

LUKÁCS HISTORICISTA MARXIZMUSA*

MICHAEL LÖWY

Lukács a *Történelem és osztálytudat* egyik jegyzetében három olyan cikket említ, melyet a berlini *Rote Fahne* c. újságban jelentetett meg: a Moleschottról, a Feuerbachról és az ateizmusról írt cikkeket;¹ megjelenésük dátumát azonban ebben az utalásban nem említi.

Amikor 1973 körül, ezeket az esszéket keresve, Lukáccsal foglalkozó doktorátusunk előkészítésekor átnéztük az 1922–23-as *Rote Fahne*-k (*Vörös Zászló*: a német kommunista párt napilapja) gyűjteményét, meglepetéssel akadunk rá Lukács egy 20 irodalmi és filozófiai tárgyú írásból álló gazdag cikksorozatára. Ez a kiadás első teljes publikációja Lukács emez ismeretlen műveinek.²

Hogyan lett Lukács, aki 1919 óta bécsi emigráns, a *Rote Fahne*-nek, a Német Kommunista Párt (Kommunistisches Partei Deutschlands — KPD) orgánumának munkatársa? Lukács egyetlen életrajza sem ad felvilágosítást erről, csak hipotéziseket alkothatunk.

Lukács 1920 óta tagja volt a *Kommunismus*, a Komintern dél-európai országokhoz szóló folyóirata szerkesztőbizottságának, melyben „baloldali kommunista” áramlatok, nevezetesen a KPD ellenzékének vezetői (Ruth Fischer, Arkadi Maslow, Paul Frölich stb.) vettek részt; 1921-ben ez a baloldali szárny veszi át a német párt vezetését és indítja el a „márciusi akciót”, azt a felkelést, mely oly drámaian végződik majd. Lukács (miként a magyar kommunisták többsége) támogatja ezt az akciót, és két cikket publikál a *Die Internationálé*-ban, a KPD elméleti folyóiratában, melyek az új német kommunista vezetés támadó stratégiáját igazolják, azt a stratégiát, melyet Lenin és Trockij majd meg fog bírálni. Nem sokkal később, 1921 júniusában Lukács részt vesz a Kommunista Internacionálé III. kongresszusán, ahol találkozik a KPD

* György Lukács: *Littérature — philosophie — marxisme 1922—23*, PUF, Paris 1978. Bevezetés, 5—28. o.

¹ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 409. o.

² E cikk nyomdába adásakor szereztünk tudomást arról, hogy a *Rote Fahne* cikkeinek egy része megjelent Németországban a fiatal Lukács műveit tartalmazó kötetben: Lukács: *Organisation und Illusion (Politische Aufsätze III.) 1922—24*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1977. Ez a kiadás azonban nem teljes. Hiányzik többek között a két legfontosabb filozófiai cikk (éppen a *Történelem és osztálytudat*-ban említettek): az ateizmusról és Moleschottról szólók, valamint a Goethéről és Lessingről szóló cikk, amely szerintünk a legérdekesebb a *Rote Fahne*-ben publikált Lukács-írások közül.

vezetőivel, köztük valószínűleg a *Rote Fahne* szerkesztőivel is. Talán ekkor kérték fel, dolgozzék rendszeresen a párt napilapjába. Akárhogy is volt, Lukács közreműködését a KPD ekkori (1922–23-as) vezetőségével való bizonyos fokú politikai affinitás kifejeződéséként kell értékelnünk.³

Miért nem ír Lukács a *Rote Fahne*-ba 1923 után? 1923. május 27-én Hermann Duncker, a KPD egyik „ortodox” ideológusa kedvezőtlen kritikát közöl a párt lapjában az ekkor megjelent *Történelem és osztálytudatról*.⁴ Anélkül, hogy pontosan tudnánk, ki kezdeményezte a szakítást, feltételezhetjük, hogy Lukácsot a műve körüli elméleti nézeteltérések távolították el a *Rote Fahne*től. Ennek eredményeképpen Lukács 1923-ban csak három cikket publikál a kommunista napilapban, melyek közül kettőt nem szignál teljes névvel.

Lukács *Rote Fahne*-beli cikkeinek legfontosabb sajátossága, amely minőségüket és értéküket magyarázza, az, hogy abban az időben születtek, mikor Lukács kétségtelenül legfontosabb művét, sokak véleménye szerint a huszadik századi marxista filozófia csúcását, a *Történelem és osztálytudat*ot írta (1922–23-ban). Természetesen a *Rote Fahne*-beli cikksorozat koherenciában és mélységben nem hasonlítható az 1923-as nagy műhöz, de egyfajta filozófiai-irodalmi kiegészítést alkot a *Történelem és osztálytudathoz*, néha olyan témákra is kitér, amelyekről ott nem esik szó. Ezek a Lukács intellektuális életének legjelentékenyebb korszakában írt cikkek a történelmi materializmus perspektívájából vizsgálnak irodalmi és filozófiai kérdéseket. Találunk köztük könyvismertetést, gondolkodók születésnapjáról megemlékező cikket és általános elméleti problémáról szóló esszét. 18 cikk alá van írva, egyet G. L. szignóval jegyezték („Entstehung und Wert der Dichtungen”, *Die Rote Fahne*, 1923. X. 17.), de kevés kétség fér hozzá, hogy Lukácsról van szó; végezetül egy alatt egyszerűen ez áll: Georg („Dostojewski: Novellen”. *Die Rote Fahne*, 1923. II. 2.), ezzel kapcsolatban kételyek merülhetnek fel. Konzultáltunk erről Fehér Ferencsel, Lukács budapesti tanítványával és barátjával, aki könyvet írt a Lukács által annyira csodált Dosztojevskijről. Fehér szerint a cikk minden kétséget kizáróan Lukácsé; megtalálhatók benne fiatalkori írásainak Dosztojevskijről szóló tézisei,⁵ különösen az a gondolat, hogy az orosz író hősei olyan lények, akik levetkőzték társadalmi vonásaikat.

