

SZEMLE

RECENZIO LUKÁCS GYÖRGY „TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT” C. KÖTETÉRŐL (1925)*

R É V A I J Ó Z S E F

A dialektika szerepének kérdése Marx rendszerében egyszersmind a Marx és Hegel közötti viszony kérdése is. E kérdésben nem volt egységes álláspont a marxisták táborában. A neomarxista Marx-irodalom a neokantiánus filozófia erős hatása alatt állván, a marxizmusban szaktudományt látott, amely a társadalomban és a történelemben lejátszódó oksági-törvényszerű eseményekkel foglalkozik, amelynek tehát semmiféle belső, tárgyszerű kapcsolata nincs „világnézeti kérdésekkel”. A marxizmusnak „pozitív tudományként” való felfogása annál is inkább lehetséges volt, mivel a neokantianizmus kiirtotta a filozófiából, sőt magából Kant rendszeréből is a „világnézeti kérdéseket”, a filozófiából szaktudományt csinált. A pozitivistára fordított Kant és a kantiánus szellemben átértelmezett Marx úgy viszonyult egymáshoz, mint bármely természettudomány a maga pozitivistai ismeretelméletéhez. Ilyen felfogás szerint, amely a filozófia feladatát csupán minden megismerés transzcendentális előfeltételeinek kutatásában látta, magától értetődő volt, hogy a Marx-interpretátor a marxi „materializmusban” kénytelen volt csupán Marx személyes ügyét látni. E materializmus történetileg megleli ugyan magyarázatát a XVIII. századi materializmus harcos társadalmi szerepében, de ténylegesen nem gyökerezik magában a rendszerben. Bármennyire eltérők is tehát tartalmilag a felfogások Marx és Hegel viszonyát illetően, megegyeznek abban a feltételezésben, hogy a marxizmus éppolyan szaktudomány, mint bármely más tudomány. Erről az álláspontról szemlélték és válaszolták meg a dialektika kérdését. Ebből indult ki *Eduard Bernstein* is, amikor a dialektikában mint a marxizmus hegeli örökségében „csapdát” látott, a priori fogalmi konstrukciót, amely meghamisítja az empirikus tényeket, megsemmisíti a tudományos ítéletek értékmentességét. Ez volt az álláspontja *Max Adler*nek, amikor feltételezte, hogy a hegeli dialektika „misztikus burkának” szétfeszítése nem más, mint a dialektikának mint tudományos munkamódszernek elválasztása és megkülönböztetése a történelem „reális antagonizmusaitól”. És ugyanezen az alapon mondhatta viszont *Heinrich Cunow*, hogy Marx dialektikája csupán „tükrözi” a társadalmi fejlődés folyamatának dialektikáját.

Ilyen elképzelés alapján még csak fel sem lehetett fogni a hegeli dialektika lényegét: mert e dialektikának feltétele a lét és gondolkodás meghatározott viszonyáról szóló tanítás. Ha azonban ezt a problémát, mint „metafizikus” problémát, eleve elvetjük, illetve lát-szatproblémának, „Kant félreértésének” minősítjük (*Max Adler* ebben *Schopenhauert* követi), mivel lét és gondolkodás — mint megismerendő és megismerő — viszonya alapján a probléma ebben a formában fel sem merülhet, akkor a dialektika vagy fantaszttikus konstrukció, vagy talány marad. S ha mégis szőnyegre kerül ez a probléma, akkor a dialektika bizonyos centrális kérdéseit eleve ki kell kapcsolni, egyes összefüggéseiből kiszakított elemét mint a gondolkodás vagy a reális történés merőben külsőleg meghatározottságait kell tárgyalni. A szocializmus filozófiai irodalmában a dialektika ezen központi kérdése, ti. a lét és gondolkodás specifikus, dialektikus viszonya valóban nem is került a vizsgálat középpontjába, ennél fogva a hegeli és a marxi dialektika közötti különbség ebből a szempontból nem is került egységes kifejtésre.

