

## HALADÁSKRITIKA ÉS EGYETEMES TÖRTÉNETFELFOGÁS A NYUGATI MARXIZMUS KÖZÉP-EURÓPAI PERIFÉRIÁJÁN

GÁNGÓ GÁBOR

Kiterjedt irodalom foglalkozik annak vizsgálatával, hogy mennyiben járultak hozzá az itt vizsgált filozófusok – az olasz Antonio Labriola és Antonio Gramsci, a lengyel Stanisław Brzozowski és a magyar Lukács György – az antipozitivistának, hegelinek, antropológiai-  
nak és nyugatinak is nevezett marxizmus kifermálódásához a 20. század elején. Gondolko-  
dásuk közös jegye a II. Internacionálé marxizmusának elutasítása:<sup>1</sup> a pozitív elmélet ki-  
munkálása azonban már jelentős eltéréseket mutat közöttük, amely eltérések tág teret en-  
gedtek a komparatív megközelítéseknek.

Ismeretes, hogy Antonio Labriola filozófiáját Benedetto Croce közvetítette Gramsci számára.<sup>2</sup> Kettejük összehasonlító vizsgálata itáliai kontextusban az olasz eurokommuniz-  
mus hagyományának gyökereit tárja fel.<sup>3</sup> Antonio Gramsci és Lukács György vonatkozásá-  
ban az eszmetörténészek alaposan körüljárták az életművükben található sporadikus ke-  
resztutalások jelentőségének kérdéskörét. Lukács többször hivatkozik, elismerően és köte-  
lességszerűen, Gramscira, aki viszont börtönjegyzeteiben egyetlen explicit, ám talányos  
utalást tett a *Történelem és osztálytudatra*: „[ú]gy tűnik, Lukács azt állítja, hogy dialektiká-  
ról csak az emberek vonatkozásában beszélhetünk, a természet vonatkozásában nem. Lehet,  
hogy téved, lehet, hogy igaza van. Téved, ha állításával dualizmust feltételez a természet és  
az ember között, mert ezzel egy olyan természetfelfogásnál köt ki, amely a vallást és a  
görög-keresztény filozófiát jellemzi, valamint az idealizmust is, amelynek valójában csak  
szavakban sikerült egyesíteni és kapcsolatba hozni egymással az embert és a természetet.  
De ha az emberi történelmet a természet történetének is kell értenünk (a tudománytörténe-  
ten keresztül is), akkor hogyan választható el a dialektika a természettől? Lukács talán, a  
*Népszerű tankönyv* [Buharin műve] barokk elméleteinek reakciójaképpen, az ellenkező  
hibába esett, az idealizmus egy formájához jutott.”<sup>4</sup> Mindazonáltal a kutatás feltárta, hogy  
Gramsci, Althusser értelmezésével ellentétben, valószínűleg csak közvetve ismerte Lukács  
művét.<sup>5</sup> Ahogy Michael Löwy jelezte, „[e]z az affinitás semmiképpen nem egyiküknek a  
másikra tett valamiféle »hatásának« köszönhető: még az is valószínű, hogy Gramsci soha  
nem olvasta a *Történelem és osztálytudatot*.”<sup>6</sup> Mindez annál plauzibilisebb, mert Lukács  
tökéletesen ismeretlen volt Itáliában az 1930-as években. Löwy rekonstrukciójának értel-  
mében az 1918 előtti párhuzamok Lukácsnál és Gramscinál „a közép-európai romantikus  
antikapitalizmus” jegyében bontakoztak ki.<sup>7</sup> A párhuzam felállításához azonban Lukács  
marxista fordulat előtti kultúrákritikájában is a II. Internacionálé elleni polémiát kellett

<sup>1</sup> Vö. OLDRINI 1993, 105. A jelen tanulmány GÁNGÓ 2009 enyhén rövidített, magyar nyelvű változata.

<sup>2</sup> Vö. PARIS 1974, 22.

<sup>3</sup> Vö. JACOBITTI 1975

<sup>4</sup> GRAMSCI 1975, 1449., idézi LÖWY 1975, 79. A fordítást átvettem: GRAMSCI 1970A, 207–208.

<sup>5</sup> Vö. ALTHUSSER – BALIBAR 1970; KILMINSTER 1979, 277.

<sup>6</sup> LÖWY 1975, 79.

<sup>7</sup> LÖWY 1975, 81.

meglátnia. Ugyanakkor Löwy azt is láttatta, hogy ha nem a szövegekörnyezetből kiragadot-  
tan tesszük egymás mellé a *Quaderni del Carcere* és a *Történelem és osztálytudat* főbb  
belátásait, hanem tekintettel vagyunk gondolkodói útjuk párhuzamos kronológiájára, akkor  
jelentős különbségek mutatkoznak közöttük.

