy egységes történelmi folyamat mozzanatait – ahogy arra korábban rámutattunk – elméletileg és történetileg egyidejűleg az össz-összefüggésbe besorolják. A természettudományok ilyen történetivé-válása, a növekvő belátás saját eredetükbe (mint pl. geocentrikus jellegük fölismerése) éppoly kevésbé tenné őket relativisztikussá, amiként a társadalomtudományok sem váltak „relativisztikussá” a saját tudásuk reális genezisébe való marxista belátás következtében. Ellenkezőleg.

4. Számunkravaló és magáértvaló

Ezzel eljutottunk Friedrich Engels egyes megnyilatkozásait illető kifogásaim döntő pontjához. (Most sem jut eszembe, hogy Deborin és Rudas zavaros demagógiájával foglalkozzam, akik azzal gyanúsítanak, mintha én *egyáltalán* ki akartam volna játszani Engels ellenében Marxot. Azt, amit mondtam és mondok, oly határozottan gondolom, hogy ez ügyben senki sem vethet holmi „diplomati-kusságot” a szememre.) A „magábanvalót” illető ismert helyről van szó a *Feuerbach* ban (16.). Rudas elvtárs „pedáns, filológiai, iskolamesteri pontosságot” vet a szememre (AL 9, 509. o.), mégpedig azért, mert én a „magábanvaló” és a „számunkravaló” engelsi szembeállításával azt a kijelentést állítom szembe, hogy ez a két fogalom nem ellentét, hanem korrelációban állnak, és hogy a „magábanvaló” ellentéte dialektikus módon a „magáértvaló”. (GuK, 145–147.)⁹³ Rudas mindenesetre hamarosan korrigálja magát: eszerint nem csupán pedantéria részemről, hogy kidolgoztam ezt az ellentétet, hanem itt nyilvánulna meg ortodox hegelianizmusom. Szegény Hegel! – neki kell mindenért helytállnia, amit Rudas opportunista módon kiforgatott „marxizmus”, „elfojtott” újkantianizmus okán nem tudott fölfogni; egyszer dualizmust létesít természet és történelem között, más alkalommal azt akarja, hogy az alizarin érje el a „magáértvaló”-állapotot és tárgyként ismerje meg önmagát. Amiként Marx Dietzgenről (aki egyébként nem érdemelte meg, hogy Rudas mellé állítsuk) mondotta, pech ez Rudas elvtárs számára, hogy „éppen Hegelt nem tanulmányozta”. Sem Hegelnél, sem az „ortodox hegelianusoknál” nem arról van szó, hogy az alizarin önmagát mint tárgyat fölismerje, hogy a „magáértvaló”-állapotot elérje; a természetre és a történelemre vonatkozó ismereteink különbözősége (amelyet, mint láttuk, éppen Deborin erőteljesen aláhúzik) azon alapszik, hogy itt a tárgy, az anyag maga éppen a „magáértvaló”-létre tör (s ezáltal lehetővé teszi a „magáértvaló” formájában való megismerést), miközben a természet megismerése a „magábanvaló” – „számunkravaló” korreláció formájában játszódik le. Hegel korlátja, amely őt – helyenkénti

⁹³ *Történelem ...*, 392–395. o.

nagyszerű realizmusa ellenére – a mitologizáló idealizmus felé sodorta, abban áll, hogy ő ezt a „magáértvalót”, ezt az önmagát-megismerő tárgyat nem anyagi konkrétságában, nem történelmi „valamivé-levés”-ében és „valamivé-lettség”-ében volt képes fölmutatni, – mivel mindez az ő korában reálisan még nem volt jelen, mivelhogy éppenséggel az emberek társadalmi léte az, ami tudatukat meghatározza. Ezúttal nem tudunk közelebbről foglalkozni Hegel rendszer-építésével; egyrészt csupán Rudas elvtárs kontójára kellett átírnunk azt a fantasztikus badarságot, amelyet Rudas elvtárs Hegelnek tulajdonít, másrészt arra kellett utalnunk, hogy a „magábanvaló–számunkra való” fölismerése egy olyan rendszerben, amely „magáértvalót” is ismer, s a „magábanvaló–számunkra való”-tól a „magáértvaló”-hoz való reális és egyúttal gondolati közvetítéseket is tartalmazza, itt a „számunkra való” valami mást jelent, mint ahol ezek a közvetítések hiányoznak. Itt utalok rá, amit főntebb az egyszerű és a magasabb kategóriák viszonyáról mondtam, majd visszatérek az engelsi passzushoz.

Engels azt mondja: „A legcsattanósabb cáfolata ennek, mint minden más filozófiai rigolyának, a gyakorlat, tudniillik a kísérlet és az ipar.” A „magábanvaló dolog”-ból a kísérlet és az ipar által „számunkra való dolog” lesz. Ami ez utóbbit illeti, az kétségtelenül helyes és abban én sohasem kételkedtem. Amit én kétlek, az csupán az, hogy vajon általa a filozófiai rigolyák ténylegesen megcáfoltatnak-e? Anélkül, hogy nagyon behatóan taglalnám a kérdést, hogy mennyiben érti félre itt Engels Kantot, erről előljáróban néhány megjegyzést kell tennem. Nem elég, ha azt mondjuk, hogy a kanti filozófia egyáltalán agnosztikus, hanem legelőször is azt kell kérdeznünk: hol és mennyiben agnosztikus; és másodszer (és pontosan ez a kérdés függ össze szorosán a mi kérdésünkkel), mennyiben cáfolják meg Engels érvei a kanti agnoszticizmust. Ha Kantnál egyszerűen a külvilág megismerhetetlenségéről, vagy a megismerés szubjektív látszatjellegéről lenne szó (mint olyan görög szofistáknál, amilyen Gorgias, vagy szubjektív idealistáknál, mint Berkeley), akkor ez a cáfolat valóban csattanós lenne. Csakhogy Kantnál – mint azt már Franz Mehring fölsímerre – nem ez az eset áll fön. Mehring e passzusról éppenséggel azt mondja: „Már csak azért is meg kell ezt említenünk, mivel Engels ténylegesen igazságtalan volt hozzá, amennyiben Kant ismeretelméletét mint »filozófiai rigolyát« gondolta elintézni. Kant ugyan azt mondja, hogy a dolgokat nem olyannak látjuk, amilyenek, hanem amilyenként érzékeink számára megjelennek, de emiatt még a jelenségvilágban nem csupa látszatot látott, hanem gyakorlati tapasztalati világot, úgyhogy ő maga is aláírta volna azt a mondatot, amivel Engels őt cáfolni törekszik, hogy ugyán a pudding próbája az evés” (*Neue Zeit* XXVIII/I. 176. o.);⁹⁴ hasonlóképpen különböző helyeken könyvemben (pl. 219.). Rudas elvtárs maga is érzi álláspontja gyöngeségét, amennyiben elismeri, hogy „Kant a jelenségvilág teljes megismerhetőségét állította. Éppen emiatt volt

⁹⁴ Franz Mehring: „Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus”, *Die Neue Zeit* XXVIII. (1909–1910), Bd. 1. 176. o. (Feuilleton der NZ, Nr. 21–22. [29. Okt. 1909.]).

