

Lukács és a forradalom tragédiája

Reflexiók a *Taktika és etikára*

Már a húszas és korai harmincas éveiben Lukács György úgy jelent meg a szellemi életben, mint Európa legkiemelkedőbb intellektueljeinek egyike, a kétkötetes *A modern dráma fejlődésének története* (1908, 1911), *A lélek és a formák* (1910), az *Esztétikai kultúra* (1913), *A regény elmélete* (1916) és a *Heidelbergi esztétika* szerzője. Eközben Lukács elsődleges kutatási területe az esztétika, gondolkodásának filozófiai alapja pedig a neokantianizmus volt, az a neokantianizmus, amely elválasztotta a szubjektumot és az objektumot, a tényeket és az értékeket, a tapasztalati valóságot és az utópikus törekvésű szabad akaratot, a társadalmat és a természetet. Az első világháborút közvetlenül megelőző években és a háború alatt Lukácsot egyre inkább gyötörte az őt körülvevő valóság, amelyet úgy élt meg, mint a közönséges, dekadens és nem hiteles emberi létezés uralma és egy csak a „lehetőségek birodalmába” tartozó „autentikus” emberi lét közötti ellentmondást. Habár ezt az ellentmondást a művészet, az emberi lét dilemmáinak kulturális tárgyasulása kiegyenlítette, az ellentmondásnak ez a feloldása nem volt átvihető a történelmi gyakorlat szintjére. Politikailag és etikailag Lukács ezekben az években egyfajta dosztojevszkiji–tolsztoji forradalmi egzisztencializmus híve lett.¹ Habár balról kritizálta a német szociáldemokráciát, gondolkodásának domináns mozzanata már a neokantianizmus dualizmusából született „tragikum” motívuma volt, s a forradalom általa érzékelt lehetetlensége, amely a „nemcselekvés” tragédiáját jelentette számára. Az egyedüli autentikus egyéni döntésnek a valláshoz fordulás vagy az öngyilkosság tűntek számára.²

A nemcselekvésnek ezt a tragédiáját, aminek Lukács észlelte a maga helyzetét, alapjaiban változtatta meg az 1917-es orosz forradalom. A forradalmi cselekvés, amely előzetesen olyan távolinak tűnt, most egyszerre elképzelhetővé vált. Ez az intenzív belső konfliktusok kor-

szakát indította el Lukács gondolkodásában, amint ez világosan kitűnik esszéiből: *A bolsevizmus mint erkölcsi kérdés*ből (1918) és a *Taktika és etiká*ból (1919). E két esszé közül az elsőben Lukács etikai alapon veti el a bolsevizmust, s ez még a nemcselekvés tragédiáját tükrözi. A másodikban, amelyben meghirdeti megtérését a kommunizmus-hoz, Lukács olyan alapokon tette magáévá a bolsevizmust, amelyek, ha ez egyáltalán lehetséges, még tragikusabb következményeket hordoztak magukban, ámde ez a tragédia most a *cselekvés tragédiája* volt.³ Ez azt tükrözte, hogy Lukács felismerte: milyen mélyreható problémákkal szembesül az egyén, amikor egy forradalmi szituációban a cselekvés és a nemcselekvés egyaránt kihívást jelent számára. Az, ahogy megoldotta ezt a problémát 1919-ben, már előrevetítette nagy művét: az 1923-ban született *Történelem és osztálytudat* hegel-marxi dialektikus szintézisét, amelyben Lukács arra törekedett, hogy a proletariátus forradalmi tudatosságára, mint végső filozófia alapelve támaszkodva meghaladjon a korábbi neokantiánus elméleti keretet.⁴

A bolsevizmus, mint erkölcsi kérdés magába sűríti azt a tragikus erkölcsi dilemmát, amelyben Lukács – aki még mindig megtartotta úgy neokantiánus episztemológiáját, mint az erőszakmentességnek való radikális tolsztojánus elkötelezettségét – találta magát, amikor szembesült az októberi forradalom valóságával. Habár szimpatizált a bolsevikok ügyével, azzal kellett szembesülnie, amit „a rosszból jó származhatik” metafizikai előfeltevésének nevez. Itt hivatkozik Fjodor Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*ére, tehát specifikusan a gyilkosság kérdésére, amely kérdés marad akkor is, ha mint Raszkolnyikov, a regényben önmagát is becsapva állítja: a gyilkosság jó ügy érdekében történik. Tehát 1918-ban Lukács „feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevizmus gyökerében”: A demokrácia, vagyis a változás keresése törvényes formákon keresztül, azért követel csak meg „emberfeletti lemondást és önfeláldozást”, mert végül az embernek félre kell tennie a meggyőződéseit és belenyugodnia az eredménybe, megkockáztatva, hogy „az emberiség többsége ma még nem akarja ezt az új világrendet”. Ezzel szemben a „bolsevizmus erkölcsi problémája” sokkal mélyebb, mivel a cselekvésen alapul. A forradalommal szembesülve a nemcselekvés, úgy tűnik, elkerüli annak az erkölcsi dilemmának a teljes komolyságát, amellyel a cselekvést választó ember szembesül. Lukács levonja azt a konklúziót, hogy nem szabad vért ontanunk a forradalomban, különösen akkor nem, amikor a forradalomtól várt jövő bizonytalan. A zsarnokság és az osztályuralom – érvel Lukács – nem igazolhatók – még akkor sem, amikor a proletariátus vagy a párt

az elnyomó zsarnokság vagy a reakciós osztályuralom megdöntésének céljával vezeti őket be – pusztán azzal, hogy ez megakadályozza a „céltalan és értelmetlen örök küzdelmek végtelen sorát”.⁵

A kontinuitás és a diszkontinuitás dialektikájának drámai példáját láthatjuk Lukács gondolkodásában, amikor összehasonlítjuk *A bolsevizmus, mint erkölcsi kérdés* érvelését, amelyet Lukács úgy ír le, mint „a végérvényes, végérvényesen helyes elhatározás előtti utolsó ingadozást” a *Taktika és etika* gondolatmenetével, amelyet csak néhány hónappal később írt, 1919 január–márciusban.⁶ Az utóbbi esszében nyilvánosan deklarálta a forradalom ügye melletti elkötelezettségét, megfordítva korábbi álláspontját a bolsevizmus etikájáról, miután 1918 decemberében csatlakozott a Kommunisták Magyarországi Pártjához (akkor, amikor annak alig 100 tagja volt).⁷ Ahelyett, hogy egyszerűen teljesen elvetné korábbi érvelését az etikáról és a forradalomról, Lukács arra törekszik, hogy dialektikusan meghaladjá azt „a praxis irányában”.⁸