Lukács és Gramsci szisztematikus egybevetésére nemzetközi kontextusban a nyugati  
marxizmus eredetfeltárásának az összefüggésében történt meg. Amíg azonban Gramsci  
vonatkozásában monográfiája, Joseph V. Femia elhárította a prioritás kérdésének eldönté-  
sét, addig a Brzozowski–Lukács irodalmi vitában ez utóbbi szempont vált a fő kérdéssé.<sup>8</sup> A  
lengyel történeti irodalomban, jóllehet vannak utalások a hatásra, amelyet Labriola  
Stanisław Brzozowskira gyakorolt, és röviden elvégeztek Gramsci és Brzozowski filozófiá-  
jának egybevetését is, a mindenekelőtt a szociológia megítélésének részletkérdésében,<sup>9</sup> a fő  
hangsúly Brzozowski gondolkodásának a *Történelem és osztálytudat* téziseivel való össze-  
hasonlító elemzésére esett. A kutatások célját Brzozowski utólagos elismertetése képezte a  
nyugati marxizmus hagyományában, melynek eszköze mindenekelőtt a Lukács és  
Brzozowski közti prioritás-vita megindítása és a lengyel filozófus javára való eldöntése  
volt. Brzozowskinak a prioritásvitán túlmenő összekapcsolása a nyugati marxizmus közép-  
európai eredetének problematikájával azonban még Lengyelországban sem történt meg.<sup>10</sup>

A négy gondolkodó együtt tárgyalása a jelen tanulmányban nem csupán összefogja a  
lehetséges keresztpillantásokat, hanem strukturálisan is átrendezheti az a kapcsolattörténeti  
hálózatot, amely Lukácsnak, legnagyobb hatástörténete miatt, központi helyet biztosított.  
Szándékom annak megmutatása, hogy a szakirodalom általánosan elfogadott álláspontjával  
ellentétben Brzozowski távolabb áll Lukácstól, és egyúttal közelebb áll Gramscihoz. A  
lengyel szakirodalom érzékcsalódása annak a ténynek köszönhető, hogy elsősorban nem  
Lukács szövegeire voltak tekintettel, hanem arra a Lukács-értelmezésre, amely központi  
fontosságú volt a lengyel revizionizmus számára az 1950–1960-as években: Maurice  
Merleau-Pontynak az *Aventures de la dialectique*-ban adott olvasatára a *Történelem és  
osztálytudatról*. Merleau-Ponty a történeti fejlődésgondolat kritikáját hangsúlyozó és a  
forradalmi messianizmust zárójelbe tevő interpretációját vetették egybe Brzozowski gon-  
dolkodásával a Bronisław Baczko alapította Varsói Iskolában.

Merleau-Ponty nem titkolta, hogy a maga Lukács-olvasatát az 1950-es évek marxiz-  
muson belüli vitáinak polemikus kontextusához igazította. Ezért is helyezte a hangsúlyt  
Lukácsnak a haladásgondolattal szembeni kritikájára: „Lukács itt a haladáseszme marxista  
kritikáját vázolja fel, teli tanulságokkal a kortárs marxisták számára, akik oly járatlanok a  
dialektikában, hogy szívesen összekeverik azt a haladás burzsoá optimizmusával. A haladás  
ideológiája, mondja Lukács, mesterséges találmány, ami abban áll, hogy egy előzetesen  
minimumára redukált ellentmondást határtalan időre vonatkoztatunk azzal a feltételezéssel,  
hogy az ellentmondás önmagától megoldódik.”<sup>11</sup> Ezt a haladás-kritikára kihegyezett olvasa-  
tot lehetett párhuzamba állítani Brzozowski nézeteivel, aki a haladásgondolat XIX. századi  
klasszikus formája ellen lépett fel, míg Merleau-Ponty annak háború utáni változata, a bal-  
oldali progresszizmus ellen. Éppen ezért Merleau-Ponty megoldási javaslatát is vonzónak  
tűnhetett a sztálini szocializmusból kiutat kereső baloldali lengyel értelmiség számára. A

<sup>8</sup> Vö. FEMIA 1981, 128–129.

<sup>9</sup> Vö. WALICKI 1989, 123–124., 244–245., 318–320.

<sup>10</sup> Vö. BORKOWSKA 1978.

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY 1955, 49., 2. sz. j.

szerző amellelt érvelt, hogy semmiféle szükségszerűség nem kényszerít arra, hogy egy elmaradottabb társadalom áthaladjon a kapitalizmus fázisán, s erre a következtetésre éppen a haladásfogalom lukácsi relativizálása vezet: „e józan alapelv sem azt nem igényli, hogy a hátramaradott civilizációk tapasztalatát a miénk a maga egészében meghaladja [...], sem pedig azt, hogy az elmúlt civilizációk haladása abszolút értelemben vett haladás volt”.<sup>12</sup>

Az idézett szerző álláspontja értelmében a forradalmat is relativizálni kell. Merleau-Ponty Lukács-értelmezése során, minthogy a forradalmi elemet ki nem küszöbölheti a történelmi hűség sérelme nélkül, a két általa hangsúlyozott fő mozzanat – a történelem szubjektív-antropológiai meghatározottsága és a kulturális érték – velejárójává teszi Lukács marxizmus-értelmezésében. Ahogy írja, „Lukács mindenekelőtt [...] azt a marxizmust akarja megőrizni, amely magába olvasztja a történelem szubjektivitását anélkül, hogy epifenoménné alakítaná: a marxizmus filozófiai magját, kulturális értékét és végül az ezzel járó forradalmi jelentőségét”.<sup>13</sup> A *dialektika kalandjai* szerzője az Engels-kritikáról annak következményeire helyezi át a hangsúlyt, azaz éppen abba az irányba mozdítja el Lukács-értelmezését, amerre Brzozowski is haladt a maga gondolkodói útján. Ami hiányzik Brzozowski filozófiájából – a messianizmus –, az Merleau-Ponty Lukács-képéből is hiányzik.<sup>14</sup>