Kant félig materialista." (AL 9, 510. o.) Ehhez két megjegyzést kell fűznünk. Először is Kant számára a jelenség valami *objektív*et jelent, nem pedig látszatot (lásd ehhez pl. Berkeley elleni polémiáját, in: *Prolegomena*, I. rész. III. sz. jegyzet.). Kant éppen ebben a vonatkozásban – persze nagyon kevésbé tökéletes – előfutára Hegelnek, mivel képtelen rá, hogy azt az ellentmondást, amely a „jelenség” objektivitásában rejlik, dialektikusan ragadja meg, s amit csak Hegel dolgozott ki világosan („A lényeg logikája”-ban). Második megjegyzésünk, hogy Kantnak ezt a „fél-materializmusát”, az emberi megismerésnek a „jelenségekre” való korlátozását és a „magábanvaló dolog” megismerhetetlenségét a XVIII. század materialistái is osztották. Egy idealizmussal kevésbé vádolható tanúra, Plehanovra hivatkozom. Ő Holbachtól idézi: „Az embernek nem adatott meg, hogy mindent tudjon. Nem adatott meg neki, hogy behatoljon a dolgok lényegébe, és eljusson a végső okokhoz.” (*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 9.)⁹⁵ Egy helyen, Langével polemizálva, aki Robinet-ban – amiért ő a „magábanvaló dolog” meg-nem-ismerhetőségét állítja – Kant előfutárát pillantja meg, azt mondja: „De Robinet a »magá[ba]nvalóról« nem mond mást, mint amit Holbach és Helvétius mondanak” stb. (Uo., 72.).⁹⁶ Természetesen mindezekben az állásfoglalásokban ellentmondás foglaltatik, természetesen mindezeknek a gondolkodóknak, ha e korláton túllépni törekednek, el kell hagyniuk filozófiájuk materialista vagy félmaterialista álláspontját, s idealizmusba vagy agnoszticizmusba kell esniük (vagy mindkettőbe, mint Kant).

Ennélfogva a punctum saliens egyrészt az a kérdés, mennyiben objektív a „jelenségek” világa és mennyiben csupán szubjektív; másrészt, hogy mit jelent a „magábanvaló dolog” meg-nem-ismerhetősége a megismerés objektivitása számára. Már rámutattunk, hogy Kant elutasítja Berkeley következetes szubjektívizmusát, sőt „az ész botrányának” nevezi; de egyidejűleg arra is rámutattunk, hogy ezáltal Kant egy ellentmondásteljes filozófiai pozícióba kerül. Mert egyrészt a „jelenségvilág” formáit szubjektívként, a megismerés szubjektuma (amely persze Kantnál nem az individuálisan megismerő szubjektummal azonos) által produkáltként kell fölfognia. Másrészt azonban a tartalom, a megismerés anyaga, az amit Kant érzékiségnek nevez, a szubjektumtól tökéletesen független; s azt a szubjektum affektációja a „magábanvaló dolog” által okozza. A megismerés tehát csak a „magábanvaló dolog” által az affektáció következtében lehetséges (Kant közismerten vitatja az olyan megismerés lehetőségét, amelynek anyaga ne az érzéki lenne); a „magábanvaló dolog” azonban az emberi megismerés számára tökéletesen elérhetetlen, transzcendens. (Erre az ellentmondásra már Plehanov

⁹⁵ Lásd Plehanov: *Adalékok a materializmus történetéhez*, Bp. 1951, 20. o. – Lukács föltehetően a G. W. Plechanov: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Dietz, Stuttgart 1921 (3. kiad.) című művet használta.

⁹⁶ Uo., 76. o.

rámutatott: *Neue Zeit* XVII/I. 135 skk.)⁹⁷ Ez az ellentmondás konkrét megismeréseink konkrét kibővítése során nem válik közvetlenné, nem szűnik meg direkt módon. Láttuk, hogy Kant úgyszintén a „magábanvaló” és a „számunkra való” – persze dialektikátlanul merev – korrelátumával dolgozik (ahol is a „magábanvaló” részesedése a „számunkra való” keletkezésénél és objektivitásánál egy ellentmondásteljes mitológiának kerül hatalmába, s ő az engelsi alizarinban a newtoni asztronómiával vagy a saját asztronómiai elméleteivel szemben kétségtelenül semmi elvileg újat nem pillantana meg. Az ő álláspontjáról a konkrét megismerések egész, végtelenül kiterjeszthető mezőnye – az objektivitás világa, amely csupán – a neki alapul szolgáló, tehát a megismerésen kívül álló – a konkrét megismerést és annak konkrét kiterjesztését figyelembe-nem-vevő „magábanvaló” vonatkozásában viseli a szubjektivitás szeplőjét. Kant követői, akik a „magábanvaló dolog”-ból az ismeretelmélet pusztá határfogalmát akarják kialakítani, a konkrét megismerések elemzése vonatkozásában egészen következetesen járnak el. Ugyanakkor meghamisítják Kantot azáltal, hogy *problémáját* egyszerűen kikapcsolják, mégpedig annyiban, hogy az objektív, *tőlünk független* valóság kérdését egyáltalán föl sem vetik; ezáltal nagyon is dogmatikus agnosztikusokká válnak. Teljességgel lehetséges, ha valaki filozófiai értelemben a valóság vonatkozásában agnosztikus, anélkül hogy a külvilághoz való gyakorlati magatartásában, az egyes tudományos kutatásokban és állásfoglalásokban ezt az agnoszticizmust egyáltalán érvényre juttatná. Engels is világosan fölismerte ezt az ellentétet. „Minekutána azonban agnosztikusunk – mondja – megette ezeket a formai elméleti fenntartásokat, nyomban úgy beszél és cselekszik, mint egy megrögzött materialista, aminthogy alapján az is.” (*Neue Zeit* XI/I. 19. o.)⁹⁸

Itt – úgy tetszik – Engels maga is megengedi, hogy az agnosztikus vidáman termeli az alizarint és egyúttal – elméletileg, filozófiailag – mégis agnosztikus képes maradni. Ezért tehát *filozófiailag kellene* megcáfolni. Engels rámutat, miképpen cáfolta meg Hegel filozófiailag Kant ellentmondásait: „... ha egy dolognak minden tulajdonságát ismeritek, akkor ismeritek a dologt magát; s akkor nem marad más, mint az a tény, hogy a szóban forgó dolog rajtunk kívül létezik...” (Uo.) Ez a filozófiai cáfolat Hegelnél egy részét képezi a „lényeg dialektikájának”, a jelenség objektivitása nagyszerű kifejtésének (l. a „magábanvaló” és a lényeg viszonyát; *Werke*, II. Aufl., IV. 121.)⁹⁹ Ezúttal, magától értődően, még csak rövidített formában sem ismételhetjük meg Hegel fejtegetéseit. Kénytelenek vagyunk egyetlen lényeges mozzanatra szorítkozni. A „magábanvaló” filozófiai cáfolata és antinómiái föloldásának előfeltétele az, hogy a szubjek-

⁹⁷ G. W. Plechanov: „Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels”, *Die Neue Zeit* XVII. (1898–99), Bd. 1, 135. o. (19. Okt. 1898).

⁹⁸ Engels: „Über historischen Materialismus”, *Die Neue Zeit* XI (1892–93), Bd. 1. Nr. 1, 19. o.; l. MEM 20. k., 595. o.

⁹⁹ Lásd Hegel: *A logika tudománya* (ford. Szemerc Samu), Akadémiai, Bp. 1957, 94. o.