Itt a korábbi erkölcsi dilemma sokféle módon még mindig jelen van, de ami Lukács számára korábban a nemcselekvés tragédiája volt, az most a cselekvés tragédiájának formáját ölti. Azonban az eltolódás a két álláspont mögött rejlő elméleti előfeltevésekben nem is lehetne radikálisabb. Itt először fogalmazódik meg Lukács elemzésében, hogy „a marxi osztályharcelmélet (ebből a szempontból teljesen a hegeli fogalomalkotást követve) a transzcendens célkitűzést immanenssé változtatja; a proletariátus osztályküzdeme egyszerre maga célkitűzés és annak megvalósulása.”⁹ Ez Lukács felfogásában megalapoz egy objektív történeti-filozófiai tendenciát (vagy a történelem logikáját), amelyről közvetlenül a forradalmi osztálytudat révén bizonyosodunk meg – ezt az érvelést dolgozza ki aztán Lukács a maga teljességében a *Történelem és osztálytudatban*.

Mi több, Lukács számára, aki 1918 decembere után és egész életében sokat megőrzött a neokantiánus problematikából úgy, hogy ez nehezen fért meg hegeli–marxi filozófiai szintézisével, az egyéni cselekvés/nemcselekvés erkölcsi problémája megmaradt – még ha most már Lukács a problémát egy teljesen ellentétes álláspontból szemléli is, mint abból, amit alig hónapokkal korábban, a *Bolsevizmus mint erkölcsi kérdés*ben megfogalmazott. Tehát az egyént most arra hívja fel Lukács, hogy fogadja el a forradalmi cselekvésben benne rejlő erkölcsi áldozatot – mert ez felel meg az osztályalapú történelmi-filozófiai szükségszerűségnek. Lukács korábbi tolsztojánus pacifizmusát olyan etika váltja fel, amely nyíltan elfogadja a bűn szükségességét, az erő-

szakos tettek és a „gyilkosság” (még ha csak a harcmezőn elkövetett gyilkosságról van is szó) formájában.¹⁰

A nemcselekvést most úgy látja-láttatja Lukács, mint amely éppoly súlyos erkölcsi felelősséggel jár, mint a cselekvés, mivel félreállni és belenyugodni a történelmi helyzetbe csak a realitás uralkodó erőinek a támogatását jelentheti. Mi több, a történelem – írja Lukács – „az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekedni, mintha az ő cselekvésén vagy nemcselekvésén múlna a világ sorsának az a fordulata, melynek eljövételét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktikának hivatása”.¹¹ Mi több, az osztály objektív potenciáljának realizálására irányuló forradalmi cselekvés – beleértve azt is, hogy ez a cselekvés az osztály nélküli társadalom végcélját mozditja elő – az, amely a „világ sorsának fordulata” melletti erkölcsi elkötelezettség teljes morális súlyát hordozza.

Mindazonáltal az egyéni erkölcs szintjén a tragédia benne rejlik a harcnak való elkötelezettségben, sokkal inkább, mint a misztikus-passzív megadásában.¹² Itt Lukács bevezeti a klasszikus kérdést, azt a kérdést, amelyet láthatunk például Szophoklész *Antigonéjában*: az ellentmondást az „elsődleges etika (kötelezettség az intézmények felé) és a másodlagos etika (a saját lelkünk felé való elkötelezettség)” között. A másodlagos (második) és az elsődleges (első) etika között – fejtegette Lukács – „mindig egy sajátos, dialektikus komplexitásban ölt testet, amikor a lélek nem elégséges önmagának, hanem elköteleződik az emberiség ügyének – ahogyan ez a politizáló ember, a forradalmár esetében is történik. Itt, ha a lelket meg akarjuk menteni, a lelket fel kell áldoznunk: a misztikus etikából kiindulva az ember arra kényszerül, hogy brutális *reálpolitikussá* váljon, és áthágja az abszolút parancsot is, a »ne ölj«-t, amiből nem következik elkötelezettség az intézmények felé.”¹³

Hivatkozva Borisz Szavinkov, az 1905-ös orosz forradalom terrorista vezére regényeire – inkább „dokumentumnak”, mintsem műalkotásnak tekintve ezeket –, Lukács kijelenti, hogy Szavinkov „abban látja a terrorista tettének nem igazolását (ez lehetetlen), hanem végső erkölcsi gyökerét”, hogy „ő nemcsak életét áldozza fel testvéreiért, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét”.¹⁴ A lényeg az, hogy egy tett, amely az „elsődleges etika” szerint amorális, a másodlagos etika szerint, amikor a közös ügyért hozott áldozattal párosul, „igazán – és tragikusan – erkölcsös lesz”. Lukács nem éri be azzal, hogy ennyiben hagyja a dolgokat, a „másodlagos etika” a nyilvánvalóan terrorista jellegű cselekvés által reprezentált „luciferi” formájánál. Lukács

azzal fejezi be az esszét, hogy a terrorista etikája mellé odaállítja egy egészen másfajta hősnőt, a bibliai Judit tettét.¹⁵ Így, Lukács szerint: „hogy Hebbel Juditjának utolérhetetlen szépségű szavaival fejezzük ki a végső emberi tragédiának ezt a gondolatát: »És, hogy ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?«”¹⁶

Hebbel *Juditja* az, amelyben megtalálhatjuk az esztétikai „kulcsot” a „mélységes emberi tragédia” jelentéséhez, amely kísérte Lukács váratlan megtérését a forradalmi gyakorlathoz. Mindössze pár hónappal azután, hogy megírta a *Taktika és etikát*, a rövidéletű magyar Tanácsköztársaság alatt, amikor Lukács miniszter volt (oktatási és kulturális népbiztos), a pártvezetés Lukács körül összegyűlt ama csoportja, amelyet „etikai” csoportnak neveztek, megvitatta Hebbel *Juditját* és Dosztojevskij *Nagy inkvizítorját* a Szovjetházban, feltehetően késő éjszakáig beszélgetve. Ahogy a kommunista író, Lengyel József emlékirataiban beszámol róla: ezekben a vitákban eldőlt, hogy „mi, kommunisták magunkra vesszük a világ bűneit, azért, hogy meg tudjuk váltani a világot. És miért kellene magunkra venni a világ bűneit? Egyszer megint nagyon »világos« válasz jött erre, amelyet Hebbel *Judit-jából* vettünk. [...] Éppen úgy, ahogyan Isten megparancsolhatta Juditnak, hogy ölje meg Holofernest – azaz bűnt kövessen el –, ugyanúgy megparancsolhatta a kommunistáknak, hogy pusztítsák el a burzsoáziát, metaforikus, de fizikai értelemben is.”¹⁷

