

Mesterházi Miklós

**Ernst
Bloch,**

avagy
az örökség
művészete

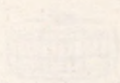
AKADÉMIAI KIADÓ • BUDAPEST



Mesterházi Miklós

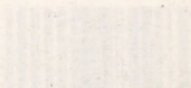
Ernst Bloch,
avagy az örökség
művészete

avagy az örökség
művészete



Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991

MTA



407328

193158

Mesterházi Miklós

Ernst Bloch, avagy az örökség művészete

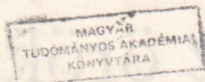


Akadémiai Kiadó, Budapest 1991

MTA
KIK



686404



ISBN 963 05 5937 4

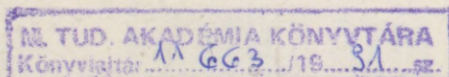
Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest

Első kiadás: 1991

© Mesterházi Miklós, 1991

minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary



Tartalom

Az Olvasóhoz	7
Bevezetés	11
A blochi gesztus	33
Bloch és Marx	56
Messianisztikus várakozások — expresszionista szakítás	99
A messianisztikus várakozások sorsfordulói	127
Esztétikai következmények, avagy a húszas évek Bloch— Lukács-vitái	127
Korunk öröksége, avagy a harmincas évek Bloch—Lukács- vitája	159
A hanyatlásról — melyik szövetségesről mondunk le?	164
A hanyatlásról — az „ideálok” visszatérése	175
A hanyatlásról — az örökség a hanyatlásban	198
Kissé esszéisztikus lezárás	229
Jegyzetek	247

Tartaric

1. Tartaric acid

2. Tartaric acid

3. Tartaric acid

4. Tartaric acid

5. Tartaric acid - experimental results

6. Tartaric acid - experimental results

7. Tartaric acid - experimental results

8. Tartaric acid

9. Tartaric acid - experimental results

10. Tartaric acid

11. Tartaric acid - experimental results

12. Tartaric acid - experimental results

13. Tartaric acid - experimental results

14. Tartaric acid - experimental results

15. Tartaric acid

Az Olvasóhoz

A könyv, melyet e sorokkal a szerző az Olvasó jóindulatába szeretne ajánlani, vagy tíz évvel ezelőtt született, s írója kénytelen bevallani, hogy most, amikor korrektúrában olvasta, némely tekintetben idegenül hatottak reá a munka egyes részletei. Amivel nem valamiféle mentegetőzésbe akar kezdeni — egyebek mellett már csak azért sem, mert a szerző is tudja, a „mentegetőzés” ez esetben semmit sem jelentene. Hogy távolabb került az általa leírtaktól, amúgy is az ő magánügye; az pedig, hogy az idő, a kutatás avagy az élet előrehaladtával mégis van értelme a könyv kézbevételeinek, az Olvasóra bízható. Ebben az Olvasóhoz szóló invokációban ilyenformán eltekintenénk attól, hogy kitérjünk rá, mi az, amit a szerző ma másképp lát, mint a megírás idején, s teheti ezt már csak azért is, mert — bár időközben e tárgyban írt dolgozatainak nem mindegyike látott napvilágot (amin a szerző, vélvén, valami lényegeset akart bennük elmondani kedvenc Ernst Blochjáról, felette bosszankodott) —, amit e könyvből védhetőnek és védendőnek talált, röviden kifejthette Bloch *Korunk örökségéhez* (Gondolat, 1989) írt utószavában. Amire itt ki kell térnünk, a dolognak az a része, amelyik a megjelenés megkésettységének konzekvenciáiból talán inkább az Olvasóra, mint a szerzőre tartozik.

Amiről e könyv szól — Bloch esztétikai s egyéb teóriái, a 20-as —30-as évek esztétikai querelle-jei, illetve ami e querelle-ekből a kommunista mozgalom vonzáskörében, marxista gondolatmenetekbe illesztetten dült — mára nyilvánvalóan meglehetősen távol került az Olvasótól; és a szerzőnek be kell látnia, távol került az

Olvasótól ekképp saját könyve is — minthogy valamiképp (bár hogy ne tűnjék elviselhetetlen nagyképűségnek, hadd vessük közbe: szerény eszmetörténeti eszközeivel, persze) ahhoz a „research projecthez” csatlakozott, melyről írt: másképp fogalmazva, osztotta Bloch vagy Lukács némely előítéletét, s ma már óvatosabban fogalmazna. Annak, hogy a megjelenés lehetőségére a szerző mégsem elutasítással vagy könyve „áramvonalasításával” reagált (bizonyára több mindenben, egyebek közt a szerző hiúságán túl) az az oka, hogy — mint a tudományfilozófus Lakatos Imrétől tudható — racionális magatartás lehet egy avult „research projecthez” ragaszkodni is. E könyvnek s szerzőjének esetében talán nagyjából a következő értelemben: vélhetőleg az esztétikai gondolkodás nemigen fog e könyv hőseinek a nyomdokába lépni ama tekintetekben, melyekben — így vagy úgy — művészetelméleti meggondolásaikat a kommunista mozgalom vagy a Marxtól inspirált baloldal sorsát illető meggondolásokkal fonták össze; aligha osztja majd a várakozásokat, melyek tekintetében amúgy fölöttébb kritikus elméjük kritikátlannak bizonyult s.i.t. Ám talán az, amire s ahogy megoldást kerestek: az, hogy a művészet sorsában a munkamegosztás kényszeirenek való szolgálai alávetettség alól való emberi felszabadulás rejtjeleit próbálták megfejteni, utókoruk számára is probléma marad, s filozófiai magatartásuk, mindenek ellenére, megőriz valamit példaszerűségéből. Szóval — a bőr alá fúródó tűskéről talán nem feledkez(het)ünk meg. Lehet, hogy így lesz; s lehet, hogy nyom nélkül bomlik föl az az esztétikai tradíció, amelyik a művészetre mint arra az álomra tekintett, mellyel az emberiség már mindig is rendelkezett, s amely nem légből kapott dolgokat mond ki az ember rendeltetéséről. S lehet, ez jó lesz. Ám amíg nem látjuk, hogy jó, van értelme talán a querelle-eket, melyek e könyvben is említettek, legalább nem elfelejteni. Persze, hogy sok mindent másképp látunk, mint az e könyvben szereplő bölcsek, utókorukként bizonyos értelemben okosabbakként — ám a másképp látásban ott lehet egy olyanfajta felejtésnek az eleme is, mely kevésbé a „jobb elfelejtetni” dolgok elfelejtésére, mint inkább a szklerotikus kihagyásokra hasonlít: amelyben nem pusztán adatok hullanak, hanem (problémaérzékelő) képességek húnynak ki.

E próféta morcosságúra sikeredett megjegyzéssel nem a könyv gyengéit érő kritikát akartuk eleve hatálytalanítani — csupán a könyv hősei számára szerettük volna az Olvasónál a történeti érzékel járó türelemért folyamodni.

1991. július 17.

M. M.

Bevezetés

Rajongónak való minősítése nem mond semmit. Mert ha úgy tetszik, minden filozófus minősíthető annak, még Epikuros és Bacon is; mert még ők is úgy vélték, hogy az embernek valami másban is van az igazsága, nemcsak az evésben és ivásban, és a favágás, szabóskodás, kereskedés vagy egyéb céhbeli és hivatali teendők mindennapi értelmi életében.

(Hegel)

Gondolkodói hagyatékok kapcsán az elvont gondolkodás kedveli az ilyesfajta megállapításokat: a „gondolkodó nem vette észre rendszerének ellentmondásosságát”, „... jogosulatlan előfeltevéseket vett fel”, „... illúziókat táplált, és illúziói indokolatlan logikai bakugrásokra készítették” stb. A tisztánlátásnak ez a fölénye azonban látszólagos; az ilyenfajta „mélyenszántó” és „radikális” bírálatokban van valami gondolati komolytalanság. A művek, eszmék, „örökségek” elsajátítása dialógus. Ebben a dialógusban az eredeti mű, eszme vagy örökség „rekonstrukciója” mindig „továbbfejlesztés” is, az interpretáció az interpretátor „önmeghatározása” is egyben, anélkül, hogy ez kizárná az autentikus interpretáció lehetőségét. Csak autenticitás és szubjektivitás viszonya éppen fordított, mint ahogy azt az elvont gondolkodás képzei: az önreflexió nem gátja, hanem egyetlen lehetséges útja a hitelességnek. A történelem a dialógusban ilyenformán kijelöli a visszatekintő szubjektivitás helyét is, és innen nézve az említett komolytalanság: az öntudat komikus hiánya. Ebben az értelemben igazat kell adnunk Lukácsnak, amikor a *Történelem és osztálytudat*ban a marxizmus titkos műfajaként a probléma történeteként felfogott problémátörténetet (elmélettörténetet) jelöli meg. A nem-elvont gondolkodás számára az eszmetörténeti múlt nem letudható az állítólag „primitív logikai hibák” és „elméleti” elfogultságok leleplezésével — a „hibák” és „tévedések” a jelen tudatosításának nyomasztó feladattá implikálják.

Könyvünk metodológiai meggondolásai (általánosabb megfon-

tolásokon túl) mintegy válaszképp jöttek létre azokra a problémákra, melyeket Bloch „öröklése” — a blochi mű hatástörténete és utóélete — felvet. A blochi filozófiának mintha nem volna legitim örököse. Burghardt Schmidt, Bloch hagyatékának egyik gondozója, így írt erről: „A beavatott szemében az a látszat keletkezik, hogy a művet és szerzőjét jól ismerik, mindenki hivatkozik Bloch műveire, ám nem különösebben olvassák őket és a vitákban sem keresnek adekvát ellenvetéseket, sem a jobb-, sem a baloldalon.” Idézhetnénk egyébként élesebb megfogalmazásokat is. . .

A blochi mű hatástörténetének hangsúlyos pillanataiban nem ritkán avítnak vagy legalábbis csak paradox módon aktuálisnak tűnt a lehetséges örökösök szemében. (Paradox módon aktuálisnak abban az értelemben, hogy „csak a reménytelenek kedvéért adatott meg nekünk a remény” /Benjamin/). Ebben azonban nem annyira a filozófia sajátosságai játszanak szerepet, mint inkább azok a módszertanok és szemléletmódok, melyekkel Blochhoz, a mű által provokáltan, interpretátorai közeledtek. Egy ad hoc tipológia keretében nagyjából így jellemezhetnénk a Bloch-irodalom jellegzetes tendenciáit: Az interpretáció bizonyos áramlatai, sajátos kutatási érdektől vezetve és a blochi intenciók egészét figyelmen kívül hagyva, kimetszenek a blochi gondolati dinamikából bizonyos pályaszakaszokat vagy elmélettöredékeket. A blochi mű, már csak stíláris „expresszionizmusánál”, ezoterikus példaanyagánál és elsősorban különlegességénél, egyedülállóságánál fogva mintegy provokálja az intencióival szemben tanúsított frivolitást. (A teológiai Bloch-értelmezéseket a már idézett Burghardt Schmidt úgy jellemzi, hogy azok Bloch *Atheismus im Christentum*jától *Christentum im Atheismus*szá fordítják át. De a filozófus ismert esztétika klasszifikációi sem simulnak jobban Bloch filozófiájának karakteréhez.) Másodszor, azok körében is, akik érzékelik Bloch intencióit és látják a filozófus jelentőségét, a filozófus igazságának érzékelése és ábrázolása nem ritkán absztrakt marad: magában véve az a belátás, hogy a blochi filozófia „utópizmusa” mintegy biztosíték a marxizmuson belül az ellen, hogy „az igazság végső győzelme száraz legyen”, rokonszenvünkkel találkozik, persze, elfogadható, csak éppen akik képviselik, a blochi gondolatot azok is némiképp talajtalannak, kevésbé kötelező érvényűnek tartják. Harmadszor, szokás Bloch

filozófiáját valamiféle „végszaldó” felől megközelíteni, a késői Bloch rendszerépítő törekvései, „schellingizálása” felől. Az ily módon kuriozitássá szelídített filozófus felett azután könnyű győzelmet arat a „materialista kritika”. (A bírálatnak ezt a típusát a legszínvonalasabban a frankfurti iskola tradíciójához tartozó olyan filozófusok képviselik, mint Habermas vagy Alfred Schmidt. Bár annak a bírálatával, hogy Bloch, túlságosan hű hegelianusként a természetben is valamely rejtett szubjektumot vél felfedezhetni vagy legalábbis posztulálni, egyetértünk. Ám a frankfurti iskola tradíciójához tartozók bírálata mögött nem pusztán tiszteletre méltó elméleti belátások húzódnak meg, hanem egy régebbi eredetű motívum is, ti. a rezignációé.)

Az irodalomtól ilyenformán nem idegen a konklúzió: Bloch akadémikus gondolkodó. Olyan minősítés ez, amelyet kétségkívül igazolni tűnnek a blochi mű bizonyos momentumai. A késői rendszerépítési törekvések vagy az enciklopedikus eszmetörténeti összefoglalások akadémikus ízét, úgy látszik, nem tudja elvenni az írásmód expresszivitása. Ám egyben olyan minősítés is, melynél a blochi intencióktól idegenebbet aligha lehet elgondolni. Az akadémikusság tényleg kísértése a filozófus gondolkodásának, egészében véve azonban mégiscsak látszat, amely e filozófia tulajdonképpeni dinamikájának figyelembevételével oldható fel. Bloch filozófiája nem iskola-, hanem világfilozófiaként koncipiálódik. Messianizmusa, „a megváltás a kapuk előtt áll” beállítottsága dialógust folytat a történelemmel. Bármennyire kényelmesek (és részben nem is jogosulatlanok) az olyan besorolások, mint „az expresszionizmus filozófusa” vagy a „Vorschein esztétája” stb., valójában a történelemmel folytatott párbeszéd, a megváltás lehetőségeinek a kitapogatása a blochi eszméknek valódi mozgatója. És ez az összefüggés nemcsak megnyitja az utat a filozófus „nagy gondolatainak” értelmezése előtt, hanem egyben mélyértelművé teszi a mű belső töréseit is.

A könyvben a blochi gondolkodás rekonstrukciójának érdekében ilyenformán szükségképpen a történeti módszert kellett választanunk, ahol a szisztematikus meggondolások csak mintegy a „maguk helyén” kerülnek tárgyalásra. A történeti megközelítés szolgálatába állítottuk a Bloch—Lukács-viszony kérdéskörét is, amellyel a Bloch-irodalom vagy a Blochot is érintő irodalomtörténeti-esztéti-

kai kutatás behatóan foglalkozik. A két filozófus viszonya ebben a megközelítésben „a történetfilozófiai pillanat stigmája” értékelésének-értelmezésének függvényeként jelenik meg. Ugyancsak történeti megfontolásokból térünk el a blochi pálya szokásos, filológiai alapú periodizálásától. (Ezért nem tekintjük a *Thomas Münzer mint a forradalom teológusát* egyszerűen *Az utópia szelleme* folytatásának; ezért tárgyaljuk a *Korunk örökségét* a 30-as évek műveként, noha a kötetben helyet kapott írások egy része valójában a húszas években keletkezett; ezért értelmezzük *A remény-elvet* az 1945 utáni időszak termékeként is, noha tekintélyes részei már az amerikai emigrációban elkészültek stb.)

Ugyancsak a történeti-eszmetörténeti szempont előtérbe kerülése indokolja, hogy e tanulmány belső arányait, szelekcióját tekintve a monografikus tárgyalásmódtól a problémátörténeti-eszmetörténeti tárgyalásmód felé mozdul el. Bizonyos kérdésfelvetésektől, megközelítési lehetőségektől, „témáktól” el kellett tekintenünk, éppen annak érdekében, hogy „Mögött”-jüket feltárhassuk. „Két módja van a tudományos művek olvasásának — írja egy helyütt Adam Schaff. Az egyik a téves nézetek után való vadászat, vagy legalábbis az olyan nézetek után való vadászat, amelyekkel az olvasó nem ért egyet, és ezért tévesnek véli őket. Értelmetlen vállalkozás ez, mert nincs olyan mű, amellyel gondolkodó olvasó in toto egyetérthetne, és ha csak azokra vagy elsősorban azokra a pontokra koncentrál, amelyekkel nem ért egyet, semmit nem tanul az olvasásból. De van egy termékenyebb útja is az olvasásnak: azt vizsgálni, mi az új, az intellektuálisan stimuláló, a tudásunkhoz hozzájárulni képes.” Úgy tűnik, a filozófus és a történelem dialógusának vizsgálata kulcsot adhat Bloch utóbbi típusú olvasásához.

Bloch önmagát a marxizmus „meleg áramlatának” filozófusaként tartotta számon. Hadd fogalmazzuk ezt át így: Bloch a marxizmus messianisztikus áramlatának filozófusa. Filozófiája és e filozófia minden fordulata annak a megváltásvárásnak (és e megváltásvárás sorsának) lenyomata, amely a század második évtizedében a „kultúra válságából”, Rosa Luxemburg kifejezésével, a barbárság fenyegetéséből nőtt ki, és amelyet az októberi forradalom totalizált.

Bloch filozófiatörténete ilyenformán a messianizmus problémátörténete. A messianisztikus örökség legitimitása a marxista áram-

latok körében a marxista irodalmon belül is, kívül is erősen vitatott, egyébként nemcsak Bloch, de a korai húszas évek Lukácsa kapcsán is. Két megjegyzést kell tennünk ezzel kapcsolatban. Az októberi forradalom időszakát valóban jellemezte a „kedélynek” olyasfajta „egysége” (Lukács), amelyben például a marxista fordulata után álló Lukács György megjelentethette (1920-ban) a fordulat előtt írt *A regény elméletét*, anélkül, hogy szükségét érezte volna az önbírálatnak vagy elhatárolódásnak. A „kedély egysége” ellenére helytelen és indokolatlan a korszak messianizmusait összemosni. Ez ugyanis azzal a veszéllyel jár, hogy a kutatás figyelme egy közös illuzórikus logika kimutatására koncentrálódik, annak a logikának a kimutatására, amelynek alapját a világforradalom és a szabadság birodalma közelségének képzete nyújtotta, és a kritika ebben a logikában azután túl könnyű ellenfelet talál. (A könnyen szerzett győzelem jelentőségét tovább csökkenti az a metodológiai problémátikus eljárás, amely egy eszmerendszer történeti változásait a logikai konzekvenciák kibontakozásává homogenizálja.) Másodszor, a korszak bizonyos „messianizmusainak” módjukban állt, éppen nem függetlenül messianisztikus előfeltevéseiktől, döntő intellektuális kérdéssé tenni történet(filozófia)i gondolkodásunk elméleti problémáit, előfeltételeit és szituáltságát. A messianizmus itt mélyebb értelmet nyer a pusztá megváltáshangulatnál. Ily módon a korszak messianizmusa több a történelem visszahozhatatlan helyi színénél — olyan jelenség, amelyre érvényes a hobsbawmi aforizma, hogy egy életképes posztsztalinista marxizmusnak vissza kell fordulnia az életképes presztalinista marxizmushoz. A messianizmus bizonyos elemei már igen korán megjelentek Bloch gondolkodásában, mintegy annak az illusztrációjaképp, hogy „a szomorúságtól, a gyásztól a vigasztalásig vezető lépés nem a leghosszabb, hanem éppen a legrövidebb” (Adorno). Már első, részben publikálatlanul maradt, az életműkiadásba fel nem vett vagy csak mintegy függelékszerűen közölt írásában a kultúra válságának (pontosabban a kortárs filozófiai gondolkodásának) kritikusaként lépett fel, saját működését a filozófia szükséges megújításaként értve. A kortárs filozófia a szemében mind pozitivista, mind újkantiánus áramlataiban a „szűk szubjektivitás” filozófiája volt, azé a szubjektivitásé, amelyet a polgári világ eldologiasult volta (Bloch prófétai-

képszerű nyelven a „jehovaikus világ”, a „technikai hideg”) megfosztott a tényleges cselekvés képességétől, attól, hogy magát valóságos (a valóságot átformáló) szubjektumként tételje. Bloch elutasította magától azt a felfogást, amelyben a filozófia feladata pusztán a megismerés kritikai-metodológiai kontrollja volna. Első nagyobb lélegzetű munkája, a Rickertről írt *Würzburgi disszertáció* már körvonalazza a blochi filozófia alapgondolatát, azt a meggyőződést, hogy a filozófiának újra aktualizálnia kell a nagy filozófiák Mi-kérdését (Wir-Problem), a szubjektum—objektum-azonosság gondolatát mint filozófiai kiindulópontot és mint olyan logikailag szükségszerű, kötelező erejű jövőbeli állapotot, amelynek fényében bírálat alá lehet vonni a jelen „énszerűtlenségét”. A blochi értelemben vett szubjektivitás számára tárgya, az „anyag” nem idegen adottság, amelyet legfőljebb kontemplatív gesztussal racionalizálhat, hanem olyan valami, ami egyszerre nyújt biztosítékot arra, hogy szubjektum és objektum harmóniája megvalósulhat, és ami egyben rászorul a szubjektivitásra. Erre a harmóniára irányul az ember vágya. A vágyódás az a megismerőképesség, amellyel az ember léte elidegenült viszonyai között is képes (elméletileg, művészig) megelőlegezni, artikulálni a szubjektum-objektum azonosságot. A würzburgi disszertáció egy schellingiánus természetfilozófia és egy utópikus történetfilozófiai perspektíva vázlatával zárult.