tum – objektum-viszonyt nem metafizikailag mereven (mint azt Kant teszi), hanem dialektikusan kölcsönös vonatkozásában ragadjuk meg. A lét és a valamivé-levés dialektikus relativizálása, amelyre a hegeli érvelés kifut, módszertanilag a szubjektum és a szubsztancia dialektikus relativizálását tételezi föl (*Phaenomenologie des Geistes*). Ezen alapszik Hegelnél a „magábanvalóra” vonatkozó kritikájának magva. Hegel mindenekelőtt elutasítja azt az elképzelést, mintha a dolog tulajdonságai valami pusztán szubjektívak lennének. „Egy dolognak tulajdonságai vannak; ezek először is meghatározott vonatkozásai *másra*; a tulajdonság csak mint az egymáshoz való viszonyulás egy módja létezik; ennél fogva a dolog külső reflexiója és tételezettségének oldala. De *másodszor* a dolog ebben a tételezettségben *magá[ba]nvaló*; fenntartja magát a másra való vonatkozásban; tehát persze felszín csupán, amellyel az egzisztencia kiszolgáltatja magát a lét [valamivé-]levésének és a változásnak; a tulajdonság nem vész el benne. Egy dolognak megvan az a tulajdonsága, hogy ezt vagy azt idézze elő a másban és sajátos módon nyilvánuljon meg vonatkozásában. Ezt a tulajdonságot csak a másik dolog megfelelő minémiségének feltétele mellett mutatja, de egyben *tulajdona* e dolognak és magával azonos szubsztrátuma – ezt a reflektált minőséget ezért tulajdonságnak nevezik.” (Uo., 125.)¹⁰⁰ Ezáltal a kanti probléma teljesen visszajára fordul: éppenhogy a „magábanvaló” jelenik meg (kanti fölfogásban) szubjektív mozzanatként, mint az absztrakt reflexió produktuma: „... a magá[ba]nvaló-dolog mint olyan nem más, mint minden meghatározottság nélküli absztrakció, s persze *nem tudhatunk róla semmit*, éppén mert a minden meghatározástól való absztrakció.” (Uo., 127.)¹⁰¹ Ez a dialektikus kölcsönviszony a valamivé-levés egy mozzanata. Ha a valamivé-levést mint átfogó-konkrét mozzanatot fogjuk föl, csak akkor lehetséges dialektikus módon föloldani a szubjektum és objektum szembenállásában rejlő merevséget is, ezért utal Hegel a legelőször idézett helyen arra, hogy „az egzisztencia a lét [valamivé-]levésének és a változásnak feláldozza magát”. Sem Kant, sem kortársai nem voltak képesek ezt fölismerni. Plehanov joggal mutat rá, hogy a valamivé-levés az a pont, amely a XVIII. század materialistáit a „számukra megoldhatatlan magábanvaló problémái” elé állította. Ezt már a korábban idézett passzusból is világosan láthatjuk. Plehanov egészen világosan kimutatja, mily szorosan összefügg ez a korlát a materializmus *ismeretelmélete* korlátjával (lásd Holbach katasztrófa-elméletét; uo., 51.), társadalomfölfogásának korlátjával (lásd a „közvélemény” – azaz a szubjektív faktor – és a társadalmi miliő – azaz az objektív faktor, uo., 58. o. – közt okozott dilemmát). Hegel megcáfolja Kantot, amennyiben ő nem csupán fölfedi Kant fölfogásának ellentmondásosságát, hanem azáltal is, hogy – genetikai úton – bebizonyítja: ez a fölfogás a világ emberi megragadásának meghatározott fokán szükségszerűen létrejövő struktúrája a

¹⁰⁰ Uo., 97. o.

¹⁰¹ Uo., 98. o.

megismerésnek. A magábanvaló – Kant számára ismeretlen és nem tudatosult – dialektikájának csakis ezen bizonyítása által lehetett föloldani azokat az ellentmondásokat, amelyek Kant számára elvileg megoldhatatlan antinómiákként kellett hogy megjelenjenek. De Hegelnél magánál Kant ezen – általa elvetett – genetikai-dialektikus cáfolata még mindig tisztán logikai természetű volt. Azaz: Hegel fölmutatja, hogy a valóság kanti fölfogása egyike a valósággal kapcsolatos tipikus, lehetséges és szükséges álláspontoknak. De – sok helyes utalás ellenére – nem nyújtja e filozófia *konkrét* genezisést, *történelmi* genezisést. Erre majd csak a talpára állított dialektika, a történelmi materializmus lesz képes. Csak egyedül ez tudja Hegel fejtegetéseinek helyes tartalmát *történetileg konkrétan* bebizonyítani, hogy Kant valóságfölfogása nem pusztán egy lehetséges és tipikus álláspont az objektivitáshoz, hanem egyúttal konkrét következménye egy konkrét osztályhelyzetnek.

Ennélfogva az agnosztikusokat nem a kísérlet és nem az ipar által fogják megcáfolni, hanem a jelenségben rejlő dialektika megvilágításával. És ez a megvilágítás maga is a társadalmi lét ama megváltozásának produktuma, amelynek mind a kísérlet, mind az ipar létezésüket köszönhetik, s amely a proletariátus osztálytudatában – amely szintén ennek a fejlődésnek a produktuma – a „magáértvaló” formájában tudatosodik. Tehát: nem az alizarint kell önmaga tudatára ébreszteni, ahogy azt – láthatóan – Rudas elvtárs gondolja, hanem amennyiben a proletariátus önmagát tudatosítja, az esetben a „magábanvaló – számunkravaló” viszony – azon kategóriák által közvetítve, amelyek a proletariátus tudatát, a társadalomnak természeti alapjaihoz fűződő viszonyában, a totalitásáról alkotott átfogó dialektikus tudattá terjesztik ki – elnyeri helyes módszertani pozícióját és elveszíti azt az agnosztikus jellegét, amely mind Kantot, mind a régi materialistákat jellemezte.

A kísérletnek és az iparnak tehát a „magábanvaló”-nak „számunkravalóvá” átváltozása folytán kell az agnoszticizmus filozófiai rigolyait megcáfolniuk. Föltéve, hogy megteszik: vajon kinek a számára teszik meg? Ha következtetések vagyunk, azt kellene mondanunk: legelőször is maga a kísérletező számára (hogy egyelőre az iparról egyáltalán ne beszéljünk) – aki maga állítja elő az alizarint, annak védve kellene lennie az agnoszticizmus minden filozófiai rigolyája ellen. A valóságban azonban – mint az közismert – nem áll fön az eset.

Mivelhogy Friedrich Engels a „magábanvaló” problémáját a történelmi materializmus által megoldotta és elintézte, így *számára* a kísérlet a valóság dialektikus fölfogása egy példajaként is szolgálhatott, viszont a kísérletező számára – ha nem volt véletlenül a történelmi materializmus *követője* – nem minden további nélkül. Mivelhogy a kísérlet, amelynek során a „magábanvaló dolog” „számunkravaló dologgá” lesz, csupán „magábanvalóként” dialektikus: ámde hogy „számunkravaló” *dialektikus* jellegét fölfedje, ehhez még valami másnak, valami újnak is hozzá kell járulnia – s ez éppen a történelmi materializmus. A természetkutató ennek hiányában még oly sok és még oly ragyogó kísérletet végezhet, de ennek ellenére ragaszkodhat a „magábanvaló dolog”

megismerhetetlenségéhez, lehet machista vagy schopenhaueriánus is. Lenin világosan fölismerte ezt az összefüggést: „Ezek a professzorok igen értékes kémiai, történelmi, fizikai műveket tudnak írni, de ha filozófiáról van szó, *egyetlen szavát sem szabad elhinni egyiküknek sem.*” (Mivel számomra Lenin *Empiriokriticismusa* sajnos nem hozzáférhető, ezért Deborin *Lenin, der kämpfende Materialist* (Wien 1924) című művéből idézek, 27–28.)¹⁰² És vajon miért? Mert bár a kísérletező képes rá, hogy a valóság egy objektív részösszefüggését objektíve helyesen megismerje, de – mint csupán kísérletező – távolról sincs abban a helyzetben, hogy annak a „jelenségvilágnak” a valóságáról, amelynek részeit helyesen fölkutatta, valamit is valóságosan, dialektikusan kijelentsen. Ezt a korlátot, ami a pusztá kísérletezés lényegében rejlik, amiatt jellemeztem, minthogy ez „dialektikus-filozófiai értelemben” nem gyakorlat, hanem sokkal inkább szemlélődő magatartás, és ezáltal – *ameddig csupán szemlélődő marad* – e korlátokat sem tudja maga mögött hagyni.