Judit kardja és Lukács második etikája

Ahogy Walter Benjamin az *Illuminations*-ban megírta: „Az információ értéke nem éli túl azt a pillanatot, amikor az információ új volt. Az információ a pillanatban él, át kell hogy adja magát teljesen a pillanatnak, és halogatás nélkül érthetővé kell hogy tegye magát. Egy történettel máshogy áll a dolog. A történet nem veszi el magát a pillanatban. Megőrzi és koncentrálna a maga erejét és hosszú idő elteltével is képes kisugározni.”¹⁸

Judit könyve egyike azoknak az utólagosan kanonizált könyveknek, amelyek benne vannak úgy a Szeptuagintában (a görög ótestamentumban), mint pedig a katolikus és az ortodox biblia Ószövetségében, viszont a zsidó Ószövetségből kizárták, míg a protestánsok az apokrifok közé sorolták. Mindazonáltal ez egyike a leghíresebb bibliai történeteknek. Amióta a Judit könyve először megjelent, i. e.

135–78 között, szobrászok, festők, drámaírók és költők örökítették a történetet, a legkülönbözőbb formákban. A nevezetes kard vagy szablya, amellyel Judit Holofernes vezért lefejezte, örökre nevéhez kapcsolódik.

Judit könyve – amelyet általában történeti alap nélküli legendának tartanak – arról szól, hogy Nebukadnézár, az asszírok királya,* vezérért, Holofernest büntető hadjáratra küldi azok ellen, akik nem támogatják hadjáratát Arpaksád, a médek királya ellen. Minden nemzet megadja magát Holofernesnek, kivéve a zsidókat, ahol is jeruzsálemi templom védelmében a bethuliai zsidóknak kell elállniuk az asszír hadsereg útját. A brutális Holofernes ostrom alá veszi Bethulia városát, elzárja a vízutánpótlásukat. A város népe ssége elgyengül és demoralizálódik. Ezen a ponton a szép özvegy, Judit Istenhez imádkozik, és elhatározza, hogy a maga kezébe veszi a sorsát. Felcicomázza magát úgy, hogy „gyilkossághoz legyen öltözve”, és megígéri Bethulia népének, hogy minden eldől öt napon belül. Elszántan arra, hogy megöli Holofernest, elindul az asszír táborba, úgy, hogy csak a szolgálólánya kíséri. Isten közben még szebbé teszi őt. Az éleselméjű Judit kettős értelmű szavaival okosan becsapja Holofernest azzal kapcsolatban, hogy valójában milyen szándékkal jött a táborba. A történet tele van szexuális feszültséggel. Holofernes a táborban való tartózkodása negyedik napján a sátrába invitálja Juditot, azért, hogy elcsábítsa, ámde az este végére oly sok bort iszik, hogy részegen az ágyra roskad. Judit ezután levágja a fejét a saját kardjával, és fejét egy zsákba teszi, elragadva az ágy leplét is. Midőn visszatér Bethuliába, Achior, az ammonita megtér a zsidó valláshoz, mikor felismeri, kinek a fejét hozta magával Judit. A zsidók, követve Judit tanácsát, kifüggesztik Holofernes fejét a város falára és megtámadják az asszírokat, akik megrémültek, mikor megtalálták vezérük lefejezett holttestét, győzelmet aratva felettük. Juditot dicsőíti a város népe és ő 105 éves koráig él özvegyként. Halálát meggyászolja egész Izráel.¹⁹

Hebbel 1840-ben íródott *Juditja* ezzel szemben Judit történetének egyfajta pszichológiai, egyszersmind morális jelleget ad, a bűn, az emberi szabadság, a végzet, a megváltás és az abszolútum kérdéseire összpontosítva. Habár Judit özvegy, mégis szűz maradt, mert rendkívüli szépsége leigázta férjét, és az örületbe kergette. A férj hat

* A valóságban Nebukadnézár (Nabukudurri-usszur), az újbabilóniai birodalom királya volt, már ez is mutatja, hogy legendáról van szó – a ford. megj.

hónappal a házasságkötés után meghalt, a szántóföldről, munkájából hazatérve, anélkül, hogy elhálta volna a házasságukat, meghagyva Juditot teljesen szűznek. Hebbel ezután hozzáadja a történethez (Judit elnyomott szexualitása mellett), hogy Holofernes brutálisan megerőszakolja Juditot, ezáltal Judit motivációi bonyolultabbá válnak, s a tett végrehajtásakor inkább a megerőszakolása miatti bosszú hajtja, mintsem az, hogy megszabadítsa népét és végrehajtsa Isten akaratát. Szembesítve szolgálóleányát az erőszakétel valóságával, s az alvó Holofernessel, Judit felkiált: „Megfizeti nekem a megaláztatást, amelyet a karjaiban elszenvedtem, most meg fogom bosszulni magamat az emberségem elleni brutális támadásért. [...] Hogyha megaláztatásomban elvesztettem a létezéshez való jogokat, vissza fogom nyerni azt e kard által. [...] Lásd, Mirza, ott fekszik levágott feje! Hah, Holofernes, tisztelsz most már engem?”²⁰

Bethuliába visszatérve Judit szembekerül a város népével, amely a szomjúság és az éhség révén az összeomlás szélére jutott, ahol az egyik anyát azzal gyanúsítják, hogy már felfalta saját gyermekét. Judit megtiltja a népet, hogy Holofernes fejét dárdára tűzve mutogassák – ami a korban elterjedt háborús szokás volt, és amit Holofernes, a maga brutális lelkületével bizonyára megtett volna övelük –, hanem ehelyett Judit szégyenteljes módon eltemeti a fejet a földbe. Judit ragaszkodik hozzá, hogy nem kell nagy bátorság megverni egy olyan ellenséget, amelyet ő hőstétével már megvert, ezzel cselekvésre ösztökéli a népet, ami ahhoz vezet, hogy az asszírok megverik őket. Hallgatva a város népének dicsőítő szavait, Judit a zárójelenetben kiharcol tőlük egy ígéretet, hogy meg fogják ölni őt, ha úgy kívánja – mert Judit attól tart, hogy teherbe eshetett, s a gonosz Holofernestől fog gyermeket szülni. Hebbel Juditja, ha lehetséges, még nagyobb hősként emelkedik ki szemeink előtt, mint az eredeti bibliai történet hősnője, mert nyilvánvaló módon a világ bűneit vette magára, amikor vehézvitte tettét.²¹

A Lukács által „páratlanul szépnek” leírt, itt hosszabban idézett szakasza a drámának az, amelyben Judit először határozza el Holofernes meggyilkolását, mielőtt az asszír táborba indulna:

„Köszönöm neked, köszönöm neked Uram! Te világítottad meg a szememet. A Te szemedben a tisztátlan is tisztává válik. Ha te a bűnt helyezted közém és a nekem rendelt tett közé, ki vagyok én, hogy vitába szálljak veled, hogy visszahúzdjak Tőled? Nem ér annyit az én tettem, amennyibe nekem kerül? Jobban szerettem becsületesem, szepőlten testemet, mint Téged? Kioldódott a csomó bennem!