Bloch tehát már korán megfogalmazta „egyetlen” filozófiai gondolatát, és határozott filozófusi fiziognómiával lépett fel. Ez a kortársaktól elütő fiziognómia az, ami megszerezte számára Lukács barátságát.

A blochi filozófiának ez a korán kész volta a kommentátorokat hajlamossá teszi a mű kontinuitásának abszolutizálására. A kontinuitásnak ez a túlhangsúlyozása azonban csak látszólag alkalmas a filozófus nagyságának alátámasztására. Valójában Bloch esetében, történelmi érzékenységet tagadva, éppen rangjától fosztja meg a filozófust. A korai gondolat, bármennyire érdekes egybecsengések adódnak itt akár késői műveivel is, pusztán séma, és persze zseniális fogékonyság és program. Éppen az elidegenülés kritikájának radikálissá tételéhez, legsajátabb filozófusi tettéhez azonban lényegi mozzanatokot kell még a blochi gondolkodásnak magába felvennie. Nem véletlen, hogy Blochot többkötetes filozófiai rendszer-tervek

(a „teoretikus és gyakorlati messianizmus rendszere”) foglalkoztat-
ták még *Az utópia szelleme* megírásának idején is, míg a korai főmű
éppen a „titkostanácsosi modor” (Bloch) szétfeszítése. A filozófusi
program kibontakozásában nem kis szerep jut a filozófus barát
Lukácsnak. „Együttfilozofálásuk” paradox képet nyújt: az iroda-
lom hajlamos *Az utópia szellemében*, mely valóban több ponton
vitázik Lukáccsal, egyfajta „Anti-Lukácsot” látni, míg a könyv sok
tekintetben inkább továbbírja Lukácsot. (Vagy legalábbis megírja,
amit Lukács csak tervezett. *Az utópia szelleme* nemcsak a lukácsi
Dosztojevszkij-könyv etika-konceptióját fejt ki, míg Lukács for-
mailag csak a bevezetésig jut el — még ha ez a bevezetés *A regény
elmélete* is —, hanem kitér a kierkegaardi Hegel-kritikára is, ami
Lukácsnál megint csak terv maradt.)

A korai filozófiai séma 1918-ra töltődik fel tartalommal. Messia-
nisztikus pátoszát az I. világháború apokalipszise és az expresszio-
nista művészeti mozgalom adják. *Az utópia szelleme* rögzíti most
már nagy formátumban a filozófus intencióit, amelyek eddig a
formát keresték. Az expresszionizmus nyújtja Bloch számára a
bizonyítékot, hogy van kilábalás a polgári kultúra válságából, jelen-
tősége tehát nemcsak művészeti, nem is csak annyi, hogy egy új
szellemtörténeti korszakot jelez, hanem történetfilozófiai-történel-
mi. Ennyiben filozófusa az expresszionizmusnak Bloch — és ennyi-
ben több, mint pusztán az expresszionizmus filozófusa. *Az utópia
szellemének* történetfilozófiai perspektívája ugyanaz, mint a lukácsi
A regény elméletéé: a dosztojevszkiji lélekvalóság.

Az utópia szelleme Bloch Marxhoz való kapcsolódásának helye,
és ez a kapcsolódás távolról sem volt véletlenszerű, hiszen egyik
monográfiusa joggal jegyezte meg, hogy Bloch saját intencióit lát-
hatta viszont Marxban. Bloch nem elégszik meg a polgári társada-
lom kontemplatív kritikájával. (Ezt tükrözi Simmelhez fűződő saja-
tos viszonya. Simmel Bloch szemében az egyetlen, aki a kortárs
filozófiában eltért a szokásos „metodologizálástól”. Akárcsak Lu-
kács, Bloch is részt vett Simmel privátszemináriumán. Simmelhez
való viszonyuk is analóg, nem is egészen egymástól függetlenül
jutottak közös kritikai álláspontra Simmel impresszionizmusával
szemben. Végso fokon Bloch Simmel iránti fenntartása csak egy
változatát jelenti annak az általánosabb ellenszenvnek, amelyet az

ember munkamegosztásos feldarabolásának filozófiai szakrifikálásával szemben érzett.) A Marxhoz való kapcsolódás először, közvetlenül nézve, paradox: Marx-bírálat. Bloch úgy fogalmaz: a marxizmus a tiszta ész olyan kritikája, amelyhez még nem írták meg a gyakorlati ész kritikáját, vagyis a „közgazdász” Marx nem lehet „a (chiliasztikus) birodalom igazi ideológusa”. Ez a Marx-bírálat nem is távolról analóg azzal a kritikával, amellyel Lukács illeti a marxi elméletet 1918-ban, *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában* — két különbséggel. Az egyik etikai: míg Lukács — igaz, egyetlen elméleti pillanatra — elvetette az erőszakos cselekvés alternatíváját, Bloch azonnal és habozás nélkül akceptálta a „revolveres kategorikus imperatívusz” útját. Másodszor: míg Lukács, éppen mert szakadékot látott a kapitalizmus gazdasági leíró elmélete és a marxi tanok utópikus intenciója között, közvetítésként (1918-ban, *A szellemi vezetés és a „szellemi munkások”* c. írásig) az „etikai idealizmust” kellett, hogy tételezze, Blochnál viszont már készen állt az az „ismeretelmélet”, amely transzcendálta Sein és Sollen dualitását. Mindenesetre *Az utópia szellemének* Marx-bírálata nem akadályozta meg Blochot abban, hogy elfogadja Marxot — hiszen ennek a bírálatnak az éle tulajdonképpen a korszak filozófiától megfosztott, ökonomista Marx-felfogása ellen irányult. Az ismert 1918-as blochi Marx-kritika tehát tulajdonképpen a történelmi automatizmusokba vetett „bizodalom” kritikája. Ily módon következetes dolog, hogy az 1918-as könyv 1923-as változata nemhogy tompította, hanem éppen még élesebbé is fogalmazta a diszkriminált bekezdéseket. (A dolog lényegét tekintve hasonló motívumok vezették Lukácsot is, amikor *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* c. írásában fenntartásait jelezte a marxizmusba túlzott mértékben is átszűrődött hegeli List der Vernunft-gondolattal szemben.) A történelmi automatizmusok avagy a szükségszerűség fetisizálásának bírálata az a centrális metodológiai-történetelméleti mozzanat, amely nemhogy szembefordította volna Blochot Marxszal — mint Bloch némely bírálója véli —, hanem éppen hogy Bloch útját is Marxhoz vezető úttá, és egyáltalában a korszak messianizmusát „örökséggé” tette.

A chiliazmusról írt heidelbergi disszertációjában Radványi László a tradicionális chiliazmus és a bolsevizmus közötti különbséget

abban ragadta meg, hogy a megváltást, amely mindeddig az aktív messianizmusok számára is Isten műve kellett hogy legyen, a bolsevizmus — amely Radványi szemében talán a chiliazmus új világkorszakát jelenti — az ember saját művévé teszi. Radványi tanulmánya azzal, hogy a proletárforradalmat a chiliazmus tipológiájának keretei között tárgyalja (amivel különben a korszakban korántsem áll egyedül), óhatatlanul ahistorikus, de a fenti különbségtétel mindenesetre a korszak gondolatvilágának egy lényegi jegyére mutat rá. Amikor Bloch, Isten „elidegenüléstörténeteként” vázolja történetfilozófiáját, Istent az emberre rászorulóknak ábrázolja, a történelem dialogikus szerkezete tudatossá válásának, a történelemhez való dialogikus viszonynak a szükségszerűségét mondja ki. A haladás „feltartóztatható”, a történelemnek nincs predetermináltan boldog végkifejlete. A történelem nyitott, és dinamikáját nemcsak hogy emberi cselekvéseknek kell totalizálnia, hanem „értelmessége” sem elgondolható az emberi értelemadás, a szubjektum-objektum-azonosság tételezése nélkül. A történelem „megválthatósága” az ember megválthatóságán áll vagy bukik. És ez a megválthatóság Bloch filozófiájában nem koncipiálható az egyéni leg leható megváltás, az eudémónia filozófiai jogának rekonstrukciója nélkül.

Bloch filozófiája a világ arriválságát túl korán meghirdető képződmények kritikája. A „polgári gondolkodás antinómiáinak” bírálatában kifejtett legfontosabb gondolatokat már jeleztük, ahogy azt is, hogy az etika kritikájában Lukács tervezett Dosztojevszkij-könyvéhez közel álló gondolatok szerepelnek. *Az utópia szellemének* elidegenülés-kritikája nemcsak a *Történelem és osztálytudattal* mutat analógiákat, de afféle gogoli köpönyeggé teszi a könyvet a Frankfurti Iskola szempontjából is.

Túl az elméleti és etikai eldologiasodás bírálatán, *Az utópia szellemének* legnagyobb hatású része az esztétika kritikája. Ahogy *Az utópia szellemének* stílusában, építkezésében találhatók expresszionista vonások, esztétikájában is megtalálható az expresszionista kiáltványok érvanyaga: a formáltság elvetése az ember szenvedése jegyében, és a formátlan művészi megformálás tradíciójának megteremtése, a primitív művészet, a gótika, a túlvilági értelmű dekorativitás (az ornamentika) stb. felmutatása. Blochnál azonban több-

ről van szó, mint egyszerűen egy művészeti áramlat alátámasztásáról tetszőleges, pillanatnyi életű érvekkel. Számára az expresszionizmus: a szubjektivitás kitörése abból a megtagadottságból, melyet az árutermelés fetisiztikus világa jelent. Annyiban tagadása a „jól megformált” művészet tradíciójának, amennyiben az (modernebb, marcusei kifejezéssel): afirmatív, amennyiben a művészet esztétikai lekerekítettségével a valóság harmóniáját sugallja, holott abból a kapitalizmus már kiszorította a szépség minimumát is. A formált művészet: a jehovaikus világ szentté avatott képe, uralmi viszonyainak esztétikai átmentése. A blochi expresszionizmus-elmélet nem pusztán a „klasszicizmus” elutasítása, és nem is egyszerűen az expresszionizmus „Ach, Mensch” korszakának filozófiai átírata. Hanem a művészet megszűnésének teóriája, amely az esztétikai „kontemplativitást” az általános uralma alól való emberi emancipáció szempontjából mérlegeli. Hiszen a művészet megszűnése Bloch teóriájában a szubjektivitást elidegenültségbe taszító korlátok leomlásának indikátora: a „dosztojevszkiji és strindbergi lélekvalóság” megvalósulását.

Az utópia szellemének Lukácsal folytatott vitáját szokás a 30-as évekbeli expresszionizmus-vita előképeként, és egyáltalában a „klasszicista”, „sztálinista” Lukács és az „avantgardista”, „eretnek”, „szubjektív” Bloch ellentétének modelljeként, őstojásaként kezelni. E klasszifikációk létrejöttében egyébként nem kis szerepet játszottak a két filozófus barátságát kísérő félreértések is. E munka fenntartással kezeli a két filozófus ellentétének ezt a képét. A „kronológia homogeneitása” a két filozófus pályáján, amely homogeneitásra Bloch utal egy Lukács-hoz írt levelében, aligha magyarázható a diametriális ellentétek tipológiájából. Viszont magyarázhatóvá válik, ha a „közös célokhoz vezető eltérő utakat” (Lukács) a „történetfilozófiai pillanat stigmájának” eltérő interpretációjából próbáljuk levezetni. Blochnak a *Történelem és osztálytudatról* írt recenziója, amely mintegy válasz arra a kritikára, amelyben Lukács Bloch Münzer-könyvét részesítette, maga is így exponálta vitájukat. Míg Lukács számára az eldologiasodás uralma még nem ért véget, és legalábbis az egyénnek még át kell mennie az eldologiasodás caudumi igája alatt, Bloch szemében a Münzer-könyv megírásakor a „tulajdonképpen elmúlás már mögöttünk van”. A Münzer-könyv

ilyenformán valóban túl közvetlenül aktualizálta a münzeri prédikációt. Ezt a szervezeti kérdéssel, a forradalom apályával stb. konfrontálódó mozgalom, amely tehát éppen azzal foglalkozott, amit Bloch egy helyütt a „lényegtelen megszervezésének” nevezett, érthető ingerültséggel fogadta. Aminthogy egyáltalában is a megváltásnak ez az „éhsége” az, ami Bloch „természetfilozófusi” gesztusai, a természet „rejtett szubjektumának” keresése mögött áll.

A Bloch—Lukács-vitáknak ezt a szakaszát, a *Történelem és osztálytudat* és az *Aktualitás és utópia* vitáját az irodalom kevéssé tartja számon. Értelmezésük azonban nemcsak a két filozófus barátságának és a barátságot kísérő félreértéseknek az értelmezése szempontjából lényegbe vágó, hanem magának a *Történelem és osztálytudat*-nak a szempontjából is. Hiszen akkor, amikor a *Történelem és osztálytudat*-nak a mű sajátos történeti elhelyezkedéséből, ti. forradalom előttiiségéből adódó konstrukciói problematikusaknak tűnhetnek (ahol persze a problematikusság interpretációjában az irodalom távolról sem mindig jár el kellő körültekintéssel), a blochi fenntartások nagyon is aktuálisak maradtak.

A korai húszas évek messianisztikus időszakának végetértével nyilvánvalóan meg kellett változnia Bloch kérdésfelvetésének, többek között esztétikai perspektívájának is. Bloch nem rezignált, noha a forradalmi várakozásokban való csalódottság egy olyan filozófiai áramlatnak is alapélménye lesz, amely sok tekintetben éppen Bloch korai filozófiájára támaszkodik, ti. a Frankfurti Iskolának. Bloch számára a megváltás változatlanul aktuális maradt, még ha ez az aktualitás nem is ölt egyetemes, történelmi átütőerővel bíró alakot. Valójában minden társadalmi jelenségben ott van nemazonosságuk stigmája, és az élethazugságoktól a kolportázsirodalomig a magas kultúra alatti jelenségek sora nem más, mint demonstrációja annak, hogy a stabilizálódott polgári berendezkedés pusztítja a „homlokzat”. A megváltásigény jelenvalóságának és valótlanságának, mindent átfogó jellegének és tehetetlenségének paradoxona hozza létre azt a formát, amelyet sokan Bloch legsajátabb irodalmi megnyilatkozási formájának tartanak: a *Nyomok* c. kötet esszéit, amelyek a „kis” jelenségek, a kultúra „alatti” formák felé fordulnak.

Blochnak nem sokkal a *Nyomok* kötet után módja volt történelmileg aktualizálni és egységes-átfogó koncepcióba rendezni a megváltandóság töredékeit. A fasiszmus hatalomra jutása után emigrációban élő Blochnak, akárcsak egyáltalán a német baloldali értelmiségnek és a kommunista mozgalomnak választ kellett keresnie a kérdésre, hogyan győzhetett a fasiszmus, és hogyan győzhetett éppen Németországban, abban az országban, amely a forradalmi várakozások középpontjában állt. Bloch a kérdésre a 30-as évek nagy művében, a *Korunk örökségében* nagyjából a következőket válaszolta: A fasiszmus győzelmében szerepet játszott, amit a kommunista párt *nem* csinált; az, hogy csak a marxi gazdaságtan absztraktnak nyelven mondta ki a kapitalizmus kritikáját és a marxista alternatívát. Ez a nyelvezet érthető a modern, „egyidejű” osztályok, a burzsoázia és a proletariátus számára (bár az előbbiek számára csak mint a gazdasági leírásnak egy módja, nem mint „osztálytudat”). De a modern társadalomban „nem egyidejű” rétegek is élnek, valódi nem-egyidejű (parasztok, „középkori” kispolgárok) és kvázi nem-egyidejű (alkalmazottak) rétegek, akik számára átélhetőbb Thomas Münzer prédiációinak látszólag archaikus nyelve. Ezek a rétegek, így Bloch, távolról sem eleve ellenforradalmiak, sőt megváltásigényük a forradalom tartalékává teheti őket — de csak akkor, ha a kommunisták eleget tesznek a nem-egyidejűség dialektikájának. Ellenkező esetben az irráció áldozatává válnak, éppen mert kívül esnek az egyidejűség nyelvezetén. A barna ideológia befolyása nem kis részben éppen abból adódott, hogy a kommunista mozgalom elmulasztotta felkarolni a nem-egyidejű utópikus szükségletet.

Ellene lehetne vetni, és ellene is vetik Bloch érvelésének, hogy a fasiszta manipuláció ellen homeopatikusán, egy kommunista manipulációval akarja felvenni a harcot. Ám Bloch kritikája, melyet a mozgalom felett gyakorol, nem ily lapos; belátásai alapvetőeknek tűnhettek volna fel: az izolacionizmus nem csak az „elvszerű vere-ség” (Hobsbawm) veszélyét rejt magában, hanem a társadalom-analitikai képességeknek és a proletariátus küldetése értelmezésének leszűkülését is.

A nem-egyidejűség elmélete a *Korunk örökségében* azonban nemcsak a fasiszmus uralomra jutásának interpretációjához szolgáló

eszköz, hanem a modern művészet elméletének alapvetése is. Hogy a polgári társadalom dekoratív-apologetikus homlokzattá silányította a szép látszatot, ezt már *Az utópia szelleme* leszögezte. A progrediáló eldologiasulással szemben az ellenállásnak, teszi most már hozzá a *Korunk örökségében* Bloch, két helye van: a „nem-egyidejűség” és a montázs. Mindkettő a szubjektivitás rezidiuma, azé a szubjektivitásé, amely az eldologiasodás világában már semmiben sem ismerhet önmagára. Az eldologiasodás e „legkisebb ellenállási pontjaihoz” kapcsolódó művészet nem triumfáló átmenet a művészet megszűnéséhez, legalábbis nem közvetlenül az, mint *Az utópia szellemének* „komikus művészete”. Hanem a művészet küldetésének még lehetséges beteljesítője, olyan művészet, amely — és itt folytatódik, megváltozva, az utópia szellemének „klasszicizmus-ellenes tenorja — képes elkerülni a „hamis objektivitást”, a fennálló apológiáját. A nem-egyidejűség és a montázs avantgard művészetének örökségét Bloch a mozgalom által ekkor már akceptált örökség (a kritikai realisták öröksége) mellé helyezi.

Az 1918-as blochi művészetelmélet képrombolása — amely, jeleztük már, csak erős fenntartásokkal nevezhető képrombolásnak — a 30-as évek blochi koncepciójában „megszelídül”. A „komikus művészet” már nem egyszerűen a szép látszatnak üzen hadat. Ebben szerepet játszik a „klasszikus antibarbarus” újraértékelése is. De szerepet játszanak az avantgarde elméletének szempontjából lényegesebb belátások is, olyan belátások egyébként, amelyek megint csak a blochi messianizmus és a történelem dialógusában keletkeztek. Az egyik ilyen megfontolás, hogy a polgári társadalom nemcsak egy „hamis objektivitás”, hanem egy „hamis szubjektivitás” létrehozója is, nemcsak az apológia irodalmának és a neue Sachlichkeitnek a létrehozója, hanem az üresség banauziájáé is. Hogy tehát létezik a művészet „rossz megszüntetése” is, olyan megszüntetése, amely nem az általánosság uralma alóli megszabadulás hírnöke, hanem a polgári társadalom egyre explicitebbé váló művészetellenességének konzekvenciája.

A másik felismerés, hogy a művészet megszűnésének perspektívája lekerült a napirendről.

A *Korunk öröksége* talajáról szólt hozzá Bloch a német emigráció, illetve a kommunista mozgalom egyik legismertebb esztétikai vitá-

jához, az ún. expresszionizmus-vitához. A *Korunk öröksége* történeti szituáltságára, történeti-történetfilozófiai előfeltevéseire már csak azért is lényeges rámutatni, mert e vitában Bloch (az avantgarde művészet protagonistája) és Lukács (a klasszicizmus konzervatív apológétája) látszólag a lehetséges állásfogalások két szélső pólusán léptek fel. Lukács valóban a blochitól eltérő tradíciót emelt példává: a polgári korszakban létrejött értékeket elpusztító fasizmus ellenében a demokrácia értékeit, a manipulálható irracionálissággal szemben az ellentmondások „cinikus” kimondásának örökségét. Lukács magatartását egyébként nemcsak a fasizmus hatalomra kerülése motiválta — ez a buharini alkotmány beiktatásának időszaka is. A korszakot Bloch és Lukács más-más nézőpontról értékelték: Lukács szemében a polgári korszak nagy tradícióit tette újra aktuálissá a fasizmus, ill. a szocialista építés korszaka, Bloch némiképp prolongálta a messianizmus korszakát. Történetfilozófiai előfeltevéseik mégis sokban találkoztak: mind Bloch, mind Lukács számára meghatározó az a várakozás, hogy a szocialista építés előrehaladtával a polgári művészeti formát (a regényt) felváltja az újjaszületett eposz, az „orosz eposzeia” (Bloch): egyén és közösség harmóniájának műfaja.