Még csak fokozódik az eddigi közvetlenségnek és gondolati formáinak korlátaiba való bezártság, ha a kísérletet a történelem és a társadalom megismerése kategóriájaként alkalmazzák. Ez érthető, mert egyrészt veszendőbe megy a természettudományi kísérletek módszertani élessége (a vizsgálati tárgyak szigorú elhatárolása, a zavaró tényezők kikapcsolása, a megismételhetőség „azonos” körülmények között stb.), másrészt pedig a pusztá szemlélődő jelleg sokkal világosabban, tudattalanul maradt szociális beállítottsággal nyilatkozik meg. Ismeretes, hogy a Trade-Union bürokratáinak terminológiájában az orosz forradalom nagyon gyakran mint „kísérlet” szerepel. Deborin előszeretettel használ „exakt” terminológiát, s ezért magától értődő, hogy ezt ő is ugyanúgy átveszi és alkalmazza, s mivel a kísérlet módszertani előfeltételei hiányoznak, éppen ez nyújt alapot az alkalmazására. Ezt mondja: „A társadalom bizonyos föltételek között kísérlet tárgya lehet. A természet mint valamely idegen dolog elállja az utunkat. Itt tehát kísérletekre csak szűk határok között van lehetőség. A társadalmi életben némileg mások a viszonyok. Itt, mi emberek elsősorban magunk is munkások és alkotók vagyunk. A történelmet ugyanis az emberek csinálják, miközben a természetet nem ők csinálják. Lenin a nagy, zseniális kísérletező. Minden elméleti esetet alávett a gyakorlat vizsgájának.” (*Lenin, der kämpfende Materialist*, 10.) Itt – a Lenin iránti lelkesedés álarcában – azoknak a megcsontosodott trade-unionista bürokratáknak az ideológiája vonul be irodalmunkba, akik nem merik nyíltan elutasítani az orosz forradalmat. Ezek – saját álláspontjukról következetesen – az orosz forradalmat mindig is „kísérletnek” fogták föl. Magától értődően, mivel ez fölmenti őket minden cselekvés alól. „Várjuk ki, vajon sikerül-e a kísérlet?” S ha „nem sikerül”, akkor helyre áll a régi állapot; az egyik tengerinyúl az antitoxin-injekció ellenére elpusztult, s ha szükséges, akkor egy másik tengerinyulat kell keresni, hogy rajta a szociális

¹⁰² Vö. Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus* (LÖM 18), 322. o.

antitoxin hatásait meg lehessen „figyelni” (de csak megfigyelni!). A szemlélődő magatartás korlátai a modern természettudományban azok — anélkül, hogy a Deborin által a polgári szociológiából hozott zseniális [...] módszert előfeltételeznénk —, amelyeket Marx, Feuerbach-kritikájában, annak szemlélődő materializmusáról különös nyomatékkal hangsúlyozott. Nem tudom tárgyalni itt e kritika minden mozzanatát, csupán a nyolcadik tézist idézem: „A társadalmi élet lényegében *gyakorlati*. Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra csábítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat.”¹⁰³ Marx itt a nála megszokott világossággal hangsúlyozza, hogy e gyakorlat megértése hasonlóképpen föltétele minden misztérium föloldásának, amely a pusztán szemlélődő gondolkodás esetében mindenütt jelen van. (Ezt a helyet Feuerbach „nem”-fogalmának kritikájában, valamint a X. és XI. tézisben szemléletesen úgy világítja meg, „mint belső, néma (aláhúzás tőlem), a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság”-ot.

Ebből a tényállásból persze sem az nem következik, hogy „nem a kísérlet szélesíti ki ismereteinket, hanem az *eszmék*, amelyek a kísérletnél bennünket vezetnek”, ahogy azt Rudas elvtárs nekem tulajdonítja (AL 9, 513. o.), sem pedig az, hogy én a pusztán kísérletező korlátain való túllépés következtében „proletár” fizikát, kémiát stb. követelnék. Éppen Lenin utal a fönt idézett helyen meggyőzően a speciális tudomány és a filozófia különbségére. És itt *csak a filozófiai* kérdéstről van szó, mivel Engels a kísérlet által éppen a *filozófiai* rigolyákat akarja megcáfolni, s éppen az ő *filozófiai* cáfolatának a helyessége az, amiben én kételkedem. Hiszen világos (ezt Rudas is elismeri; AL 9, 511. o.), hogy Kant megismerésünk konkrét kibővülését nem vonta kétségbe, s nem lehet belátni, hogy ő, Newton követője, miért éppen a kísérletek általi kibővülésüket vonta volna kétségbe. (Gondolhatunk a — nagyjában-egészében — kantianus Helmholtzra is.) S ha Kant mégis tagadja a „magábanvaló dolog” megismerhetőségét, akkor ő *csak filozófiailag* cáfolható, és nem a pusztán kísérlet által. Az ő cáfolása — amint azt megmutattuk — Hegelnél kezdődött, és Marx és Engels fejezték azt be, akik *filozófiailag* világítják meg, hogy mit jelent a „jelenség”, mit a „magábanvaló”, a „számunkra való” stb. *konkrétan, valósan, történetileg*. (S hogy ez a cáfolat mennyiben szünteti meg magát a filozófiát — ez nem tartozik témánkhoz.)

Minden filozófiai rigolya filozófiai cáfolata — miként azt Marx Feuerbach-kritikájában megmutatja — a forradalmi gyakorlat útján történik. Ezért föl lehet tenni a kérdést: a kísérlet gyakorlata (és az ipar) *ebben az értelemben* vett gyakorlatot jelent-e, avagy — miként ahogy én azt kifejtettem — dialektikus-filozófiai értelmű? Rudas elvtárs úgy véli, hogy megcáfolhat engem kérdésével: „Hol van olyan gyakorlat, amelyben az ember nem végez megfigyelést?” (AL 9, 512. o.) Helyes. De ezzel a kérdéssel Rudas újra bebizonyítja, hogy semmit sem ért a dialektikából, s a szemléleti és gyakorlati magatartás ellentétét hű kantianusként

¹⁰³ Marx: *Tézisek Feuerbachról*, in MEM 3. k., 9. o.

a tiszta és a gyakorlati ész dualitásának sémája szerint állítja kontrasztba. E fölfogás szerint viszont forradalmi gyakorlat *minden*, az ausztráliai négerkék kenguru vadászata is, mivelhogy a Rudas-féle gondolkodás éjszakájában éppenséggel minden tehén fekete. Ekkor azonban teljesen érthetetlen, hogy Marx egy ilyen „forradalmi gyakorlatot”, amely mindig is létezett, miért emel ki, mint valami újat, mint *ellentétet* az eddigi legfejlettebb társadalom, a polgári társadalom szemléletmódjával szemben. (Tézisek Feuerbachról, IX. és X. tétel.) Feuerbach ténylegesen a következetes materializmus talaján áll természetfilozófiájában; miért hangsúlyozza akkor Feuerbach *ellenében* Marx, hogy ő az érzéki szemlélethez apellál, „de az érzékiséget nem mint gyakorlati, emberi-érzéki tevékenységet fogja fel”. (V. tétel.)¹⁰⁴ Tehát arról van szó, hogy *ez* a gyakorlat, amelyet Marx világos fejtegetései szerint Feuerbach és az egész szemlélődő materializmus *nem ismer*, a kísérletben (és az iparban) jelen van-e, s hogy vajon „a legegyszerűbb fekete-munkás”, akit Rudas elvtárs már megszokott fölháborodásában velem szembeállít, s aki „megfigyeli a hatását annak, amit tesz” (AL 9, 512. o.), *ebben* az értelemben, a marxi Feuerbach-tézisek értelmében vesz-e föl egy gyakorlati magatartást. Rudas elvtársnak nyilvánvalóan az a véleménye: ha már a feketemunkás tevékenysége „gyakorlati”, mennyivel inkább az a tanult munkásé és főleg a kísérletező. Nekem azonban úgy tűnik, hogy Marx a feketemunkás „szemlélődő” gyakorlatát aligha fogta volna föl forradalmi gyakorlatként, praktikus-kritikai tevékenységként. Ha ő ugyanis – a fönt idézett helyen – gyakorlatról beszél, hangsúlyozza, hogy a misztériumok racionális megoldásukat „az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében” (aláhúzás tőlem) találják meg. És alig hiszem, hogy Marx a feketemunkás szemlélődő tevékenységét – mondjuk a kötörsorán – mint gyakorlata megértését fogta volna föl. Marx sokkal inkább az összmvoltában társadalmi-történelmi folyamat megismerésében látta meg ezt a megértést, vagyis a történelmi materializmusban. Így vázolja fel Marx legelőször is (pl. *Das Kapital* I, 325, 338.), hogy miképpen automatizálja a kapitalista munkamegosztás a munkafolyamatot, miképpen alacsonyítja le a munkás tevékenységét a gép felügyeletére; majd dr. Ure-val, az automatizált gyár Pindarosával szemben hangsúlyozza, hogy a gépek nagybani tőkés alkalmazásával, azaz a modern gyári rendszerrel maga „az automata az alany, és a munkások csak mint tudattal bíró szervek vannak tudattalan szerveinek mellérendelve és ezekkel együtt a központi mozgatóerőnek alárendelve”. (Uo., 384.)¹⁰⁵ Egyszerűen nevetséges azt hinni, hogy Marx ezt a tevékenységet (e gyakorlat megértése nélkül) forradalmi gyakorlatként, Feuerbach túlhaladásaként fogta volna föl.