Te tettél engem széppé; most már tudom, mivégre, Te tagadtad meg tőlem a gyermekket; most én érzem, hogy miért, és örvendezek, hogy nem kell saját magamat másban szeretnem. Amit korábban átoknak tartottam, most áldásnak tűnik nekem! (*A tükör elé lép.*) Köszöntelek téged, hasonmásom! A szégyenért, ti orcák, amelytől nem pirultok! Olyan hosszú az út tőletek a szívemig? Szemek, dicsérlek titeket, részeg tűz ég bennetek, és megmámorosodtok. Te szegény száj, nem veszem rossz néven tőled, hogy sápadt vagy; a szörnyet fogod megcsókolni. Holofernes, minden a tiéd, többé nincs részem benne. Visszavonultam lelkem legbelső mélységeibe. Vedd el, ami a tiéd, de reszkezz, amikor megtetted. Akkor fogok előlépni, amikor nem vártad, miként a kard a hüvelyéből, s a te életedet veszem el fizetségül magamnak. Ha meg kell csókolnom téged, azt fogom képzelni, hogy mérgezett ajakkal teszem, ha megöllelek, arra fogok gondolni, hogy megfojtalak. Istenem, engedd, hogy szörnyteteket kövessen el szemeim előtt, véres gatzetteket, de óvj meg attól, hogy bármi jót lássak benne!²²

Lukács úgy utalt arra az erkölcsi kérdésre, amelyet Hebbel *Judit*-jából vett, mint „az etikai konfliktusra, arra, hogy hogyan lehetséges nem etikusan, és mégis helyesen cselekedni”.²³

A modern dráma fejlődésének története egy egész fejezetét szentelte Hebbel tragédiáinak, megvizsgálva, Köves Margit* szavaival: „hogy Hebbel protagonistái, belső erőktől hajtva hogyan ütköznek össze koruk erkölcsi rendjével és intézményeivel.”²⁴ Hebbel legnagyobb hősnői drámáiban, Judit és Mariamne a *Heródes és Mariamne*-ben, olyan nők, akik konfliktusba kerültek a férfi protagonistákkal, és Lukács szerint lényükkel megmutatták az „akarat szabadságához” és az „erkölcsi világréndhez” kapcsolódó konfliktusokat, mikor szembe kerültek azzal, amit Johann Gottlieb Fichte *A jelenlegi kor alapvonásaiban* „a minden igazsággal szembeni abszolút közömbösség korának, [...] a teljes bűnösség állapotának”²⁵ nevezett.

Hebbel ragyogó teljesítménye tragédiáiban (különösen a *Heródes és Mariamne*-ben és a *Gügész és gyűrűjében*) abban állt, hogy ő már akkor rámutatott Henrik Ibsen híres drámájának, a *Nórának* a problematikájára, és a nők felszabadításának kérdésére. De ahelyett, hogy ezt úgy látná, mint történelmi problémát, amelyen a történelem menete változtathat, Hebbel úgy mutatja be a nő sorsát, mint univerzális tragikus problémát és így felfogásában konzervatív marad.²⁶ Ezen a ponton figyelemreméltó, hogy Bertold Brecht, akit, miként Lukácsot is, Hebbel befolyásolt, beépítette a Juditról szóló történetet (és vele

* Köves Margit – Indiában élő magyar irodalmár, hungarológus – *a ford. megj.*

az egyéni erkölcs és a társadalmi formák közötti konfliktust) több drámájába is, ezek: *A Biblia* (amely 1914-ben íródott, amikor Brecht mindössze tizenöt éves volt), a *Baal* (1918), *A zsidó feleség* (rövid karcolat, része a *Félelem és nyomorúság a harmadik birodalomban* c. 1938-as drámának) és a *Shimoda-i Judit* (1940).²⁷ Magát Lukácsot pontosan az ilyen etikai problémákhoz való történelmi-dialektikus közelítése „húzta közelebb” a kommunizmushoz. Mint elmagyarázta: „az etika iránti érdeklődésem volt az, amely elvezetett a forradalomhoz.”²⁸

Az etika társadalmi ontológiája

„Mindig veszélyes, ha nem éppen önkényes” – írta Mészáros István *Lukács's Concept of Dialectic*-ban – „a filozófusok munkásságát felbontani a »fiatal X«-re és az »érett X«-re, hogy azután az egyiket szembe állítsuk a másikkal. [...] Még az »idealizmusról« a »materializmusra« való valódi áttérés sem jelenti az eredeti szintézisreteremtő eszme radikális, következetes elvetését. [...] Ezügyben szembeszökő eset a huszadik században Lukács György. Idealista korszaka utáni művei ugyanazt a gondolati struktúrát mutatják abban, ahogyan az összes fő problémákat megközelítette, annak ellenére, hogy őszintén maga mögött hagyta eredeti, idealista álláspontját.”²⁹

Ebben az értelemben gyakran nehezebb észlelni a lényegi kontinuitást Lukács gondolatvilágában, mint a diszkontinuitást, felismerve, hogy mindig meg kell hogy maradjon egy dialektikus viszony a kettő között, bármilyen jelentős elméleti átalakuláson is ment át Lukács. Habár Lukács a köztudatban leginkább a *Történelem és osztálytudat*-ban megvalósított, a proletár osztálytudat fogalmához kapcsolódó hegelianus–marxista szintéziséről ismert, arról a szintézisről, amely túllépett korai neokantiánus szakaszán és annak individualista etikáján, sok probléma korábbi éveinek kérdésfeltevései közül megmaradt, s marxista nézeteinek fejlődése során egymáshoz való viszonyuk átalakult. Ez látható a természet dialektikájának kérdésével folytatott küzdelmeiből, amelyek meghatározták azt, amikor később átugrott a társadalomontológia területére.³⁰ De látható ez abból is, ahogyan Lukács – nem egészen függetlenül ontológiájától – újra és újra kísérletet tett rá, hogy meghatározza az „én az énésséghez való” viszonyának etikáját, azaz az egyén aktív viszonyát a történelemfeletti erőkhöz (a totalitáshoz) – ez az utóbbi kérdésfeltevés átjárja egész gondolatvilágát.³¹ Ha a forradalmi proletariátus egy, az eldologiasodástól

megszabadult osztálytudatot képvisel, akkor az értelmiségi (és a párt) szerepe az, hogy megkönnyítse a proletariátus útját ehhez, azzal, hogy a „tudatról való tudatosságra” koncentrál, összekapcsolva az egyént, az osztályt és a totalitást.³²