A cikkek természetesen nem azonos értékűek; úgy tűnik, néhányuk komoly elméleti értéket képvisel, és kivételes hozzájárulást jelent a kultúra világának marxista interpretációjához (például a Dosztojevskijről, Goethéről és Lessingről szóló írások) vagy egy marxista filozófiatörténethez (a Hegelről, Feuerbachról, a polgári materializ-

³ Jelentős, hogy két másik magyar kommunista is írt ebben az időben a *Rote Fahne* kulturális mellékletébe: Balázs Béla, író és filmkritikus, Lukács közeli barátja a háború előtről, és Kemény Alfréd, aki a háború alatt részt vett a Galilei-körben (budapesti ellenzéki értelmiségi csoport) s 1918-ban a *Ma* c. avantgarde folyóiratban; miután Németországba emigrált, 1923-ban lépett be a KPD-be.

⁴ Hermann Duncker: „Ein neues Buch über Marxismus”, *Die Rote Fahne*, No. 119, 1923. V. 27. Duncker már Korschsal is vitázott 1922-ben. Mint idealistát veti el Lukács művét.

⁵ Fehér Ferenc levele a szerzőhöz, 1975. VII. 26.

musról szóló esszék); mások ezzel szemben vitathatónak (a Freudról és a Balzacról szóló írás) vagy kevéssé jelentősnek (a Tagore-cikk) tűnnek. De még a leggyengébb cikkek is érdekesek, mert felfedik a lukácsi gondolat gyengéit és határait.

Ezek az esszék, heterogeneitásuk, egyenetlenségük és különbözőségük ellenére egy koherens és intellektuális összefüggő egészet alkotnak. Az egység először is abból a tényből fakad, hogy Lukács számára a filozófia, az irodalom és a politika nem teljesen elkülönülő területek, nem szellemileg légmentesen elzárt rekeszek, hanem a történelmi-társadalmi totalitás szorosan egymáshoz kapcsolódó momentumai, aspektusai. Minden irodalmi elemzésének filozófiai és politikai dimenziója van, mely a mű esztétikai sajátosságához kapcsolódik; ez az összefonódás a lukácsi írások egyikének-másikának kivételes intenzitást, gazdagságot és eredetiséget kölcsönöz. De az egész koherenciája elsősorban a *közös módszertani alaphól*: a marxizmus lukácsi interpretációjából származik. Lukács számára a történelmi materializmus radikálisan *historicista Weltanschauung* és módszer, és ez a lényegi előfeltevés ad azonos színezetet és struktúrát az egyes cikkeknek.

Éppen ez a módszer, a történelmi totalitáshoz való viszony alkotja a *Történelem és osztálytudat* központi tengelyét és döntő elméleti sajátosságát a marxizmus XIX. század vége óta uralkodó tendenciáihoz képest.

A II. Internacionálé ortodox és a III. Internacionálé sztálinizált marxizmusában a filozófia története materializmus és idealizmus folyamatos harcára redukálódott.⁶ Ebben a problematikában (amelynek nyomai még olyan gondolkodóknál is megtalálhatók, mint Althusser) a marxizmus mindenekelőtt mint materialista világnézet (vagy tudomány) definiálódik. A materializmus jellege haladó, forradalmi, sőt a proletariátus nézőpontjához kapcsolódó, míg az idealizmusé, ellenkezőleg, szükségszerűen konzervatív, reakciós, maradi. Marx történelmi materializmusából ez a módszertani eljárás elsősorban, ha nem kizárólagosan, a materialista aspektust fogadja el.

Lukács *Történelem és osztálytudata* a marxizmus radikálisan eltérő interpretációját nyújtja, amennyiben döntően mint historicizmust fogja fel. Természetesen mint különleges — dialektikus, forradalmi és materialista — historicizmust, de mindenekelőtt mint módszert, amely a társadalmi jelenségek radikális történetiségének megerősítésén alapszik. A marxizmus lukácsi eredetisége, újdonsága, elmélyítése elsősorban ezen a metodológiai szinten jelentkezik. És nem véletlen, hogy Lukács 1934-ben, a győzelmes sztálinizmushoz való csatlakozása után, fényes, rituális és kanonikus önkritikában ítéli el 12 évvel korábban írt könyvének „nemcsak elméleti hamisságát, hanem gyakorlati veszélyességét is”, mely abból a tényből következik, hogy „az idealizmus frontja a fasiszta ellenforradalomnak és cinkostársainak, a szociálfasisztáknak a frontja”.⁷

⁶ Sztálin és iskolája állítólagos ortodoxiájában ez a koncepció a *Materializmus és empiriokriticizmusra* (1908) épül, „elfeledkezve” Lenin filozófiai gondolatainak további fejlődéséről, nevezetesen a *Filozófiai füzetekről* (1914).

⁷ Lukács: „A Materializmus és empiriokriticizmus jelentősége a kommunista pártok bolsevizálásában”, 1934, lásd: *Curriculum vitae*, Magvető, Bp. 1982, 111. o.

A *Történelem és osztálytudattal* egyidős *Rote Fahne*-cikkek ugyanazon a metodológiai területen lépnek fel, mint maga a könyv; egyrészt a filozófia és az irodalom marxista-historicista analizisét dolgozták ki, másrészt a különböző ahistorikus gondolati áramlatok, különösen a metafizikus (polgári) materializmus kritikáját nyújtják.