A forradalmi gyakorlat persze ama társadalmi lét talaján nő, amely ezt a tevékenységet létrehozza. De nem elementáris módon, nem spontánul, hanem éppen azáltal, hogy a munkásokban *tudatosodnak* tevékenységük társadalmi-

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ *A tőke* I, i. k., 391. o.

történelmi előfeltételei, a gazdasági fejlődés objektív tendenciái, amelyek ezt a tevékenységet előidézték, s amelyek a társadalmi lét eme formáin túllépni törekednek, s ők ezt a tudatot (a gyakorlat megértését: az osztálytudatot) forradalmi gyakorlattá *fokozzák*. A kísérletező tevékenysége alapjait illetően nem rendelkezik ezzel a tudattal; azaz csak akkor rendelkezik, ha „véletlenül” marxista (véletlenül, mivel osztályhelyzete ehhez semmiféle objektív társadalmi készletet nem tartalmaz). Ő az objektív valóság egy részösszefüggését figyeli meg, s amennyiben ezt helyesen figyelte meg, akkor helyes tudományos eredményekre jut, ugyanígy a munkás, ha az automatát, amelynek ő egy részecskéje, helyesen kezeli, s elősegíti, hogy az előírt munkateljesítmény helyesen megvalósuljon. Mindkét történés anyagi szubsztrátuma dialektikus: mozzanata egy objektív dialektikus folyamatnak. Sőt, a kapitalista munkafolyamat, a kapitalista technika stb. dialektikája a történelmi materializmusban dialektikus fölismeréssé lett. Mindkét történés azonban csak magábanvalóan dialektikus. Ez a magábanvaló semmi esetre sem szűnik meg azáltal, hogy közvetlen-tudatos formát ölt. A kísérletező a magábanvalót részösszefüggésében „számunkra valóvá” változtatja, anélkül, hogy dialektikusan tudatosulna benne az össz-összefüggés dialektikus jellege, amely összefüggéshez hozzátartozik tevékenységének tárgya és tevékenysége maga, s azok a kategóriák, amelyekben ez az összefüggés tudatosodik. Ahol egy össz-összefüggés jelen van, még ott sem kell a tudatossá-válás közvetlen formájának valóságos belső struktúrájával egybeesnie. Marx pl. egy Lassalle-hoz írt levelében szól arról a rendszerrel, amellyel Hérakleitos és Epikuros csak „magábanvalóan” rendelkeztek, s hangsúlyozza, hogy még olyan filozófusoknál is, mint Spinoza, akinek gondolkodása szisztematikus formát öltött, „a rendszer valódi belső felépítése teljesen különbözik attól a formától, amelybe Spinoza tudatosan öltöztette”. (Nachlass-Ausgabe von Gustav Mayer III. 123.)¹⁰⁶ A „magábanvaló” dialektikus átváltozása egy „számunkra valóba” mindig többet követel, mint tudatformákba való közvetlen áttételt.

A csak természettudós nem rendelkezik tevékenysége anyagi alapjainak tudatosságával, s tevékenysége egyedül nem is adhatja meg számára ezt a tudatot, még kevésbé, mint ahogy a munkásnak a pusztá munkafolyamat és a vállalkozó elleni spontán, elemi harc osztálytudatot adhat, noha mindkettő – objektíve – ama dialektikus folyamat mozzanata, amelynek terméke az osztálytudat. Persze: még kevésbé létezhet valamely filozófia vagy ismeretelmélet, amely kutatókat, akik saját szakterületükön jó teljesítményt nyújtanak, igen gyakran a legkalandosabb és legabszurdabb következtetésekre csábítana. Ezt a tudatot *csak* a történelmi materializmus *nyújthatja*. A természettudós ugyanis éppúgy társadalmi léte produktuma, mint bármely más közönséges halandó. Egyáltalán nem akarok azokról a személyes, osztályszerű előítéletekről beszélni, amelyek gondolkodását befolyásolják, különösen, ha elhagyja szakterületét és elkezd filozofálni, ami igen

¹⁰⁶ Marx levele Lassalle-hoz 1858. május 31-én, I. MEM 29. k., 535. o.

gyakran nem akadályozza meg abban, hogy ezen a szakterületen *objektíve helyes* ismereteket produkáljon, a magábanvalót számunkra valóvá változtassa. Sokkal inkább arra gondolok, hogy az ő tudatát is társadalmi léte határozza meg, s hogy ő, bár vélekedése szerint az objektív valósággal, a természettel előfeltételek nélkül, elfogulatlanul áll szemben, a legmesszebbmenően foglya marad – általa át nem látott – társadalmi léte közvetlenül adott formáinak, éppúgy, mint annak idején a klasszikus angol közgazdaságtan legragyogóbb képviselői. S hogy egy elfogulatlan és ezért objektív, helyes eredményeket biztosító speciális kutatás a természettudományokban még mindig lehetséges, annak oka a társadalomnak a természettel való anyagcseréje azon viszonyában van, amely azt átmeneti korunkban a társadalom forradalmi folyamatához fűzi, amint arra korábban rámutattam. Csakis a történelmi materializmus képes itt világosságot teremteni, amelyben a proletariátus társadalmi megismerése mint magáértvaló megismerés jut kifejezésre. Csakis a történelmi materializmus képes fölfedni létünk és öntudatunk kategóriáinak reális eredetét és ezért konkrét lényegi sajátosságát, s megvilágítani őket közvetlenségükben mint természetiként, öröktől elfogadott gondolkodási formákat, mint a társadalmi-történelmi fejlődési folyamat produktumait. Hogy a természettel folytatott *kapitalista* anyagcsere történetileg változó, tehát történetileg mülékony folyamata milyen mélyen határozza meg a természetre vonatkozó jelenlegi ismeretünket, ahol azok a kategóriák kezdődnek, amelyek minden egyes társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjét meghatározzák, az az egyes kutatás kérdése, amely előreláthatólag kimutatja majd, hogy egynémely kategóriák történetileg a kapitalista társadalomnak a természettel folytatott speciális anyagcseréje által meghatározottak, oly kategóriák, amelyek nem „örök”, közvetlenül a természetből nyert kategóriákként jelennek meg, pl. a munka a fizikában. Marx a manufaktúra-időszakra történő reagálást fedezett föl Descartes-nak az állatokról vallott fölfogásában (*Das Kapital* I, 354, 11. j. sz.), és Lamettrie emberfölfogását úgy tekintette, mint a descartes-i tradíció folytatását (*Heilige Familie*, Nachlass II. 233.). Kautsky, amikor még marxista volt, szintén úgy gondolta, hogy „a természettudományokban a katasztrófaelméletek uralkodtak, amíg a burzsoázia forradalmi volt; ezeket az észrevétlen fejlődés elméletei váltották fel akkor, amikor a burzsoázia konzervatív pályákra tért. Ez az összefüggés senkit sem fog meglepni, aki tudja, hogy a társadalmi szükségletek és érzületek mennyire befolyásolják nemcsak a társadalmi, hanem a természettudományi elméleteket, az egész világgépet is.” (*Neue Zeit* XXIII/II. 134. o.)¹⁰⁷ Csak a természettudományok anyagi alapjainak és velük együtt a kísérletnek ilyen fölismerése által – amelyet, ismétlem, csak a történelmi materializmus képes teljesíteni – válik a dialektikus összefüggés, amely az egyes eredmények vagy egy egész területnek magábanvaló alapjául szolgál, számunkra is való dialektikus

¹⁰⁷ Karl Kautsky: „Die Rebellionen in Schillers Dramen”, *Die Neue Zeit* XXIII (1904–1905), Bd. 2. Nr. 31, 134. o.