Amellelt szándékozom érvelni, hogy Labriola, Brzozowski és Gramsci gondolkodásának affinitásai a közép-európai századvég nemzeti kultúráinak realitásából eredtek. E tendencia tükrében Lukács marxizmusa kivételnek tűnik fel, hiszen az éppen nem e konstellációból eredt, hanem a német filozófiai szöveggörnyezetből, és e perspektívából nem volt tekintettel a nemzeti problematikára. Ezért célom eltérni a kutatás hagyományos stratégiájától. Lukács előtérbe helyezése és Gramsci vagy Brzozowski filozófiájának „lukácsizálása” első megközelítésben revelatív lehet, ám a részletes elemzések inkább a különbségeket tárták fel, illetve az elszórt utalásokon túlmenő, tényleges párbeszéd hiányát. Ezzel szemben Labriola valódi hatást gyakorolt mind Gramscira, mind Brzozowskira, létrejöttek az egymást keresztező pillantások, és ez a filozófiai elméletek ténylegesen rokon vonásaiban is megnyilvánult. Brzozowski és az itáliai filozófia kapcsolódása részben Sorel közvetítésével jött létre, ám lényeges, hogy Brzozowski hosszú időt töltött gyógykezelés végett Itáliában, amely időszak alatt követhette az olasz marxista irodalmat. Paradox módon úgy tűnik, akkor juthatunk közelebb a nyugati marxizmus közép-európai eredetének feltáráshoz, ha épp azt az életművet szorítjuk a rekonstrukció során a háttérbe, amely látszólag a legfőbb összekötő kapocsként szolgált: a Lukácsét.

Kiindulópontom ennél fogva a marxizmus emez antipozitivistá fordulatának sajátosan közép-európai jellege. Vannak kutatók, akik szembeállítják a nyugati Gramscit és „közép-európai kollégáit”<sup>15</sup>: a jelen esetben azonban nem arról van szó, hogy a „nyugati” Gramscit szembefordítsuk a közép-európai kortársakkal, vagy éppen megszüntessük ezt az oppozíciót. A „közép-európai” itt olyan címke, amely történelmi konstellációt és értelmiségi programot jelöl: a 19. század univerzalizmusának megkérdőjelezését és egy másik univerzalizmus-igényt. E konstelláció olyan emancipatórikus aspirációt jellemez, amely nemcsak a

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY 1955, 54.

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY 1955, 57.

<sup>14</sup> A fenti két bekezdést enyhén módosított formában átvettem GÁNGÓ 1998-ból.

<sup>15</sup> FEMIA 1981, 2.

közép-európai térségre, hanem a jelenkorban akár Dél-Amerika intellektuális szcénájára is vonatkozhat.

Vizsgálódásom kiindulópontjaként Antonio Labriola fő tézisei szolgálnak. Nemcsak azért, mert egy nemzedékkel idősebb volt a többiekénél, hanem azért is, mert egyetértek azokkal, akik Labriola szerepének fontosságát hangsúlyozzák a hegeli marxizmus hagyományában. Többek mellett Joseph V. Femia vezette be Labriolát mint igazi innovátort a marxizmus történetébe. Femia kimutatta, hogy a marxizmus történeti értelmezői jelentőségéhez képest elhanyagolják Labriolát, hiszen ő volt az, aki a hegelianizmuson belül adott társadalmi-történeti dimenziót az elvont univerzalizmusnak. Érdemei jelzésszerűen a következők: egyszemélyes intellektuális vállalkozásként támadta a II. Internacionálé felfogását; elutasította az alap-felépítmény viszony leegyszerűsítő tárgyalását; támadta a fatalizmus elméletét. Ezen túlmenően a marxizmus mindenekelőtt módszert jelentett Labriola számára a praxis fontosságának elismerése mellett.<sup>16</sup> A marxi elmélet önálló filozófiai relevanciáját hangsúlyozta: nézete szerint Marx műve Darwinnal, Spencerral való kiegészítése nélkül is teljes filozófiai értékű.<sup>17</sup>

Labriola a történeti materializmus terén tette meg a döntő fordulatot a determinizmustól a történelem mint teremtő emberi tevékenység felé: „[a] történelem az ember műve; amennyiben az ember megalkothatja és tökéletesítheti munkaeszközeit, s ezekkel az eszközökkel olyan mesterséges környezetet teremthet magának, amely azután a maga bonyolult módján visszahat rá, s amely a jelenlegi állapotában és egymást követő módosulásai során az ember fejlődésének alkalma és feltétele. Éppen ezért semmiféle ok sincs arra, hogy az embernek ezt a művét, a történelmet, kizárólag a létért való küzdelemre vezessük vissza.”<sup>18</sup> A kultúrát is e nem-determinisztikus alap felépítményeként tárgyalta. Ebből a nézőpontból Gramsci és Brzozowski túlléptek Labriolán, mégpedig ugyanabba az irányba: az emancipált kultúra felfogása felé.