Lukácsnak a dialektikus objektivitásra való fókuszálásában mindig ott van a küzdelem azzal, amit ő a „rossz objektivitásnak”, a szubjektumot maga alá rendelő objektivitásnak tekintett.³³ Ehhez azonban gondolkodásában kapcsolódik egyfajta nem dialektikus kettősség, amely miatt sohasem tudta teljesen meghaladni a legmélyebb vizsgálódásait mozgató ismeretelméleti szubjektum-objektum problémát. Ez volt az, ami végül abba az irányba hajtotta, hogy a választ kérdéseire egy mélyebb, társadalomontológiai problémában keresse.³⁴ Mint életpályája egy későbbi szakaszán írta erről: „a társadalom a komplexumok egy óriási komplexuma, amelyben két egymással ellentétes pólus van. Egyfelől ott van a *társadalom totalitása*, amely végső soron meghatározza az egyes komplexumok kölcsönhatásait, másfelől a komplex egyedi ember, aki egy *redukálhatatlan legkisebb egységet* alkot a folyamaton belül. Ebben a folyamatban az ember végül ember lesz; [...] a szabadság aspektusa mindig nagyobb, mindig átfogóbb jelentőséget nyer, végül átfogva az emberiség egészét.”³⁵ Ez a hangsúly az, amit Lukács a „*valóban* önálló egyéniségnek” fog nevezni, „amelynek lehetőségét az eddigi gazdasági fejlődés teremtette meg”, amely meghatározó volt Lukács egész filozófiáját illetően, és amely filozófiája többi részéről leválasztotta etikáját, amely az egyénen mint „redukálhatatlan minimális egységen” alapult, mely a történelem totalitásához való közvetített viszonyban létezik.³⁶

Lukács számára a *Taktika és etika*ban „az etika az egyénre vonatkozik”.³⁷ Azonban ugyanakkor az etikát az osztály közvetíti, amely egy történelmileg létrejött totalitást hoz létre. Ez az „egyén kérdés-komplexumára” való összpontosítás alapvető marad egész gondolkodásában, és meghatározza az etikáról alkotott egész koncepcióját. Az „etikainak” mint az egyén és a társadalom közötti elsődleges közvetítés vizsgálatának a tétje nem is lehetne nagyobb. Az „etika”, írta Lukács a maga *Esztétikájában*, „a döntő terepe az alapvető, az *evilágiság* és a *másvilágiság* közötti mindent-eldöntő küzdelemnek, az emberi partikularitás valóban meghaladva/megszüntető átalakulásának.”³⁸ Amennyiben a valódi egyén történelmi termék, akkor szükséges ezt a legmélyebb értelemben vett történelmi folyamatban, a társadalomontológiában megalapozni. Így azután azt látjuk, hogy Lukács, aki *Esztétikája* 1962-es befejezése után, élete végén egy (ere-

detileg az *Etika helye az emberi tevékenységek rendszerében*-nek címzett) nagy *Etika* írásának szenteli magát, úgy dönt, hogy az *Etikát* be kell vezetni (illetve meg kell alapozni) egy ontológiai bevezetéssel, amely azután gyorsan egy hosszú munkává, *A társadalmi lét ontológiájává* (és a hozzá fűzött *Prolegomenává*) fejlődött, anélkül, hogy a tervezett *Etika* valaha is megíródott volna.³⁹ Ennek az a magyarázata, mint West megállapítja, hogy Lukács mindvégig egy új objektivista (vagy neofundacionalista) alapot keresett az etikához. Ebben nem tudott iránymutatást kapni Marxtól, aki, nem zavartatva magát a relativizmus vádjától, az etikát úgy tekintette, mint tisztán történelmi jelenséget, amely magából az osztályharcból alakul ki.⁴⁰

Azonban Lukácsnak az az igénye, hogy etikáját az ontológiában alapozza meg, összefüggött hosszú küzdelmével azért, hogy meghaladja azt, amit a *Történelem és osztálytudat* fő fogatékosságának látott, és ami részben annak volt betudható, hogy ebben a könyvben (neokantiánus episztemológiai álláspontja miatt) még habozó-következetlen álláspontot foglalt el a természet dialektikáját illetően. A természet dialektikáját Lukács nem elsődlegesen Engels felfogása nyomán gondolta el (melyet Lukács keményen kritizált), hanem oly módon, hogy meglátta: Marx a természet dialektikáját az emberi munka a természettel való anyagcseréjeként fogta fel, mely az emberi lehetőségek objektív alapja, de amely egyszersmind a kapitalizmus második szintű közvetítéseinek égisze alatt az elidegenedés alapja is. A történelmi materializmus rekonstruálása így azt jelentette, hogy Lukács a munka társadalmi ontológiájának, mint a társadalmi lét alapjának a bázisán rekonstruálta azt.

Itt egy újabb, a helyzetéből fakadó anomáliába ütközünk Lukácsnál, ez a konkrét helyzet ugyanis arra kényszerítette Lukácsot, hogy egy *Etikát* írjon, anélkül, hogy előzőleg megírta volna a *Politikát* (egy jogfilozófiát), jóllehet mindkettő elválaszthatatlanul összefügg a materialista történetfelfogással – mert Lukács valamiképp lehetségesnek tartotta, hogy az *Etika* megírásával túllépjen ezen az objektív szükségyszerűsége. Elképzelt *Etikája* a munka társadalomontológiájából kellett volna hogy kialakuljon, az etika közvetített volna az „egyén” és a „társadalom” között, ámde láthatóan az állam bármilyen szisztematikus kritikája nélkül – mert az állam kritikája Lukács esetében azt jelentette volna, hogy foglalkoznia kell a „létező szocializmus” állammával is, amit pedig az adott politikai helyzetben ő nem tehetett meg.