összefüggéssé. Ehhez azonban a magáértvaló „magasabb” kategóriája, a proletariátus osztályadata az elengedhetetlen előfeltétel. A magábanvalónak számunkravalóvá átváltozása — amelyet a kísérlet és az ipar visznek véghez — képezik *együttesen* a filozófiai rigolyák gyakorlati meghaladásának anyagát, tárgyát; úgy ahogy Marx mindig, amikor dialektikus módon föloldotta a polgári közgazdaságtant, fölmutatta a dialektikát, amely magábanvalóan, de csak magábanvalóan benne foglaltatott; s a helyes és helytelen elméleteket mindig anyagi szubsztrátumukkal összefüggésben tárgyalja, mindig genetikailag mutatja meg, miszerint a társadalmi lét az egyiknek lehetővé tette, hogy a helyes összefüggést helyesen fölfedje, s ugyanakkor a másiknál meg kellett akadályoznia, hogy az ellentmondást egyáltalán fölismerjék vagy dialektikus jellegét tudatosítsák.

Ezek a viták megspórolják számunkra, hogy részletesen betekintsünk az iparba mint forradalmi gyakorlatba. Rudas elvtárs egy *quid pro quót* vet szememre, mivel én az engelsi passzussal szembeni polémiámban azonosítottam az ipart a kapitalistával (elismerem: kapitalista ipar helyesebb kifejezés lett volna). Ő azt állítja: ebben az esetben tökéletesen érdektelen, vajon kapitalista-e az ipar, vagy nem; hogy „abban az értelemben, ahogy Engels itt az iparról beszél, egy kommunista ipar ugyanúgy fog eljárni, mint a kapitalista vagy akármely más... Mert ebben az értelemben az ipar örök természeti folyamat ember és természet között, melyben az ember a természettel való anyagcseréjét lebonyolítja.” (AL 9, 514–515. o.) Mindenekelőtt: ez a Marxra való utalás nem stimmel. Marx ugyanis azt mondja: „A *használati értékek*, vagyis javak termelése nem változtatja meg *általános természetét* azáltal, hogy a tőkés számára és az ő ellenőrzése alatt megy végbe. A munkafolyamatot ezért *először* minden meghatározott társadalmi formától függetlenül kell *szemügyre vennünk*.” (*Das Kapital* I, 140., kiemelések tőlem.)¹⁰⁸ Marxnál itt tehát egy „megértő absztrakcióról” van szó, amellyel vizsgálatát módszertani okokból kezdi, hogy aztán minden pontban kifejtse azokat a sajátos meghatározottságokat, amelyek a történeti valóságot konkrétan reprodukálják. Lehetetlen azonban, hogy az engelsi passzus egy ilyen módszertani absztrakcióra vonatkozzon. Amennyiben az ipar gyakorlata megcáfolja a filozófiai rigolyákat, akkor azt éppenséggel csak a *valóságos ipar* képes megtenni, nem pedig a használati értékek termelésének absztrakt fogalma; s nem látom be, hol rejlene ebben félreértés, ha e konkrét viszonyban a valóságos ipart a kapitalista iparral azonosítanánk.

Mindenütt, ahol Marx konkrétan beszél az iparról, világosan és egyértelműen a kapitalista iparról szól. A munkamegosztásról szóló alapvető passzusokat mellőzni akarom, s csupán röviden arra fogok utalni, ahogy ő a gépi berendezéseket tárgyalja, mivel ott a legmegvesztegetőbb a látszat, mintha egy — ha nem is történelemfölötti, de ugyanúgy a kapitalizmus, mint a szocializmus számára

¹⁰⁸ Marx: *A tőke* I, i. k., 168. o.

egyként hatékony – létezésmeghatározásról lenne szó – a szocializmusnak is gépi berendezésekkel kell majd dolgoznia. Néhány fontos részt idézek: „Még a munka megkönnyítése is a kínzás eszközévé lesz, mert a gép nem a munkást szabadítja meg a munkától, hanem munkáját a tartalomtól. Minden tőkés termelésnek, amennyiben nemcsak munkafolyamat, hanem egyszersmind a tőke értékesítési folyamata is, közös vonása, hogy nem a munkás alkalmazza a munkafeltételt, hanem fordítva, a munkafeltétel a munkást; de csak a gépi berendezéssel tesz szert ez a megfordítás technikailag kézzelfogható valóságra. Automatává való átváltozása révén a munkaeszköz magának a munkafolyamatnak során a munkással mint tőke lép szembe, mint holt munka, amely az eleven munkaerőn uralkodik és azt kiszipolyozza. A termelési folyamat szellemi potenciáinak elválása a kétkezi munkától és átváltozásuk a tőkének a munka feletti hatalmaivá, mint már korábban jeleztük, kiteljesedik a gépi berendezés alapzatán felépült nagyiparban.” (*Das Kapital I*, 388.)¹⁰⁹ És: „És ez a csattanója a közgazdasági apologetikának! A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve a munkaidőt megrövidíti, míg tőkés módon alkalmazva a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a munkát megkönnyíti, tőkés módon alkalmazva intenzitását fokozza, önmagában az ember győzelme a természeti erő felett, tőkés módon alkalmazva az embert a természeti erő révén leigazza, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőt pauperrá teszi stb. – a polgári közgazdász egyszerűen kijelenti: a gépi berendezés önmagában való tekintése hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek a kézzelfogható ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát úgyszintén az elméletben, egyáltalán nincsenek meg.” (Uo., 406–407.)¹¹⁰ Ezek a passzusok azt mutatják, hogy Marx a termelőerők „kapitalista burkát” konkrét alakzatuk vizsgálatakor mindig gondosan szem előtt tartotta. S hogy ez a kapitalista burok éppen hogy csupán csak egy burok, hogy „e mögött” a burok mögött (helyesebben: ebben a burokban) azok az objektív társadalmi erők működnek, amelyek létrehozták a kapitalizmust, s amelyek majd a pusztulásba kísérik, ez világos, de megzavarja azokat, akik ebből a tényből e burok „szubjektív” látszatjellegére következtetnek, pl. a kantiánusokat, mint amilyen Rudas elvtárs is. A materialista dialektikus tudja, hogy a kapitalista burok ugyancsak része az objektív valóságnak (ahogy Hegelnél a jelenség a lényeg egy mozzanata), hogy azonban csak az Egész minden konkrét meghatározottságában történő, dialektikusan helyes megismerése képes arra, hogy az egyes mozzanatok objektivitásának és valóságának módját, fokát stb. gondolatilag megragadja. A kapitalista burok ilyen helyes, dialektikus megismerése segítségével ismerik föl ezt

¹⁰⁹ Uo., 394–395. o.