A polgári materializmus kritikájának fontos politikai jelentése van Lukács számára, amennyiben ez a világnézet, fatalista jellege révén, „akadályává válhat” a forradalmi osztálytudat fejlődésének (lásd az ateizmusról szóló cikket ebben a gyűjteményben). Nem tagadja a materializmusnak mint a polgári forradalom ideológiai kifejeződésének progresszív szerepét a XVIII. században és a XIX. század elején, de hangsúlyozza ennek a szcientista-naturalista (*naturwissenschaftlich*) materializmusnak a határait és a polgári gazdaságtannal való rokonságát: mindkettőt az ahistoricizmus jellemzi, és mindkettő a racionális és örök rendként felfogott kapitalista társadalmi rend *Naturgesetzlichkeit*jét (természeti törvények általi szabályozottságát) hirdeti.

A *Rote Fahne*-cikkekben az a tipikusan lukácsi, hogy az idealizmus elleni alapvető kritikája annak történelmietlen dimenziója ellen irányul. Lukács nem állítja élesen szembe a materializmust és az idealizmust — *mindkét áramlat közös ahistorizmusát* hangsúlyozza. A problematika tehát egész más területen jelentkezik, mint a marxizmus kézikönyveiben, melyek prototípusává Buharin könyve vált (*A történelmi materializmus elmélete. A marxista szociológia népszerű tankönyve*, 1921; 1925-ben Lukács majd élesen meg bírálja).

Így Lukács ama tendenciája miatt bírálja Hegelt és munkásmozgalmi ortodox hívét, Lassalle-t, hogy ők a konkrét történelmi eseményeket „történelemfeletti lényeg-objektívációknak (állam, vallás stb.)” tekintik. Arról természetesen nincs szó, hogy egyenlőséget tenne Hegel és Moleschott közé! A hegeli módszer Lukács számára természetesen az egyik legfontosabb forrása a marxizmusnak, és az itt közöltek között is több cikkben hangsúlyozza a döntő módszertani kapcsolatot Marx és Hegel között. De érdekes kimutatni, hogy az az elméleti szempont, amelynek alapján kritikáját gyakorolja, mindkét esetben a *forradalmi historicizmus*.

Ugyanebből a szempontból világítja meg Lukács a polgári gondolkodás legahladóbb formáinak: az *Aufklärung*nak és az absztrakt humanizmusnak a korlátait. A felvilágosodás filozófiája képes volt megragadni a feudális és abszolutista intézmények relatív és történelmileg lehatárolt jellegét; de a történelem módszertani problémája megoldatlan maradt, amennyiben a polgári társadalom formáit természetiként és örökekként élte át. A feuerbach-i humanizmus ott téved, hogy a polgári társadalom izolált és absztrakt individuumából az Ember modelljét csinálja; míg egy dialektikus koncepció, egy kritikai történeti perspektíva megmutatja, hogy az ember eredmény: a társadalmi fejlődés folyamán hozza létre magát, terméke a történelemnek, amely nem lezár.

Még azok a gondolkodók vagy írók is, akik szembehelyezkednek a polgári társadalommal, kudarcra vannak ítélve, ha nem történetiségben szemlélik azt. Lukács

számára Strindberg annak az entellektüelnek a jellemző példája, aki harcol ez ellen a társadalom ellen, de ugyanakkor változatlan „természeti ténynek” tekinti, ami szükségszerűen metafizikus, sőt vallásos jelleget ad harcának.⁸

Ezek a megfigyelések mutatják Lukács *Rote Fahne*-beli cikkeinek és esszéinek jelentős módszerbeli koherenciáját, amely abból származik, amit a marxizmus historicista-forradalmi interpretációjaként jelölhetünk meg. De Lukács nem szorítkozik az ahistorikus áramlatok bírálataira és a történeti-marxista módszer védelmére; megpróbálja azt a filozófiai gondolkodás és az irodalmi alkotás tanulmányozásában alkalmazni. Kimutatja, hogy egy elméleti vagy költői struktúra hogyan változtatja meg teljesen a jelentését és szociokulturális funkcióját a történelmi fejlődés következtében. Például: a polgári materializmus, amely a XVIII. században (Helvétiusnál, Holbachnál) autentikus forradalmi doktrína volt, a XIX. században (Büchnernél, Vogtnál, Moleschottnál), a kapitalista társadalom „természeti törvényeivel” szembeni fatalizmusa révén, döntően konzervatív ideológiává vált. A művészetben ugyanígy: a görög költészet és színház egyaránt inspirálta XIV. Lajos századának udvari irodalmát, valamint Goethe és Schiller weimari művét, de ugyanannak a tartalomnak és ugyanannak a formának a két esetben teljesen eltérő jelentése van — hogy a régi görög irodalom ősi értelméhez való viszonyuk különbözőségéről ne is beszéljünk. A történelem segítségével érthetővé és megmagyarázhatóvá válik nemcsak az, hogy ugyanaz az irodalmi struktúra hogyan változtat funkciót a különböző korszakokban vagy társadalmakban, hanem az is, hogy ugyanannak a szerzőnek a műveiben hogyan változnak az ideológiai-kulturális választások; pl. Schiller fejlődése a *Don Carlostól* (1787) a *Wallensteinig* (1796) nem érthető az adott világtörténelmi háttér: az 1793—94-es *terreur* és annak az európai polgárságra gyakorolt hatása nélkül. Schiller maga mögött hagyja első írásainak forradalmi perspektíváját, hogy alkalmazkodjék a változatlannak tekintett, létező valósághoz; eszményei és szenvedélyei formálisakká és absztraktakká válnak.