Ugyanis még a régebbi marxisták, mindenekelőtt *Plehanov*, sőt maga *Engels* sem dialektikusan, hanem a naturalisztikus metafizika szellemében tárgyalták lét és gondolkodás viszonyának problémáját. A naturalista metafizika révén eljutottak ugyan a lét és gondolkodás ama dualitásának elvetéséhez, amelyet a kritizmus hozott létre, de az egység-

* Georg Lukács: „Geschichte und Klassenbewusstsein”. Studien über marxistische Dialektik, Malik Verlag, Berlin 1923, Gr. 8°.

nek ez a formája csak nevében volt közös a hegelivel. Ha a hegeli dialektikát vagy a marx materializmust a naturalisztikus metafizika szemszögéből vizsgáljuk, egyrészt oda jutunk, hogy merőben külsőleges módon „idealistának” minősítjük Hegel dialektikáját, s a „szellem” hegeli fogalmának azt a hamis értelmezést adjuk, amelyet a dogmatikus metafizika rendszere tulajdonított neki. Másrészt arra az elképesztő eredményre jutunk, mint például Plehanov, aki még *Haeckel*nek, ennek a dilettáns filozófusnak a „monizmusát” is egy kalap alá vette Marx „materializmusával”, s a szubjektum—objektum azonosságának marx formáját *Huxley*nek azon tételére alapozta, miszerint „a pszichológia alapjai az idegrendszer fiziológiájában keresendők”.

Engelsnél, Plehanovnál és követőiknél a természetnek ez a hegeli bevonása a dialektika birodalmába együtt jár a hegeli természetfoglalom teljes elvetésével, valamint a természet-tudományos megismerés dicsőítésével és abszolutizálásával, mely utóbbi egyenesen érthetetlen egy dialektikus és történelmi gondolkodónál. A dialektikus materializmusnak az az értelmezése, amely szerint rokon vagy éppenséggel azonos a naturalisztikus materializmussal, nem tette ugyan teljesen lehetetlenné a hegeli dialektika és a fölőtte gyakorolt marx kritika megértését, sőt, a marxizmus hegeli tradíciójának őrzői többnyire éppen azok az „ortodox” marxisták voltak, akik a marxizmust filozófiailag összekapcsolták a naturalisztikus materializmussal, ám az a kísérletük, hogy a természetet a természet-tudományok nyomán haladva dialektikussá tegyék, szükségszerűen ellenkező eredményre vezetett. A dialektika naturalizálódott. Igaz, ezen átértelmezés következményei első sorban filozófiai jellegűek voltak, s a marxizmus lényegének deformálását illetően kevesebb veszéllyel jártak, mint az ellenkező előjelű átértelmezések. Mert az a kísérlet, amely a természetet történetivé, azaz dialektikussá igyekszik tenni, magát a történelmi dialektikát általánosan érintetlenül hagyja, az a kísérlet viszont, amely a történelmet bevonná a természet birodalmába, szükségképpen eltorzíta magát a történelem dialektikus struktúráját s megváltoztatja az embernek a történelemmel kapcsolatos elméleti és gyakorlati magatartását. Nem véletlen tehát, hogy a marxizmus politikai-forradalmi ortodoxiája naiv nemtörődomséggel viseltetett a dogmatikus „polgári” materializmus iránt, a kanti-anizmusban, a machizmusban stb. viszont közvetlen politikai veszélyt gyanított. Nem véletlen, hogy a dialektikát azok a marxisták használták elméleti fegyverként, akik számára a dialektika filozófiai jelentősége csak eltorzíva és külsőlegesen vált tudatossá; azok viszont, akik úgy vélték, hogy kritikailag meghaladták a primitív materializmust, nemcsak filozófiailag, hanem a politikai elméletben is kénytelenek voltak mellőzni a dialektikát. Plehanov például a dialektika következő két meghatározását tekintette a legjellemzőbbnek: 1. az ellentmondásokban való fejlődést, 2. mennyiség és minőség dialektikus viszonyát. A dialektikának ezeket az egyes mozzanatait kitűnően megértette, de elhanyagolhatónak vélte Hegelnek az öntudatról szóló tanát, amely organikus egészbe foglalja a dialektika egyes mozzanatait, s a Marx és Hegel közti különbséget mindössze abban vélte föllelteni, hogy Marx a hegeli „világsszellem” fogalmát a „termelési viszonyok” fogalmával cserélte fel. Plehanov felismerte a hegeli kölcsönhatás-fogalom jelentőségét, miszerint „ugyanannak a két oldalát nem hagyhatjuk meg közvetlenül adottként, hanem valami harmadiknak, magasabbrendűnek mozzanataiként” kell felfognunk őket. Ám nála ez a „magasabbrendű” az oksági lánc új, megelőző tagja lett, s ennek folytán a világ-szellem és történelem hegeli viszonyába kénytelen volt kauzális viszonyt becsempészni. Hegelnek ezen félreértése és meg nem értése következtében a marxizmusból filozófiai értelemben a legkülönbözőbb elemek belső összefüggés nélküli egymás mellé sorolása lett.