¹¹⁰ Uo., 412. o.

a maga teljes burok-valóságában. Azaz világossá válik, hogy társadalmi föltételhez kötöttségének megismerése nem formál belőle pusztá látszatot (valami szubjektívát), s hogy az elmúlásáról való tudás semmit sem változtat azon, hogy *korunk iparának konkrét alakja*, s hogy a valóságos ipart csak *fogalmilag* lehet elválasztani ettől a buroktól. Ugyanis ennek a buroknak a létezése elválaszthatatlanul össze van kötve jelenkori társadalmi létünk leglényegesebb létezési formáival. (Gépek munkamegosztással az üzemben, munkamegosztás az üzemben társadalmi munkamegosztással stb.) A történelmi materializmus segítségével képesek vagyunk perspektívát fölvezetni az időre, amikor ezek a reális létezési formák reálisan megszűnnek (l. a kommunista társadalom magasabb fázisát *A gothai program kritikájában*), de nem tudjuk ezt a fejlődést konkrétan gondolatilag megelőlegezni. A kapitalista burok valóságos eltűnése *a reális történelmi folyamatban* történik, vagyis ahhoz, hogy a kapitalista burkot konkrétan és reálisan eltüntessük, forradalmasítanunk kell a társadalmi létnek azokat a reális kategóriáit (kapitalista munkamegosztás, a város és a falu, a fizikai és a szellemi munka egymástól való elválasztása), amely forradalomnak természetesen az ipar konkrét formáját is (technikailag is) messzemenően forradalmasítania kell. (A technika viszonya a kapitalista munkamegosztáshoz.) Mindkét korszak számára érvényes marad csupán az országos ipar fogalma, az ipar mint „megértő absztrakció”.

Rudas elvtárs kifogása, az, hogy ő ignorálja a kapitalista burkot, világosan mutatja „öntudatlan szándékát”, nem logikus és nem tudományos okát félreértésének: azt, hogy *hvosztista politikája apologetikába csap át*. Rudas elvtárs arra törekszik, hogy kimutassa *a kapitalista és a kommunista társadalom lényegi azonosságát*, amennyiben a kapitalista burkot pusztá látszatként tárgyalja, amelyet csupán mint egy fátylat szükséges elhúznunk, hogy *konkrétan* megpillanthassuk „az” ipart, mint „objektív termelési folyamatot”, mint „örök természeti folyamatot ember és természet között”. Mégpedig úgy, hogy ez a *konkrét* forma a kapitalizmusban és a szocializmusban *azonos*. Beképzeli magának, hogy különös materialista belátást nyert a társadalmi fejlődési folyamatba, miközben csupán – mint minden apológéta – figyelmen kívül hagyja a kapitalizmus sajátos, történelmi meghatározottságait. Ez – elméletileg – ugyanaz a hiba, mint az opportunisták szakszervezeti bürokratáké, akik 1918-ban azt állították, hogy már „a megvalósult szocializmusban” tudják magukat. Rudas számára, éppúgy mint Deborin számára, a tevékenység, a gyakorlat nyilvánvalóan semmi több már, mint a „társadalom harca a természettel”. (AL 10, 639. o.) Ő nem tudja és nem akarja éppenséggel a társadalmi fejlődési folyamatnak más formáját elképzelni, mint a fatalista-elementáris kapitalista folyamatot. A történelem törvényszerű lefolyásának „megfigyelőjeként” nem akarja elhagyni előkelően tudományos posztját, amelyről a forradalmi fejlődést „előre látni” képes. A valóságos forradalmi átalakulás, ha számára ilyen egyáltalán létezik, majd csak gondoskodik a maga számára az elementáris fejlődésről. Mindaz, ami ezt a hvosztikus nyugalmat zavarja: idealizmus, agnoszticizmus, dualizmus stb.

Az engelsi passzushoz fűzött lábjegyzeteimben (egy magától Engelstől vett idézettel egyetemben) éppenséggel a *kapitalista* iparnak erre az *elementáris* jellegére mutattam rá. Ennek során magától értődően nem követtem el azt az ostobaságot, amelyet Rudas elvtárs most érthető okokból nekem tulajdonít, mintha én ismereteinknek a kapitalista ipar általi megnövekedését tagadnám. Vissza kell azonban térnem arra, amit korábban a kísérletről mondtam: vajon Kant és más gondolkodók filozófiai rigolyáinak filozófiai cáfolatát jelenti-e fölismeréseink eme megnövekedése? Itt is megismétlem: igen, annak számára, aki a történelmi materializmus talaján áll, aki tehát – nem úgy, mint Rudas elvtárs, aki az ipar absztrakt fogalmát annak reális-történelmi formájával cseréli föl – a *kapitalista* ipar fejlődését dialektikus ellentéteiben fogja föl. Ugyanis itt még fokozottabb mértékben érvényes a korábban fölvetett kérdés: miért nem cáfolja meg az ipar fejlődése az agnoszticizmus filozófiai rigolyáit elsősorban azoknál, akik az ipart „csinálják”, miért esnek bele ők – éspedig nemcsak a tőkével rendelkezők, hanem az ipar igazi irányítói, az ipar-kapitányok, a mérnökök is stb., a kapitalizmus fejlődésével fokozódó mértékben – az agnoszticizmus filozófiai rigolyáiba? Csak megismételhetjük korábbi válaszukat: mert számukra növekvő mértékben, objektíve, osztályszempontból lehetetlen, hogy tudatosodjanak bennük létezésük reális, anyagi alapjai; s mert az agnoszticizmus összes filozófiai rigolyáival együtt a feudális elődeikkel kötött osztálykompromisszum szükségszerű formája, mert „akarat és ellenállás nélküli” hordozói ennek a fejlődésnek: mert nem szubjektumai, hanem objektumai az itt működő reális dialektikának. Gyakorlatuk úgyszintén elválaszthatatlan a kapitalista buroktól.

Joggal lehetne fölvetni, hogy Friedrich Engels mindezt sokkal jobban tudta, mint e szerény jegyzetek szerzője. Helyes. De éppen ezért idéztem könyvem említett helyén az itt elemzett elmélet ellenében magának Engelsnek fiatalkori munkáját.¹¹¹ Úgy tetszik számomra, hogy Engels, midőn érett korában a dialektikus módszert a természetismereten kipróbálta, azt az utat, amely őt a dialektika birtoklásához vezette, időnként túlságosan is magától értődőnek találta, hogysem az általam tárgyalt módon külön azt kidolgozta volna. Pl. ezt mondja a dialektikáról: „De éppen a kiengesztelhetetlennek és megoldhatatlannak elképzelt poláris ellentétek, az erőszakosan megrögzített határvonalak és osztálykülönbségek adták meg a modern elméleti természettudománynak a korlátozott-metafizikus jellegét. Az a felismerés, hogy ezek az ellentétek és különbségek előfordulnak ugyan a természetben, de csak relatív érvényességgel, hogy ellenben elképzelt merevségüket és abszolút érvényességüket csak a mi reflexiónk viszi bele a természetbe – ez a felismerés alkotja a természet dialektikus felfogásának magvát.” (*Anti-Dühring*, XVIII–XIX.; kiemelés tőlem.)¹¹² Nos, ez a tényálladék, melynek

¹¹¹ Lukács a *Történelem és osztálytudat* ban valóban hivatkozik (magyar kiadás: 394. o.) Engels *A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata* (1843–44.) c. művére.

¹¹² Engels: *Anti-Dühring*: Előszó az 1885. évi kiadáshoz, in MEM 20. k., 13. o.

társadalmi jellegét – amint látjuk – Engels itt egészen világosan hangsúlyozza, éppen Hegel dialektikus logikájának, a lényeg logikájának szolgál alapul, amit Engels – a Langéhoz írt, korábban idézett levelében Hegel „természetfilozófiája-ként” jelöl meg. Ez azonban nemcsak az igazi természetfilozófiája, hanem tulajdonképpen társadalomfilozófiája is. Nem véletlenül foglalja el a polgári társadalom megismerésében tetőződő „objektív szellem” éppúgy a természet és az „abszolút szellem” közti köztes helyet a rendszerben, mint ahogy a lényeg logikája a köztes helyet foglalja el a lét logikája és a fogalom logikája között. Mivelhogy – Hegel számára persze nem-tudatosan – éppen itt tükröződnek a lényeg logikájában a polgári társadalom reális mozgástörvényei, reális társadalmi léte. S ha Marx, amennyiben a hegeli filozófiát a fejről a talpára állította, s ezzel annak reális magvát megmentette, úgy a – persze demitologizált – lényeg logikájából éppenhogy a legtöbbet mentette meg. S ez a legtöbb itt – tisztán gondolati, mitologizált–misztifikált formában – éppen a polgári társadalom társadalmi létének visszatükröződése volt. (Remélem, hogy Marxnak a hegeli logikához fűződő eme viszonyát egyszer majd behatóan ábrázolhatom.)