Túl azon, hogy Lukács egyik vagy másik konkrét elemzése helyes vagy vitatható, kielégítően vagy elégtelenül árnyalt, kibontott vagy kevésbé kifejtett, fontos hangsúlyoznunk bátor törekvését a *kulturális univerzum radikális historizálására*; a dialektikus historicizmus Lukács marxizmusának meghatározó minősége, és ebből a szemszögből kell olvasni a *Rote Fahne*-beli cikkeket, bármi legyen is a témájuk.

Lukácson kívül Gramsci lesz az egyetlen marxista gondolkodó, aki a historicizmust teszi a módszer próbakövévé. Azt írja majd *Börtönfüzeteiben*, hogy a marxizmus abszolút historicizmus és abszolút humanizmus, és hogy a „történelmi materializmus” kifejezésben az elsőre, a történelmire kell tenni a hangsúlyt, nem pedig a másodikra, a metafizikus eredetűre.⁹ Lukács írásai pontosan ugyanerre a premisszára épülnek.

⁸ Feltehető a kérdés, hogy Lukácsnak ez a Strindbergre vonatkozó megjegyzése bizonyos mértékig nem saját premarxista munkásságát kritizálja-e, nevezetesen az 1909-es *A tragédia metafizikáját*.

⁹ Antonio Gramsci: *Filozófiai írások*, Kossuth, Bp. 1970, 226. o.

Meglepő, hogy Gramsci és Lukács, törekvéseik mélységes affinitása és konvergenciája ellenére, alig ismerték egymást. Gramsci nem ismerte Lukács egyetlen írását sem (kivéve talán a Buharin elleni cikket, amit említ a *Börtönfüzetekben*), és Lukács is csak utolsó éveiben kezdi felfedezni Gramsci munkásságát. Egy 1969-es interjúban Lukács konstatálja a II. Internacionálétól örökölt mechanikus szemléletmód elleni harcuk rokonságát, sőt felismeri, hogy Gramsci volt „a jobbik kettőnk közül”.

Lukács és Gramsci historicizmusának másik közös eleme: radikálisan antipozitivistá perspektívájuk. Lukács pozitívizmussal folytatott vitáját a XIX. századi német historicizmushoz, különösen a Diltheyéhez szokták hasonlítani.¹⁰

De Lukács marxista historicizmusa nem azonosítható a Diltheyével. Ez társadalmi historicizmus, amely minden kulturális jelenséget, minden irodalmi művet, minden filozófiai doktrínát osztályjelentésének hálóján át vizsgál. Az az elismerés, amely a *Rote Fahnéban* a XIX. század orosz kritikusainak, Belinszkijnek, Dobroljubovnak, Piszarevnek szól, saját metodológiai orientációjának összefoglalása. „Soha nem tekintették izolált esszenciáknak, éteri entitásoknak a műalkotásokat, hanem a társadalmi totalitás integráns részeinek.”

Mikor Lukács a filozófia történetére vonatkoztatja ezt a módszert, legyen bár kapcsolatban Hegellel, Feuerbachhal, vagy a XIX. század materializmusával, hangsúlyozza a döntő köteléket egy meghatározott világnézet jelentésstruktúrája és a társadalmi osztályok reális mozgása között. Marxista szociológiai irodomelemzései viszont nem mindig ilyen szerencsések. Irodalmi cikkeinek gyakran használt megfogalmazása különösen vitathatónak tűnik: az esztétikai megnyilvánulások egész sorát (expresszionizmus, l'art pour l'art stb.) a „hanyatló burzsoáziának”¹¹ tulajdonítja. Ez a problematika — amit a sztálinizmus szocialista realista esztétikája később újra *ad nauseam* fölelevenít — 1922-ben Lukácsnál annak a mély és őszinte meggyőződésnek felel meg, hogy a burzsoázia napjai meg vannak számlálva, és a világforradalom kitörése közeli, sőt a küszöbön áll. Ez a politikai perspektíva az elengedhetetlen háttére annak, hogy megértsük (de ne igazoljuk) Lukács kínos törekvését arra, hogy több irodalmi és művészi irányzatot a „felbomló burzsoázia” megnyilvánulásaként értelmezzen. A másik, ellenkező irányú, de még meglepőbb balfogás: Balzacnak a „felemelkedő, lendületben lévő polgárság irodalmi kifejeződéseként” való értelmezése.¹² Ekkora tévedés (melyet egyébként a 30-as években maga

¹⁰ Lásd pl. G. Bedeschi: *Introduzione a Lukács*, Laterza, 1970, 28. o.

¹¹ Lukácsra valószínűleg hatott egy honfitársa és elvtársa, a magyar kommunista Varga Jenő könyvének megjelenése 1922-ben, amely elsőként vezeti be a kapitalizmus hanyatlásának fogalmát mint a Komintern politikai gazdaságtanának központi témáját.

¹² Balzac szociokulturális jelentésének elemzése meghaladja ennek a bevezetőnek a kereteit. Elég emlékeztetni legitimista szimpátiáira és az árutermelő társadalommal szembeni könyörtelen bírálatára, hogy lássuk, hogy a XIX. századi értelmiségnek ahhoz a romantikus antikapitalista áramlatához tartozik, amely belsőleg ellenséges a felemelkedő burzsoáziával szemben.