*

Lukács fent jelzett könyve az első szisztematikus kísérlet arra, hogy filozófiailag tudatosítsa a marxizmus hegeli elemét, a dialektikát. Nagy jelentősége azonban nemcsak ebben van, hanem abban az eredeti fordulatban is, amelyet Lukács a marxizmus filozófiai interpretációjának, a marx Hegel-kritika interpretációjának ad. A könyv mélységével, tartalmi gazdagságával s azzal a képességével, hogy általános, látszólag „tisztán” filozófiai tételeket egyes konkrét problémákra alkalmazzon, magasan fölőtte áll azon műveknek, amelyek eddig a marxizmus filozófiai alapjait speciális problémaként vizsgálták. Továbbá ez az első kísérlet a filozófia történetének (különösen a XVIII. és XIX. századnak) történelmi-materialista tárgyalására és tisztán filozófiai szempontból is az első számottevő kitérés a csak-ismeretelméletté merevedett filozófiából. Eleve le kell mondanunk arról, hogy kimerítően szóljunk a könyvben tárgyalt vagy érintett valamennyi kérdésről. Maga Lukács bevezetésképpen így fogalmazza meg szándékát: újból vizsgálat alá akarja venni a dialektika kérdését. Beérem tehát azzal, hogy általánosságban bemutassam gondolatmenetét s néhány ugyancsak általános kritikai megjegyzést fűzek hozzá.