A *Korunk öröksége* kortörténeti-politikai elemzéseiben vannak illuzórikusnak bizonyult elemek (Bloch például elég sokáig bízott abban, hogy a fasizmus uralmát képes a belső, proletár ellenállás megtörni). Kérdéses az is, hogy mennyire összefoghatók, mennyire aktualizálhatók azok a prekapitalista, „középkorias” mentális struktúrák, amelyeknek létezésére Bloch rámutatott, és amelyeket a mozgalom szövetségeseinek tekintett. A nem-egyidejű rétegek teorémája bizonyos értelemben inkább teoretikus értékeket nyújt, s nem annyira szociológiai támpontokat. A *Korunk öröksége* e gyengéit és a korábban már említett homeopatikusságot a korabeli kommunista reflexiók is regisztrálták, és ezek alapján elvetették a könyvet. A lényegyet tekintve értetlenül és érzéktelenül. Arra ugyanis Bloch mindenképpen joggal mutatott rá, hogy a proletariátus „messianisztikus küldetésének” szempontjából a polgári társadalomban létező semmiféle degradáció és depraváció nem lehet közömbös (puszta hanyatlás); hogy az izolacionizmus veszélyét rejti magában, ha a kommunista mozgalom, a hanyatlás korszakát „a

limine” elutasítva az „ideális” — de egy történetileg letűnt korszakhoz tartozó — szövetségesek megjelenésére vár; hogy abban, ami a szocialista építés „heroikus” korszakának fényében homogén hanyatlásnak tűnt, jelen vannak az eldologiasodás progrediálásával való szembenézés új teoretikus vagy új művészeti formái is.

A *Korunk öröksége* bizonyos értelemben adós marad annak a kifejtésével, hogyan válik realitássá a vágy potencialitása, hogyan válik hatékonná az utópikus tradíció. Megelégszik annak a leszögezésével, hogy az utópikus vágy nem utópikus a szó hétköznapi értelmében, hogy a történelem objektív lehetősége korrespondál vele, és hogy az utópikus tradíció kontinuos. Éppen ez az elvontság messianisztikus beállítottságának formai megfelelője ebben a korszakban. Ám a messianisztikus beállítottság szükségének fonákja erény: Bloch szenzibilisebben reagált a korszak esztétikai jelenségeire és alternatíváira, mint kortársainak nagy része, és a művészeti fejlődés visszaigazolta értékeléseit. A *Korunk öröksége* esztétikai gondolata — amely tulajdonképpen legitim továbbvitele annak a képletnek, amelyet Hegel fogalmazott meg a polgári korszak művészetéről, nevezetesen, hogy annak a veszteségből kell nyereséget csinálnia — „örökség”.

A blochi messianizmus „elvontsága” nem teoretikus hiba. Annak a kifejeződése inkább, ahogy Bloch a „történetfilozófiai pillanat stigmáját” interpretálta. A fasizmus újra egyfajta apokalipszis: a történelem bizonyítéka arra, hogy a polgárságtól elpártoltak saját istenei is; a tulajdonképpeni elmúlás mögöttünk van, mondhatja újra Bloch. A fasizmus elleni harc „morálisan jó időszakában” (Thomas Mann) Bloch szemében világtörténeti aktualitásból napi aktualitássá lett annak a marxi megjegyzésnek az igazsága, hogy „Es wird sich . . . zeigen, dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich dann zeigen, dass es nicht um einen grossen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit”.

A „morálisan jó időszak” klímájában Bloch számára egyáltalán nem tűnt elvonatkoztatott vállalkozásnak összegyűjteni a „múlt gondolatait”, megírni „az új világ álmait” (ezen a címen jelentek

volna meg még az USA-ban a későbbi *Prinzip Hoffnung* bizonyos részei). Az „emberi vágyak enciklopédiájában” — ahogy a *Remény-elve*t egyik méltatója nevezte — jelen levő szisztematikus igény vagy akadémikus íz nem a „késői”, „öreg” Bloch merőben szubjektív érdekességű „összefoglalás-igényének” kifejeződése. És nem is egyszerűen a messianizmus egy „tipológiai sajátosságának”, az „abszolút jelenlét” (Mannheim) követelményének megnyilatkozása (ez ugyanis minden olyan gondolkodásnak sajátossága, amely nem a „végcél semmi” elvének talaján áll). Az akadémiizmus forrása inkább az, hogy a mű egyszerre adott formát bizonyos marxi gondolatok újrafelfedezésének, rekonstrukciójának és egy korszak (a könyv megjelenéséig prolongálni próbált „morálisan jó időkorszak”) illúzióinak.

A *Remény-elv* akadémiizmusa „erényeinek meghosszabbítása”. A késői Bloch mint a marxizmus reneszánszának jellemezni szokott időszak előkészítője és klasszikusa, pályáján immár harmadszor a filozófiatörténet reprezentatív alakjává lesz. A *Remény-elv* Marx-interpretációja a *Történelem és osztálytudat* és a 20-as évek végének Marx-újrafelfedezéseit eleveníti fel. Ez a könyv és az ezt környező követő írások a sztálini korszak marxizmusának kritikáját adják. Bloch pályája ilyenformán sajátos híd a marxizmus pre- és poszt-sztalinista korszaka között és késői szakaszában ennyiben újra jelen van a „kronológia” Lukácséval való „homogenitása”.

Bloch filozófiája örökség. Tévedéseinek katalógusát egymást túllicitálva állítják össze kritikusai, minden oldalon. Ez a fajta eljárás nemcsak azért mélyen problematikus módszertanilag, mert sterilen gondolati, eszmei mértékkel próbál esztétörténeti jelenségeket mérni, hanem mert a gondolatnak a történelemtől való megtisztításával az előfeltevésmentesség illúzióját kelti, és ezzel az ellen dolgozik, hogy a jelenkor gondolkodása kritikailag közelítsen saját előfeltevéseihez.

A blochi messianizmus dialógust folytat a történelemmel. És úgy tűnik, ennek következtében elkerülhetetlen, hogy filozófiai botránkozások essenek: hogy beépüljenek a filozófus gondolatvilágába — jobb híján — „utópikus” elméleti „boltívdarabok”. Ami nem változtat a blochi intenció aktualitásán és Marxszal való valódi analógiáján: a blochi gondolat „kemény magva” romlatlan maradt:

a „ránk szoruló történelem” történetfilozófiája. Hiszen a szükség-szerűség fetisizálása, a történelemnek pusztá „környezetté”, dolog-sággá való redukciója, a valóság merőben kalkulatorikus-kontemplatív felfogása „korunk gondolati atmoszférájának” is része, sőt, szükségszerűen újratermelődő konstitutív elve. Aligha állíthatjuk, hogy a „kritikátlan pozitivizmus” korszaka „már mögöttünk van”. A blochi eudemonia, az egyénig lehatoló megváltás elve meg nem kerülhető kritikai princípium.

Bloch az esztétikai tudat számára is aktuális. A marxista esztétika fogalomrendszere, értékrendszere a húszas évek végére—harmincas évekre nyúlik vissza. Szándéka szerint a marxista esztétika kifejtése a marxi gondolatok rekonstrukciója kívánt lenni, de inkább csak kivételszerűen volt az; a mozgalom esztétikai tudata elkerülhetetlenül részévé vált a marxizmus diszciplinárizálódásának. És bár a marxi esztétika rekonstrukciójában Lukács, Lifsic fontos módszertani korlátozásokat fogalmaztak meg, sőt, Lifsic *Marxizmus és esztétikája* kifejezett ellentétben állt a rekonstrukció uralkodó módszertanával, a korszak számos problematikus előfeltevése is kodifikálódott a rekonstrukció során. Ennek az esztétikai tradíciónak a történeti-módszertani kritikájával ugyan már elég sok munkában találkozhatni, de a feldolgozatlan múlt sajátos zárványokat is produkál. Ilyen ellenőrizetlenül grasszáló zárvány a homogén hanyatlás teorémája is. Felbomlasztásához — és egyáltalán a modern művészet interpretációjához — nélkülözhetetlen a blochi örökség.

Nyitott kérdés persze a komikus művészet esztétikájának és főképp esztétikai perspektívájának sorsa. Bloch „ikonoklazmusa”, a ránk szoruló történelem esztétikai megfelelője, az 1918-as szakítás pillanatában fogalmazódott meg. Akkor tehát, amikor kétségtelennek tűnt a szubjektivitás fölénye a fennálló összeomlott „reállogikájával” szemben. A „szép látszat” összeomlásával a szubjektivitás (a reflexió) különös fontosságot nyert a művészetben. Hogy a veszteségből abban az értelemben is nyereség születik, hogy az esztétikailag felfokozott fontosságú szubjektivitás a történelmet tudatosító és egyben humanizáló „magában bizonyos individualitás” (Hegel) analogonjává és megnyilatkozásává válik, logikailag lehetséges alternatíva. Valósága az egyénig lenyúló megváltás megvalósulásá-

nak függvénye. Hiszen a művészet (zárvány karakterének, ellenvilág voltának, egyénfölöttségének) megszüntetése egyben a művészet megvalósulása kell hogy legyen. Úgy, ahogy azt már Bloch utópiakönyve is tanította.

A blochi örökség normaként, posztulátumként áll előttünk. De távolról sem abban az értelemben, ahogy a normák stb. létezését, funkcionálását Karl Mannheim a liberális gondolkodásban leírta, nem pusztán „regulatív eszmeként” — illetve akként csak abban az értelemben, ahogy Mannheim, nagyon ironikusan, az utópikus tudatot jellemezte: az „abszolút jelenlét” értelmében. Mannheim a történeti érzék teljes hiányának jellemzéséül idézi a münzeri intelmet: „Ezért minden prófétának ezen a módon kell szólnia: Ezt mondja az Úr: nem mondhatja: Ezt mondta az Úr, mintha már elmúlt volna, hanem jelen időben”. A mi történeti érzékünket nem sérti a blochi megváltáséhségben megbúvó kritikai szellem igényeinek elfogadása. Hozzáteve, hogy a blochi örökség nem paradoxiai ellenére, nem azoktól megtisztítva jelent feladatot, hanem épp azokkal együtt. Persze, filozófiatörténeti vitrinbe is lehet tenni a rajongónak átminősített Blochot — a liberalizmus és dogmatizmus számára ez egyaránt kielégítő megoldás. Az eszmetörténész feladata ebben az esetben, hogy a teremőrök bárgyú érzéketlenségével a látogatókra szóljon: mindent a szemnek, semmit a kéznek.

Amit Blochról korábban mondtunk, „előrajzolja” tanulmányunk bizonyos — vállalt — egyoldalúságait.

Mindenekelőtt nem tárgyalhatjuk monografikusan a blochi filozófiát abban az értelemben, hogy leltárba vennénk az életmű minden motívumát, minden témáját és e témák és motívumok filozófiatörténeti eredetét. A blochi életmű valóban az emberi utópikus vágyak enciklopédiáját nyújtja, abban a közvetlen értelemben is, hogy Bloch a filozófiatörténet csaknem minden korszakából és alakjától kölcsönzött bizonyos teoretikus „boltív-darabokat” — amint *Az utópia szellemének* lélek-vándorlását ő maga aposztrofálja —, és ennek a gazdagságnak — Bloch vonzereje kétségtelenül ebben is rejlik — a végigkísérése szétfeszítené a tanulmány kereteit. A Bloch-irodalomban ez a szükséglet amúgy is fedezve van, úgy, hogy ebben a tekintetben elegendő erre az irodalomra utalnunk.

Nem fogjuk továbbá a blochi indulást beágyazni a német század-

elő—tízes évek filozófiai áramlataiba. E korszak filozófiatörténetének, társadalomtudomány-történetének irodalma rendkívül gazdag, úgy érezzük, ebben a tekintetben pusztán másodkézből való ábrázolást tudnánk nyújtani, és azok a legáltalánosabb vonatkozások és nevek, amelyek ezt a korszakot mintegy körülírják, és amelyeket mi is mintegy természetes „háttérként” használunk, az olvasó előtt amúgy is ismertek. Ahol a beágyazottság most már a blochi gondolkodás sajátosságainak vizsgálatánál részleteiben is érdekessé válik, kitérőszerűen utalni fogunk rá.

Ami a történeti és művészeti háttérrel illeti, e tekintetben is pusztán az olvasó által jól ismert tényekre és folyamatokra támaszkodunk.

Visszatérve a téma kijelölésének és a tematikus elhatárolódásoknak a problémájához: bennünket Bloch a messianizmus teoretikusaként érdekel.

A tízes—húszas évek fordulójának messianizmusa nem filozófia-intern ügy, hanem egy korszakváltásnak vagy egy korszakváltás ígéretének tudatosítási kísérlete. Előzményei (illetve a vele részben párhuzamos szellemi jelenségek), amilyen, mondjuk, a világháború előtt feléledő miszticizmus (gondoljunk akár a teozófiai művek népszerűségére) vagy a konzervatív „nemzeti messianizmus” (amelyet Leo Löwenthal elemez behatóan *Dosztojevszkij felfogása a háború előtti Németországban* c. tanulmányában), még annak tekinthetők. Ezek az áramlatok azonban lényegükben, egész irányultságukban tértek el a világháború utáni (részben: alatti) időszak messianisztikus áramlataitól. Balázs Béla, aki egyébként 1914—15-ben magát a világháborút próbálta megváltássá — igaz, ideiglenes, tökéletlen megváltássá — stilizálni, Ritoók Emma regénye kapcsán így jellemzi a nem radikális messianizmus-előzmények beállítottságát: „Ritoók Emma regénye . . . Ez fordul benne elő (a hősnő mondja): »A teljesülés a vágy mögött marad mindig. A várakozás az igazi nagy érzés, tele van minden megélhető tartalommal. — Milyen kicsi és mulékony minden élmény, az marad meg, amit sohasem bírtunk . . .« stb., stb. Teljes leírása annak az életérzésnek, mely mindig dühbe hoz, ahol meglátom. Mert ez nem privát élmény máma. Ez a mai lélek állapota, legjellemzőbb, legbelső ténye (»történelemfilozófiai stádium«). És ez az, ami előttem

legutálatosabb, amin túl kell jutni mindenáron. Ez máma mint axióma közkeletű, kétségbevonhatatlan lelki törvény, melyből kiindulnak. És ez az, ami a Niels Lyhnék katasztrófáit hozza létre. (Freud-féle öntudatlan öngyilkosságokat.) Kapóra jött külső akadályokat, csakhogy célhoz ne kelljen érni.” Balázs, amikor elutasította a vágy, a bensőség terméketlen, lapos kvázi-fensőbbességességét, egyben pontos ráérzéssel látta meg Ritoók eljövendő félresiklását is, azt, hogy a Vasárnapi Kör némiképp félreértésből odakerült tagja a Tanácsköztársaság után — ugyanezzel a regénnyel! — egy konzervatív „vér és talaj”-„messianizmus” reprezentánsává válik.

A világháború tömegessé tette a szakításélményt. Szétfoszlott a polgári élet „normalitásának” illúziója, ahogy abszurditásba fordult maga a „normális” életvitel is. A megváltás megszűnt filozófia-intern gondolati lehetőség lenni. És a szakítás-gondolat eloszlatta a „széplélek”-atmoszférát is. A radikális messianizmus ilyenformán a korszak „népi előítéletévé” szilárdulhatott, legalábbis ott, ahol a kifejlett polgári intézmények nem kanalizálták „azonosulássá” az egyéni boldogságigény kitöréseit, epizóddá fokozva le a korszak messianizmusát.

A tízes—húszas évek fordulójának radikális messianizmusa persze sokarcú jelenség. Az „alakváltozatok”, ha tetszik, a „korszak történetfilozófiai stigmájának” értelmezésében való eltérések problémájára — Bloch és Lukács kapcsán — többször ki fogunk térni.

A világháború után meglehetősen kézenfekvő volt tehát apokaliptiszról beszélni; és meglehetősen kézenfekvő volt az októberi forradalomban megváltó fordulatot látni. Aminthogy 1923-ban Bloch is a münzeri anabaptista prédikáció közvetlen aktualitását hirdette, és Radványi László is — disszertációjában — egyfajta, fogalmilag már nem, de a dolog lényegét tekintve mégis csak chiliasztikus mozgalomnak látta a bolsevizmust. Mégis kérdéses, hogy ha a messianisztikus várakozások és gondolkodás sajátosságai jól kitapinthatók is, olyan gondolkodásmóddal van-e itt dolgunk, amelynek nincs átjárása a „normális”, a tényekkel konfrontálva verifikálható és elméleteit racionálisan építő tudományos logikához, amely tehát egy pusztán történeti érdekességű zárt vallásos logikának volna tekinthető.

A kérdés túlélézettnek tűnhet, valójában azonban felvetődik a szakirodalomban. A legvégigvittebb formában talán Leszek Kolkowskinál, aki a korai húszas évek Lukácsa kapcsán arról beszél, hogy a „polgári tudományüzem” társadalomtörténeti előfeltevéseit kritika tárgyává tevő és a „tények” objektivitását a történelemfilozófiailag „szubjektiváló” — nevezetesen az elkülönült megismerő-tevékenység objektivitás-hivatkozását az emberi történelmi cselekvés előfeltevés-rendszerébe visszaintegráló — gondolkodás egyfajta „prófétikus” logikával váltotta fel a tudomány logikáját. A próféta logikájával, aki, lévén birtokában az isteni igazságnak, nem kell hogy különbséget tegyen vágy és valóság, leírás és megítélés, Sein és Sollen között, és aki ezzel a gondolkodást tulajdonképpen a tekintélyelvnek szolgáltatja ki. És ezzel a messianisztikus velleitás és logika a sztalinizmus előfutárává, legitimációjává válik.

Valójában azonban a „prófétikusság” pusztán látszólagos. A „bizonyosságot” nem az isteni megvilágosodás hordozza, hanem az emberi cselekvésben felfedezett lehetőség-kategória, a „tények” iránti kételyt nem a tudományos kontroll félretolásának, hanem az emberi viszonyok feletti kontroll megnyerésének igénye alapozta meg. És nemcsak arról van itt szó, noha ezt is meg kell említenünk, hogy a korai húszas éveknek ez a messianizmusa teoretikusan „polifón” volt, hogy tehát például Lukács vagy Fogarasi Béla az októberi forradalom chiliazmusként való interpretációját elutasították. Hanem különösképpen arról, hogy a messianizmus teóriái belülről, mintegy általánosítási „szintjeiket” tekintve voltak polifonikusak; másképp fogalmazva: a történelem nyomása alatt a „világtörténelmi lépték” gyakorlati lépésekké váltásának „rétegei” csúsztak el egymáson. Másutt már alkalmunk volt jelezni: nem valamiféle eleve elhibázott, irracionális „kvázi-logika”, hanem az elmélet és a gyakorlat széttartó fejlődése húzódik meg a „messianisztikus” elméletek „logikátlanságai”, beomlási helyei, kudarcai vagy akár tragédiái mögött.

Nem tudjuk e tanulmányban átfogni a világháború és az októberi forradalom által indukált messianisztikus elméletek sokféleségét és sorsfordulóit. Tárgyunk e messianizmusok egyik, bár kétségtelenül reprezentatív gondolkodója, Ernst Bloch. Akár a korszak más messianisztikus gondolkodóinál, az ő filozófiájában is egy korszak elő-

feltevései szublimálódtak elméletté. (Bloch csak afféle gótikus katedrálist épített a lenini pártelméletnek — írta róla Habermas egyhelyütt.) De mielőtt könnyű vagy épp kárörvendő szívvel a pusztán történeti érdekességek vitrinjébe helyeznénk filozófiáját, rá kell mutatnunk: elméletének hibái erőnyeinek meghosszabításai. Tanulmányunk, a szerző intenciói szerint, éppen „Tugend” és „Laster” dialektikáját, egyenlőtlen fejlődését kívánja figyelemmel kísérni.

A blochi gesztus

Adorno írja Bloch első könyvéről, az 1918-as *Az utópia szelleméről*: „Ami a blochi filozófiában specifikus, az már az utópiakönyvben is — színes gazdagsága ellenére — inkább a gesztusban volt keresendő, mintsem az egyes gondolatokban, s nem kivétel ez alól az sem, ami köré nála minden rendeződik, nem kivétel a történelem messianisztikus végének, a transzcendenciához való áttörésnek a perspektívája sem. . . Épp ezért nehéz megmondani, mi kölcsönöz-
te a művében tapasztalható erőt; mi volt az, amivel, saját nyelvén szólva, »érintetté« tette az olvasót”.¹ Az adornói méltatás szemmel láthatóan kritika is. De amit Adorno *Az utópia szelleméről* ír, nemcsak Bloch jellemzése, hanem elkerülhetetlenül önjellemzés is; az expresszionista művészeti lázadás, a világháborút követő messianizmus, az októberi forradalom kiváltotta várakozások időszakára tekint így vissza egy más korszak történelmi tapasztalata révén resignálttá vált filozófus. A két történelmi tapasztalat szembenállását jelzi az a viszony is, amely Bloch és nemcsak Adorno, de egyáltalán a Frankfurti Iskola között fennállt. Bloch „utópiakönyve” — talán némi túlzással, de csak a jogosult mozzanat eltúlzásával — afféle gogoli „köpeny” a frankfurti iskola szempontjából; és mégis, Bloch kajánul ismételteti az általa Kracauernak tulajdonított harapós szófacsarást: a frankfurti társadalomkutatási intézet: „Institut für Sozialfälschung”.²

Mégis, a gesztus adornói kiemelése kétszeresen is fontos gondolat. Mindenekelőtt mert kifejezésre juttatja a blochi filozófusi eszszencialitást és következetességet; azt, hogy a blochi mű egyetlen

centrum köré rendeződik — az ember megválthatóságának, e megváltás aktualitásának, és ember-hozta, alternatív jellegének gondolata köré —, és hogy ez a centrális gondolat nem csupán szubjektív érdekességű műkonstituens, hanem a korszak reprezentatív gondolata egyben. Másrészt jelzi, hogy a blochi filozofálás tele van „törésekkel”, hogy a gesztus kibontakoztatását, kifejtését homályosságok és „beszakadási helyek” gátolják.