Engels számára tehát a közvetítések helyenkénti mellőzése, amelyek számára a dialektikus megismerést lehetővé tették, s amelyek objektíve ehhez a fölismeréshez hozzátartoznak, csupán epizódok. S amennyiben itt csupán Engelsről lenne szó, ezt a kérdést, anélkül hogy bolygatnánk, annyiban lehetne hagyni, illetve jelentéktelen történeti-filológiai kérdésnek tekinthetnénk. Mivel azonban ezeket a hézagokat lelkesülten kiterjesztik, a marxizmus rendszerévé emelik, azzal a céllal, hogy a *dialektikát likvidálják*, ezért kellett ezekre a pontokra élesen rámutatni. Deborin és Rudas tendenciája világos: a történelmi materializmusból – Marx és Engels szavainak fölhasználásával – polgári értelemben vett „science”-t akarnak csinálni, mivel a polgári társadalom és annak történelemfölfogása életelemét, a történelmi történés tisztán elementáris jellegét nem nélkülözhetik, mivel ők – [...]

(Fordította Illés László)

UTÓSZÓ

Lukács György *Chvostismus und Dialektik* című, német nyelvű kéziratának (pontosabban: gépiratának) egy másolati példánya szolgált alapul a jelen magyar fordításhoz. A kézirat 92 nagy formátumú oldalt tesz ki, a javításokat a példányon Lukács tintáírással személyesen végezte. A szöveg az utolsó oldal végén szóelválasztással megszakad, azaz föltehetően folytatódott, noha – az érvelés logikájából következően – talán csupán egy-két oldal terjedelemben.

A magyar nyelvű első publikálást megelőzte a német eredeti szöveg közlése folyóiratunk kiadásában, szintén első ízben. Ennek utószavában is jeleztem már azokat a csekély mértékű igazításokat, amelyek sehol sem lépték túl a tapintatos

szövegápolás kereteit (rövidítések föloldása, géphibák, grammatikai egyenetlenségek kiküszöbölése stb.). Ehelyt is megemlítem, hogy Lukács személyes javításai ellenére – bár igen ritka esetekben – maradtak a szövegben hiátusok (pl. egy főnév kiesése), ezeket gondos mérlegelés után pótoltam; az ilyen kiegészítések mindenkor szögletes zárójelbe kerültek a magyar fordításban is. A kerek zárójelek mindenkor Lukácstól származnak; egy-két esetben a zárójel-köz – nyilván ideiglenesnek szántan – üresen maradt, itt a szerző nem pótolta a hiányt.

Különleges problémát jelentett az idézetek közlése. Néhány eset kivételével Lukács gondosan és pontosan jelölte meg az általa használt korabeli forrásokat, amelyek közül azonban néhányhoz nem fértünk hozzá. Az idézeteket a jelenkori magyar kiadások alapján közöljük. Az identifikálás érdekében a magyar szövegben is megadjuk az eredeti német forráshivatkozást, a lábjegyzetekben pedig a magyar kiadások leelőhelyét. Ez az eljárás csupán néhány esetben problematikus, ahol az eredeti idézeti szöveg egy-egy passzusa eltérni látszik az újabb kori szövegtől. Az ilyen esetekre a jegyzetek fölhívják a figyelmet. Jelentősebb eltérés esetén természetesen az okfejtés tárgyi tartalma is érintve lehet, ez azonban alig egy-két esetben fordul elő.

Lukács e tanulmányában főleg az Abram Deborin és Rudas László tollából származó, a bécsi *Arbeiterliteratur* című folyóirat 1924-es (egyetlen) évfolyamában megjelent, a *Történelem és osztálytudat*ot illető, élesen polemikus írásokat bírálja. (A folyóiratot Johannes Wertheim szerkesztette és a Verlag für Literatur und Politik publikálta.) E vitacikkekre való gyakori hivatkozás esetén maga Lukács is az „AL”, rövidítést alkalmazta; a „GuK” rövidítés pedig természetesen a *Geschichte und Klassenbewusstsein* első kiadását jelölte. A szerző gyakran hivatkozik forrásként egy bizonyos „Sammelband”-ra; ennek adatai: V. I. Lenin: *Ausgewählte Werke. Sammelband – Der Kampf um die soziale Revolution*, Verlag für Literatur und Politik, Wien 1925. (E kötetet egyébként Lukács az *Archiv für die Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus* 1926. évfolyamában recenzálta.) Egy másik hasonló könyvre is gyakran történik hivatkozás, ez a V. I. Lenin und G. Sinowjev: *Gegen den Strom* című gyűjteményes kötet, amely a szerzők 1914 és 1917 közt a svájci *Social-Demokrat*ban megjelent írásait tartalmazza (Verlag der Kommunistischen Internationale, Hamburg–Petrograd 1921). A *Kommunismus* című folyóiratban („Zeitschrift der Komintern für die Länder Südosteuropas”, Wien 1920–21; hg.v. Gerhardt Eisler) Lukácsnak több írása jelent meg „baloldali radikális” periódusában, ő maga a szerkesztőbizottság belső tagja volt. Az *Inprekorr* – teljes nevén „Internationale Pressekorrespondenz” – a Komintern információs lapja, 1921. szeptember 24-től 1932-ig jelent meg Berlinben, a továbbiakban *Rundschau* címmel Bázisban.

Néhány más intézmény és párt szerepléséhez jegyezzük meg tömör információként: Az EKKI teljes megnevezéssel: „Exekutiv-Komitee der Kommunistischen Internationale”. Az „eszerek”, azaz szociálforradalmárok (oroszul: szocialrevolucionerü = sz.r.) 1902-ben váltak ki a narodnik mozgalomból, fő harci módszerük az egyéni terror volt; hívei kétségbe vonták a bolsevikok vezető szerepét és a

proletárdiktatúra jogosultságát, noha egyik szárnyuk 1917 októberétől 1918 márciusáig részt vett a bolsevik többségű szovjet kormányban is. Végül a tanulmány címében szereplő *hvosztizmussal*, amely az orosz hvoszt = uszály, fark szóból származik, a magyar munkásmozgalmi szakirodalomban általában „uszálypolitika”-ként találkozunk. Az áramlat „hvosztizmus” megnevezését maga Lenin fejté ki a *Mi a teendő?* (1902) című művében: ésszerű a hvosztizmus képviselői az ún. „ökonómisták” voltak, akik ellenségesen álltak szemben a bolsevikokkal, a tömegek spontaneitására építettek, fölöslegesnek tartották egy forradalmi-marxista párt létezését, nem ismerték el a proletár osztálytudat jelentőségét. Lukács tanulmányában mindvégig a *hvosztizmus*, *hvosztista* megnevezéseket használja, mi – eleget téve a magyar elméleti irodalomban meghonosodott gyakorlatnak is, tehát némileg következetlenül – hol *hvosztizmus*-ként, hol *uszálypolitika*-ként nevezzük meg e mozgalmi és elméleti jelenséget.

Lukács két kontrahense: Abram Mojszejevics *Deborin* (eredetileg: Joffe; 1881–1963) szovjet filozófus, Plehanov tanítványa, az ún. „dialektikus iskola” feje, 1926–30 közt a *Pod znamenem marxizma* főszerkesztője; az 1930-as években maga is éles kritikák céltáblája. Rudas László (1885–1950) filozófus, a KMP alapító tagja, 1919-ben a *Vörös Újság* szerkesztője; a Tanácsköztársaság bukása után a Szovjetunióba emigrált, a Marx–Engels Intézet főmunkatársa volt, tanított az ún. „Vörös Professzúrán”; 1945 után Budapesten akadémikus, egyetemi tanár.

A tanulmány szövegét kísérő jegyzetek kialakítását Illés László, Lendvai L. Ferenc és Molnár Margit végezték.

Illés László