Lukács bírál meg, Balzacról szóló jelentős írásaiban) nem magyarázható másképp, mint az *Emberi Színjáték* kivonatos ismeretével.¹³

Néhány cikkben ezzel szemben különösen termékeny, új megvilágítást ad az irodalmi mű lukácsi történeti-szociális magyarázata-megértése. Ilyen például a Lessing *Emilia Galotti*járól szóló esszé; Lukács egy tisztán esztétikai probléma felvetésével kezd: miért nem igazi tragédia — az irodalomkritikusok többségének véleménye szerint — az *Emilia Galotti*? Elutasítja a hagyományos, individuális és pszichokulturális választ Lessing állítólagos „nem irodalmi karakteréről” (amelyet egyébként az esztétikai befogadás szempontjából is hibásnak érez), és a probléma társadalmi és történeti alapját keresi. Abból az előfeltevésből indul ki, hogy „tragédiák csak abban a pillanatban keletkezhetnek, amikor egy kulturálisan uralkodó osztály ideáljai kezdenek problematikussá válni”. Ezt a tézist érdemes összehasonlítani a fiatal, premarxista Lukács tragédiáról szóló írásaival (pl. *A lélek és a formák*ban, 1909), melyek egy absztrakt és légritka, intuícióiban egyszerre grandiózus és ugyanakkor mélységesen metafizikus térben helyezkednek el. 1922-ben Lukács a társadalmi totalitás felől sokkal konkrétabban közelít a tragikus művészet problémájához. Számára Lessing *Emilia Galotti*ja azért nem autentikusan tragikus mű, mert a XVIII. századi felemelkedő burzsoáziának (amelynek *Weltanschauung*ját Lessing kifejezi) nincsenek ilyen kételyei saját ideáljaival kapcsolatban: beteljesítésük akadályai tisztán külsőlegeseek.

Lukács e cikkben alkalmazott marxista módszerének semmi köze Plehanov művészeti írásainak redukcionista szociologizmusához és metafizikus materializmusához. És ha ezt az 1922-es esszét Franz Mehring jelentős művével, *A Lessing-legendával* (1893), a XIX. századi marxista irodalomszociológia legfontosabb művével hasonlítjuk össze, Lukács metodológiai eljárásának magasabbrendűsége szemmel látható. Mehringnél nincs valóságos szerkezeti integráció a történeti alap, az életrajz és a mű között, ezeket nem mint egy dialektikus totalitás konstitutív részeit ragadta meg. Főleg az irodalmi művek társadalmi körülményei és struktúrája közötti összefüggés feltárása hiányzik; az ő *Emilia Galotti*-tanulmánya nem haladja meg a Lessing darabjának antidespotikus jellegéről szóló általánosságokat. Lukács ezzel szemben még egy ilyen kis cikk keretében is rögtön a társadalmi-történeti totalitás nézőpontját keresi, ami lehetővé teszi számára, hogy megragadja a XVIII. századi német burzsoázia helyzete és az *Emilia Galotti* jelentésstruktúrája közötti kapcsolatot, tehát nemcsak a mű explicit vagy implicit politikai-ideológiai tartalmát, hanem magát a *formáját*, a nem-tragikus tragédia esztétikai-formai minőségét.

A történeti-társadalmi elemzés másik érdekes példája a Gerhard Hauptmannról szóló esszé; Lukács támadja azt a szokásos koncepciót, amely két radikálisan különböző korszakot különböztet meg a drámaíró életművében (a forradalmár

¹³ *A regény elmélete* (1916) alig említi Balzacot, s azt is teljesen inkorrekt módon teszi; Lukács szerint „az itt jellegzetes, szubjektív pszichológiai démonia merőben végső valami . . .”, Lukács: *A regény elmélete*, in: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika — A regény elmélete*, Magvető, Bp. 1975, 556. o.

fiatalkort és az érettkor hanyatlását), és megpróbálja a mű belső egységét és folytonosságát kimutatni. Számára Hauptmann drámáinak társadalmi alapja „a kispolgárság gazdasági és politikai, intellektuális és morális zűrzavara a fejlett kapitalizmus (Hochkapitalismus) jelenségeivel és a proletárforradalommal szemben”. Ez az ítélet és elemzés 1922-ben szigorúnak és sommásnak tűnhetett, csupán megérzésszerű volt. Hauptmann, akár a megzavarodott német kispolgárság többsége, 13 évvel később csatlakozott a Harmadik Birodalomhoz, melynek egyik „hivatalos” írója lett.

Magyarázhatja-e a történeti és társadalmi analízis, az osztályok szerepe a kulturális és humán jelenségek egészét? Lukács ellentmondó válaszokat ad erre a kérdésre; „Az irodalmi alkotások keletkezése és értéke” c. cikkében felismeri, hogy a mély emberi pszichológiai dimenzió lassabban változik, mint a társadalmi élet formái. Egy Freudról szóló kritikai esszében viszont *in limine* elveti a pszichoanalitikus módszert, amelyet a társadalmi és történelmi viszonyoktól való elvonatkoztatással vádol. Ebben a cikkben látható, hogy az a módszertani eljárás, amely Lukács fő erőssége, gyengéjévé is válhat: abszolút társadalmi historizmusa megakadályozza, hogy felismerje egy specifikus és relatíve autonóm terület, az individuális tudat (vagy tudatalatti) létezését. Arra is képtelenné válik, hogy megértse és beépítse a történelmi materializmusba Freud felbecsülhetetlen tudományos érdemeit, ahogy ezt később a frankfurti iskola tagjai (nevezetesen Marcuse és W. Reich) teszik. Lukács egész intellektuális élete folyamán érintetlen marad a pszichoanalízistől, és ez az 1922-es cikk a módszertani kulcsa gondolatvilága eme súlyos korlátjának.