A blochi alapgondolatot, a gesztust és a módszert már *Az utópia szellemének* az 1918-ban megjelent, majd 1923-ban újrafogalmazott első tulajdonképpeni blochi műnek és rögtön főműnek kezdőmondata aforisztikusan megfogalmazza: „Hogyan? — Elég volt. Immár el kell kezdenünk. A kezünkbe adatott az élet. Önmagában már réges rég üres lett. Értelmetlenül tápolyog ide-oda, de mi szilárdan állunk, s így mi akarunk ökle és célja lenni.”³

Az ember az egyetemes árucseré társadalmában „nincs magánál”. Pedig: ő volna a társadalmi világ, sőt, a természet értelme, célja, rejtett intenciója. Mégis, az árucseré társadalmának embere nem több, mint pusztán depravált „szűk szubjektivitás”. Etikája a kötelesség filisztercopfos, ellentmondásos-embertelen morálja. Művészete az atelier-szerű lényegtelenségnek és a „rend”-del kötött kompromisszumnak legalábbis a gyanújával terhelt művészet. Filozófiája a lényeges kérdésnek, az ember önmagával találkozásának elodázását célzó metodologizálgatás vagy egy hamis, mert pusztán kontemplatív, az eszmébe mentett-szublímált megváltás hirdetése.

Holott az ember több, mint amivé alávetettsége görnyesztette, bár sorsa mindeddig az önmagával való nem-azonosság volt. A polgári szűk szubjektivitás kibontakoztathatja megismerő képességének teremtő spontaneitását, de még ebben is önmaga ellen fordul: visszariad az önmagára és ezzel, ezáltal a világra való mély rákérdezéstől, és pusztán újabb Bevezetéseket ír Bevezetésekhöz. Szabadsága tehetetlenség, és még álszent is ráadásul. Az igazi hatalom az élet felett az absztrakcióké, az embernek az árucseremechanizmusban önállóvá vált aspektusaié.

Az ember létező, fennálló viszonyrendszere: papírpénz, amely mögül hiányzik a lélek aranyfedezete. Visszanyerni az ember, a szubjektivitás lényegiségét elidegenüléséből — ez a filozófia egyet-

len tulajdonképpen, komolyan vehető feladata. Rámutatni, hogy egyetlen filozófiailag elfogadható alaptény van: az, hogy az ember megváltható, és csak az ő megváltásával váltatnak meg a vonatkozásrendszerei, sőt, maga a természet is. Az emberi értelemadás, teológia kiszabadítása a fennálló „ténylogikájából” nemcsak az ember önfelszabadítása, de egyben a kozmosz rejtett, kimondatlan értelmének kiszabadulása, a tárgyak, az értelmetlennek tekintett „fizikai” világ önmagához való hazatalálása is.

A filozófia egyetlen lényeges, valóban filozófiai rangú feladata, hogy felkarolja a szubjektivitás tiltakozását az őt elszegényedésre, megalázottságra és megszorítottosságra ítélő viszonyok szorítása ellen; hogy a szubjektivitásnak ezt a tiltakozását megtanítsa filozófiailag gondolkodni, kilépni — anélkül, hogy elhagyná sajátos nézőpontját, az egyén és az egyén megváltásigényének igazságát — a fennállót közvetlenül, filozófiátlanul, ad hoc bíráló tiltakozás köréből; hogy rámutasson a megváltásigény megvesztegethetetlen, elháríthatatlan igazságára, és hogy egyben elutasítson minden hamis, túl korai megváltást.

Eljött az egyetlen filozófiai feladatra koncentrálo gondolkodás aktualitásának metafizikai pillanata; a megváltás, a nappal előtti éjszaka időszakában élünk, az apokalipszis idején. Mert a külvilág elvesztette kölcsönzött lényegiségének még a látszatát is. Nincs más feladat előttünk, mint kimondani titkát: azt, hogy magában lényegtelen, hogy csak mi adhatunk értelmet neki — és a valóság, mint a monda szfinxje, a mélységbe veti magát, és mint a legenda Gólemje, akinek kivették szájából az életet adó, isten titkos nevét viselő cédulát, összeomlik.

Végetérőben van a pusztán létező terméketlen hatalma, immár nem szorulunk rá evilági kompromisszumokra. Nem szorulunk rá az esztétikai forma kompromisszumaira sem, arra a formaadásra, mely a megváltatlan világban a mérték, a kiegyensúlyozottság és klasszicitás harmóniáját hazudta. A formában a szubjektivitás a külsőre bizta magát; de minden külső méltatlan a bizalomra. Születőben van egy nem művészi, dilettáns, szubjektív művészet, amelyben a kifejezés, a végső kérdéssel, az ember végső lényegével való érintkezés uralkodik, amely nem a nagy művészeti, hanem a nagy képromboló tradíciókkal tart rokonságot. De még ez az új, szubjek-

tív, expresszionista művészet is „csak művészet”; még mindig pusztán vigasztalás lényegünk elveszettségében, de *vigasztalás*: meghirdetése a jövőbeli azonosságnak. A művészet szubjektíválódása, a szubjektivitás kifejezésszerű előretörése a műben előhírnöke a művészet megszűnésének és egyben megvalósulásának: a „dosztojevszkiji és strindbergi lélekvalóság” megvalósulásának.

A művészet megszűnése: ígéretének beváltódása. Mert a múlt és így a művészeti „múlt” is tele van az eljövendő azonosság megsejtéseivel, ígéreteivel. Az eretnekmozgalmak és a misztikusok, a zsidó messianizmus és Thomas Münzer prédikációi, a műalkotások és az utópiák többet hordoznak, mint pusztán egy kor, osztály, réteg hamis tudatát; van bennük egy redukálhatatlan többlet: az ember vágya az azonosságra. És ilyenformán ezek nem egyszerűen a múlt tartozékai, hanem a jelen tartozásai a múltnak, irányítják cselekedeteinket, mert érzékletes tájjá, eligazító térképpé alakítják az azonosság eljövetele filozófiai bizonyosságának absztrakt geográfiáját.

A blochi gesztus elragadtatott rámutatás arra, hogy a megváltás az „ajtó előtt áll”; és elutasítása a megváltás fényében a „kor gondolati atmoszférájának”, a szűk szubjektivitás filozófiáinak; új, újra klasszikus szélességű filozofálást hirdető, „antiimpresszionista” gondolati attitűd. A blochi gesztus a szubjektivitás radikális tiltakozásának gesztusa, a lélek tiltakozásáé a „papírpénz” uralma ellen, a léleké, mely Blochnál több, mint pusztán bensőséges. Mert Bloch filozófiája több, mint pusztán a közvetlenség filozófiája — Bloch a szubjektivitás szigorú filozófusa.

A blochi gesztus történelmileg reprezentatív. Jelentősége nem merül ki abban, hogy Blochnál új irodalmi formát nyer Kierkegaard Hegel-kritikája és Dosztojevszkij Nyugat-bírálata. Pontosabban: éppen ez az új forma Bloch „válasza” *Az utópia szelleme* időszakának korszakos „kérdéseire”, a polgári viszonyok ekkori válságjelenségeire, a kultúra válságára és az erre való expresszionista reakcióra, a világháború végsőnek tűnő lelepleződésére és a horizonton megjelenő októberi forradalomra.

(Ez utóbbi mozzanatot ugyan Bloch tagadja, jobban mondva tagadni kényszerül, amikor *Az utópia szellemének* egyik kritikusa azzal vádolja, hogy a könyv meglovagolja a forradalom konjunktúráját. „Még egy dolgot fölöslegesnek látszik hangsúlyozni, egy

Bekkerrel szemben — írja Bloch —, aki azt akarja elhíttetni, itt a korra kacsintanak. *Az utópia szellemének* gondolatkomplexumát jóval a háború előtt gondoltam el és rögzítettem, kezdeteiben 1907-re nyúlik vissza. A könyv az első, nem éppen szocialista lelkületű háborús években íródott le (Bekker szerint *Az utópia szelleme* a szocialista-expresszionista hullámmal csobog, egyáltalában »csobog«!); a nyomdai munkák másfél évvel a forradalom előtt befejeződtek.”⁴ Azonban a könyv *A németek* c. fejezete filológiaiilag az ellenkezőjéről tanúskodik: „De immár kitört az orosz forradalom. És előtte emelkedik fel igazán a komolyság, hogy az értékeket megfelelő helyükre tegyük, s kiszabadítsuk őket a nem-értékkel kötött csalóka szövetségükből”.⁵

Blochnak bizonyos értelemben persze igaza van, amikor „antdatálja” *Az utópia szellemének* gondolatait. Bloch eleve a kultúra válságának kritikusaként lép fel, és feladatát a filozófia szükségyszerű megújításában látta. A kortárs filozófia mind pozitivista, mind újkantiánus áramlataiban számára a „szűk szubjektivitás” filozófiája volt, azé a szubjektivitásé, melyet a polgári világ eldologiasultsága (Bloch képszerű nyelvén a „technikai hideg”) megfosztott a tényleges cselekvés képességétől, attól, hogy magát valóságos, „megváltoztató” szubjektumként tételezze. Bloch elutasítja, hogy a filozófia feladata pusztán a megismerés metodológiai-kritikai kontrollja volna. Első nagyobb lélegzetű munkája, a Rickertről írt würzburgi disszertáció már körvonalazza a blochi filozófia alapgondolatát és sémáját, azt, hogy a filozófiának újra aktualizálnia kell a szubjektum—objektum—azonosság gondolatát mint filozófiai kiindulópontot és jövőbeli állapotot, az igazi genezist, melynek álláspontjáról bírálni lehet és kell az ember elveszettségét. A würzburgi disszertáció egy olyan anyagról beszél, amely nem a szubjektivitástól idegen adottság, melyet az csak kontemplatíván racionalizálhat, formálisan a megismerés feltételei alá vonhat, hanem olyan valami, aminek belső lényegét, „tendenciáját” az emberi tevékenység nyilatkoztatja ki, és amely belülről szolgáltat biztosítékot arra, hogy létrejöhet a szubjektivitás és az objektivitás harmóniája. Erre a harmóniára irányul az ember vágya (Sehnsucht); és ez a vágyódás az az emberi megismerőképeség, mellyel az ember elidegenült létviszonyai közepette is képes megelégedni, célul tűzni és artiku-

lálni eljövendő azonosságát, és amely — így egy korai írás —, bármennyi kétség érheti és a megismerés más területeit, becsaphatatlan. A würzburgi disszertáció egy romantikus természetfilozófiai építménynek és egy utópikus történetfilozófiai perspektívának vázlatával vagy sejtésével zárul. Az induló Bloch tehát „kész” „nagy” filozófiai gondolattal, határozott filozófusi fiziognómiával lép fel. És ez a kortársi „gondolati atmoszférától” elütő fiziognómia az, ami Lukácsot is impresszionálja, ami megalapozza „együttfilozofálásukat” a tízes években.

Lukács így ír barátságukról, a *Gelebtes-Denken*ben: „Így — nem véletlenül — ilyen az esszékorszak lezárulása. Ebben persze E. Blochnak igen fontos szerepe... Találkozás Budapesten. Az első beszélgetés sikerületlenségének korrigálása. Jó kapcsolat. Élményem: B[loch] személyisége révén igazolódott egy klasszikus (és nem mai, epigonszerű, egyetemi) stílusú filozófia, és ily módon előttem is nyitva áll ez mint életút... Kétséges... hogy Bloch ösztönzése nélkül megtaláltam volna-e az utat a filozófiához. Biztos, hogy az ő indíttatására jött létre a filozófia...”⁶

De bármennyire jelen van már 1908-ban a későbbi filozófia sejtelme, nem több pusztá sejtelemnél, körvonalnál, amelynek a dolog természeténél fogva még fel kell töltődnie, és amelyet Bloch történelmi tapasztalata fog feltölteni. Ráadásul az idézett blochi öninterpretáció némiképp stilizál, teljes folytonosságot teremtve ott, ahol valójában a diszkontinuitás mozzanata is hat: *Az utópia szellemének* filozófiai törekvései nem férnek el a würzburgi disszertáció „schellingizáló” sémájában.

Az utópia szellemének megszületésében a csak 1910-ben megismert Lukácsnak is része van. Maga Bloch utal rá, hogy megismerkedésükkor „én nem ismertem sem Kierkegaard-t, sem Dosztojevskijt, és Lukács volt a tanítómesterem ezen a területen. Megfordítva, én lettem Lukács tanítómestere Hegel-ügyekben, akit akkor még nem ismert jól”.⁷ *Az utópia szelleméhez* vezető úton élesebbé, markánsabbá válik a fennálló kritikája, a lázadás gesztusa és pontosabbá az azonosság felé való kilábalás képe.

A lázadás gesztusa formakonstituens is. Saját (és Lukács) korai filozofálására Bloch így emlékszik vissza: „a rend pátosza hatott át a szabadságpátosz, a bohémság, a feuilletonizmus ellen, sok min-

den heidelbergi dolog ellen, ami később az expresszionizmus szociológiájának nevezte magát. Ez nekünk kettőnknek egyáltalában nem tetszett. Ezoterikus iskolamesterek voltunk, a legmagasabbra csapó Sturm und Drang-kedvvel. Azt várták tőlünk, hogy habzóan lelkesültek legyünk, és mi hallatlanul tudós módra beszéltünk, hosszú körmondatokban és ironikus titkos tanácsosi modorban. Furcsa ütköztetés ez, de mi jól megértettük egymást és jól kézben tartottuk e melódiát.”⁸ A „titkos tanácsosi modor” „visszaemlékezéséként” még *Az utópia szellemében* is feltűnik, amikor Bloch a teoretikus messianizmus tervezett rendszeréről beszél, amely felölelné „Az élet elméletét”, „A világépítmény elméletét”, „A történelem filozófiáját”, „Az állam filozófiáját”, „Az esztétika rendszerét”, „A filozófia logikáját” és végül „A bensőségesség etikáját és filozófiáját”-t. Bloch a Lukácssal folytatott levelezésében is célzó arra, hogy foglalkozik egy ilyen szigorúan akadémikus filozófiai építmény létrehozásának a gondolatával.⁹ *Az utópia szellemének* zaklatott, lelkesült, „expresszionista” írásmódja azonban a lehető legtávolabb van a sok kötetes akadémikus stílustól, talán a „*Meta-physik der Innerlichkeit*” fejezet címe őriz a tervből valamit. A „formarombolás” mozgatója a szubjektív tiltakozás előtérbe nyomulása, amely mögött persze nem filozófia-intern motívumok, Dosztojevszkij vagy Kierkegaard hatása állnak, hanem az expresszionista lázadás és a világháború élménye. Így *Az utópia szelleme* Bloch első tulajdonképpeni műve; itt valósulnak meg korai filozófiai intenciói *saját* és sajátosan blochi formájukban.

A tulajdonképpeni blochi „kezdet” „zilált”, „szubjektív”, nem a — bár aforizmákkal ellenpontozott — titkos tanácsosi modorban fogant rendszertervezetek időszakára esik, még ha a nagy filozófia igényét Bloch át is menti. Az igazi kezdetet Bloch számára az expresszionista szituáció filozófiai végiggondolása jelenti.

Az expresszionista szituáció paradox, Janus-arcú szituáció. „Primeren mint egy kialakulóban levő új lelkiség kifejeződése, másrészt mint a gyökértelenné vált stíluskötöttség eredménye, mint alkotás és ugyanakkor reakció, az expresszionizmus abszolútként tételezi fel az Ént, a tiszta felkiáltást követeli” — írja Adorno *Az expresszionizmus és a művészi igazság. Az újabb költészet kritikája* c. töredékében. „Félresöpretnek (verrückt werden) az élet és művészet közötti

elrozsdásodott drótakadályok, élet és művészet eggyé válnak a kor nagy élményében — és örültnék (verrückt) tünnek a lanyhák szemében azok, akik a drótakadályokat félresöprik (verrücken), hogy építsenek. Új és idegen formákra utalva, az expresszionizmus deklarált harc. Minden hagyományos forma, melyet felforgat, dörzsfelület, melyen az expresszionizmus fáklyává lobbantja magát. Erőit számlálatlan ellenállással szemben felvonultatva, soha nem talál önmagunkba vezető irányt, önmagunkat a világ ellen fordítja. A szemlélődés, az öneszmélet idegenek tőle; ahol elegendő a bátorsága, hogy okos legyen, az okosságra csak azért van szüksége, hogy szétzúzza az ellentett formákat. Saját előfeltevései véglegesnek, minden kétség felett állónak tünnek fel a szemében. — Így tombolja magát az új művészet válságba”.¹⁰ A végkifejlet, vagy legalábbis lehetséges végkifejlet Adorno szerint: a közölhetetlenség, a közös nyelvet teremtő általános immár át nem hidalható hiánya. Az „új lelkiség”, amelyhez paradox árnyékként „a gyökértelenné vált stíluskötöttség” csatlakozik: az emberi közvetlenség hangossá válásának követelése; de a közvetlenség hangja talán: az elnémulás.

Teljesen mindegy most a számunkra, illik-e Adorno jellemzése az expresszionista költészetre, méltányos-e Adorno ítélete; túl sok mindent kellene ehhez, Adornóról is, számba vennünk.¹¹ Mindenesetre Adorno jól jellemzi az expresszionista szituáció paradox voltát, az expresszionista lázadás nagyságát és a nagyság fonákjaként gyengeségét. Az expresszionizmusnak erre a paradoxiójára épül a blochi filozofálás paradoxiója is. Az, hogy a polgári világ elidegenülésének fogalmilag fantasztikusan kiművelt kritikája és a homály vagy „üresség” — közhely (Adorno), mindig-egyformaság (Kolakowski, Jameson), „schellingizálás” (Habermas) és sorolhatnánk tovább is az irodalom „rokonértelmű” bíráló megjegyzéseit — oly intim viszonyban vannak, annyira elválaszthatatlanul összeszőődtek. Ez a paradoxia a forrása a „teológus” Bloch képzetének is, amely úgyszólván mindenütt megjelenik a róla szóló irodalomban. Holott a teológusság nem több (de talán nem is kevesebb), mint az egyén megszabadításáig lenyúló megváltás kompromisszumot nem ismerő követelésének, a misztikus gesztusának következménye.

A paradoxia istenének uralma, a minél sötétebb az éjszaka, annál közelebb a hajnal logikája, amely hajlamos az összeomlásból közvetlenül az újjászületésre következtetni, persze nem pusztán a kultúra tragédiájának és az erre épülő expresszionista szituációnak a teremtménye. Annál inkább nem, mert — később még látni fogjuk — maga Bloch sem tekinthető egyszerűen egy merőben művészeti alternatíva, az expresszionizmus filozófusának. A paradoxia istene egy történetfilozófiai fordulaton van hivatva átsegíteni az embert, a végső lelepleződésnek a kapuk előtt álló megváltásba való átfordulása nem érhető meg az I. világháború végének atmoszférája nélkül. Anélkül az atmoszféra nélkül, amelyben a polgári világnak az ember végső depravációjaként való lelepleződése és a minden porcikájában más „új élet” nem pusztán a kiteljesedett bűnösség korszaka fölötti filozófiai kritika kategóriái, hanem a „népi előítélet” erejével bírnak.

„A XIX. század szelleme — írja erről Tordai Zádor¹² —: az emberek hittek abban, hogy a tudomány és a demokratikus harcok civilizáltabbá, mind jobbá teszik a világot. Hitték, hogy minden megoldható türelmes küzdelem által. Hitték, hogy Európa a kultúra világa és a kultúrnemzeteké. És a világ valóban ilyennek látszott lenni . . . Hogy aztán felnyíljon minden mélység, és már senki se tudjon szabadulni attól, hogy gyilkossá lett . . . Aki négy éven át megélte a háborút, annak nem lehetett kultúreemberekről — nemzetekről —, államokról és civilizált Európáról beszélni. Mindennapi félelemben és gyilkolásban vérbefásult minden, érzélem és lélek: szétrombolta az emberekben ami hit, remény és szeretet volt — mindent, ami értelem volt . . . A mélységek mélyén csak értelmetlen remény élhetett. Fölösen volt viszont méretlen düh és gyűlölet: mindenki és minden ellen, ami ezt »hozta« és aki ezt »csinálta«. És ezért nem azt gondolták, hogy »valaminek történni kell«, hanem azt, hogy valamit tenni kell. Szétvetni a világot, amely alávalóan megbukott minden fronton. Az apokalipszis valóságában csak ehhez mért megoldást lehetett elgondolni. Mindenki maga is apokalipszis-lovag lett: fegyverekkel a kézben és az ölés magasiskolájával a lélekben. Mi sem természetesebb, mint beteljesíteni az apokalipszist, a végéig vinni azt: végítéletet tartani a világ fölött. Mindenki Messiás lehetett és akart lenni.”