Lukács központi kérdése így hangzik: lehet-e a dialektika más, mint forradalmi? Vagyis nem belső lényege-e a dialektikának az elmélet és a gyakorlat egysége, s nem mond-e ellent tulajdon feltételezéseinek a dialektika, ha nem valósul meg benne ez az egység? Ezzel a kérdéssel méri Lukács Hegel dialektikáját s mutatja meg annak saját, belső ellentmondásait. A marxi Feuerbach-tézist, miszerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk”, Lukács a marxizmus lényegének és kiindulópontjának tekinti. Mégpedig éppen a „filozófia” számára ez a feladat. A világ megváltoztatásának feladatát nem szabad úgy értelmezni, ahogy a természettudományok alkalmazása, a technika jelenti a természet „megváltoztatását”, a fölötte való „uralkodást”, hanem a gyakorlati momentumoknak magában az elméletben, ennek a maga tárgyához való viszonyában kell benne foglaltatniuk. Mert a természettudományok „technikája”, „gyakorlata” a természeti törvények megváltoztathatatlan érvényét tételezi fel, viszont Marx értelmezésében a „világ megváltoztatása” a „résztevők öntudatlanságán” alapuló „társadalmi természettörvények” megszüntetését kell hogy jelentse. A törvény tudatosításának, a tárgy megismerésének tehát egyértelműnek kell lennie a tárgy megváltoztatásával. Ilyen jellegű megismerés azonban csak akkor lehetséges, ha a megismerés szubjektuma és objektuma között nem áll fenn megszüntethetetlen, merev idegen-ség, ha a tárgy objektumként és szubjektumként egyaránt felfogható, vagyis ha a tárgy megismerése a szubjektum önmegismerését, a tárgy öntudatát jelenti. A dialektika valamennyi meghatározása: a fogalmak merevségének megszüntetése, a tézis – antitézis – szintézis stb. csak akkor nyer értelmet, ha úgy fogjuk fel, mint a tárgy önmegismerési folyamatának meghatározását. Ez azonban csak totalitásként változtatható meg. Mert a tárgy változandósága és megváltoztathatósága az egyes momentumok önállóságának és izoláltságának megszüntetését jelenti. A dialektika éppen abban van, hogy az egyes mozzanatok önállóságát mint látszatot leleplezi. Az igazi valóság nem az izolált tények, hanem a totalitás. Az egyes „tényeket” csak a totalításban feloldva és abba beillesztve lehet megérteni. De melyik az a terület, ahol az azonos szubjektum – objektum fellelhető? Hegel még csak fel sem vetette ezt a kérdést. Ő az egész világot eleve az öntudatos-sá válás álláspontjáról szemlélte. Lukács Marx-értelmezése eleve kapcsolja a természetet, mint olyan tárgyat, amelynek megismerése a saját önmegismerését jelentené, és a dialektika érvényét a történelemre mint az ember történetére korlátozza. (Éppen ezáltal, történelem és természet módszeres különválasztásával tudta elkerülni Lukács a természettudományoknak azt a teljességgel történelemellenes, „felvilágosító” fölfogását, amely még valamennyi marxistánál uralkodik, és volt képes arra, hogy magukat a természettudományokat is történelmi terméknek lássa.) Marx nagy előrelépése Hegelhez képest abban rejlik, hogy a történelem azonos szubjektum – objektumát konkrétan meglelte a proletariátusban. Hegellel ellentétben Marx a történelmet nem elvileg befejezett folyamatként, post festum, merőben kontemplatív szemlélte, hanem a proletariátusnak a szocialista társadalomért folytatott harcában, a jelen dialektikus fölfogásában föllelte azt a pontot, ahonnan az eddigi történelem egyáltalán megérthető történelemként, értelmes, szükségszerű történe-sként. Mert „az úgynevezett történelmi fejlődés általában azon alapul, hogy az utolsó forma a megelőzőket önmagához vezető lépcsőfokoknak tekinti . . .” (Marx.) A történelmi folyamatot mint totalitást csak akkor lehetett megragadni, ha a jelen képes volt az elmúlt történelmet saját múltjaként felfogni. Az elmúlt korszakokat csak annak a szubjektumnak az álláspontjáról lehetett történelemként felfogni, amelyik megváltoztatja a jelent mint tárgyat. Marx a dialektikát, szubjektum és objektum egységét, a szellem uralmát – mint a tudat egységét a maga tárgyával – ténylegesen csak annak a hegeli tételnek a tagadásával tudta megvalósítani, amely szerint Minerva baglya csak a beálló sűrűködötben kezd megrepülni, s a filozófia csak ott kezdődik, ahol az élet egy formája már megöregedett. Lukács a hegeli dialektika marxi talpraállítását annak megvalósításaként értelmezi, s Marx Hegel-kritikájának lényegét ebben a tézisben látja: „. . . a történelmet csináló szellem” csak „a mozgás lezajlása után, utólag jut tudatára önmagának. A filozófus tehát post festum érkezik . . . Az abszolút szellem mint abszolút szellem csak látszatra csinálja a történelmet.” A szellem csak szemlélője, nem alkotója a folyamatnak. Mivel Hegel a történelmet csak utólag, befejezett folyamatként szemléli, nem képes elérni szubjektum és objektum, gondolkodás és lét igazi egységét, s arra kényszerül, hogy önmagával ellentmondásban a valóságon kívül keresse az „eszmet”, ahelyett, hogy a „valóságban” keresné. A világszellem és a valóságos történelem közti viszony struktúrája, mint az ész csele, úgy kell megjelenjen Hegel számára, mint történelemfeletti, időtlen „törvény”, Marxnál viszont ez csak a múlt struktúráját fejezi ki. Hegel fogalmi mitológiája ama ténynek a kifejeződése, hogy Hegel a tárgyat, a történelmet is csak kontemplatív, vagyis külsőlegesen volt képes szemlélni. Lukácsnak a marxi dialektikáról alkotott ezen alapvető fölfogásából nemcsak az az álláspont következik, amelyből a klasszikus német filozófia