Az emancipatórikus gondolat mindazonáltal Labriola gondolkodásában is benne rejlik, amennyiben elméletét kora Itáliájának gazdasági elmaradottságára tekintve alkotta meg. Nyugat- és Közép-Európa megkülönböztetéséből és a fejlődés eltérő fokainak szembeállításából indult ki, párhuzamba állítva Olaszország és Ausztria elmaradottságát. Úgy vélte, a közép-európai államok eltérő fejlődése egységes elméleti-történeti keretbe foglalható, s ennek hozadéka releváns lehet a nyugati paradigma nézőpontjából is. Labriola elkötelezett marxistaként feltételezte, hogy az eltérő tudatformáknak és kulturális struktúráknak végső soron gazdasági okai vannak, amelyek a Nyugathoz képest érhetők meg, s ezzel a kérdést mégiscsak az egyetlen determinisztikus rendszerként felfogott, s így a megértés szempontjából jogaiba visszahelyezett „nyugati” tőkés gazdasághoz utalta vissza. A megoldást a körben forgásból Gramsci és Brzozowski nyújtotta a kultúra „demarxizálásával” és autonóm, nemzeti rendszerként való felfogásával.

Labriola felismerte, hogy az eltérő gazdasági fejlődés tényéből a 19. században univerzálisként felfogott haladásfogalom relativizálására kell következtetni: „[a] fontos azonban annak megértése, hogy a haladás, amelynek fogalma nem csupán empirikus, hanem mindenkor a körülményektől függő és ezért korlátozott, nem áll valamiféle végzetként vagy sorsként, sem a törvény parancsolataként az emberi alkotások felett. S ezért a mi tanunk

<sup>16</sup> Vö. FEMIA 1981B. Ellentétes értékelést nyújt COLBERT 1982, 158.

<sup>17</sup> LABRIOLA 1996B, 199.

<sup>18</sup> LABRIOLA 1996A, 88.

nem arra való, hogy az emberiség egész történetét [...] egységes perspektívában mutassa be”.<sup>19</sup>

Nemcsak ebből az idézetből, hanem a T. G. Masarykkal folytatott vitájából is kiviláglik, hogy Labriolának volt közép-európai látóköre. E vita tanúsága szerint művei fő jelentőségét abban látta, hogy azok nem védelmezik, hanem átértelmezik a Masaryk által kritizált történelmi materializmust.<sup>20</sup>

Ennél fogva Labriolánál az egyetemes történelem és a haladás fogalmának kritikája összekapcsolódott a marxizmus emancipációjának programjával, amelyet a nemzeti kultúra emancipációjának mintájára fogott fel. E modell értelmében az egyetemes történelem „másutt” zajlik, mint a nemzeti történelem. A nemzeti történelem kívül esik azon, de a kapcsolódás nem lehetetlen. Mélyen közép-európai az a meggyőződése, hogy maga a fellebbezés az egyetemes történelemhez már emancipál egy kultúrát, és az egyetemes történelem részévé teszi bizonyos értelemben. Labriola a periferikus közép-európai kultúrák analógiájára fogta fel a marxizmust, és mint periferikus kultúrát akarta emancipálni. A következő lépést, magának a kultúrának az emancipációját Gramsci és Brzozowski hajtotta végre.

A Labriola és Gramsci közötti intellektuális affinitások kérdéseiről írva Domenico Losurdo megjegyzi, „mindenképpen jelzés értékű, hogy a Labriola elleni igen éles kritikák dacára Gramsci mindenestre elismeri azt az érdemét, hogy »az egyetlen volt, aki azt kutatta, hogyan lehetne tudományosan megalkotni a gyakorlat filozófiáját«”.<sup>21</sup> Gramsci Labriolára hivatkozik, akinek filozófiája nyomán „indulhat meg a harc egy magasabb rendű autonóm kultúráért”.<sup>22</sup> Az elmélet fejlődésének e fázisa követheti a negatív fázist, az ’anti-’-filozófiák korszakát, amelyek tétje elsősorban polemikus. Azt értékelte nagyra Labriolában, hogy a marxizmust „önálló és eredeti filozófiá”-nak tartotta.<sup>23</sup> E filozófiát akarta Gramsci szisztematizálni, meg lévén győződve arról, hogy marxizmus „civilizációvá” is válhat, de nem a crocei értelemben, aki polgárivá akarta tenni a marxizmust.<sup>24</sup>

Gramsci, aki szerint a II. Internacionálé determinizmusa csak védekező stratégiaként vált be, miközben elismerte a passzivitás tett jellegét, a felelősség felé való átmenet szükségességét is hangsúlyozta. Konstatálta a haladás fogalmának idejétmúlttá válását, ám egyúttal ambicionálta a marxizmus beleírását az egyetemes történelem tervébe. Ahogy André Tosel jelezte: „Gramsci úgy vélte, hogy a marxizmus mint a nyugati civilizáció »eredménye« és »megkoronázása« gyümölcsözővé válhat és átalakulhat egy olyan örökség tömegek általi elsajátításának értelmében, »amely előfeltételezi a Reneszánszot, a Reformációt, a német idealista filozófiát, a Francia Forradalmat, a kálvinizmust és a klasszikus angol nemzetgazdaságtant, a laikus liberalizmust és a historicizmust, amelyek ott vannak emez egész intellektuális és morális reformmozgalom alapzatánál«”.<sup>25</sup>

Labriola, Brzozowski és Gramsci valamennyien az ’anti-’-pozíciót foglalták el. Egyetértettek abban, hogy a marxizmusnak, miközben eltérő feltételekhez alkalmazkodik, egységesen polemikusnak kell maradnia. Ahogy Labriola megfogalmazta, „[a] kritika fegy-

<sup>19</sup> LABRIOLA 1996A, 98.