Bloch számára a kultúra, a jelen válsága, tragédiája nem pusztán annyit jelent, hogy az élet kinőtte korábbi formáját, és a hajdan reprezentatív, nagy formák romokban hevernek, hogy azután az élet új, újra adekvát formákat alakítson ki, melyeket megint kinő egyszer, és így tovább a végtelenségig. A simmeli „frivolitás”-nál aligha lehet valami idegenebb tőle, aki szerint e jelen: a sátán apokalipszisének ideje.

A jelen: az ember legmélyebb depravációjának ideje, az átélt pillanat sötétjéé, amelyben az ember képtelen felismerni önmagát. Az átélt pillanat sötétje középponti kategória Bloch jelenkritikájában. A pillanat, amelyben élünk, nem mutatkozik meg nekünk; utólag, visszanézve megpillanthatóvá válik — de akkor már kisiklott a kezünk közül. A közvetlenség álláspontja ez, mondhatnánk a *Történelem és osztálytudattal*; jogosan, hiszen amikor a jelen kísértetessé válását, a „történelem volt, de már nincs” álláspontját ábrázolja Lukács, ő maga utalja az olvasót „az átélt pillanat sötétjéről” szóló blochi teorémához. Az átélt pillanat sötétje megnyilatkozása annak, hogy az ember nem-azonosságra kárhoztatott, hogy élete minden, csak nem megvalósulás.¹³

Az átélt pillanat sötétje meghatározza, pontosabban: megbénítja a gondolkodást. De a gondolat absztrakttá párlódása, az átélt pillanat sötétjének reflexe Bloch szemében nem igazolja a gondolatnak való háttatfordítást: nincs más kiút, mint „a fogalom zsenialitása”. Mégis, a filozófiai gondolat — és ez az eldologiasodás, a nem-azonosság műve — ott is, ahol nem laposodott el, ahol még méltó a fogalom nevére, „groteszken csődöt mond”: „... a világ lényegét keresték, s amikor meglették, víz volt, vagy később, amikor absztraktabban beszéltek, valami magasztos, amit nem lehetett elég távolinak elképzelni, hogy jó logikai lelkiismeretet biztosítson és legfelsőbb kategóriának nevezetethessék — minél magasabb, annál általánosabb, annál több távolság, annál kevesebb Most; csupa olyan dolog, ami nem tartozik ránk, csupa eszmény, és az isten tárgy csak igazán, a legmagasabb tárgy, mint a bizantinusi államban. A szükségét szenvedő ember csak az egyet, a folyékonyat, sötétet, szenvedéssel teltet akarja önmagában megoldva, megalapozva megkapni, és mármint jönnek az ettől elvezető, jobbára a világtárgyak által meghatározott problémák: nyomás és lökés

(Druck und Stoss), az ősnemzés, a termékenység (Fortpflanzung), a Catilina-féle összeesküvés, Krisztus fiúi volta, és amikor az eredendően csak az önmagára-csodálkozás által mozgatott szubjektum a mindig csak objektíve megvilágított, objektívan felépülő szisztematika végén találja magát, az Én-kérdés már elfelejtődött, s miután a vádló nincs már jelen, a rendszer könnyen megteheti, hogy az abszolút érettség napjának és mindent átfogó válasznak adja ki magát. Nem ezt akartuk és nem ezt kérdeztük, belefulladunk ennyi idegen dolog tudásába. Mert ha már »tanultunk«, ha már megszereztük a fogalmi csiszoltságot, oly bölcsen állunk ott, mint annak előtte, ha nem rosszabbul, mert hamisan laktunk jól. Mindig kívül maradunk azon, amit mi magunk alkottunk; a festő azt festi, amit lát, de önmagát nem látja, még nem látja; a költő az íróasztalánál ül, a könyv előtt, nem a könyvben, mert itt van, még az én-forma esetében is, félrebújva és valahogy túlhaladottan.”¹⁴

Jacob Böhme és Kant, Kierkegaard (a „nekünk rendelt Hume”) és Baader névével jelzi Bloch a filozófia kontemplativitástól való megmentésének programját, mert náluk volt eleven a „szubjektivitás felé való fordulás”; ők mondták ki „a megismerés alapvető függőségét az átélő, felfogó, utópikus szubjektumtól”, ők mondták ki a „gyakorlati ész primátusát a logikában is”.¹⁵ „Pragmatizmusok”, mondja Bloch filozófiájukról, mert az átélt pillanat szubjektív sötétjének, az ember nem-azonosságának és azonosság utáni vágyának a világ nem-azonossága és azonosság utáni vágya felel meg; ez a „mi kinagyított sötétünk”: a világ nincs készen; a cél, isten nem platonikusan előre adott, hanem csak bennünk, általunk tételezhető. Az átélt pillanat sötétjének teorémája cselekvésfilozófiába toroklik, amely jövőbeli azonosságunk mértéke alapján gyakorol kritikát a jelen felett. „Kezünkbe adatott az élet. Mert önmagában réges-rég üres lett.”

Az élet önmagában réges-rég üressé vált; a polgári viszonyok papírpénznek bizonyultak, amely mögül eltűnt a lélek aranyfedezete. Éppen ezt nyilvánítja ki a polgári viszonyok nagy vetkőzőjelene, a világháború. A pénz újra és leleplező módon fejre állította az értékeket. „A fiataloknak el kellett pusztulniuk, de a nyomorultak megmenekültek és szobájukban kuksolnak. . . A festők védték meg a közvetítő kereskedőket. . .” — írja Bloch *Az utópia szellemének*

elején,¹⁶ távolról az Athéni Timont idéző Marxot parafrázálva. És nem csak Bloch látja a lélek aranyfedezetétől élesen elválni az intézmények stb. „papírpénzét”, hanem a filozófus barát Lukács is — aki egy Paul Ernsthez írt levélben maga is ugyanezt a képet használja¹⁷ —, aki (*A regény elmélete* és a Dosztojevszkij-jegyzetek írásának idején) maga is a szubjektivitás metafizikai értéke védelmének, egy dosztojevszkiji-utópikus szeretetetikának radikális opozíciójába vonult a lényegtelenség, a lelepleződött „kiteljesedett bűnösség” (ugyancsak közösen használt megjelölés!) hirtelen brutálissá, követelődzövé vált hatalmával szemben. Úgy tűnik, ebben az időszakban van Lukácsban a legtöbb Bloch — anélkül, hogy a két filozófust egymásra akarnánk kopírozni —; ám azt is mondhatnánk: *Az utópia szelleme* azt a hatást bontakoztatta ki, melyet Blochra Lukács gyakorolt. Egy, nem is lényegtelen különbség persze adódik: amíg Bloch az apokalipszis és megváltás-várás atmoszféráját definitív könyvvé formálja, a Dosztojevszkij-vázlatok vázlatok maradnak.

Ez a differencia valószínűleg nem független attól, hogy *Az utópia szellemének* Blochja szemében a világháború apokalipszise a „nappal előtti éjszakáé”, míg a megváltás *reménye* Lukácsban (bár szintén 18-ban, de) csak a Dosztojevszkij-jegyzetek *után* válik elevenné. A világháború a „gazdasági gondolkodás” végét látszik meghozni, a nappal előtti éjszaka gondolata egyfajta filozófiai Zusammenbruchtheorie-t involvál. A világháború mögött kétségtelenül gazdasági mozgatóerők állnak — hangsúlyozza Bloch a háború romantikus védelmezőivel szemben —, de bizonyos értelemben, „...ahogy Lederer meggyőzően megmutatta, a hősiek okok szószólóinak annyiban relatíve igazuk van, hogy ez a vitathatatlan háború még a reághagyományozott gazdasági ésszerűséget, tehát a kapitalista vállalkozói logika (Unternehmungslogik) ez idáig még mindig elkerülhetetlen minimumát sem képes felmutatni”.¹⁸ A militarizmus, a tőke „hatalmi pátosza” még magával a tőkével szemben is önállósult, leleplezve a „vállalkozói logika”, a részletek racionális kalkulációja mögött meghúzódó végső irracionálisitást. A *Politikai programok és utópiák Svájcban* c., 1917-ben írt politikai-filozófiai tanulmányában Bloch levonja a következtetést: „a gazda-

sági szempont mint olyan . . . nem fog már létrehozó erővel bírni a jövőbeli nemzetközi világalakulásban”.¹⁹

Nézzük meg közelebbről a misztikus gesztusát. Az 1930-as *Spuren*-ban Bloch egy chaszid történetet mesél el, azt a történetet egyébként, amelyik már *Az utópia szellemének* 1918-as változatában is megjelenik, a Don Quijote-fejezetben. A történet a *Spuren*-ban egy ciklus darabja, amely *A félreismertség triumfusai* címet viseli. A történet mintha a blochi gesztus, a blochi módszer szimbóluma is lenne.

„ . . . élt egy öregember, mesélik, aki igencsak nyomorúságosan tengette életét. Padlásszobáját csak ritkán hagyta el, és ilyenkor is csak estefelé merészkedett le. Az utcakölykök kövekkel dobálták, és a polgárok nevetve szemlélték, ahogy nyomorúságosan igyekezett irháját menteni. Nem volt jó város, a szegények a porkoláb uralmát nyögték, a templomok pedig maguk is csak az itt és odaát pénzváltó helyei voltak. Amikor azonban egyszer az öregember újból az utcára lépett, elcsodálkozott, hogy az mennyire megváltozott: nyugtalanság, sőt, félelem volt a levegőben, fojtott hangon tárgyaló, nagy csoportok áldogáltak az útkereszteződésekben és a tereken. Az öreg valamilyen nagy seregről hallott, amely a város ellen vonult, egy császárról, akinek egyetlen ellenfele sem tudott ellenszegülni, és aki felégette maga mögött az országot. A város mintha meg akart volna fulladni, a polgárok kövér válla reszketett, de nem a nevetéstől; ekkor az öreg ember így szólt magához halkan: ő lenne az? Megfordult, keresztülvágott a városon a nagykapuhoz, ki a szabad mezőre, követve az emberek áradatát, amely erre is, arra is előmlött a síkon, hogy szemügyre vegye a tábor fényeit. Egyre tovább ment az öreg, most egy kis magaslatra, amelyre még mindig felmerészkedtek a kíváncsiak, köztük a városi tanács urai, akik épp arra a döntésre jutottak, hogy nem fognak ellenállást tanúsítani, hanem másnap már a császár elé vonulnak, hogy átadják a várost: ekkor egy őrjárat zárta körül a dombot, áttört a bozóton és rövid vadászat után fogságba került az a tucatnyi ember, aki a fák mögött próbált meghúzódni, s a katonák megkötözve, gyalog a lovak mellett a táborba szállították őket. Ott gyors kérdések és válaszok, nevetés és nyugtalanság a tűz körül, a császár parancsa, hogy a kémek rögvest elébe vitessenek. A császári sátorhoz vezető úton

végiglökdösve; ott állt e vegyes társaság, a tanácsurak és az alacsony köznép, és közöttük, teljesen kimerülten, az öregember. A császár eléjük lépett és végigpillantott az odahurcoltakon; alig pillantotta meg az öreget, a csendes arcot és az esendő testet; leborult előtte és kezét csókolt neki. S mindenki megtudta: ha a császár a kard mestere volt, úgy az öreg az imáé; a város nagyjai nem ismerhették fel, az ő szükségleteik számára túl súlyos és minden szerephez túl nagy volt, de a császár felismerte őt, felismerte a tanácsurak előtt, az öreg rettenetes diadalával e felismerés nyomában. Az öreg nem kereste a diadalt, inkább kerülte, legmagasabb rangja szerint, ami-ben nincs szégyenlősség és a legkisebb hiúság sem; de a tanácsurak nem kínálták fel neki a triumfust, vagy éppen felkínálták, és a legenda hallgatójának is; megvan benne a magunk önzetlen öröme.”²⁰

Ez a hászid történet, más szimbólumokkal, a „magasabb komédia” jelképe, és a jelen pillanaté; mindkettőben a felismerés egyetlen pillanata nyomán semmivé foszlik a fennálló egész értelmetlen ténylogikája, és azt maga mögött hagyva győzedelmeskedik igazi valóságunk, identitásunk. Mert éppen abból világlik ki az azonos-ság szükségessége, mennyire nem azonos önmagával az ember; minél sötétebb az éjszaka, annál közelebb a hajnal. A paradoxia istene vezérli a blochi metodológiát, a semmi-minden-váltakozás logikája.

A „paradoxia istenének” uralmát Bloch gondolkodásában elő-ször Lukács vonta bírálat alá 1923-ban; furcsa, izgalmas dialógus ez kétfajta messianizmus között. „Amikor tehát Ernst Bloch — írja Lukács — a vallásosságnak a társadalmi-gazdasági forradalmisággal való . . . összefonódásában (ahogy az pl. Thomas Münzer eret-nekmozgalmában megjelent — M. M.) a »csupán gazdasági« jellegű történelmi materializmus elmélyítésének útját véli felfedezni, nem veszi észre, hogy ez az elmélyítés éppen a történelmi materializmus valódi mélysége mellett megy el értetlenül. Amikor a gazdasági vonatkozást csak mint objektív dologiságot fogja fel, amellyel szembe kell állítani a lelakiséget, a bensőségességet stb., nem veszi észre, hogy csak és kizárólag csak a valóságos társadalmi forradalom lehet az ember konkrét és valódi életének átalakítója, és hogy az, amit általában ökonómiának neveznek, nem egyéb, mint e reális élet tárgyiasságformáinak rendszere”.²¹

Lukács ellenvetése közvetlenül nézve igazságtalan, s amúgy maga sem sorolta Blochot a marxizmus „szokványos helyesbítői”²² közé, ellenvetése elvontabb, módszertani természetű volt. Amit Lukács védett, az Marx humanizmusának originalitása: historizmus. Marx — így Lukács — nem egyszerűen a konkrét, egyéni, érzéki embert teszi meg a dolgok mértékének, az anyát gyermekével megszülető, a szubjektumot predikátummá (és vice versa) változtató, a polgári valóság absztrakcióit, szerkezetformáját gondolatra hozó idealizmussal szemben, hanem az embert ama dialektikus meghatározottságában, hogy az „egyszerre van is meg nincs is”.²³ „És mivel ez a nem létező ember lett megtéve minden dolog mértékének, a történelem valóságos demiurgosának, nemlétezésének hasonlóképpen az embert — szükségszerűen — nemlétre ítélő jelen kritikai megismerésének konkrét és történelmileg dialektikus formájából kell kinőnie. Létének negációja tehát a polgári társadalom megismerésévé konkretizálódik, míg ugyanakkor ... az emberen mérve a polgári társadalom dialektikája, absztrakt reflexiók kategóriáinak ellentmondása: világosan megnyilvánul”²⁴. Mert Lukács éppen a szubjektum—objektum dialektika historikus kezelésében, a „jelen kritikájának” és a céloknak „intim viszonyában” lát biztosítékot a „forradalmárok utópizmusa” ellen, amely „olyan, mintha saját hajukba kapaszkodva akarnák kihúzni magukat a vízből; egyetlen ugrással akarnak valami teljesen új világba szökkenni, ahelyett, hogy a dialektika segítségével értenék meg az új kialakulását a régiből”.²⁵ És Lukács számára az utópizmus veszélye nem abban rejlik, hogy „helytelen” valamilyen elvont igazsághoz mérve, sőt, értelmetlen volna a végcél tekintetében igazságát kétségbe vonni. Hanem mert minden utópizmust, ahogy egyáltalán minden Sollent, kettős paradoxon terhel: egyrészt változatlanul kell hogy hagyja az empirikus valóságot, és meg kell, hogy elégedjen a pusztá bensőségességbe való visszavonulással, másrészt maga ez a bensőségesség, maga az Én is ketté kell, hogy váljék, az Én-nek magának is Legyenné és Létté, intelligibilis és empirikus szubjektivitással kell hasadnia, és ki van zárva, hogy az Én intelligibilis fele „az empirikus Én-ben magára ismerjen”.²⁶ Az utópizmus „önmagát számolja fel az emberiség problémájának »humanista« megoldásaként: arra kényszerül, hogy az emberek túlnyomó többségének

emberlétét elvitassa, kizárja őket a »megváltás«-ból, amelyben pedig az ember élete az empiriában elérhetetlen értelmét nyeri. . . »²⁷

Am igazságtalan volna Lukács egész 1923-as utópiaellenes dühét Blochra zúdulni hagynunk; e meglehetősen elvont fejtegetések Blochra csak erős fenntartásokkal vonatkoztathatók. Hiszen Bloch is tudta: az ember még nincs, csupán csak kezébe van adva azonos-ságának lehetősége; és az, amit Bloch a „bensőségesség metafizikájának” nevez, a fennálló, a polgári világ érvényes filozófiai kritikája. Adorno jellemzésére utalva: Bloch egyszerre akarja érvényesíteni a közvetlenség követelésének expresszionista ideológiáját és lát a közvetlenség mögé, látja annak közvetítettségét. Mégis, Bloch számára pályájának és elméletének bizonyos pontjain az „intim viszony” megismerés és kritika, objektív lehetőség és „dialektikussá tétel”, megváltoztatás között felszámolódik, mert érdektelennek tűnik. Amit filozófiailag elsősorban érvényesen és bizonyos értelemben az 1923-as Lukácsnál élesebb szemmel rögzíteni tud, az a végcél és a hozzá vezető és belőle levezetett végső módszertani elv, az emberre való redukálás elve. Az „intim viszony” széttépdésének pontjain a még nem létező embert mintha a paradoxia istene szabadítaná ki az eldologiasodás börtönéből; hiszen olyan kézenfekvő tapasztalat, hogy az embernek végre birtokolnia kell ön magát. Jellegzetes példája ennek, hogy Bloch politikai filozófiájában mindaz, ami a korai húszas évek korszakában — amikor a *Thomas Münzer*, de *Az utópia szelleme* második változata is íródik — reprezentatív, determináló, irányzatokat elválasztó viták tárgya volt (állam, párt, vezetők és vezetettek stb.) a „lényegtelen megszervezésének” közömbös gesztusával intéztetik el. A misztikus közömbösségének, a megváltás paradox jellegének azonban ára van, és Lukács vitája éppen erre utal: valami megváltatlanul marad, és ez a valami a jelen. És ez felidézi annak a veszélyét, hogy ami a blochi filozófiában érvényes és korszakos filozófiai gondolat, pusztán elvontan helyessé, helyenként az ürességgel határossá degradálódik, hogy valódi mélysége időnként, mint Adorno utal rá, megtévesztően határossá válik a közhellyel. A blochi mű ellentmondásainak forrása is a gesztus e paradoxája, és ez teremti meg azokat a látszatokat is, melyek a művet körülszövik, pl., hogy a blochi transzformációjú „sich in Existenz verstehen” pusztán a „lázadó kifejezés szubjektí-

vizmusa” volna, szemben Lukács normatív igényével és objektivációkra orientáltságával.²⁸

Hadd tegyük hozzá: a misztikus gesztusából adódó problematikuság nem pusztán a korai Bloch filozófiájának sajátja. Jelen van a késői Bloch „lehiggadt” filozofálásának abban a vonásában, ami miatt Habermas „marxista Schellingnek” nevezte őt²⁹: abban, hogy Bloch az utópikus jövő bizonyosságát nem annyira vagy nem egyértelműen a praxis lehetőségeként, mint inkább az anyag tendenciájaként, egy romantikus természetfilozófiára mint garántálóra bízva ragadja meg. „Metaforikusan szólva — így Habermas —, ... Bloch a maga gondolkodását inkább a világ egy általánosnak feltételezett viselőségének fejlődéséhez igazítja, mint a társadalom igájában létező ellentmondások feloldásához. A természet filozófiája filozófiájának természete lesz.”

Mégis hogy Lukács 1923-as kritikája lényegileg módszertani természetű, annak a mi tanulmányunk számára is módszertani jelentősége van. A bevezetésben már jeleztük azt az álláspontunkat, hogy terméketlennek tekintjük a Bloch-bírálatnak azt a típusát, amely bizonyos „hamis” tételeket emel ki a műből és azokat „adott” „helyes” tételekkel összevetve a tévedések egy koherens rendszerét konstruálja meg. A blochi messianizmus (bár pillanatnyilag mintha divatja volna annak, hogy — meglehetősen történetitlenül — a messianizmust tekintsek ama ősgonosznak, amely a mozgalom minden torzulásának szülője volt) nem tévedések gyűjteménye; e gondolkodás a történelemmel folytatott dialógus hatására, az itt keletkező megoldatlanságok nyomása alatt szólaltat meg „fals” hangokat — és Lukács kritikája épp e problematikára utal. Hiszen, mondja Lukács egy helyütt, nem az utópikus, aki nem tudja, hogy mit kell a fennállóban megváltoztatni, hanem aki a közvetítést hibázza el. És ez megint csak az adornói értelmezés igazságát aktualizálja: Bloch dikciója ott csuklik el, ahol a történelem is „megtört”, ahol a mozgalom került zavarba vagy csalódott.