problémafelvetését s a marxizmussal való összefüggését magyarázza, hanem a marxizmus egész tartalmi felépítése is. A marxizmus úgy jelenik meg, mint azon kérdések és ellentmondások megoldása, amelyekkel a klasszikus német filozófia hasztalan küszködött. Kant problémája: a tárgy megismerésének a tárgy „létrehozásaként” való felfogása kudarcot kellett valljon a megismerés kontemplatív struktúrája miatt, e struktúra számára a megismerendő világnak megszűntethetetlen „adottságnak”, azaz a szubjektumból elvileg „létrehozhatatlannak” kellett maradnia. A kanti magábanvaló dolog — amibe bele kellett ütköznie minden olyan ismeretelméletnek, amely a világ megismerésének kontemplatív módját ismeri el egyedülnek és természetesenek — jelzi azokat a korlátokat, amelyek a pusztán fakticitás világának racionalizálhatósága, „létrehozhatósága” elé emelkednek. Lukács megmutatja, hogyan függ össze a kriticismus kérdésfelvetése a kapitalista társadalom árufetisizmusával, hogyan vezet a gazdasági törvények kapitalista uralma az ember felett arra, hogy a filozófiában lehetetlen feleletet adni a tárgy genezisének, „létrehozásának” kérdésére. Az árutermelő társadalom maga hozza létre az egésztől izolált tényeket, amelyeknek reflexiók összefüggése, racionalitása éppen az egésznek az irracionalitását feltételezi. A klasszikus filozófia számára tehát eleve megoldhatatlan feladatként vetődtek fel a világ genezisének és totalitásának kérdései. Marx azért tudott felelni e kérdésekre, mert „a dialektikus módszer, mint a történelem módszere, annak az osztálynak a számára maradt fenn tartva, amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum — objektumot ... életének alapjából, önmagában fedezze fel: és ez az osztály a proletariátus.”¹ És a marxizmus elválaszthatatlan a proletariátus „gyakorlati-kritikai tevékenységétől”. Mert miképpen a burzsoázia eldologiasodott társadalmi léte határozza meg a burzsoázia eldologiasodott tudatát, s kényszeríti rá a saját valóságát illetően merőben kontemplatív magatartást (társadalomtudományában csakúgy, mint filozófiájában), szintúgy a proletariátus társadalmi léte teszi képessé a marxizmust arra, hogy kijusson a társadalom pusztán fakticitásából, a kapitalizmus pusztán közvetlenségéből, s elhagyva az izolált részterületeken uralkodó törvények kutatásával foglalkozó szaktudomány talaját, történetiségében, tehát totalitásában fogja fel a társadalmat. A marxizmus, mint a proletariátus osztálytudata, mint elmélet és gyakorlat egysége a kapitalista társadalom önmegismerése, s így az első olyan megismerés a történelemben, amely nem „hamis tudat”, nem csupán ideológia, s amely képes arra, hogy a tárgyat „megváltoztassa” és „létrehozza”. Ezért fordul Lukács élesen szembe azokkal a kísérletekkel, amelyek szaktudománnyá változtatnák, elszociologizálnák a marxizmust, ezért tulajdonít oly nagy fontosságot az őstársadalom kutatásának. Mert Engels arra törekedett, hogy kimutassa: egyszer már léteztek olyan társadalmi viszonyok, amelyekben nem érvényesültek a „társadalmi természetstörvények”, és csak ebben az engelsi szellemben lehet nyomom követni azt a történelmi folyamatot, amelyben ezek a törvények fokozatosan tért hódítottak, majd abszolút érvényre jutottak, csak e szellemben lehet felfogni a „szabadság birodalmát” is, mint ezen törvények érvényességének megszűntét. A történelmi materializmus tehát a marxizmus dialektikájának a gyakorlati, a tárgy megváltoztatására irányuló jellegéből következik: nem merőben heurisztikus elv, amelynek segítségével a történelem tényeit könnyebb feldolgozni, racionalizálni; a történelmi materializmus a polgári társadalom arkhimédészi pontjának, „anatómiájának” felismerése, aminek alapján egyrészt felfogható és megváltoztatható magának a polgári társadalomnak a totalitása, másrészt pedig megérthető a múlt történetisége, az elmúlt koroknak a jelenhez vezető fokozatossága, tehát a történelmi folyamat totalitása is. A történelmi materializmus ökonomiai szempontja nem szaktudományos jellegű, hanem szükségszerűen következik Marx forradalmi, dialektikus történelelfilozófiájából, olyan szempont, amely közvetít az elmúlt korszakok őseredetű közvetlenségére, ill. totalitásuk és történetiségük között.