<sup>20</sup> LABRIOLA 1907, 195.

<sup>21</sup> LOSURDO 1992, 396; vö. GRAMSCI 1975, 1507–1508.

<sup>22</sup> GRAMSCI 1970B, 143.

<sup>23</sup> GRAMSCI 1970B, 146.

<sup>24</sup> Vö. GRAMSCI 1975, 1425., TOSEL 1991, 156.

<sup>25</sup> TOSEL 1992, 437.; vö. GRAMSCI 1975, 1860.

vereit és módszereit országról országra alá kell rendelni a változandóság és az alkalmazkodás törvényeinek.” A konkrét körülményeknek megfelelően kell – az *Anti-Dühring* mintájára – „*anti-micsodákat*”, „*anti-ikszeket*” írni.<sup>26</sup> Gramsci, ahogy Domenico Losurdo írja, „*Anti-Croce* és *Anti-Gentile* megírását javasolja, éppen az *Anti-Dühring* példájára”.<sup>27</sup> Említést érdemel, hogy Nicolas Tertulian szerint ezt az *Anti-Crocét* Lukács írta meg.<sup>28</sup> Az értelmezéstörténet emez adaléka mutatja ugyanis azt a tendenciát, hogy Lukácsot e tekintetben is bekapcsolják utólag egy olyan filozófiai diszkusszióba, amelynek a maga idejében nem volt résztvevője. Lukács a maga részéről az olasz hegelianizmussal folytatott vitákat, amelyet számára nem Labriola vagy Gramsci hegelianizmusa jelentett, hanem a Croce életművében jelen levő, állítólagosan elerőtlenedett változat.<sup>29</sup>

Általában a kultúra felépítmény jellegének tagadásában mindig nem-marxista, nem-ortodox gondolati elemek, elsősorban közvetlen vagy közvetett Hegel-hatások munkálnak közre Gramscinál is, Lukácsnál is, Brzozowskinál is. E tekintetben Gramsci kulturalizmusa valóban Crocéra megy vissza: e kultúrafelfogás jellemzője a hegemonia fogalmának kulturális értelmezése.<sup>30</sup> A filozófia és a kultúra közötti kölcsönhatást Gramsci úgy fogta fel mint a filozófiának a mindennapi élettel és tudattal való összefonódását: „[e]gy új kultúra megteremtése nem kizárólag az »eredeti« felfedezések individuális hozzájárulását jelenti, hanem és mindenekelőtt a már felfedezett igazságok kritikával való propagálását, úgyszólván azok »társadalmiasítását«, eleven tettek alapzatává, az intellektuális és a morális rend szervező elemévé tételét.<sup>31</sup> Ebből következik a kulturális összetevő jelentősége a (kollektív) gyakorlatban: e következménynek Brzozowski tudatában volt, míg Lukács nem. A filozófia és a kultúra kölcsönhatása Gramscinál a filozófia mindennapi életre és tudatra való vonatkoztatottságában nyilvánul meg. Amint kérdezte, „egy filozófiai mozgalom csak akkor filozófiai mozgalom-e, ha szűk értelmiségi csoportok számára fejleszt ki egy specializált kultúrát, vagy pedig csak akkor, ha a köznapi gondolkodásnál magasabb rendű, tudományosan koherens gondolkodás kimunkálásakor sohasem feledkeznek meg az »egyszerű« emberekkel való kontaktusról, sőt ebben a kontaktusban találja meg a vizsgálandó és megoldandó problémák forrását? Csak e kontaktus révén válik egy filozófia »történetivé«, tisztul meg az individuális természetű intellektualisztikus elemektől és lesz »életté«”.<sup>32</sup> E tényből ered a kulturális összetevő fontossága a praxis számára: ezt Brzozowski tudta, Lukács nem. Gramsci kiemelte kultúra, filozófia és technika kívánatos egységét is<sup>33</sup>: így jövedölte egy új, integer kultúra („*nuova cultura integrale*”) eljövételét.<sup>34</sup>

Brzozowski *A tett filozófiája* című értekezésében nem csak a filozófia életre vonatkoztatottságának szükségességét hirdette, hanem a tétel megfordítását is. Jelesül az élet filozófiára vonatkoztatottságát abban az értelemben, hogy a rá vonatkozó filozófiai reflexió nélkül nem tartotta elérhetőnek az élet teljességét.<sup>35</sup> A ’tett filozófiája’ kifejezésben nem csak

<sup>26</sup> LABRIOLA 1996B, 217.

<sup>27</sup> LOSURDO 1992, 389.

<sup>28</sup> TERTULIAN 1993, 150.

<sup>29</sup> Vö. pl. IZZO 1992, 415.

<sup>30</sup> Vö. FINELLI 1993, 39.

<sup>31</sup> GRAMSCI 1975, 1377–1378., vö. HOLZ 1992, 20.

<sup>32</sup> GRAMSCI 1970C, 53.

<sup>33</sup> Vö. TOSEL 1991, 170.

<sup>34</sup> GRAMSCI 1975, 1233., vö. CILIBERTO 1991, 784.