A blochi gesztusról adott bírálatunk „elmosódottnak” tűnhet. Valóban, könnyebb volna konstatálni Blochnál bizonyos területek, gondolatmenetek (az ökonómiai, politikai, egyáltalán az empirikus vizsgálódás) hiányát, s ezt bírálat tárgyává tennünk. És megkönnyítené a dolgunkat az is, ha az empirikus érdeklődés hiányának

alapján a blochi gondolat logikáját egyszerűen fantasztikus logikának, a próféta tudományos-rationális gondolati apparátussal követhetetlen és kontrollálhatatlan logikájának tekintenénk.³⁰ Ám ez a külsődleges, ha úgy tetszik, „tematikus” kritika félrevezető volna, ahogy másrészt a Bloch-irodalom egy részében a blochi „fantasztikum” módszertani riválisának tekintett empirizmus módszertanilag valójában aligha jelent alternatívát. Valójában azonban a végső depraváció és az azonosság konfrontációjában mozgó blochi gondolkodás — szerintünk legalábbis — korrekt dialektikus gondolatmeneteket hozott létre, melyek csak annyiban absztraktak, amennyiben a filozófiailag lényegest mondják ki. Elméleti radikalizmusának „misztikus” oldala ott tűnik elő, ahol a történelem kilépni kényszerítené elvonatkoztatásából, pontosabban: *várakozásaiból* gondolkodását. Nem tartjuk véletlennek, hogy a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa éppen Bloch *Münzer*-könyvét bírálja meg, s noha várható volna, hogy a *Münzer*-könyvet elméletileg megalapozni látszó *Az utópia szelleme* még élesebb bírálatban részesüljön, Lukács erre éppen hogy helyeslőleg hivatkozik. A *Münzer*-könyv ugyanis egyfajta forradalomelmélet kívánt lenni — mint ilyen azonban elméletileg is problematikusabbnak és politikailag mindenképpen akceptálhatatlannak tűnt Lukács — és nemcsak Lukács — szemében.

Bármennyire felidézi is a misztikus paradox gesztusa a blochi filozofálásban az üresség veszélyét, a blochi filozófia — mint erre Adorno figyelmeztet — több mint pusztán az emberi közvetlenség közvetlen hangossá válása. Bloch „mint filozófus” a közvetlenség követelménye „mögé” lát, írja Adorno, és ha kissé körben forgó érvelését, a „mint filozófust” felbontjuk, mögötte újra a blochi megváltásigény megalkuvásnélküliségét, az ő kifejezőmódjával élve, „komolyságát” pillanthatjuk meg; azt, hogy filozófiája mindenfajta „szűk szubjektivitás”, „impresszionizmus”, „kétszer lerágott romantika” elutasítása a nem rezignáló azonosságvágy, az igazi genezis jegyében.

Visszatérve a „kor gondolati atmoszférájához”, hadd érzékeltessük a blochi komolyságot egy újra csak Adornótól vett példán. Az utópia szelleme egy régi, durva megmunkálású és letört fülű korsóról írt esszével kezdődik (*Der alte Krug*). Adorno interpretációja

szerint a *Der alte Krug* Simmel *A fül* (Der Henkel) c. esszéjének ellendarabja. Simmel, aki filozófiájának tárgyiasságával persze Bloch mestere is, Adorno szerint a lényegről beszélni nem merő professzorias-művészetbaráti „Feinsinn” filozófusa, akinél a tárgyban való filozófusi elmerülést lealacsonyítja a „bármiről filozofálás ugrásra kész készsége és képessége”. „A forma és élet invariáns fogalmainak csontváza és a vakság azzal a jelenséggel szemben, amit a filozófiának tulajdonképpen meg kellene ragadnia, megfelelnek nála egymásnak. Csak egy gazdagon kimunkált filozófia kíméletlen teoretikus ereje volna képes a tárgyakkal szemben olyan engedékenységre, amellyel valóban desiffrirozni lehetne őket. Simmelnél ennek a helyére a műveltség lép. A kipróbált javak készletéből merit, melyeket a szellem mintegy összegyűjtött egy vitrinben; a fülről szóló esszében tetszetős műtárgyról van szó, a kifinomult figyelem semmi a művészet előtti világból valót (Vorweltliches) nem talál érdeklődésére méltónak. . . Persze nem kerüli el az okos gondolkodó figyelmét, hogy a váza imágójának mégis csak van valami köze az emberhez, de ez megreked az összehasonlítást szolgáló pusztá ötletnél. Óvakodik attól, hogy alámerülve a tárgy inkommensurabilitásában, felfedezze, ami az ember számára önmagából elrejtett, és amit az ember már nem tud amúgy is a tárgyról. A blochi szöveg azonban a következő főcímet viseli: Az önmagunkkal találkozás”.³¹

A filozófus komolysága áttetszővé és visszatetszővé tesz számára minden „hamis megváltást” — azokat a látszatmegváltásokat is, melyeket pedig a világháború időszaka úgyszólván tálcán kínált, az „új lovagkor” és a „nemzeti közösség” romantikáját. Az *utópia szellemének* „korkritikai” megjegyzései közvetlenül rávilágítanak a blochi filozófiai intenciónak egy lényeges és a „romantika” címszáva alá nehezen besorolható vonatkozására: arra, hogy az egyén lényegiségének gondolata nem egyszerűen a misztikus általános iránti ellenszenvének konzekvenciája, mint inkább az individuum emancipációját hirdető klasszikus filozófiai tradíció öröksége. Az „újkor eszméjéhez”, az emberi méltósághoz való ragaszkodás Bloch „romantikus antikapitalizmusát” meglehetősen antiromantikussá teszi. Az *utópia szelleme* 1918-as változatának Marx-fejezete az érdekek, a kapitalista világ átpoetizálásának ideológiáit bírálja,

és Bloch itt a legnagyobb megvetéssel ír azokról az ideológiákról, amelyek elleplezni próbálják a háború mögött meghúzódó gazdasági érdeket, és a háborútól egy új közösség és új ember, egyfajta gazdaságmentes vagy gazdaságon túli középkor eljövételét várják. A háború közössége Bloch szemében legfeljebb a „hordabutaság” közössége lehet. Bloch átlát a „nem-kalkulálható megkülönböztetés nélküli csodálatán”, „az irracionális látszólagos vallásosságának” ideológiáin. „Mindezt nagyon könnyű megfosztani a fügefalevélről; mindez hamis tűzriadó, és részben a hordabutaság, részben a szocialista morál iszonyúra sikerült főpróbája, és egészében véve arra a felettébb ügyesen kevert blöffre . . . futott ki, melyet a vállalkozói ideológia az egytetértés és testvériesség bitorolt ideológiáiból állított elő. És akkor sem lesz inkább jogerős, ha idecibálják a nyers vagy akár pogány módon nemesszívű embert, ha a tábortűz akarását és ehhez hasonló atavizmusokat a kereskedői erények végeként dicsőítik, ha túlhangsúlyozzák a vállalkozó bepiszkolódott Kolombusz-természetét, ha a szocializmust mint pusztán burzsoá kedélyt gyanúba keverik. . . .”³² Mindezek az ideológiai törekvések pusztán a polgári állam önállósulásának és „saját metafizikára” támasztott igényének igazolásai, és az államnak ez a metafizikaisága „gúnyt űz az újkor eszméjéből, az emberi méltóságból”.³³

Bloch elveti a nemzeti misztikát és titkos bálványát, az államot; „az államot nem lehet elég kevéssé ünnepélyesen elképzelni”, „mert a mélyebb közösség egyetlen lényeges kategóriája” magasan a „nemzetiségek emez apparátusszerű közös nevezője” felett áll. Mert miért volna tiszteletre méltó az állam? „Talán amiatt, amit megtilt? Vagy amiatt, amihez hozzásegít a nyilvános törvénykezés vonatkozásában? A gyengék védtelenek, de a dörzsöltek védettek, a nép nem bízik a bíróságokban. Hiányzik az emberek és esetek tartalmi szemlélete; a papír, a pedantéria uralkodik, és az egész polgári jogot módszerében és tárgyában a magántulajdon horizontja határolja.” A jogi gondolkodás bírálatát így összegzi ironikusan (talán Marxra utalva): „Íme a törvény előtti egyenlőség fenséges elve, mely gazdagnak és szegénynek egyaránt megtiltja, hogy fát lopjon”.³⁴

Ezen a ponton, az állam bálványozásának és a patriotizmusnak a kérdésében fordul szembe Bloch a szociáldemokratákkal; „sic

parieren ordentlich, die Deutschen”, idézi velük kapcsolatban Mme de Staëlt. Bloch Marxra és Engelsre hivatkozik, „akik ebben az értelemben túl liberálisak, sőt »konzervatívak«, vagyis szerződésellenesen, nem-jurisztikusan, irracionálisan gondolkodók voltak ahhoz, hogysem össze lehetne őket téveszteni az abszolút jellegű államszocializmussal”, a német szociáldemokrácia filozófiai érveléssel megtámogatott állammániájával. Újra Mme de Staëlt idézi: „Filozófiai észkokokat hívnak segítségül, hogy igazolják, ami a legfilozófiátlanabb a világon: a hatalom tiszteletét és a hozzászokást a félelemhez, mely a tiszteletet csodálatba fordítja.”³⁵

Az individuumig lehatoló megváltás blochi gondolatának komolysága a közvetlenség álláspontjait is leleplezi. 1917–18-ban Bloch, aki a sorkötelezettség elől Svájcba emigrált, az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* számára ismertetést készített a svájci anarchista Hugo Ball nézeteiről. Bármennyire rokonszenvezett is Bloch a Ball-féle „szociálanarchizmussal” — ami miatt tanulmánya a lap szerkesztőinél némi ellenállásba is ütközött³⁶ —, leszögezi, hogy az „ember által elhozandó apokalipszis” filozófiája nem ragadhat meg egy radikális, de mégis csak pozitivistá empirikumban, és túl kell lépnie a filozófiai tradíció pusztá elvetésének álláspontjára. „Bizonyos, hogy e lelkület messze előrenyúl az eljövendőbe — írja Bloch. — Mégis meglehet, hogy itt, legalábbis mostanáig, sok minden nem összefüggően és a mélybe hatolóan áramlik; a gondolat könnyedén villan fel, különösen és röviden, és sok Lichtenberg is van benne. Egyáltalán, meglepően könnyen vettetik el a kontingencia és metafizika ebben az expresszionisztikusan-anarchisztikusan hangolt világban, mindenekelőtt persze azért, mert az abszolút szabadság-lény (Wesen) új képviselői fogalmilag mégis csak pusztán Voltaire-ig jutottak el, vagy egy bár anarchista, de mégiscsak túlon túl a »tegnapelőtt« román filozófiájával terhelt Nietzscheig. Az eleven, az igazi, a szükségszerű, a közvetlen kizárólagos értékelése és értelme ugyan el kell hogy vesse a skolaszticizmust, de nem kell, hogy a spekulatív lényeg felhőivel együtt elvesse annak tűzszlopait is. A legsajátabb kitörés éppen a mozaikszerű gondolkodásban fenyeget leginkább veszendőbe menni, amennyiben Hugo Ball is, ez a keresztény bakunynista, a régi, elsősorban a német, túlságosan kritizált metafizikában csak a bűnt

és a visszaélést látja, és egyáltalán nem pillantja meg a másik, tisztán lelki, sehol földi módon meg nem kötött összefüggéssor és transzcendencia felé vezető utakat: mint olyanokat, amelyek olyannyira nem akadályozzák meg a valóságos szabadságot és a nagy, eljövendő, szocialistán túli anarchiát, a felszabadult emberiség új multiverzumát, hogy Kant és — másképp — Baader ... mindezt éppen hogy konstituálják. E világ ellenálló anyagában a lényegtelen megszervezése felszabadítja az életet a személyszerű és lényegi irányában. És ez utóbbinak, a végsőnek a teljesen szétesett totális nominalizmus helyett reliefre, alapra és háttérre van szüksége: ami persze nem az államban és nem is a mi atyaistenünkben van adva, hanem az emberek által elhozandó apokalipszisben mint minden politika és kultúra a priorijában. Szükséges, hogy érezzük és tudjuk, mert nem érzelmileg magától értetődő, miért nem szabad az embereknek többé szolgáknak lenniök, miért nem szabad továbbra is vak ablakként tengődniök, hogy miért és mivégre kell az ember házának kivilágítva állnia: az elévülő bűn, az elhasznált atyaisten, akit a csak egy új, más személy által elűzendő istennélküliség egyáltalán, a gazdasági felszabadulás és a szabadság mint társadalmi, etikai és metafizikai szubsztancia, az anarchia mint a legszínesebb, formarobbantó, milliószorosan közvetlen Krisztus-expresszió, az egész újra megnyíló lélekbirodalom a maga minden eddigőtől eltérő útjaival, boltíveivel, átható pillantásaival — mindennek a szélesnek, bensőnek és mélynek szüksége van még egy metafizikára, páratlan transzcendenciával, persze immár egy olyan transzcendenciára, amely önmagát az egzisztenciában érti meg, és ezért az ember átélte »pillanatához« nem fekdühet elég közel.”³⁷

Bloch a filozófiai tradíciónak nem „szubjektivistá” megtagadója, hanem egyszerre kritikusa és védelmezője; a kontemplativitás bírálatának alapja nem a tiszta bensőségesség. Bloch az egyediség, az individuális tapasztalat és szenvedés talajáról kiinduló bírálatot „négyzetre emeli”, az „emberi közvetlenség hangossá válásának” követelését kiemeli a közvetlenségből, amikor a fennálló bírálatának középpontjába a „még nem létező embert” állítja; amikor tiltakozik a szubjektivitásnak a pusztá magatehetetlen bensőségességre való leszűkítése ellen, ami olyan jól kiegészíti a fennálló elfogadásának gondolati gesztusát. A megváltásigény kompromisz-

szumokat nem ismerő akceptálása, a romantika- és impresszionizmusellenesség talán a legfontosabb összetevői annak, amit blochi fordulattal, Bloch „komolyságának” neveztünk, és ami filozófusi fiziognómiájában megalapozta, hogy a közvetlenség „mögé” lásson, és a korszak valóban reprezentatív messianisztikus filozófiáját nyújtsa. Olyan filozófiát, amely valóban a „Marxhoz vezető úton” járt.

Bloch és Marx

Bloch mindig kívülről közeledett Marxhoz, de mindig valami a saját filozofálásához hasonlót talált benne, írja H. H. Holz Bloch és Marx kapcsolatáról.¹ A megfogalmazás, híven a paradoxia blochi istenéhez, maga is kellőképp paradox, és hűen is írja le a Bloch—Marx találkozás genezisét, legfeljebb a kívülről való közeledés szorulna pontosabb körülhatárolásra. Hiszen bizonyos értelemben minden autentikus filozófus kívülről közeledik Marxhoz, nevezetesen saját kérdésfeltevése felől — éppen ez adja a Marxhoz való közeledés értelmét, ez teszi Marxot az ő tradíciójává.

És a filozófus saját kérdésfeltevése nemcsak és nem is elsősorban a filozófus sajátos filozófiai tradícióba illeszkedését jelenti, hanem a filozofálás történeti szituáltóságát — Bloch esetében a megváltás közelségének, a régi összeomlásának atmoszféráját, azt az előfeltevést, hogy a világháború vízvázasztó, amely a pénz uralmának végét jelöli,² és hogy a „történelem fordulata”, „aktualitásunk újra történő felgöngyölítése”, „az ajtó előtt áll”.³ Hogy Bloch kívülről közeledik Marxhoz, annyit tesz, hogy az azonnali és teljes — a szubjektivitás közvetlenségét érintő — megváltás igényének nézőpontjáról nyúl Marxhoz.

Az expresszionista szituáció és kiindulás paradox voltáról már idéztük Adornót. A világháború időszaka egyszerre mutatta fel egyértelműen a kapitalista eldologiasodás embertelenségét és fordította ezzel a művészetet és a gondolkodást, illetve ezek bizonyos áramlatait a szubjektivitás és a jövő felé, és „szívta el” egyben, éppen mint előrehaladott eldologiasodás, a levegőt a művészet elől.

Ez a paradox helyzet szabja meg a blochi filozofálás és művészetfilozófia előfeltevéseit és belső dinamikáját, nemcsak *Az utópia szellemében*, Blochnak legközvetlenebbül „expresszionista” művében, de a későbbiekben is. Az expresszionista szituáció alapozza meg Tugend és Laster dialektikáját a blochi filozófiában.

Az „erényét”, amennyiben Bloch filozófusként tudatosítja a korszak előfeltevéseit, az én közvetlenségét a polgári társadalom kritikájává, az „emberre redukálás” kritikai szempontjává, a jövő konstitutív mozzanatává emeli („négyzetre emelve” az „expresszionista” előfeltevéseket). Az expresszionizmus nyújtja Bloch számára a bizonyítékot, hogy van kilábalás a polgári kultúra válságából; jelentősége a számára tehát nem csak művészeti, nem is csak annyi, hogy egy új szellemtörténeti korszakot jelez, hanem történetfilozófiai-történelmi. Ennyiben filozófusa az expresszionizmusnak Bloch — és ennyiben több, mint pusztán az expresszionizmus filozófusa. És a „szükségét” — misztikus burkot, a megváltásnak a történelem által vissza nem igazolt közvetlenségét, a közvetlenségnek való „bedőlést” —, ahol és amennyiben Bloch a misztikus paradox gesztusával kezeli az emberi emancipáció lehetőségének kérdését.⁴

Az „expresszionista” előfeltevések „négyzetre emelésének” és elfogadásának kettőssége, paradoxona a forrása a Bloch—Marx-viszony paradox voltának: Bloch Marx-szal való mély analógiája és a Marx-kiegészítés *Az utópia szelleme*-beli gesztusa paradoxonának.

Marxszal való mély analógiáról beszéltünk, mert szerintünk igaz van Bloch korábban már idézett monográfusának, hogy Bloch saját intencióit láthatta viszont Marxban. A Marxhoz való kapcsolódásban szerintünk többről van szó, mint pusztán Bloch valóban tántoríthatatlan „baloldali etikájának” intellektuális következmények nélküli eredményéről; és többről még annál az önmagában jogosult megjegyzésnél is, hogy „Blochnak semmi köze nincs a marxizmus szokványos helyesbítőihez, kipótlóihoz..., azok ugyanis mindig a fennálló védelmében degradálják Marxot szaktudóssá... míg Bloch minden gondolata és indulata a fennálló ellen irányul”.⁵

A valódi analógia, az emberre való redukálás filozófiai-kritikai nézőpontjának analógiája *Az utópia szellemének* egészében mutat-

kozik meg. — ezért exponáljuk a Bloch—Marx-viszony problémáját, amelyet kifejezetten csak *Az utópia szellemének* utolsó fejezete tárgyal, a blochi álláspont ismertetésének elején (és mert számunkra Bloch mint messiánus marxista érdekes). Ám a blochi Marx-bírálat maga is figyelmet érdemel. Hiszen a kiegészítés gesztusa maga is paradox: legalább annyira Marx rehabilitálása, mint bírálata; Bloch Marxot játssza ki, láttuk már korábban is, a szociáldemokrata marxizmus ellen. Marx-kritikáját Bloch a következő — híres, hírhedt — aforisztikus fordulattal fogalmazta meg: „Azt mondhatjuk . . . , hogy minden (gazdaságilag) determinálnak az éles hangsúlyozása és a transzcendáló mozzanatok jelenlevő, de mégis még mindig titokban maradó latenciája a marxizmust egy olyan *A tiszta ész kritikájának* a közelségébe hozza, melyhez még nem írták meg a gyakorlati ész kritikáját.”⁶ Márpedig *A tiszta ész kritikájának* hagyatéka Bloch szemében nagyon is problematikus, az elidegenült polgári gondolkodás megtestesítője, a polgári „szűk Én-é”, melynek — önmagában véve is problematikus — produktivitása nem termel mást, mint „csak természetet”.