Am Lukácsnak ez az első ízben konkrétan végigvitt marxista koncepciója, miszerint Marx dialektikája a hegeli dialektika valóságát és igazságát jelenti, egyszersmind magassabb fokon reprodukálja a hegeli dialektika antinómiáit. Lukács szerint Marxnak a dialektikában végbelvit „kopernikuszi fordulata” abban áll, hogy a dialektikát nem post festum, kívülről interpretálta bele a történelem folyamatába, hanem magában a történelemben ismerte fel, szubjektum és objektum forradalmi kölcsönhatása alapján. Marx a forradalmi dialektika birodalmába bevonta a jövőt, nem mint teleologikus céltételezést vagy természetjogi Legyent, hanem mint hatékony valóságot, amely meghatározóan benne foglaltatik a jelenben. Ezzel megszűnt a történelem merő kontemplációja, és a

¹ Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 420.

proletariátus osztálytudatossá válása mint a kapitalista társadalom önmegismerése révén megteremtődött a tárgy megváltoztatásának objektív lehetősége.

A proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum—objektumának konkrét fellelése, az a megállapítás, hogy a proletariátus osztálytudata az objektum első igazi önmegismerése, másrészt azonban azt is jelenti, hogy az eddigi történelemnek nem volt azonos szubjektum—objektuma. Az a struktúra, amelyet az „ész csele” fejez ki, s amely a folyamat transzcendenciáját jelenti az ember szándékaival és tudatával szemben, éppen ezt aényt fejezi ki. Ezzel azonban a múltra alkalmazott dialektika strukturális megváltozása mondatott ki. Ha a dialektika teljesen azonos volna a forradalmi dialektikával, akkor az a tétel, amellyel Marx a polgári történelemszemléletet jellemezte: „Vagyis történelem volt, de többé már nincs” — saját ellentétébe csapna át: van történelem, de azelőtt nem létezett. A proletariátus történelemmegismerése, amely forradalmi dialektikája alapján a jelenben elkövetkezik és lehetséges, a szükségszerűen a jelenhez vezető múlt megismerését jelenti. A múlt értelme azonban csak a jelen önkritikája révén válik nyilvánvalóvá. Am a múlt számára ez történetiségének megszüntethetetlen transzcendenciáját jelenti saját magáért való létével szemben. Ez nem kanti transzcendencia, mert az végtelen progressziót tételezne fel, hanem mintegy benne foglaltatik magában a folyamatban. De hát mi más ez, mint a hegeli világsszellem? Szubjektum-korrelátuma egy mondhatni csupán „objektív” dialektikának, amelyben még nincs meg a történelem azonos szubjektum—objektuma, amelyben még fennáll gondolkodás és lét dualitása. Az ész cselének tételezése szükségszerűen megköveteli olyan szubjektum tételezését, amely nem azonos a történelem empirikus szubjektumaival, s a valóságos történelemhez fűződő viszonyának strukturális lényege ugyanaz, mint a hegeli viszony struktúrája világsszellem és történelem között. Am ezzel egyszerismind megváltozik az utólagosság, a post-festum-tudat problémája is. Marx s vele együtt Lukács szemére veti Hegelnek, hogy nála a gondolkodás csak utólag jelenik meg, csak szemléltője a folyamatnak, s a történelemhez mintegy kívülről, csupán kontemplatív viszonyul. Ezt a szemrehányást Hegel vonatkozásában részben jogosulatlannak érzem, mert ilymódon kanti értelmezésű kontemplációt tulajdonítanak neki. A kanti értelmezés azt jelentené, hogy a kontempláció magában a folyamatban megy végbe — Lukács értelmezésében viszont a kontempláció csak a folyamat „természettörvény-szerűségét” jelenti, totalitásának, irányának és szükségszerűségének megismerhetetlenségét. Hegelnél azonban nem valamiféle felfoghatatlan és meg nem értett folyamat közepette végbemenő kontemplációról van szó, hanem egy olyan befejezett folyamat fölötti kontemplációról, amelynek értelme már láthatóvá vált. Az utólagosság így értelmezett szempontját a marxizmusnak is meg kell őriznie, sőt éppen ez a feltétele a marxizmus történelemfilozófiájának. E történetfilozófia lényege a „szükségszerűség birodalmának” megismerése a „szabadság birodalmával” szemben, s a szükségszerűség birodalmának dialektikusan a szabadság birodalmába vezető megismerése csak e birodalomnak a proletariátus révén történő befejezése, lezárása, tehát a kommunizmus révén válik lehetségessé. A marxizmus egy módszertanilag már befejezettként elgondolt világperiódus utólagos tudata.