<sup>35</sup> BRZOZOWSKI 1990A, 96–97.

a 'tett', hanem a 'filozófia' szó is hangsúlyos: az emberi tett csak akkor érdemli meg a tett nevet, ha filozófiai reflexióval tekint önnön tudatosságára és mindarra, amivel a valóság kifejezéséhez hozzájárult. A filozófia értékkel – és ezáltal ragadja ki a tettet a természeti determinizmus láncolatából.

Gondolkodásában a marxizmus életfilozófiákkal rokon elemeit emelte ki. Ezen túlmenően mélyen marxi gondolat nála a történelemnek mint a praxis történetének megragadása: „a történelem nem egyéb, mint a dolgozó emberiség története”, jöllehet Brzozowski – amint azt többen többször is kifejtették – nem az elidegenedésre helyezi a hangsúlyt.<sup>36</sup> Marxnál a munka elidegenedés, míg Brzozowskinál önteremtés. Brzozowski gondolkodásának másik jellegzetessége abban áll, hogy elutasítja a dogmatikus fejlődésgondolatot, annak radikális-forradalmi formájában is: „valamennyi történelemfilozófia, mint az emberi fejlődés törvényeiről szóló tanítás, természettől fogva csak *konzervatív* vagy reakciós lehet. Bizonyos konzervatív elem akkor is szükségképpen benne rejlik, ha forradalmi formát ölt”.<sup>37</sup> Ezért szembesíti Brzozowski a fejlődésgondolatot a prométeuszi felelősséggel: „a ma lehetséges egyetlen filozófia nem a haladás fatalizmusa, hanem a felelősség és a harc prométeuszi tudata”.<sup>38</sup>

Brzozowskinál nem hordozófüggetlen, hanem technikai fejlődéshez kötött kultúra-fogalommal találkozhatunk: „az újonnan születő kultúra a munkára alapozott kultúra lesz, a megfeszített erőfeszítésnek a kultúrája, s így az uralkodó embertípus az öntudatos munkás lesz, aki a legmagasabb fokozaton járatott modern kori technikai erővel képes dolgozni”.<sup>39</sup> Friedrich Nietzschének szentelt esszéjében pedig a következőket írta, túllépve a kultúrát és a civilizációt szembeállító Hegelen: „az ember hozzászokik majd ahhoz, hogy úgy használja a különféle kultúraformákat, mint mechanizmusokat”.<sup>40</sup> Brzozowski a történelmi materializmus fogalmát hasonlóan értelmezte, mint annak itáliai képviselői: „a történelmi materializmus megmutatja, hogyan teremti maga az emberiség saját történelmét és kultúráját”.<sup>41</sup> E felfogásában kifejezetten Antonio Labriola gondolataira támaszkodott, akinek esszét is szentelt.

A legfontosabb szempont, hogy Brzozowski nem fogadta el a kultúra társadalmi felépítmény jellegét. Az emberi munka teremtő, felszabadító tevékenység, és e felszabadulás eredménye nála nem a proletárforradalom, hanem a kultúra. Ahogy *A kultúra és az élet* című tanulmányában fogalmazott: „kultúra és szabadság azonos jelentésű szavak”. Minden egyes kultúra szükségképpen magában hordozza e teremtő jelleget: „még a részlegesen felszabadult kultúrában is van valami lényegileg felszabadult”. Brzozowski kulturalizmusának központi fogalma, a részleges kultúra „addig él, amíg körén belül lehetséges *az érdek nélküli alkotás*”.<sup>42</sup> A részleges kultúra nem egyéb, mint idegen elemekből építkező, nem össznemzeti kultúra, amely rövid időn belül elbizonytalanodik saját értékeit illetően. Brzozowski próféciaja a teljes kultúra korának eljövételére vonatkozik: „közeleg a teljes kultúra kora, amely a teljes felszabaduláson alapul. [...] Már közeleg az idő, amikor a

<sup>36</sup> BRZOZOWSKI 1990B, 172.

<sup>37</sup> BRZOZOWSKI 1990B, 176.

<sup>38</sup> BRZOZOWSKI 1990B, 183.

<sup>39</sup> Idézi WALICKI 1973, 20.

<sup>40</sup> BRZOZOWSKI 1973A, 650.

<sup>41</sup> BRZOZOWSKI 1990C, 81–82.

<sup>42</sup> BRZOZOWSKI 1973B, 51.

kultúra, a szellem kérdései a legfontosabb kérdések lesznek”.<sup>43</sup> A részleges kultúra fogalmával tehát a feladatként kitűzött „integer kultúra” fogalmát helyezte szembe.<sup>44</sup>

Mindent egybevetve a proletár messianizmus gondolatának igenlése jelenti a nem redukálható különbséget Lukács és a többi gondolkodó között. Másfelől a tény, hogy Lukács nem szembesítette a német történetfilozófia hozadékát egy gazdaságilag elmaradottabb társadalom nemzeti kultúrájával, hozzájárult ahhoz, hogy nem ismerte fel a kultúra praxisjellegét. Kultúrafelfogása esztétizáló, konzervatív maradt. Croce alapján ítélte meg a hegeli értelemben vett fejlődésgondolat itáliai jelenlétét, és abban annak liberálisan ellaposított változatát látta, nem a Labriola általi relativizálását. Lukács számára éppen a maga német filozófiában való beágyazottsága miatt tűntek az itáliai szellemi folyamatok periferikusnak.<sup>45</sup> Ezzel szemben az elidegenedés kérdésköre Gramscitól maradt idegen.<sup>46</sup> Ebben az értelemben is rokon Brzozowskival: viszont nem tagadható, hogy az elidegenedés Lukács egyik legtermékenyebb gondolata volt, az a belátás, amely a 20. században Nyugaton kibontakozó marxizmus egyik fő kategóriájává vált.