Sok tekintetben Lukács szellemi pályájának tragikuma abban állt, hogy az explicit politikai szerep és az állam messzemenő kritikája

többféle okból is lehetetlen volt számára, ahogy ezt nyilvánvalóvá tette a híres *Blum-tézisek* sorsa, amelyek a proletárforradalmon belüli demokratikus átmenet problematikájával foglalkoztak, de a párt megakadályozta a publikálásukat.⁴¹ Habár Lukács továbbra is foglalkozott politikai kérdésekkel, de az adott körülmények között képtelen volt koherens módon megközelíteni az állam elméletét. Életének utolsó másfél évtizedében, az 1956-os magyar forradalom elnyomását követően, melyben Nagy Imre egész rövidéletű (a szovjet támadás által elsöpört) kormányának művelődésügyi minisztereként fontos szerepet játszott, Lukács tartózkodott a politizálástól, de még a politikai kritikától is – ez pedig hatalmas akadályt gördített tervezett *Etikájának* megalkotása elé.⁴²

Mindazonáltal jellemző volt Lukács megközelítésére az, hogy az etikát mint részben a politikához képest autonóm szférát fogta fel, mint amelynek mélyebb ontológiai gyökerei vannak „az egyén komplexumában”. Ezt korábban is jelezte az az állítása a *Taktika és etika*ban, hogy „Hegel rendszeréből hiányzik az etika”, ennek az álláspontnak csak akkor van értelme (még ha ignoráljuk is Hegel *Az erkölcsi élet rendszere* című művét), ha úgy tekintjük az etikát, ahogyan Lukács látta ebben az időben, mint amely végső soron az egyén fogalmában gyökeredzik. Ez a felfogása az etikának kizárja, hogy elfogadjuk Hegelnek a *Jogfilozófiában* arra tett kísérletét, hogy az erkölcsi élet dialektikáját úgy mutassa be, mint a családra, a civil társadalomra és az államra alapozott objektív jelenséget.⁴³ Lukács később, *A fiatal Hegel* etikáról írott fejezetében, ahol differenciált képet nyújtott Hegel etikájáról, revideálta ezt a megítélését Hegelnek.⁴⁴ Itt, jellegzetes módon „az etika területén megjelenő tragédia” fogalmára összpontosított, ahogyan azt Hegel a *Természetjogról* szóló korai esszéjében bemutatta. „A tragédia” – írta Hegel Aiszkhülosz *Eumeniszek-jé*hez (az Oresztész-ciklus utolsó darabjához) kapcsolódva „abban áll, hogy az erkölcsi természet a maga szervesetlen természetét (azért, hogy ne keveredjék össze vele) a »végzetként« különíti el önmagától, és elfogadva ezt a végzetet az ellene fordított harcban, az erkölcsi természet megbékél az isteni lényvel, mint a kettő egységével”.⁴⁵ Az etikának ez a felfogása, mint az egyéni és az abszolút megbékélése az egyénnek a „külsővé tévő/elidegenítő” valóság elleni harca kontextusában (ezt a fogalmat szintén Hegeltől vette át Lukács) volt az, ami arra kényszerítette Lukácsot, hogy visszatérjen a munkában gyökeredző társadalomontológiához. Itt „az etikai területén zajló tragédia” úgy tárul fel, mint ami „nem más,

mint az emberi haladás ellentmondásos útja az osztálytársadalmak történetében – nagy és valóságos tragédia”.⁴⁶

Különböző esztétikai elemzéseiben Lukács nagyon kritikus volt a kultúra vezető figuráinak ama hajlamával szemben, hogy az 1848-as forradalom németországi kudarca nyomán „a világtörténelmi konfliktus objektív ábrázolását a tragikus hősnek saját végzete tragikus szükségszerűsége belátásával” helyettesítették, ezt a retrográd tendenciát találta meg Hebbel késői munkásságában is. Ez a megközelítés bátorította a visszatérést a *condition humaine* (az emberi létállapot) egy statikus felfogásához és a megbékélést egy hanyatló valósággal, ami a tragédia fogalmának elszegényítéséhez vezetett.⁴⁷ Mi több, maga Hebbel is elmozdult a „pán-tragikum” filozófiája felé, ami azt jelentette, hogy „minden egyes »tragédiát« a történelemben el kell fogadni, mint a végzet »örök« rendelését”, ez pedig egyet jelentett a történelmi haladás hegeli fogalmának felszámolásával és az irracionizmus erősödésével.⁴⁸ Így az 1848-as forradalom németországi kudarca lett Lukács szerint a társadalmi alapja a német kultúra jelentős részében a növekvő irracionizmusnak, elvezetve az 1930-as évek tragédiájához, amelyet aztán Lukács *Az ész trónfosztásában* vett bonckése alá.

A forradalom Lukács számára az „objektíve lehetséges” tartományát jelentette. A „második” etikájával együtt járó tragédiát, a forradalmi cselekvés tragikumát úgy látta, mint amely szükségszerűen hozzátartozik a történelmi szükségszerűséggel azonosított nagyobb emberi szabadság felé irányuló mozgáshoz. Ragyogó, rövid könyve, a *Lenin: tanulmány gondolatainak összefüggéséről*, a „forradalmi Realpolitik” ott található leírása könnyen olvasható, s megláthatjuk benne Lukács szemüvegén keresztül Leninben azt a világtörténelmi figurát, aki magára vette Judit terhét: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?”⁴⁹ Ez a forradalom tragédiája, amely erkölcsileg csak akkor elfogadható, amennyiben közvetlenül kötődik egy második etikához: ahhoz az etikához, amely objektíve és szubjektíve az emberiség felszabadításának lehetőségéhez (és történelmi szükségszerűségéhez) kötődik.

Jegyzetek

¹ Lásd Cornel West ragyogó esszéjét: Lukács: A Reassessment. *Minnesota Review* 19. (1982.), 86–102. Ügyszintén Michael Löwy: *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*. London, New Left Books, 1976. 91–144.