Lukács maga is érzi a múltnak ezt a specifikus problémáját, hogy ti. a múlt csak kontemplatív érthető meg (itt természetesen a proletariátus kontemplációjáról, a jelenkor azonos szubjektum—objektumának kontemplációjáról van szó), és hogy ez ellene szegül annak, hogy véglegesen kiküszöböljük a magábanvaló dolog problematikáját. „A történelmi materializmus funkcióváltása” című tanulmányához e probléma szolgál alapul. A „funkcióváltás”, amely a proletariátus győzelmével következik be, azt jelenti, hogy megszűnik a marxizmus harcos jellege, előtérbe kerülnek tisztán tudományos elemei, múlt felé fordulása. És itt felvetődik a történelmi materializmus alkalmazhatóságának kérdése. Mert mint a kapitalista társadalom önmegismerését, sokkal „óvatosabban” kell alkalmazni azokra a társadalmakra, amelyekben az árufetisizmus még a társadalmi felszín jelensége, amelyekben a „társadalmi természetttörvények” még nem vagy még nem tisztán voltak uralkodók. Mert „a prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezárttsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert”.² Arról van tehát szó, hogy a kapitalizmus önmegismerésének kategóriáit, a befejezett társadalmasítás kategóriáit alkalmazzuk még nem társadalmasult „társadalmakra”, társadalmakra, amelyekben még a „természeti viszony” uralkodó. Mit jelent ez a természeti viszony? Azt jelenti, hogy a társadalom egyes részterületeinek az önállósága nem látszólagos, hanem „valóságos”, önmagában megalapozott, ellentétben a kapitalizmussal, ahol ez az önállóság csak fetisiztikus látszat. Vagyis hogy — ugyancsak ellentétben a kapi-

² I. m. 531.

talizmussal — a „természeti viszonyok” számára csak külsőleges a totalitás kategóriája, hogy ezeknek a nem-fetisiztikus dologi viszonyoknak feloldása a történelem folyamatában nem mozzanatiságuk igazi megismerését, hanem eltorzítását jelenti. A levés itt nem a lét igazsága. Pontosabban szólva: a lét igazsága mint levés, mint történelem, külsőleges momentum a lét számára, a valóság (totalitás, történelem) kategóriája nem közvetítés az egzisztenciához, nem feléje vezet, hanem elvezet tőle. Ez nem jelenti a történelem önmegszüntetését, hanem csupán a magábanvaló dolog problémájának újbóli felbukkanását magában a történelemben. A probléma úgy merül föl, mint az elmúlt korszakok „igazi”, eredendő lényege és a történelmi kontempláció szubjektuma számára „megjelenő” lényege közti ellentmondás. Nem „ugyanarról” a „magábanvaló-dolog-struktúráról” van szó, mint a kriticismusban, hanem a kontemplatív dialektika szükségszerű megjelenéséről, ami tehát Hegelnél sem jelentett „visszaesést” a kantianizmusba. A dialektikus kontemplációt csak formálisan lehet azonosnak tekinteni a racionalizmus kontemplációjával.