Igazuk van azoknak, akik azt állítják, hogy az antropológiai marxizmus felett a gazdasági-determinisztikus marxizmus diadalát az 1989. évi rendszerváltás hozta el.<sup>47</sup> A lengyel kulturalizmusból Lukács végérvényesen kivonult a rendszerváltás után – a kulturalizmus új, polemikus kontextusa nem a sztálini szocializmus volt immár, hanem a globális kultúra. A „közép-európai” vagy „nyugati”, „antropológiai” vagy „kulturalista” marxizmus mint gazdasági-politikai vagy társadalmi-kulturális program aktualitását veszítette. Mint filozófia módszer vagy perspektíva azonban megőrizheti erejét, amennyiben érvényesen ír le egy meghaladhatatlan feszültséget: a globális gondolkodás és univerzalizálás-igény inherens korlátai és az e korlátok átlépésére irányuló erőfeszítések közötti dialektikát. Érthető, hogy Labriola, Brzozowski és Gramsci forгатókönyve helyett Lukács elmélete vált Nyugaton a leginkább ismertté, amely nem hordozta a sajátosan közép-európai vonásokat. A Labriola–Gramsci–Brzozowski-féle marxizmus viszont Közép-Európa saját önmegértésének része maradt, amelynek alapján a maga jelentős eredményeit a lengyel kulturalizmus elérte. E térség vált alanyává a történeti fordulathoz 1989-ben, ám éppúgy alanyává vált a globális kapitalizmus legújabb gazdasági recessziójának és krízisének, amely azt mutatta meg, hogy az egyetemes történelemhez való csatlakozás még sokáig csupán feladat marad. És amíg az marad, addig mindazoknak a gondolatai aktuálisak maradnak, aki a maga dialektikájában próbálták megérteni a közép-európai fejlődés összetettségét.

## BIBLIOGRÁFIA

ALTHUSSER–BALIBAR 1970

ALTHUSSER, Louis–BALIBAR, Étienne: *Reading Capital*. Transl. Ben BREWSTER. London, NLB, 1970

AMODIO 1993

AMODIO, Luciano: A posztklasszikus marxizmusról – ma. In: SZABÓ 1993, 115–121.

<sup>43</sup> BR I. m. 57.

<sup>44</sup> A fenti négy bekezdést enyhén módosított formában átvettem GÁNGÓ 1998-ból.

<sup>45</sup> Vö. VASOLI 1965, 314–315

<sup>46</sup> Vö. FINELLI 1993, 51.

<sup>47</sup> Vö. TOSEL 1992a, 435.; AMODIO 1993, 121.



- BORKOWSKA 1978  
BORKOWSKA, Jedyta: Krytyka teorii II Międzynarodówki. Lenin – Gramsci – Lukács. *Studia Filozoficzne* 152. 1978/7., 87–99.
- BRZOWSKI 1973  
BRZOWSKI, Stanisław: *Kultura i życie*. Wstępem poprzedził Andrzej WALICKI. Warszawa, PIW, 1973
- BRZOWSKI 1973A  
BRZOWSKI, Stanisław: Ludzkość i naród. In: BRZOWSKI 1973, 497–504.
- BRZOWSKI 1973B  
BRZOWSKI, Stanisław: *Kultura i życie*. In: BRZOWSKI 1973, 47–57.
- BRZOWSKI 1990  
BRZOWSKI, Stanisław: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził Andrzej WALICKI. Kraków, WYDAWNICTWO LITERACKIE, 1990
- BRZOWSKI 1990A  
BRZOWSKI, Stanisław: Filozofia czynu. In: BRZOWSKI 1990, 89–129.
- BRZOWSKI 1990B  
BRZOWSKI, Stanisław: Epigenetyczna teoria historii. In: BRZOWSKI 1990, 163–183.
- BRZOWSKI 1990C  
BRZOWSKI, Stanisław: Materializm dziejowy jako filozofia kultury. In: BRZOWSKI 1990, 79–88.
- CILIBERTO 1991  
CILIBERTO, Michele: Rinascimento e Riforma nei «Quaderni» di Gramsci. In: *Filosofia e cultura*. Per Eugenio GARIN. A cura di Michele CILIBERTO–Cesare VASOLI. I–II. Roma, EDITORI RIUNITI, 1991, 759–788.
- COLBERT 1982  
COLBERT, James G., Jr: Labriola, Croce, Anti-Croce. *Studies in Soviet Thought* 24/2. 1982, 147–160.
- FEMIA 1981A  
FEMIA, Joseph V.: *Gramsci's Political Thought*. Oxford, CLARENDON PRESS, 1981
- FEMIA 1981B  
FEMIA, Joseph V.: Antonio Labriola: A Forgotten Marxist Thinker. *History of Political Thought* 2. 1981, 557–572.
- FINELLI 1993  
FINELLI, Roberto: Croce és Gentile között. In: SZABÓ 1993, 37–57.
- GÁNGÓ 2008  
GÁNGÓ Gábor: Marxizmus, kultúra, kommunikáció. A Lukács–Brzowski prioritás-vita és tanulságai. *Világosság* 49. 2008/7–8., 145–166.
- GÁNGÓ 2009  
GÁNGÓ Gábor: Les origines central-européennes du Marxisme «occidental»: Brzowski, Gramsci, Labriola, Lukács. *Quaderni Vergeriani* 5/5. 2009, 101–114.
- GRAMSCI 1970  
GRAMSCI, Antonio: *Filozófiai írások*. Ford. ROZSNYAI Ervin, bev. tan. HUSZÁR Tibor. Budapest, KOSSUTH, 1970