Bloch nem a „közgazdász Marx” ellen emel kifogást. Tisztában van annak értékével, hogy Marx nem egy „absztrakt-utópikus”, „túlontúl árkádikus” szocializmus nézőpontjáról bírálja a polgári társadalmat, hanem a politikai gazdaságtan kritikájáéról. „Mindenestre nem lett volna lehetséges a szocializmust megalapozni, ha Marx jámboran hívó lett volna, ha megragadt volna a világ árkádikus állapotánál, amely ésszerű elosztás mellett mindenkinek megadja, amire szüksége van . . . , a tevékenyen okos pillantás mindent lerombolt, bizonyára sok mindent joggal rombolt le, a szocializmus telepeseinek és szecesszionistáinak minden privát idilljét, semmit át nem törő álmodzásait, akik a világ legjobbjából a maguk számára egy szép mellék-Földet akartak kipárolni . . . , bizonyára joggal dezavualta a túlontúl árkádikus, absztrakt utópikus szocializmust is . . . ”⁷ A sajátos marxi eljárásmód jelentősége, hogy egy harmadikat hoz létre empiria, empirizmus és nem gyakorlati utópia között, mert a nem gyakorlati utópia és túlontúl gyakorlatias empirizmus nem hányhatnak semmit egymás szemére (hogy egy későbbi megfogalmazást, a *Tübinger Einleitung* megfogalmazását használjuk). „Legtöbbször mindent az utolsó fillérig kiszámoltak, és más-

felől a lélek mindig csak felülről sütött be. A kereskedő nevet a földi üzemben, és az emeltyűk az ő kezében vannak; *ideális* téren egy félreértett Jézus vigasztal, és hiába próbál szegényt kelteni azzal, hogy nem áll ellent a gonosznak. Marx végre érzékennyé tett külön-külön mind a külső úttal, ahogy az könnyen keménnyé válik maga is, mind a jó emberrel szemben, aki pusztán önmagában akar szabadságot hozni; érzékennyé tett, hogy csak azután egyesítse a kettőt; tevékenységét, hogy úgy mondjuk, egyszerre vezérli a kor-
bács Jézusa és az emberszeretetét.”⁸

„... Marx — írja Bloch — ily módon *harmadikként* az azonos forradalmi fogalomnak egy eléggé komplikált kedélyét és alakváltozatát hozta: hogy tisztán gazdaságilag gondolkodjék együtt a tőkével, annak rémsége ellen, ahogy a detektív homogén a betörővel — ahol semmi más elgondolnivaló, mint gazdasági, nem akad; és csak azután magasabb életet gondolni, amikor eléretnek az eszme tere és szabadon eresztettsége, és a mértéktelen hazugságok, az öntudatlan megszépítések, kifogások, felépítmények, a tisztán ökonómiai funkció variábilisai legyőzhetők lesznek a társadalom mindenkor és véglegesen igazi eszméjének javára.”⁹

Bloch bizalmatlansága nem a közgazdász Marx ellen irányul, a filozófus nem is a proletariátus messianisztikus küldetésében kételkedik; a bizalmatlanság a történelem automatizmusainak szól, adott esetben a Marxba részben belelátott egyoldalú gazdasági determinizmusnak és túlfeszített Hegelnek: „... semmiképp sincs világosan meghatározva az a proporció, melyet Marx az érdek mint voluntarisztikus mozzanat és az eszme mint felettébb gondviselésszerű, pánlogisztikus mozzanat között kijelölt”.¹⁰ Mert megvan ugyan a marxi tanításban a megváltoztatásnak, az aktív beavatkozásnak a mozzanata, s „ezért Marx nem várja meg csupán a feltételek életbe lépését, hanem azok létrehozására tanít”, mégis „Marxra is hatással van a romantikusok, de mindenekelőtt Hegel által — a szubjektum ironiájának az *objektum* ironiájává való nagyszabású átfordításával — restaurált okkazonalizmus, a mindent felhasználó, immáron éppen a szubjektumot felhasználó világészről szóló tanítás; és ugyanaz az ember, aki kiűzött minden fétisjellegét a termelési folyamatból, aki a történelem minden irracionalitását az osztályhelyzet, a termelési folyamat még át nem látott, meg nem

értett sötétségeként analizálni és exorcizálni vélt, aki kiátkozott a történelemből minden álmot, minden hatékony utópiát, minden vallásosan eljáró téloszt — a »termelőerőkkel«, a »termelési folyamat« kalkulálásával ugyanazt a túlföntül konstitutív dolgot műveli, ugyanazt a panteizmust, miszticizmust, ugyanazt a végső fokon felhasználó, vezérlő hatalmat vindikálja neki, mint amelyet Hegel vindikált az »eszmének«...»¹¹

Ez a szükségszerűséggel szembeni bizalmatlanság Blochot abban is kételkedővé teszi — jogosan —, hogy pusztán a gazdasági spontaneitás talaján kisarjadhatnak-e a fennállót transzcendáló viszonyok: „És épp ennek az osztálynak, az ő a priori gazdasági forradalmi osztályharcának adja át Marx, nagyszerű paradox összekapcsolással, a világtörténet kezdetét az előtörténettel szemben... A szövetség szegények és gondolkodók, a vis-à-vis de rien legerősebben fellobbantott egoizmus és a kommunizmus erkölcsi tisztasága között állítólag már megkötöttet; avagy, ahogy ezt Marx megfogalmazta: a filozófiát nem lehet megvalósítani a proletariátus megszüntetése nélkül, és a proletariátus nem szüntetheti meg magát anélkül, hogy meg ne valósítaná a filozófiát... Általában véve azonban az érdek és az *ilyen eszme* közötti szövetségben Marx nem kételkedett, nem is látott benne problémát, és hogy ez egyáltalában lehetségesnek látszik, az láthatólag azon alapul, hogy az emberi boldogságkereső akarat nem romlott el teljesen, hogy az akarat mint forradalmi osztályérdek már pusztán az *akarat közösségének* ténye révén könnyebben meghatározódik vagy könnyebben válik meghatározóvá erkölcsileg; hogy végül az érdeknek éppúgy szüksége van az eszmére, szenvedésünk és akaratunk kimondottjára ahhoz, hogy hatékony legyen, ahogy az eszmének szüksége van a világmindenségre mint végül is megcáfolt, debütált eszköztárára. Bizonyára a legmagasabb ügyek nem hagyják magukat ily válogatatlan használat, a Hegeltől átvett ész csele-tan által művelni; sokkal inkább egy a keresztény erkölcsstanban, Kantnál, Schopenhauernél teljesen megegyezőleg látott ellentmondás áll fenn a teremtményszerű érdek és a jó paradoxona, a jó eszméje között: mindazonáltal az első lépést egy világban, amely ennyire mélyre süllyedt, láthatólag csak egy teremtményszerű kompromisszumon

keresztül lehet megtenni, megfelelően a marxi kétségnek a jó politikai evidenciájával szemben.”¹²

A blochi Marx-kritika tehát egy aktivista filozófusnak a történelmi automatizmusokba vetett hittel folytatott vitája. A dolog teljes félreértése volna Marx-interpretációjában egy a romantikus örökséghez visszanyúló utópikus ellenérzését látni a marxi attitűddel szemben, amely „saját nótájára” akarja megtáncoltatni a világot. És Bloch fenntartásai nem is a moralistáéi, habár kritikájának indítása nem áll nagyon távol attól, ami Lukácsot 1918-ban *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* megírására készteti, ahol is feltételezik a kérdés: lehet-e, szabad-e Belzebubbba kiűzni a Sátánt? Hiszen Lukácsot magát is voltaképp a „gondviselés” történetfilozófiája iránti szkepszis vezeti.¹³ Ám Bloch szemében mélyen problematikus a morálra apellálni, amit Lukács 1918-ban még megkísérel. (Ezért választhatja Bloch, a „teremtényszerű kompromisszumok” minden gyűlölete ellenére, habozás nélkül a „revolveres kategorikus imperatívusz” követését.) Bloch „egy lépéssel” előbbre tart Lukácsnál, arról beszél, amiről majd a filozófus barát is, 1919–23-ban: hogy nem „spórolható” meg a „szabadság birodalmába” vezető „ugrás” (bármily fokozatos legyen is történeti megvalósulása), s a „birodalmat” nem hordja ki semmiféle történeti automatizmus, hogy tehát a történelem „ránk szorul”. Bloch e centrális történetfilozófiai gondolatát, amelynek lényegiségét majd csak a forradalom periódusa mutatta meg, némely kritikusa elől tökéletesen elrejtette a „birodalom igazi ideológiájának” metaforikus szövege. Ám ez a metaforikus és utalásos misztika mintha csak segédkonstrukciója volna ama különbség végiggondolásának, amely a „ránk szoruló” történelem elméletét (Marxot) a gondviselés üdvtörténeti metafizikájától elválasztja. Képes beszéd, amely a szakítást akcentuálja. Lehet persze: Baader vagy Isaac Lurija metaforikus megidézése gátja is lehet annak, hogy a „filozófiai tudat ne csak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérezze a harc kínját”. A „nappal előtti éjszaka” atmoszférájában e veszély azonban aligha volt érzékelhető; a „semmi” helyett a „mindent” kínálta. És valójában nem is több félreértésnél az az interpretáció, amely a blochi műben e korai utópikus „kiegészítés” pusztá kiszínezését látja. Bloch minden, közvetlenül utópikusnak látszó teoretikus tette ép-

pen annak a dokumentuma, hogy filozófiája „bensőleg is átérezte” a „harc kinját”.

Mármost: mivel egészíti ki Bloch Marxot? Mi teszi a birodalom igazi ideológiáját? „Tudd”, mondja a Zohár egy régi kézírata, „tudd, hogy minden világ számára kettős pillantás létezik. Az egyik annak külsejét mutatja meg, nevezetesen a világok törvényeit azok külső formája szerint. A másik a világok belső lényegét mutatja, nevezetesen az emberi lelkek foglalatát. Ilyenformán a tevékenységnek is két foka van, a művek és az ima rendje; a művek azért vannak, hogy tökéletesebbé tegyék a világokat azok külső formája szerint, de az ima azért, hogy az egyik világot a másikba bennefoglalttá tegye és felemelje.”¹⁴

A „belső út”, a „birodalom igazi ideológiája” közvetlenül nézve meglehetősen kalandos gondolati vállalkozás. Bloch megváltást hirdet, az apokalipszis itt-létét, s ez az apokalipszis halványan még modern fizikai megokolást is kap (entrópia); és mert elviselhetetlen Bloch számára a halál, a „legerősebb ellenutópia”¹⁵ gondolata, a „birodalom igazi ideológiája” egy sajátos lélekvándorlástant proponál, mozgósítva támaszként és bizonyítékként minden elképzelhető, a lélekvándorlásról és a lélek halhatatlanságáról szóló tanítást. „Hartgesottene Naivität”, kommentálja (a *Spuren* kapcsán) Adorno a blochi filozófiának ezt a halált elutasító misztikus gesztusát, amely valóban keveset törődik lélekvándorlástanának szigorú és megbízható levezetésével, meggyőző erejét inkább a „paradoxia istenére” bízva: szükséges, hogy legyen a lélek halhatatlansága, mert elviselhetetlen nem-létének gondolata. „Szörnyű így élni és dolgozni, és azután a sírba dobják az embert. Rövid ideig világos volt, egy rejtélyesen hívogató »felütés« erős, de önmagán belül beteljesíthetetlen célösszefüggésekkel, és aztán az élet oly minden mértéken felül semmivé válik, mintha előtte sem lett volna semmi, mintha, még ha ezer »felütést« adnánk is össze, ez előtt a semmi előtt, ez előtt az egyszerre lapos és feneketlen gödör előtt egyáltalában nem éltünk volna meg semmiféle személyes sorsot. . .”¹⁶

Ám hadd tekintsünk el attól, hogy *Az utópia szellemében* adott Marx-bírálat e részletének kapcsán azon morfondírozzunk, mennyire avatja ez Blochot „teológussá”. Merőben inadekvát eljárás volna, egy pusztán jelzései révén érdekes epizód kijátszása a lényeg

ellen. Mert a lényeg az itt is kifejeződő gesztus, és ami a gesztus mélyén meghúzódik; Bloch irtózása attól, hogy becsapja vagy becsapva lássa az egyéni boldogságigényt, hogy lesöpörje valami „magasabb” nevében. A mindenkire vonatkozó megváltás feltétlen igénye vezeti Blochot a lélekvándorlás „védtelenné” tevő,¹⁷ talán kissé komikus hirdetéséhez. Mert el kell jönnie az azonosságnak ott, ahol az ember alapvető tulajdonsága, létmeghatározottsága az önmagával való nem-azonosság; az ember nem azonos a munkamegosztásbeli hellyel, ahova a társadalmi véletlen helyezte, és mintegy ennek analógiájaként nem azonos azzal a „testi” sorssal sem, amely megint csak véletlenül, egy szubjektum nélküli, megváltatlan természet „jóvoltából” akaszkodott rá lényegére: az azonosság lehetőségére, megkötve őt e megváltatlanságban. „Ily módon újra visszatér a testi és társadalmi sorsok elégtelensége. Szó volt arról, hogy foglyok vagyunk testünkben és kikerülhetetlen jellemünkben. Szó volt arról, hogy irritálóan véletlenül születünk valamely készen talált rendbe, és szó volt mindenekelőtt az élet rövidségéről és célsorainak áttekinthetetlen, vonatkozás nélküli Távolabbijáról, egy szóval arról a problémáról, hogy ki éli át ezt az életet egészében, és hogy lehetséges-e e fölött az így berendezett élet fölött egy mélyebben kötelező, megbékítő vagy akár megalapozó szubjektumot és végkomplexumot konstruálni. Ezenközben a lélekvándorlásról szóló tan, ez az itt beillesztett vallásfilozófiai boltív-darab (Bogenstück) felettébb konstitutív módon kínálta magát a testi és társadalmi sorsok metafizikailag nem-definitív voltának erőteljes ellendarabul.”¹⁸

Ahogy Bloch messianizmusának az a hitvallás a motorja, hogy nem szabad hamis (az egyéni túllépő) megváltással becsapni az individuális azonosságigényt, az ember vágyát az önmagával való azonosságra, úgy ez a forrása a Marxhoz való paradox viszonynak is. Mert Bloch Marxhoz való kapcsolódása nem zárul le azzal, hogy elfogadja a „talán túlságosan ökonómiai” marxi gondolkodás jogosultságát a gazdaság alóli felszabadulás érdekében, hogy azután kiegészítse Marxot a „belső út” filozófiájával. Az analógia Marxszal vagy a kapcsolódás Marxhoz mélyebb, lényegibb ennél a pusztán külsődleges — és Bloch maga által is félreértett — dualisztikus vagy kompromisszumos viszonynál. Gyökere, hogy a blochi megváltás-

filozófia gondolati középpontja az elidegenülés kritikája, az emberre az árucseré társadalmában jellemző nem-azonosságnak az azonosság, az „emberre redukált” érintkezési viszonyok, egy közösségi társadalom nézőpontjáról gyakorolt kritikája. „Semmilyen képződményünknek nem szabad többé önállósulnia, a léleknek nem szabad többé magát önmaga eszközeitől és hamis eldologiasulásaitól felszippantani hagynia. Bizony szükségszerű, hogy a gép és az állam külső gépezetszerű segédeszközei alul tartassanak, ahogy a művészeileg, vallásosan vagy filozófiailag létrehozott műveket is mint a lélek pusztá gyűjtőedényeit (Aufsparmittel) és előállítási eszközeit kell elgondolni és megérteni, éspedig a lehetséges visszaváltoztatás, visszafelé történő alkalmazás nyomása alatt. Minden emberileg elidegenült értéktelen, amennyiben isten... az utolsó napon csak az etikát (értsd: szeretet-etikát — M. M.) ismeri el aranyértékben, míg minden formáltan elidegenült, minden másolat, minden, ami látszólag önmagában objektív, csak segítőeszközként és utalásként, a nevelés áráként és assignataként érvényes.”¹⁹ (A megfogalmazás *A regény elméletét* író Lukácstól is ismerős.)

Bloch misztikája a megváltás emberi éhségéé, melyet nem lehet konstrukciókkal jóllakatni; nem pozitív teológia, hanem cselekvés-filozófia: nincs megváltás nélkülünk, „felettünk”. És lehetséges rossz apokalipszis is: a sátáné; mert most „a sátán apokaliptikus ideje uralkodik”. „Mert ha mi meghalunk, ha mi, akiknek még nagyon soká kellene élnünk ahhoz, hogy »készek« legyünk, meghalunk, mint eddig mindig, akkor még itt marad a föld, és a fegyvereket tovább lehet adni. De ha megfojtanak minket, és mi megfulladunk, a hegyek és szigetek kimozdulnak a helyükről, és az ég kitér, mint egy összegöngyölt kendő; ha megvonják tőlünk a földet és levegőt, ha a fizikai Előttnek, mellyé a föld, e barátian megszokott környezet, a kötelesség érzéki anyagává vált, minden tere összeomlik a világéjféli tomboló, a Sátán által felvonultatott viharában: akkor meztelenül állunk isten előtt, félbemaradottan, langyosan, tisztázatlanul, mégis »beteljesülten«, a tragikus szituáció értelmében beteljesülten, még ha egész más kívánságok, összefüggések és időmértékek miatt is megverten, mint amilyenek műveink és az általuk a Sátántól ellopott idő kívánságai, összefüggései és időmértékei; most inkább a Sátán apokaliptikus ideje uralkodik, és semmi

nem esik jobban latba istennél ebben a túl korai, sátánian tetszőleges, de visszavonhatatlan befejezésben, mint tisztaságunk és felkészültségünk, lelki tulajdonunk és szellemi belegondolásunk, *egyáltalában létrejöttiségünk* gazdagsága, a mi nevünknek mint isten végre megtalált nevének sejtése, hívó tudása, hogy ne vesszen el minden, hogy a folyamatot ne érje csalódás céljában, hogy az ember vigasztalásai: élet, lelkek, művek, szerelmi világok ne pusztuljanak el úgy, hogy csirájuk sem marad a kozmikus elfecséreeltség (Vertan-seins) porában.”²⁰ És Isten kezében sincs igazi ítélet, mert ha nem esik egybe velünk, akkor pusztán a fennálló istene, márpedig „nem lehet a világot, a világ urát és az ég urát egyszerre akarni vagy imádni”.²¹ Az utolsó ítélet nem lehet a világ visszamenőleges igazolása. „Egyáltalában nem arról van szó, hogy beengednek-e minket vagy sem. Ki az, aki dönthetne erről, ki ítélné felettünk, nil inultum remanebit, hogy ne ítéltetne el egyben. Hogy minket és Istent megghiúsították, ez az egyetlen ítélet, és ez épp elég kegyetlen. Ezért, bármennyire szomjasan fordul is a pillantás a kinyilatkoztatás felé, Szent János apokalipszisének ítélőszéke kölcsönösségre szólít, hogy igazságos legyen. Ivan Karamazovval együtt mi inkább megbosszulatlan szenvedéseinknél és csillapítatlanul forró gyűlöletünknel maradunk, semhogy végignézzük, hogyan kellett mindenkinek, még az ártatlan gyermekeknek is, szenvedniük, csak-hogy megvásároltassék szenvedésükön az örök harmónia... Ivan Karamazov, a becsület embere elutasítja magától a végső harmóniához szóló belépőjegyet; vagyis lehet, hogy látjuk majd az örök harmónia pillanatában a világvége finomságát, lehet hogy ott leszünk az örök harmónia születésekor, mely harmónia elegendő lesz minden szívnek, elég minden rosszakarat csillapításához, minden emberi bűn bűnhődéséhez, minden általa kiontott vér büntetéséhez és nemcsak a megbocsátás lehetőségéhez, de elég lesz mindannak az igazolásához is, ami az emberrel történt — és mégis él benne és bennünk az erő, nem annyira a megbotrányozás, mint inkább a szeretet ereje, amely ezt nem fogadja el...”²²

A bizarr lélekvándorlástan, a teológia „boltíve”, a blochi Marx-kiegészítés teológusi darabja csak túlfeszítése, igaz, már-már a komikusba hajló túlfeszítése az azonosság iránti váagnak. De a „kinyilatkoztatásigény nélküli misztikus” (Adorno) kétségtelenül

termékenyebb ott, ahol az eljövendő azonosság gondolata a jelen kritikájaként nyilvánul meg, ahol az azonosság világának „kiszínezése” helyett az ember alternatíváinak végiggondolása felé fordul. A „még nem létező ember” gondolata itt a fennálló felismerésének és ezáltal a lehetséges próféciaának a kulcsa. Bloch nagy gondolata az eljövendő azonosságról itt mutatja meg valódi dimenzióit.

Bloch messianizmusa, a „megváltás a kapuk előtt áll” beállított-sága dialógust folytat kora történelmével. És ily módon szükséges, hogy filozófiájában botrányok essenek: hogy — jobb híján — „utópikus” boltivdarabok kerüljenek az építménybe. Ám ez nem változtat semmit a blochi intenció aktualitásán és Marxhoz való mély analógiáján. A blochi gondolat „kemény magja” romlatlan maradt; mármint a „ránk szoruló történelem” történetfilozófiája.

Az ember nélkül megválthatatlan Isten elidegenüléstörténete a történelem történésének kritikája. Másképp fogalmazva: annak a kérdésnek az újrafeltevése, ki néz értelmesen a történelemre, és mi néz rá értelmesen vissza. Tudjuk, illúzió azt hinni: a tények maguktól kitesznek valamilyen „értelmes” kontinuumot. A tények beszéde meglehetősen zavaros megnyilatkozás a megszólaltató összefoglaló aktusa híján; a múlt darabokra hullik a jelen értelemadó művelete nélkül. A múlt tényeit a jelen tendenciája fogja össze. És maga a múlt is csak akkor válik „mérhetővé”, ha reflektálódik a jelen: így tűnik ki a jelentől való distanciája. A tények között „semmit sem talál az, aki maga semmi”, mondhatnánk Blochhal: a történeti tudat dialogikus képződmény. És nemcsak, mert az emberi tudás maga az, hanem sajátlagos értelemben: mert az maga a történelem is. És a dialogikusság tételezése nem „relativizmus” vagy „prezentizmus”. Ellenkezőleg: a monologizáló történelemnek, a dolgok „elfogulatlan” rendjének és az önkényes, történelmen kívüli szubjektivitásnak — a vélekedő Énnel vagy a prekonstruktív ész racionalizált vélekedéseinek összjátéka adja ki inkább azt a keretet, amelyikben a történetfelfogás minden kort szükségképpen egyformán Isten közelében lévőnek talál, vagy éppen pusztá közvetlenségében látja saját „konstruáló” szerepét.