Lukács forradalmi historicizmusa nemcsak a társadalmi valóság elemzésének és interpretációjának módszere; egyben a realitás *átalakításának* terve, a történelem folyamatába való beavatkozás programja is. A marxista historicizmus szerint *az emberek maguk csinálják történelmüket*: ez a lényegi premissza a forradalmi praxis elméleti alapja. De ezt, ahogy Marx kiemeli a *Brumaire 18-án*, nem tisztán szabad akaratuk szerint teszik, hanem adott körülmények között. A marxizmus viszonya a történelemhez nem az események folyamatának passzív és rezignált elfogadása vagy a fennálló realitáshoz való fatalista alkalmazkodás, sem egy „kell” tételezésének utópikus szándéka ezzel a társadalmi valósággal szemben, negligálva a konkrét történelmi körülményeket. A forradalmi praxisnak magának a realitásnak a tendenciájából kell kiindulnia, hogy átalakíthassa azt.

Lukácsról szóló művünkben¹⁴ megpróbáltuk kimutatni, hogy a *Történelem és osztálytudat* politikai elméletének központi tengelye a forradalmi realizmus mint az opportunistá realpolitika és a moralista utópizmus, a lapos és álrealista empirizmus és az absztrakt idealizmus hagyományos munkásmozgalombeli antinómiájának dialektikus meghaladása (Aufhebung). A *Rote Fahne*-ben publikált irodalmi és filozófiai esszék, melyek egyidejűleg *opus majorjával*, ugyanabba a problematikába illeszked-

¹⁴ *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács 1909—1929*, Presses Universitaires de France, 1976.

nek; Lukács itt nem explicite fejt ki állásfoglalását, mint a *Történelem és osztálytudat*ban, de rejtve feltűnik abban a kritikában, amit a két ellentétes pólus, „realizmus” és utópia reprezentatív műveinek szentel. Ebben a kritikában Lukács lényegileg filozófiai szempontból tekinti az irodalmat, anélkül, hogy tagadná a műalkotás esztétikai specifikumát; elutasítja e két szociokulturális kifejezési forma elválasztását.

Lukács számára Hegel „a valósággal való megbékélésre” (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) épülő *Weltanschauung* nagyságának és korlátainak legfőbb képviselője. Hegel egyrészt meghaladja az *Aufklärung* absztrakt-reflexív módszerét, és a dialektika következtében a gondolkodás legmagasabb szintjét képviseli, ugyanakkor elhagyja a XVIII. század polgári forradalmi filozófiáját, hogy megbéküljön a reakciós porosz állam realitásával. A XIX. századi német burzsoázia konzervatív fordulatát követve, amely alkalmazkodik a félf feudális társadalomhoz, Hegel egyre inkább a „létező igazolását” állítja gondolkodása középpontjába.¹⁵

Nem véletlen tehát, hogy a *Rote Fahne* egy másik cikkében — a Marx—Lassalle-levelezésről — Lukács hangsúlyozza azt az opportunistá veszélyt, amit a munkásmozgalom számára azok az áramlatok képviselnek, melyek Lassalle-tól Cunowig újra felelevenítik a hegeli államfelfogást. Még meg is bírálja Marxot és Engelst, amiért nem folytattak explicitebb és szisztematikusabb harcot a lassallei-i doktrínák ellen, megkönnyítve így ezek földalatti továbbélését a német munkásmozgalomban. Hegel dialektikus módszere iránt érzett csodálata nem akadályozza meg Lukácsot abban, hogy 1922-ben szigorúan elítélje konzervatív „realizmusát”, melynek legteljesebb kifejeződése e hegeli államfilozófia.

Az utópikus pólust ezzel szemben főleg Dosztojevszkij testesíti meg Lukács szemében. A két cikket, melyet neki szentel, iránta tanúsított igazi csodálat hatja át; „titánnak”, a legnagyobb orosz költőnek tekinti, akinek szellemi hatása Európában egyre nő és terjed. Lukácsot különösen megragadta a dosztojevszkiji álom; a jövő „igazságos társadalmának” álma, egy világé, amelyből „eltűnik mindaz, ami a kapitalista társadalomban mechanikus és embertelen, lélektelen (*seelenlos*) és eldologiasult”; egy társadalomé, amelyben az emberek, a társadalmi és gazdasági szemponttól felszabadulva, autentikus szellemi életet élnek. Valószínűnek látszik, hogy a bolsevik Lukács 1922—23-ban még osztja ezt az álmot, amely egyébként 1918—19-es, a kommunizmushoz vezető fejlődésének középpontja. Ha bírálja Dosztojevszkijt mint utópistát, ezt azért teszi, mert az orosz író nem javasol egyetlen közvetítést, egyetlen utat sem e cél elérésére, kivéve néhány kivételes személyiség individuális jószágát, akik egyébként szintén képtelenek a „megváltó tetterre” (*erlösende Tat*). Lukács számára ugyanakkor a dosztojevszkiji utópizmusnak implicit forradalmi dimenziója van: mikor Dosztojevszkij Sztavrogin példáján bemutatja, hogy annak az embernek, aki autentikus ideált keres, csak az öngyilkosság, a bukás vagy a forradalom között van

¹⁵ Érdekes megjegyezni, hogy Lukácsnak ezt a Hegel-cikkét mint példaszerűt üdvözli Karl Korsch „Eine Antikritik” c. írásában, *Die Internationale*, IV. No. 25., 1922. VI. 18.

választása, végső soron tudtán kívül (és explicit reakciós ideológiája ellenére) a forradalom „abszolút szellemi szükségszerűségét” mutatja ki.