- ² Az öngyilkosság kérdése centrális szerepet kapott Lukács 1912-es rövid irodalomtudományi munkájában, „A lelki szegénységről”-ben, amelyet Max Weber Dosztojevskij *Karamazov testvérekjéhez* hasonlított. Georg Lukács: *On Poverty of Spirit*. In *The Lukács reader*. Oxford, Blackwell, 1995. 42–56.
- ³ Konstantinosz Kavulakosz: *Georg Lukács's philosophy of praxis*. London, Bloomsbury, 2018.
- ⁴ A proletariátusnak mint a történelem szubjektum-objektumának dialektikája időlegesen feloldotta Lukácsnál az etikai problémát. Mint Mészáros írta: „Abban az időszakban, amikor a *Történelem és osztálytudat* esszéi íródtak, magát az *etikát* Lukács úgy gondolta el, mint problémátlanul és közvetlenül *politikai*t, mert a *politikát* úgy látta, mint közvetlenül *etikait*.” István Mészáros: *Beyond capital*. New York, Monthly Review Press, 1995. 408. Ez az álláspont azonban nem állhatott meg Lukács saját korábbi eszméin gyakorolt könyörtelen kritikájával szemben, ezért az etikai problémák később újra megjelentek gondolkodásában.
- ⁵ Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető, 1971. 216–221. A továbbiakban: *Történelem és osztálytudat*.
- ⁶ Lukács György: Marxista fejlődésem. Lukács György 1967-es előszava a *Történelem és osztálytudat* második kiadásához. A továbbiakban: Marxista fejlődésem. In *Történelem és osztálytudat*, 698. György Lukács: *Tactics and Ethics*. London, New Left Books, 1972. 3–11.; Andrew Arato – Peter Breines: *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York, Seabury Press, 1979. 82.
- ⁷ István Mészáros: *Lukács's Concept of Dialectic*. London, Merlin 1972. 127.
- ⁸ Lukács György: Marxista fejlődésem. 698.
- ⁹ Lukács György: Taktika és etika. In *Forradalomban*. Szerk.: Mesterházi Miklós. Magvető, Budapest, 1987. 132. A továbbiakban: *Taktika és etika*.
- ¹⁰ *Taktika és etika*, 136.
- ¹¹ *Taktika és etika*, 139.
- ¹² Lásd Lukács korai állításait a „Tragédia metafizikájá”-ban (1910); idézi Mészáros: *Beyond Capital*. 286–87.
- ¹³ Taktika és etika, 139. Kavulakosz: Georg Lukács's Philosophy of Praxis. 153–157, 160. Szophoklész *Antigonéjában* Kreón reprezentálja az államot, és ezért az etikai intézményi bázisát, míg Antigoné a lélek, a szellem, a családi érzés értékeit, és ilyen módon egy hagyományosabb, vallási etikát. Ebben a lényegében vallásos, klasszikus-görög felfogásban az állam etikája az, amely Antigoné szavaival azt követeli, hogy ő áthágja „az istenek iratlan és megrendíthetetlen törvényeit”, és ezért ez az etika „másodlagossá” válik, míg az istenektől származó erkölcsöt, amelyről senki sem tudja, mikor eredt „látjuk az elsődlegesnek”. Mindazonáltal az állam abszolút engedelmességet követel a háborúban, így konfliktust teremt a kétféle etika között, amelyben az állam mint abszolút úr kikényszeríti a tragikus következményeket. Lukács *második etikája* ezzel szemben, amely szembeszáll a fennálló állam etikájával, lényegét tekintve forradalmi etika. Szophoklész: *Oedipus the King*, *Oedipus at Colonus*, *Antigone*. Chicago, University of Chicago Press, 1954.174. Lukács maga is megragadta ennek az erkölcsi dilemmának a jellegét az *Antigonéban* Hegel a *Fenomenológiá*-ban adott elemzéséhez kapcsolódva. Lásd: Georg Lukács: *The Young Hegel*. Cambridge, MIT Press, 1966. 411–412. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *The Phenomenology of Spirit*. Oxford, Oxford University Press, 1977. 261–263.

- ¹⁴ Lukács, amikor Szavinkovra utalt a *Taktika és etikában*, akkor biztosan nem tudta, hogy Szavinkov volt a felelős egy bolsevikellenes felkelés kirobbantásáért Oroszországban, ami hamarosan odavezette őt, hogy támogassa a fehérgárdát.
- ¹⁵ Kavoulakos: *Georg Lukacs's philosophy of praxis*. 157. Rodney Livingstone Introduction. In György Lukács: *Tactics and Ethics*. London, New Left Books, 1972.
- ¹⁶ *Taktika és etika*, 139. Hebbel *Juditjának* Van Doren által fordított kiadásában ez a szakasz így hangzik: „If Thou didst place a sin between me and my deed, who am I that I should contend with Thee, that I should draw back from Thee?” Friedrich Hebbel: *Judit. A Tragedy of Five Acts*. Ford. Carl Van Doren. Boston, R. G. Badger, 1914. 275.
- ¹⁷ Löwy: *Georg Lukács*. 134–137. Daniel Andrés López: *Lukács. Praxis and the Absolute*. Chicago, Haymarket 2019. 5.
- ¹⁸ Walter Benjamin: *Illuminations*. New York, Schocken, 1969. 90.
- ¹⁹ Deborah Levine Gera: The Jewish Textual Traditions. In Kevin R. Brine – Elena Ciletti – Henrike Lahnemann (szerk.): *The Sword of Judit: Judit Studies Across the Disciplines*. Cambridge, Open Books, 2010. 23–24. The Book of Judit, Old Deuterocanonical Books, Old-Testament. Online: https://st-takla.org/pub_Deuterocanon/Deuterocanon-Apocrypha_El-Asfar_El-Kanoneya_El-Tanya_2-Judith.html.
- ²⁰ Hebbel: *Judit*, 310., 312.
- ²¹ Kadarkay Árpád a Lukácsról írott életrajzában – amelynek koncepciója erősen megkérdőjelezhető – oly lelkesen akarta felhasználni Lukács Hebbel *Juditjára* való utalásait arra, hogy ezen az alapon kiállíthassa Lukácsról a demencia diagnózisát, s erősen eltorzította Hebbel drámájának bizonyos aspektusait, azért, hogy annál keményebben kritizálhassa Lukácsot. Így azt állította, hogy Judit aktívan „átengedi ártatlanságát” Holofernesnek, nem pedig megerősokolják, holott ez utóbbi körülmény az egyik alapvető vonása Hebbel drámájának. Holofernesről azt mondja, hogy „hozzáfért Judit embervoltához”, nem pedig azt, amit Hebbel, hogy Holofernes brutálisan elvette Judit emberi méltóságát, amiért azután Judit bosszút állt, és ezáltal önmaga és Isten szemében feloldozta magát a szegényen alól. Hasonlóképpen Kadarkay azt is mondja, hogy „Judit elhatározza, hogy megöli a méhében fejlődő gyermeket”, nem pedig, mint Hebbel drámájában, megígérteti a néppel, hogy ha azt kívánja, öljék meg őt (így feláldozva önmagát és a gyermeket is), ha a gyermek megjelenne méhében. Kadarkay torzításainak az a célja, hogy Judit jellemébe belevetítse az intenzív „bűnösség” vonását – azért, hogy azután azt állíthassa, hogy Lukács saját „büntudata” „összhangban van” Juditéval. Lásd: Arpad Kadarkay: *Georg Lukács. Life, thought, and politics*. Oxford, Basil Blackwell, 1991. Lee Congdon, éleslátóbban, habár vitathatóan azt állítja, hogy Hebbel „tragikus drámáiban a bűn fogalma ismeretlen volt; szereplői annyira rabjai végzetüknek, hogy cselekvéseik nem ítéltethők meg morálisan”. Lásd: Lee Congdon: *For Neoclassical Theory: György Lukács's Drama Book. Studies in Eastern European Thought*, (2008), 49. Helyesebb lenne azt mondani Hebbel *Juditjáról*, hogy – hasonlóan a görög tragédiákhoz – az egymással konfliktusba kerülő erkölcsi elvekről szól. 204–205.
- ²² Hebbel: *Judit*, 275. Juditot Hebbel drámájában bűne alól a magában tettében rejlő magasabb rendű etika oldozza fel, a bűn mindazonáltal megmarad és ránehezedik,