Lukács ezért nem láthatta világosan ezt a problematikát. Kénytelen volt azonosítani egymással a totalitás különböző kategóriáit, mivel nem tett világos különbséget az egyetemes történelem azonos szubjektum—objektuma, és a között az azonos szubjektum—objektum között, amely csupán a kapitalista társadalomé. A tárgyat mint totalitást csak az a szubjektum képes megérteni és megváltoztatni, amelyik maga is totalitás; ez pedig a kapitalista társadalomban az osztályá konstituálódó proletariátus. A proletariátus azonban csak hordozója az egyetemes történelem egységes szubjektumának, de közvetlenségében nem maga ez a szubjektum. A kapitalista társadalom azonos szubjektum—objektuma nem egyértelmű az egyetemes történelem „merőben” korrelátumként tételezett, sehol konkrétan fel nem lelhető *egységes* szubjektumával.

A kommunizmusért harcoló modern proletariátus nem az antikvitás, nem a feudális társadalom szubjektuma. A proletariátus ezeket a korszakokat mint a saját múltját, mint önmaga felé vezető lépcsőfokokat fogja föl, de nem szubjektuma ezeknek a korszakoknak. A proletariátus — ama meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum—objektuma amelyben először jön létre egyáltalán ilyen azonos szubjektum—objektum — csak úgy képes megérteni önmagát, ha a maga sajátos álláspontjából kiindulva belevetíti a múltba az egyetemes történelem egységes szubjektumát, amely benne magában végre azonossá vált objektumával. Ezt Lukács maga is elismeri, amennyiben dialektikus humanizmust állít szembe *Feuerbach* mechanikus humanizmusával: ezáltal a „nemlétező ember” kerül a történelem középpontjába. Mert a „létező ember” mint a történelem középpontja azt jelenti, hogy pusztán reprodukálódik „az osztálytársadalom embertelensége” metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján”.³ Ha nem dialektikusan fogjuk föl az embert, akkor „az ily módon abszolutizált ember lép egészen egyszerűen azoknak a transzcendens erőknek a helyébe, amelyeknek pedig éppen magyarázatára, feloldására és módszertani behelyettesítésére hivatva lett volna”.⁴ De ha ketten mondják ugyanazt, azért az mégse ugyanaz. A proletariátus saját embertelensége révén megértette ugyan az összes osztálytársadalmak emberének nemlétét, mégis feltételez valamilyen „létező” embert, valami csupán negatív meghatározott embert, akiknek nem tartozik „természetéhez”, hogy társadalmi természet törvények uralmának van alávetve, akiknek a proletariátus által történő megvalósítása a történelmi folyamat célja; ezt az embert tehát a proletariátusnak pusztán szubjektum-korrelátumként hozzá kell rendelnie a történelmi folyamathoz, akit e folyamatban transzcendens módon benne rejlőnek kell felfognia. Ez az „ember” — nem a *Feuerbach*é, hanem akit a proletariátusnak kell megvalósítania — szintén fogalmi mitológia. De elkerülhetetlen fogalmi mitológia. Szükségszerűen adódik a proletariátus álláspontján, mivel a proletariátus két világ-korszak határán áll, s így a jövőt és a múltat egyképp megláthatja. A jövő azonban szükségszerűen üres még, a múlt pedig, éppen mint totalitás, magán viseli az irracionalitás megszüntethetetlen nyomait. Mindkettő fogalmi mitológiát hoz létre, ami azt fejezi ki, hogy „képtelenek vagyunk behatolni magába a tárgyba”. Ez a fogalmi mitológia azonban elvileg más, mint a polgári racionalizmusé. Mert ez utóbbinál annak a gondolati kifejezéséről volt szó, hogy képtelen felfogni a saját történelmi valóságát, míg amaz csak a történelmi valóság megismerésének és átalakításának alapján jön létre. A dialektika hegeli antinómiáinak reprodukciója előre utal, nem hátra. Hegel és Marx között még nagyobb a rokonság, mint ahogy azt Lukács feltünteti.

(Megjelent: [Grünberg's] „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, 1925, XI. évf. 227—236.)

(Fordította F. Majlát Augusztá)

³ I. m. 482.

⁴ I. m. 475—476.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1973. XI. 2. Terjedelem: 15,40 (A/5 ív)
Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György