Lukács egész 1910 és 1923 közötti gondolkodása valójában egy Hegellel és Dosztojevszkijel folytatott permanens dialógusra épül; 1922–23-ban ez a konfrontáció egy „a valósággal való megbékélés” és az utópikus álom közötti ellentmondás *Aufhebung*jára irányuló szándék formáját ölti. Kétségtelen, hogy Lukács ekkor módszertani szempontból a (Marx által újraolvasott és korrigált) hegeli dialektika hívének tekinti magát, de etikai-politikai szempontból továbbra is mélységesen kapcsolódik a dosztojevszkiji problematikához.¹⁶

A *Történelem és osztálytudat* forradalmi dialektikája egyszerre foglalja magában a konzervatív „realizmus” és az etikai forradalmi utópizmus kritikáját és meghaladását; de ez egyáltalán nem jelenti, hogy Lukács e két szélsőségtől szimmetrikusan elhatárolt területen foglalna helyet. Hogy megértsük állásfoglalását, olvassuk el figyelmesen a *Náthán és Tasso* c. cikket, amely talán az egyik legerőteljesebb és legsokrétűbb írás a *Rote Fahné*ban publikáltak közül.

Lessing *Náthánját* és Goethe *Tassóját* összevetve, Lukács az utóbbi irodalmi magasabbrendűségét és politikai-morális alacsonyabbrendűségét emeli ki. A *Tasso* költőileg csodálatos kifejezése „a polgári intelligencia teljes, elszomorító és megalázó kapitulációjának a feudális abszolutista korszak hatalmai előtt”, egy szolgálivá és filiszterré vált polgárság kapitulációjának; ez a mű igazolni akarja a *Versöhnung mit der Wirklichkeitet*, és egyoldalúságként és túlzásként ítél el minden felkelést, lázadást. A *Náthán* viszont a létező társadalmi valósággal egy utópiát szegez szembe: az Emberiség királyságát, amelyben az autentikus Ember előtt a társadalmi-gazdasági, vallási vagy jogi megkülönböztetések elenyésznek; ez az utópia a kor empirikus társadalmi valósága nyomorának elutasítása, „világos és forradalmi harc”.

Lukács cikke programhirdetéssel fejeződik be, amely explicit módon fogalmazza meg az elemzés politikai tétjét: „Németország mindig megújuló tragédiájának kell tekinteni azt aényt, hogy mostanáig minden ideológiai és politikai-társadalmi döntésben a kompromisszum szelleme és a filiszterség győzedelmeskedett: Münzerrel szemben Luther, Lessinggel szemben Goethe, és 48-cal szemben Bismarck.” Ami nem jelenti azt, hogy Lukács az irodalmat egy tisztán politikai dimenzióra redukálná; ellenkezőleg, felismeri az esztétikai univerzum sajátosságát — ebben a cikkben Goethe költői fölényét Lessing felett —, de elutasítja a műalkotás elszigetelését a társadalmi totalitástól: az irodalmat a társadalmi osztályok világnézeteihez való viszonyában és következésképpen politikai-ideológiai implikációiban lehet és kell megérteni.

Úgy tűnik, hogy ez a cikk új megvilágításba helyezheti a *Történelem és osztálytudat* forradalmi realizmusának politikai és filozófiai tartalmát: Lukács elutasítja mind a

¹⁶ A sztálinistává lett Lukács 1931-ben származó cikket ír Dosztojevszkijről, akit mint másodvonalbeli író és mint a „reakciós” romantikus antikapalista kispolgári értelmiség képviselőjét értékel. A cikk ezzel a mondattal fejeződik be: „Ezt a társadalmi réteget azonban a történelem fejlődése pusztulásra ítélte. S vele együtt Dosztojevszkij dicsősége is dicstelen véget kell hogy érjen.” Vö. Lukács: „A Dosztojevszkij-hagyatékáról”, in: *Esztétikai írások 1930–1945*, Kossuth, Bp. 1982, 65. o.

„valósággal való megbékélést”, mind az idealista utópizmust, de világosan a létező elleni — bár utópikus — lázadás és kritika oldalára áll. Magatartása mindenekelőtt és eredendően a forradalmáré, és csak másodsorban határolja el magát az utópikus forradalmiságtól, hogy a dialektika segítségével elmélet és gyakorlat magasabb szintjét érje el.

Lukács kivétel nélkül minden emberi tény elemzésére alkalmazza radikális historicizmusát, beleértve . . . a saját életét is. Kötetünk függelékében közöljük Lukács két önéletrajzi írását, melyekből kiderül, hogyan interpretálja saját politikai és intellektuális tevékenységét a XX. századi társadalmi-történeti totalitás mozgásában, és különösen hogyan vélekedik 1922–23-as művéről a *posteriori*. Ez a két dokumentum utólagos felvilágosítással szolgál a *Rote Fahne* cikkeihez, és megvilágítja Lukács filozófiai és politikai fejlődését a 20-as évektől haláláig; két döntő korszak kijelölését teszi lehetővé ezen az úton: a sztálinizmussal való „kikényszerített megbékélés” (*Erpresste Versöhnung*: egy Lukácsról szóló Adorno-cikk címe) korszakát és a forradalmi perspektívához való visszatérését élete utolsó éveiben.