## GRAMSCI 1970A

GRAMSCI, Antonio: Kritikai megjegyzések egy „Népszerű szociológiai tankönyv”-kísérlethez. In: GRAMSCI 1970, 173–238.

## GRAMSCI 1970B

GRAMSCI, Antonio: Néhány probléma a gyakorlat filozófiájának tanulmányozásával kapcsolatban. In: GRAMSCI 1970, 136–172.

## GRAMSCI 1970C

GRAMSCI, Antonio: Bevezetés a filozófia és a történelmi materializmus tanulmányozásába. In: GRAMSCI 1970, 45–135.

## GRAMSCI 1975

GRAMSCI, Antonio: *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino GERRATANA. I–IV. Torino, EINAUDI, 1975

## HOLZ 1992

HOLZ, Hans Heinz: Philosophische Reflexion und politische Strategie bei Antonio Gramsci. In: *Antonio Gramsci heute*. Aktuelle Perspektiven seiner Philosophie. Hrsg. von Hans Heinz HOLZ–Giuseppe PRESTINPINO. Bonn, PAHL-RUGENSTEIN NACHFOLGER, 1992, 9–28.

## IZZO 1992

IZZO, Francesca: Philosophie de la praxis et théorie du sujet. In: TOSEL 1992, 413–433.

## JACOBITI 1975

JACOBITI, Edmund E: Labriola, Croce, and Italian Marxism (1985–1910). *Journal of the History of Ideas* 2. 1975, 297–318.

## KILMINSTER 1979

KILMINSTER, Richard: *Praxis and method*. A sociological dialogue with Lukács, Gramsci and the early Frankfurt School. London, Boston and Henley, ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 1979

## LABRIOLA 1907

LABRIOLA, Antonio: Concerning the crisis of Marxism. In: *Uó: Socialism and Philosophy*. Transl. by Ernest UNTERMANN, Chicago, CHARLES H. KERR & COMPANY, 1907, 195–221.

## LABRIOLA 1966

LABRIOLA, Antonio: *Tanulmányok a történelmi materializmusról*. Ford. Dr. NYILAS Vera. Budapest, KOSSUTH, 1966

## LABRIOLA 1966A

LABRIOLA, Antonio: A történelmi materializmusról. In: LABRIOLA 1966, 67–174.

## LABRIOLA 1966B

LABRIOLA, Antonio: Beszélgetés szocializmusról és filozófiáról. In: LABRIOLA 1966, 175–299.

## LOSURDO 1992

LOSURDO, Domenico: Gramsci, Gentile, Marx et les philosophies de la praxis. In: TOSEL 1992, 381–412.

## LÖWY 1975

LÖWY, Michael: Notes sur Lukacs et Gramsci. *L’Homme et la Société* 35–36. 1975, 79–88.

MERLEAU-PONTY 1955

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*. Paris: GALLIMARD, 1955

OLDRINI 1993

OLDRINI, Guido: A II. Internacionálé marxizmusának ellenfelei. In: SZABÓ 1993, 103–114.

PARIS 1974

PARIS, Robert: Introduction. In Antonio GRAMSCI: *Écrits politiques*. Réd. Robert PARIS, trad. par Marie G. MARTIN et al. Paris, GALLIMARD, 1974, 9–59.

SZABÓ 1993

SZABÓ Tibor (szerk.): *Ellenzélben. Gramsci és Lukács – ma*, Szeged, SZEGEDI LUKÁCS KÖR, 1993

TERTULIAN 1993

TERTULIAN, Nicolas: Gramsci, az Anti-Croce és Lukács filozófiája. In: SZABÓ 1993, 147–178.

TOSEL 1991

TOSEL, André: Philosophie de la Praxis et Dialectique. In: Uő: *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 438.) Paris, LES BELLES LETTRES, 1991, 153–185.

TOSEL 1992

TOSEL, André (réd.): *Modernité de Gramsci?* Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23–25 novembre 1989. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 481.) Paris, LES BELLES LETTRES, 1992

TOSEL 1992A

TOSEL, André: La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié? In: TOSEL 1992, 435–456.

VASOLI 1965

VASOLI, Cesare: Lukács und Gramsci über Croce. In: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*. Hrsg. von Frank BENSELER. Neuwied und Berlin, LUCHTERHAND, 1965, 303–316.

WALICKI 1973

WALICKI, Andrzej: Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907. In: BRZOWSKI 1973, 5–43.

WALICKI 1989

WALICKI, Andrzej: *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of „Western Marxism”*. Oxford, CLARENDON PRESS, 1989