- amint ezt Lukács olyan jól megértette. Ezért semmi sem lehet abszurdabb, mint Lee Congdonnak az az állítása, hogy Hebbel „tragikus drámáiban a bűn fogalma ismeretlen volt, szereplői annyira rabjai végzetüknek, hogy cselekvéseik nem ítéltetők meg morálisan”. Lee Congdon: For neoclassical tragedy. György Lukács's drama book. *Studies in Eastern European Thought*. 2008, 48.
- ²³ Georg Lukács: *Record of a life. An autobiography*. London, Verso, 1983. 53.
- ²⁴ Margit Koves: Anthropology in the aesthetics of young Lukács. *Social Scientist*, 29. (2001), 7–8. 71.
- ²⁵ Koves: *Anthropology in the Aesthetics of the Young Lukacs*, 71. Johann Gottlieb Fichte: *Characteristics of the present age*. Washington, D.C., University Publications of America, 1977. 9. Friedrich Hebbel: Herod and Mariamne. A tragedy in five acts. In Friedrich Hebbel: *Three plays*. London, J. M. Dent, 1914. 67–184.
- ²⁶ Georg Lukács: *Conversations with Lukács*. Cambridge, MIT Press, 1975. 93.
- ²⁷ Gary Neil Garner: *Bertolt Brecht's use of the Bible and christianity in representative dramati works*. PhD-disszertáció. Louisiana State University, 1970. 45–52., 72.
- ²⁸ Georg Lukács: *Record of a life*, 53.
- ²⁹ Mészáros: *Lukács's concept of dialectic*, 17–18.
- ³⁰ John Bellamy Foster: *The return of nature*. New York, Monthly Review Press, 2000. 16–21.; Georg Lukács: *Labour*. London, Merlin Press 1978; Kavoulakis: *Georg Lukacs's philosophy of praxis*, 213–218.
- ³¹ Mészáros: *Beyond Capital*, 286. Lásd még: *Conversations of Lukács*, 135.
- ³² Lukács: *Történelem és osztálytudat*, 274.
- ³³ Mészáros: *Lukács's concept of dialectic* 43.
- ³⁴ Mészáros: *Lukács's concept of dialectic*, 43; Lukács: *Conversations with Lukács*, 76.
- ³⁵ Mészáros Lukács-idézete: *Lukács's concept of dialectic*, 43–44.
- ³⁶ Mészáros: *Lukács's concept of dialectic*, 44–45.
- ³⁷ Lukács: *Taktika és etika*, 134.
- ³⁸ Lukácsot idézi Mészáros a *Beyond Capital*ban. 400.
- ³⁹ Mészáros: *Beyond Capital*, 407; Mészáros: *Lukács's concept of dialectic*, 150–151.
- ⁴⁰ Cornel West: *The ethical dimensions of Marx's thought*. New York, Monthly Review Press, 1991. 138–166.
- ⁴¹ Georg Lukács: The Blum Theses. In Lukács: *Tactics and ethics*, 227–253.
- ⁴² Mészáros: *Beyond Capital*, 406.
- ⁴³ Lukács: *Taktika és etika*, 134. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *System of ethical life and first philosophy of Spirit*. Albany, State University of New York Press, 1970. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *The philosophy of right*. Oxford, Oxford University Press, 1952. 105–110. Mészáros: *Beyond Capital*, 408–409.
- ⁴⁴ Lukács: *The young Hegel*, 299.
- ⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Natural law*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1975. 104–105. Aiszkülosz: Eumenides. In *The Oresteia*. New York, Alfred A. Knopf, 2004. 93–127.
- ⁴⁶ Lukács: *The young Hegel*, 413., 417. Hegel a *Természetjogban* Arisztotelészt követte abban a vonatkozásban, hogy azt állította: „az állam a természetnél fogva megelőzi az egyént”, és így a gyermek „az anyatejvel szívja magába az egyetemes etikai élet alapelveit”, amelyből levezeti „az etikai területén lezajló tragédia” fogalmát, mely abban áll, hogy az erkölcsi szubjektumnak meg kell birkóznia a lélek (és a szervetlen élet), valamint a civilizáció/az állam alapvető elvei közötti ellentmondással,

amelyet Hegel majdhogynem a klasszikus görög kultúra módján szemlélt. Ezzel szemben Lukács Marxot követve arra törekedett, hogy felépítse a társadalmi munka ontológiáját (amely persze impliciten jelen van Hegel korpuszában is), amely segítette megalapozni „a tragédiát az etikai szférájában”, ami nála az egyén és az osztálytársadalom közötti ellentmondást jelenti (Hegel: *Natural law*, 104., 113–115.)

⁴⁷ Georg Lukács: Marx and the problem of ideological decay. In: Georg Lukács: *Essays on realism*. Cambridge, MIT Press, 1980. 157; Lukács: *Conversations with Lukács*, 94.

⁴⁸ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető, 1978. 510. Ez ellentétes azzal, ahogy Lukács Hebbel művészi fejlődésének csúcspontját ábrázolja, amikor „Hebbel hőseinek végzete valódi emberek tragikusan reménytelen harca, hogy eljussanak a művészet formáinak világában élő emberek tökéletes emberségéig”.

⁴⁹ Lukács György: *Lenin. Tanulmány gondolatainak összefüggéséről*. Budapest, Magvető, 1974. 70–75.

(Fordította: Szalai Miklós)