Az első szöveg rövid (3 gépelt oldalnyi) politikai önéletrajz, melyet a budapesti Lukács Archívumban találtunk, és amelyet eddig még sehol sem publikáltak. Dátátlan, de mivel az utolsó utalások 1941 áprilisára hivatkoznak, feltételezhetjük, hogy ebben az évben született a dokumentum, pontosabban április és június között, mert a Szovjetunió fasiszta lerohanásáról nem esik említés. Tudjuk, hogy Lukácsot 1941-ben letartóztatta a szovjet rendőrség és néhány hetet (vagy hónapot) börtönben töltött; azzal vádolták, hogy a 20-as évek óta trockista ügynök.¹⁷ Sok évvel később budapesti tanítványainak tett tanúsága szerint, az NKVD azt követelte tőle, hogy írjon önéletrajzot dossziéja létrehozásához (ez mindennapos gyakorlat volt a fontos politikai foglyok esetében). Valószínűnek tűnik, hogy a szöveg, amely a budapesti Lukács Archívumban található, és amelyet most közlünk, ez az *ad usum NKVD* önéletrajz. Ebben az izgalmas dokumentumban kibogozhatatlanul keveredik őszinte önkritika és „galileis” vallomás, kényszerönigazolás és *pro domo* védőbeszéd, a legbensőségesebb igazság és az elhallgatásból fakadó hazugság. S mindez a sztálini rendőrség fegyvereinek fenyegetése közepette, melyek mindig készek voltak végezni azzal, akit „trockizmussal” vádoltak.¹⁸ Lukács 1927-ben „antitrockista” lesz és az is marad; még 1969-ben is, az itt közölt interjúban is, felületes és sommás ítéleteket hangoztat Trockijról.

Ebben a bevezetőben nem elemezhetjük részletesen ezt a szöveget; csak jelezzük, hogy a *Történelem és osztálytudat*nak „politikai tanulóiéveim filozófiai tévedéseinek összefoglalása”-ként és „alapvetően idealista” műként való bemutatása valószínűleg autentikus kifejeződése e korszakbeli gondolkodásának. Lukács 1930-ban, szovjetu-

¹⁷ Vö. István Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectics*, The Merlin Press, London 1972, 142. o. [Lásd *Curriculum vitae*, Magvető, 1982, 463–467. o. — Ford.]

¹⁸ Lehetséges, hogy az a vád, miszerint Lukács a 20-as évek óta trockista ügynök volt, annak köszönhető, hogy egy 1926-ban közölt cikkében kulturális kérdésekben, Trockijt még marxista tekintélyként említette. Vö. „L'art pour l'art és proletárköltészet”, *Világosság*, 1973. december.

nióbeli tartózkodása folyamán (fenntartásokkal) csatlakozott ama hivatalos szovjet filozófia téziseihez, amely a *Materializmus és empiriokriticizmust* tette az ortodoxia egyetlen kritériumává, és materializmus és idealizmus szembeállítását a marxista módszerre vonatkozó minden vita kizárólagos próbaköveként proklamálta. Ez nem annyit jelent, hogy elhagyja az 1922–23-as évek írásainak historicista perspektíváját, de megpróbálja kibékíteni a szovjet filozófia „materialista” dogmatizmusával. Az 1934-es önkritika, melyet a *Materializmus és empiriokriticizmus*ról tartott szovjet tudományos akadémiai ülésen tett, az első nyilvános megnyilatkozása Lukács eme ideológiai fordulatának.

Nagyon tanulságos összehasonlítani az 1941-es önéletrajzot azzal, amelyet második dokumentumunk ad közre: az az interjú, melyet Lukács 1969-ben adott Perry Andersonnak, a londoni *New Left Review* szerkesztőjének.¹⁹ Politikai szempontból a változás mély: az öreg Lukács élete utolsó éveiben nemcsak a sztálinizmussal való radikális szakítás mellett foglal állást, hanem egy autentikus szocialista demokrácia mellett is, amely a munkástanácsokon alapszik, mint 1871-ben, 1905-ben és 1917-ben.

A kontraszt filozófiai szempontból is meglepő: míg Lukács 1941-ben csak mint „objektív idealistát” említi Hegelt, aki sajnálatosan hatott fiatalkori művére, az 1969-es interjúban őszintén bevallja csodálatát Hegel iránt, akinek Marxszal való filozófiai kontinuitását hangsúlyozza. Fő kritikája Hegellel szemben nem idealizmusának, hanem *Versöhnung mit der Wirklichkeitjének* szól, pontosan úgy, ahogy a *Rote Fahne* 1922-es cikkeiben. Ez annál jelentősebb, mivel a sztálini korszak minden írásában, az 1926-os Moses Hess-esszétől az 1948-as *A fiatal Hegel*ig, sőt még tovább, állandóan hangsúlyozza a valósággal való goethei és hegeli megbékélés „progresszív” jellegét.²⁰

Lukács gondolkodásának egysége és koherenciája a politikai és filozófiai koncepciók szoros kapcsolatában is megnyilvánul: a forradalmi politikai orientációhoz, a munkástanácsok problematikájához 1922–23-ban és 1969-ben a *Versöhnung* filozófiai kritikája társul, a sztálinizmushoz való alkalmazkodáshoz, 1926-tól az 50-es évekig, a hegeli „megbékélés” pozitív megítélése. A *Rote Fahne* cikkeit tehát Lukács későbbi fejlődésének fényében kell olvasnunk, különösen a *Náthán és Tassót* és *A fiatal Hegel fejlődéstörténetét*.

(Fordította: Lenkei Júlia)

¹⁹ Ezt az interjút, melyet maga Lukács nézett át, kérésére csak halála után publikálták. [Lásd *New Left Review* 68., 1971. július. — Ford.]

²⁰ A nemrég összegyűjtött és publikált moszkvai írásk között található egy 1939–40-ből származó írás, ahol kifejezetten kiemeli: „Itt arra kell rámutatni, hogy Goethe és Hegel progresszivitása éppen ezzel a „megbékéléssel” van szoros összefüggésben, s a marxizmus e forrás nélkül az adott történelmi feltételek között nem jöhetett volna létre.” Lukács: „A haladás ellentmondásai és az irodalom”, in: *Esztétikai írások 1930–1945*, i. k., 701. o.