Aki maga semmi, nem talál semmit, idéztük Blochot. Ha „Mi” némák maradunk, bizonyos értelemben összeomlik a történelem. Ez a konstrukció logikailag szorul rá a jövő dimenziójára. Nem

mint emberbaráti célok és szándékok gyűjtőhelyére: ebben a formában, az utópiák kényelmesen berendezhető birodalmaként, minden különösebb megkötés és előfeltevés nélkül is létezhetne. Hanem mint a lehetőség helyére. Mint arra a pontra, ahol a történelem evidens módon ránk szorul. Lehetőség híján nincs „Mi”, és „Mi” hiányában egy sor kategória ki kell hogy hulljon a történelemből és róla alkotott felfogásunkból, az értéktől a haladásig. Jogosulatlan feltevés volna, hogy a zaccként visszamaradó tények még képesek valakire is értelmesen „visszanézni”. Egyfajta elméleti „az én szemem csukva, Atyám, amíg alszom, vigyázol rám”.

A „ránk szoruló” történelem koncepciója nem elégszik meg azzal a szobahőmérsékletű gondolattal, hogy szabadságunk a szükségszerűség felismerésében áll. Mert a szükségszerűség még mindig a magában támolgó, és nem a kezünkbe adott történelem kategóriája. Avagy a „gutgesinnt” reménykedése, hogy a végén mégis minden jóra fordul. A történelem a mi teleológiánkra szorul.

Lehet, hogy Bloch az utópiák filozófusa — de a ránk szoruló történelem „nagy” blochi gondolata nem utópikus. Éppen abból indul ki, hogy az eszmények vélekedésbe szorult izolálása a történelemtől és egy merőben természettörvényszerű történelem kiegészítő jelenségek és képzetek. A történelem valójában értéktermelés is, az értékek, melyekkel operálunk, egy pozitív meghosszabbító vagy negatív-ellentételező gondolati művelet produktumai. (Ezért rekapitulálja Bloch újra és újra az utópiák történetét.) Ami e műveletekre hárul, az „csak” az értékeknek a „természeti” buroktól való megfosztása. A történelem valóban termel értékeket és kínál lehetőségeket; ezek azonban sem nem értékek, sem nem lehetőségek jelen nélkül. „Mi” nélkülünk, akik ezeket a félkész termékeket — félkészeket, amennyiben sem artikuláltaknak, sem artikulálatlanoknak nem lehet őket önmagukban tekinteni — kompletté tesszük. Mert a történelemnek nemcsak, hogy nincsenek céljai, de be kell látnunk, hogy ennek következtében az érzék is kell, hogy hiányozzék belőle, amely a lehetőségeket lehetőségekként, az értékeket értékekként ismeri fel (konstituálja). Ezek végül is a szubjektivitásra vonatkoztatott kategóriák.

Bloch „szubjektivizmusa” több, mint egy steril bensőségesség apológiája. A réallogika felett gyakorolt kritika módszertanilag arra

figyelmeztet, hogy amennyiben ezt a logikát tartjuk a történelemben való létezés egyetlen módusának — nevezzék akár a tények, a politikai kényszerűségek vagy a szükségszerűség logikájának —, akkor vagy alkalmaznunk kell a „gondoskodó történelem” segédkonstrukcióját (ami meglehetősen jogosulatlan eljárásnak tűnik), vagy (és ezt talán mindenképpen) fel kell adnunk a történelemhez való „segítő” (cselekvő) viszonyt.

A fentiek tehát csak látszólag módszertani megfontolások, valóban egzisztenciálisak.

Az utópia szellemének messianisztikus történetfilozófiai vázlata, formája szerint, részben megint csak vallásfilozófiai: Isten elidegenedés-története.²³ Előfeltevése, gondolati centruma azonban nagyon is evilági: az ember nem-azonossága önmagával. A teológiai, a „misztikus” forma persze számos paradoxont hoz magával — ami Blochnál nem meglepő, hiszen filozófiai gesztusának irányt szabó hatalma a paradoxia istene. A paradoxonok egyikére Adorno mutat rá, és korábban már idéztük is: Bloch misztikus, de anélkül, hogy bármiféle pozitív teológiát állítana, anélkül, hogy bármiféle kinyilatkoztatásra támaszkodna. Bloch miszticizmusának köntösébe evilági filozófiai célok öltöztek: az emberi önmagunkat birtoklás igénye, az érzékiség rehabilitálása, a kontemplativitás kritikája. Persze, másfelől, az azonosság-éhség radikalizmusának ára is van.

A megszorítás („részben”) azért tűnik szükségesnek, mert „Jézus”, „Lucifer” stb. — szimbólumok, melyek mellett Bloch az árutermelés, állam, kapitalizmus, eldologiasodás kategóriáival is operál. Immanencia és vallásosság szembeállítás (pl. a Lukácssal folytatott esztétikai vitában) a fennállóval való kompromisszumra való hajlandóságot vagy az azzal szembeni hajthatatlanságot jelölik inkább, mintsem az emberi teleológia és értelemadás jelenlétét vagy hiányát.

A blochi történetfilozófia az individuum önmagát birtoklásának történetét adja. Hőse nem vagy nem pusztán a közvetlen, hanem a közvetített individuum: a luciferikus Én. Arra, hogy Bloch miért a zene filozófusaként lép fel (szemben pl. az elsősorban irodalmi anyaggal dolgozó Lukácssal), többféle magyarázat létezik. A zenefilozófiai tradíció Blochot Kierkegaardhoz kapcsolja, s tény, hogy Bloch számára Kierkegaard a „nekünk született Hume”. Fehér

Ferenc szerint a zene kétszeresen is szükséges Bloch számára: egyrészt az élményvalóság szolipszizmusát (Lukács *Heidelbergi esztétikájának* előfeltevését) „önmagában megcáfolja... az a körülmény, véli Bloch, hogy nincs »belső« zene, csak hangok, vagyis én, te, mi vagyunk azok, akik a hangzatokat létrehozuk, azokat befogadjuk. Rajtam, rajtad, rajtunk kívül nincs zene, még fizikai értelemben sem, rajtunk kívül legfeljebb hangjegyhieroglifák vannak; a luciferikus vágy, az »ontologikus« zene, Bloch kedvelt kifejezésével élve, éles ellentéte az élményvalóság mondadológiájának”. Másfelől a zene objektivitása „az »együttlét« pusztán efemer, könnyen felboritható objektivitása”, a zene kifejezésszerűsége pedig „nem kanonizálható, nem klasszikus, hanem expresszionista”.²⁴ Mindez persze igaz, de van e kapcsolatnak, Bloch és a zene kapcsolatának egy további vonatkozása, amely nem annyira Bloch „szubjektivizmusához”, „objektívációellenességéhez” kapcsolja a zenefilozófiai érdekeltséget, és amelyre egyébként Bloch maga mutat rá: a zene különleges státusát az adja, hogy polifonikus formájának kialakulása a modern — Bloch nézőszögéből elsősorban luciferikusként fontos — individualitás kialakulásával függ össze.²⁵ Annak a gazdagságnak és egyetemességnek a kifejezője, amely a fausti szubjektivitást a Don Quijote-itől megkülönbözteti az előbbi előnyére, és amely érdemes arra, hogy elidegenüléséből visszavétesse.

Visszatérve Isten blochi elidegenedés-történetéhez: Jézus története először is a természetnek való alávetettségéből fakadó elidegenülés jelképe „...itt mindenekelőtt a bárány vérzik. Bizonyos, egyszer már befestették báránnyal a ház kapuit. — A zsidók még ma is megülik az ezáltal úgyszólván helyettesítően megmentett elsőszülöttek ünnepét.”²⁶ A „helyettesítő megmentés” motívuma ott van Jézus történetében, csak éppen: „ha valamit meghirdethet nekünk Jézus halála, ..., akkor az az, hogy mérhetetlen bűnt vettünk magunkra az istenhez való és visszaütött hasonlóság második ősbűnével és azután, hogy hárman kellene ahhoz, hogy isten fiának mondassuk magunkat, hogy istent apánknak hívassuk, és hogy e szövetség tagjai közül ketten, Isten és az ember, némák voltak, kudarcot vallottak, és a prófétának, aki Messiás lehetett volna, a Sátán általi halált nyújtották”. A helyettesítő

megmentés, a Sátánnal kötött üzlet balul sikerült, mert „semmi nem volt a világban valaha is hiábavalóbb és vigasztalanul diszhomogénabb, mint a kereszt- és áldozati halálmágia helyettesítő elégtétele”.²⁷

A báránymágia mögötti réteg: az év újjászületésének, a nap- és asztrálmítoszoknak a rétege. De a természetnek való alávetettség-ből fakadó mítoszok nem lehetnek a Jézus-történet eleven, aktualizálható elemei, mert „minden, ami így módon a halott körforgással keveredik, elmúlt, haláltánc... a kémia megszűnt a természet birodalmának szentsége lenni, s az alkímia megszűnt bevezetés lenni a misztikus teológiába”.²⁸ Nincs visszaút a misztikus természetfilozófiához, melyben „Makarie a misztikus szemlélet szférarendjében magasan Miskin fölött állna”, melyben „az ember és az ember fia is csak kulcs, csak módszer volna a legnehezebb zárhoz, az egyedül elzárt kincshez és misztikumhoz, a fizika nemcsak heurisztikus, hanem tartalmi Betlehemjéhez; és a kulcsnak magának nem volna szüksége szubsztanciára”. „De most már nem zárhatja magába, asztrálmítikusán, az Odaát, hanem csak szoteriologikusan a vég a problémakört, és ez a lezárás kétségtelenül a szubjektum és a történetfilozófia, a zene és az etika isteni jelenségeire van alapozva.”²⁹

„Jézus szavai és élete” a végső soron mindig az ember nélküli objektivitást szentté avató asztrál- és napmítoszoknál „fontosabb és gyümölcsözőbb” ígét hirdetnek: „az emberi lélek örök, minden mástól különböző rangját; a jónak levés és az ima erejét; a legmélyebben megalapozott erkölcsi jót mint csírá, mint a szellem életelvet; a híradást, hogy lehetséges a megváltásunk az egymás közötti szolgálat, odaadás, másikká válás, önmagunknak a szeretettel mint a gyülekezetnek és a leguniverzálisabb önmagunkkal-találkozásnak a szellemével való feltöltése és betöltése (Erfüllung) útján”.³⁰ Arra tanítanak, hogy Isten „ismeretlen maradt”, a történelem istene „még gyenge és derengő”, és hogy Isten eredeti értelmének helyreállítása csak bennünk, csak általunk lehetséges.

A természetnek való alávetettséget jelképező isten „homályos, tévelygő”, és a homálynak és tévelygésnek a mozzanatát magával hozta, amikor „velünk”, „bennünk” átlépett a történelembe. „Isten pusztán homályos, tévelygő mozzanata... kettéoszlott, amikor általunk és velünk elkezdte a természetet elhagyni, és most először

értékelméleti értelemben vett »isten« a történelem istene lett”, amikor hívta Krisztust, de nem hívta végleg; a természeti isten homályossága és tévelygése kettéoszlott, és pedig a „sötét, üldözött órákra, a halál-, véletlen és tisztán természeti démon uralmára” és a sokkal gyengébb, csak „problémaként”, „lényegként” adott „Sekhinára” (isteni jelenlétre), a célnak az „emberrel vándorló, még otthontalan istenglóriájára”.³¹ Isten néma maradt, amikor Jézus szólította; „homályos” isten, a „közép realitásának” istene, és homályossága csak a mi megváltódásunkkal oszlik el.

Bloch „teológiai” történetfilozófiája cselekvésfilozófia, amelyet a nem-azonosságunkból fakadó vágy, az individualitás önértékének Sollen-ja vezérel. „Mi hordozzuk a vég szikráját a menetben”, az emberi azonosság vágya a motorikus elem a világ menetében.³² „Éppen az nyújt új bizonyosságot, másfélét, mint a hit kialudt elfogadása, hogy mi emberek nem tudunk lemondani, ez kölcsönzi a logikánknak egy igazság végre jól megbeszélhető lángját, egy igazságét, amely nem elvesz, hanem ad, amely nem megért, hanem művekkel és imákkal megnevez.”³³

Isten elidegenedéstörténete parafrázisa az ember elidegenedéstörténetének, szimbólumrendszer annak felfejtésére. A világra vonatkozó kérdést csak „velünk” lehet megválaszolni. „... a régi kérdés, mennyiben lehet a sokat az egyből levezetni, rosszul van feltéve, mert eszerint nem mi magunk, a sok, hanem isten mint a tulajdonképpen egy, mint causa sui volt a kezdetnél proponálva, és így nem csak hogy a mozdulatlan, az elvileg rejtély nélküli, a logika mindent birtokló menedéke kellett hogy magába zárja a legnagyobb rejtélyt, de e rejtélynek helyben kellett maradnia, és így kirekesztődött minden történeti és metafizikai önmozgásból a világfolyamatban, amely épp mint folyamatos valóságos megoldás érte el végét, amikor a kezdet problémáját a végére taszította, és a kezdet szubjektumainak mélyebb problémája e nagy kozmikus forgási és objektívációs folyamat végén döntetett el. A jelenség titka történetében oldódik meg. ... Ezért mi hordjuk a vég szikráját a vándorlásban. Velünk ébrednek fel a dolgok, túl éppen adott, állapotszerű logikájukon, és az objektív fantáziában sodródnak. De mi világosságot gyújtunk azért, hogy lássunk, hogy világosságot teremtsünk, nem pedig, hogy megmutassuk, minden jól van, minden, minden körül-

mények között elnyeri a filozófia igazolását. . . . Ezért mindenben, amit alkotunk, örökké alkotunk, végre élménnyel, a barokkban, a zenében, a kifejezésben, az önmagunkkal-találkozásban, a filozófia birodalomidejében, vihar uralkodik, mely az emberi természet mértéktelenségéből ered és átküzdi magát a mértéktelenséghez a földön, a szó gyújtólángjához, a kimondott kimondhatatlan individuumhoz, a fátylak lehullásához, a feltárult ajtók füstjéhez és mennydörgéséhez, amelyben a Mi és Isten halhatatlansága a magasba emelkedik, a minden mértéken és fogalmon túli megfoghatatlanhoz, a Messiás lábaihoz és a szerelmi élvezet nyugvó, abszolút pleromájához.”³⁴

A világra vonatkozó kérdést csak „velünk” lehet megválaszolni — annál is inkább, mert az azonosságnak nincs tőlünk független biztosítéka az objektivitás, isten vagy a világ menetének oldalán. A világ szubjektuméhsége és a szubjektivitás megváltásigénye korrespondálnak egymással. A jelen megismerését az átélt pillanat sötétje gátolja, a jelen képe sajátos „vakfoltra” esik, melyet csak a megismerő tevékenység „szubjektiválása” képes feloldani; a megismerésnek ez a szubjektivitás-igénye „. . . felerősödik, ha nem csak mi, hanem a másik, az elfordított oldal is eldöntetlen marad, amint az *eljövendő* felé fordulunk, amely maga nem más, amennyiben mindenekelőtt logikailag új, mint a mi *kinagyított sötétünk*, a mi sötétünk ölének kihordásában, további történetének kinagyításában; és éppígy felerősödik Istennel mint a radikálisan új problémájával szemben, amely istennek nem kell láthatóvá válnia ahhoz, hogy legyen, az egész világfolyamatnak nem kell eleatikusan két »elkülönült« realitás közötti mozgásviszonnyá redukálnia, hanem ez az isten *önmagát* csak *reményként*, nem magáért való létként, hozzánk hasonlóan árnyékszerűen meg-nem-történtként, még nem-valóságként birtokolja.”³⁵

A blochi történetfilozófia a luciferikus Én történetfilozófiája, az ember önelvesztéséről, a visszavétel esélyeiről szól. Mögötte egy „optimista antropológia” áll, az „emberi természet mértéktelenségéé”, melynek alaptétele, hogy az ember nem tud lemondani, és mely oly sokakat ingerelt ellentmondásra.³⁶ És Bloch történetfilozófiája maga is luciferikus: „szubjektivizmus” nem a „szűk szubjektivitás” igazolásának, hanem a visszavétel szükségességének je-

gyében fogant. „Nemcsak a zavaros Ádám van meg bennünk, akinek tudásvágyát a jóról és a rosszról mindenestre Jézus, a Megváltó és Aszklepiosz, a visszatért, fehér, fehérré vált paradicsomi kígyó csillapította; hanem magasabban áll a homályos Lucifer, s ő még nem tért vissza s nem nyert megvilágosító igazolást, nem nyerte el tulajdonképpeniségének Istent magát igazoló győzelmét. Csak benne, aki Jézusban, a túlságosan lágy segítőben alszik; aki azonban nem leli nyugalmát, mióta másodszor is elhagyták, mióta hatástalanul hangzott fel sikoltása a kereszten, mióta másodszor is eltaposták a kereszten lógó paradicsomi kígyó fejét — csak ebben a nagy eljövendő, mindenható, dinamikus-bensőséges *Christos imperator maximus Theurgos*-ban törik össze az önös (selbstische) Én-sötétség, a lényeg nélküli demiurgosz megremeg, és elkezdődhet az igazi emberi birodalom, önmagunk legsokrétűbb birodalma, az abszolút krisztusformaság.”³⁷

Miért a misztikus, a teológiai burok?

Részben nyilván eszmetörténeti tradíciók miatt; Bloch kezét Kierkegaard és Dosztojevszkij fogják. A források és ősök felmutatása még nem válasz. Inkább arról van szó: Bloch megváltásfilozófiája radikális; semmilyen „külső” nem lehet „otthona” az embernek, csak a szubjektivitás „mértéktelen”, minden „kompromisszum” csak ideiglenes lehet. „A blochi tempó — írja Adorno — a türelmetlenség” azzal szemben, ami „elodázza és megakadályozza azt, aminek most és itt kell lennie”.³⁸ Többször volt már szó róla: ez a „türelmetlenség” nem az „üres” szubjektivitás romantikus „felfújása”; kritikai gondolat, mely az „emberre redukálás” filozófiai szükségszerűségét hirdeti. E türelmetlenség reakció arra a végsőnek, letagadhatatlannak, definitívnek látszó lelepleződésre, amely a „kultúra válsága” és az első világháború jelentett; egyfajta filozófiai Zusammenbruchtheorie. Idéztük már Adornót: az öszszeomlásnak ez a szituációja egyszerre erényt és szükséglet termő szituáció; létrehívja a messianizmust, ám mintha egyben túl könnyűvé is tenné a dolgát; valójában csak nagyon általánosan utal a szubjektumra, amely a megváltást volna elhozandó. A misztikus burok, úgy tűnik, a radikalizmus és támasznélküliség e kettős konstellációjának a kifejeződése. Mindehhez persze újra, itt is hoz-

záteendő: Bloch mint filozófus, a közvetlenséget — „négyzetre emelve” — transzcendálja.

A megváltás konceptuális sémáját a messianisztikus terminológia minden utalásszerűsége és homályossága ellenére a „türelmetlen” Bloch nagyon markánsan rögzíti. A paradoxia istene, legalább a végcél tekintetében, világos útmutatásokat ad. A megváltásban „a belső olyan lesz, mint a külső és a külső, mint a belső”; megszűnik a „fenti”, az „általános” elidegenült hatalma.

Az elidegenült általánosság felett aratandó-aratható győzelem egyik ígérete, melyet *Az utópia szelleme* számba vesz, a szerelem. *Az utópia szellemének* „szerelemfilozófiája”, a *Grund in der Liebe* c. fejezet nemcsak az egyébként is költői nyelvű könyv legszebb, de az érzékiség rehabilitálásával — részben Marcuse közvetítésével — egyik leghatásosabb fejezete is.

(És a *Grund in der Liebe* egy utalás erejéig „Bloch—Lukács-vita” is, igaz, meglehetősen perifériális szálon ugyan, de jelezve, hogy a könyv egésze mennyire Lukács vonzás- és taszításkörében íródott. „A kettős vér vonzza egymást — írja Bloch —, szeretne kicserélődni a másikkal, magasan minden barátság és a férfiszövetségek mindig csak utolsó előtti misztikája felett. . .”³⁹ Ha felidézzük, mennyire lényegbevágó szerepet játszottak a fiatal Lukács életében a barátságok és szövetségek [Leo Popperral, Balázs Bélával, Paul Ernsttel, de magával Blochhal is], mennyire meghatározták nemcsak személyes életvitelét, de az életműépítés gondjait is, meglehetősen egyértelmű lesz: a mondatrésznyi blochi kitérő Lukácsnak szól, és tartalma minden aszkézis elutasítása.)

A szerelem az általános felett aratott győzelem ígérete; „... a megtermékenyítés már az állatoknál is az individuálisat célozza és csak a halál ered az »általános«, az anorganikus gyilkos nem-individuális gyűlöletkomplexusából.”⁴⁰ A szerelem túlvezet „a bujálkodón, az öntetszelgőn és lapos boldogítón, a magát mindig vonzónak érző kéjgyilkoson és végül Don Juanon is, aki hideg és lényegében önmagában a hódítást és legyőzést élvez”⁴¹, és felvisz egészen „a zseniálisan erotikumig”; a szerelem a „luciferikus megvilágosodás” útja, győzelem az „össellenség” (a halál) felett, „amennyiben itt az érzékiség bódító effektusában elhal a törekvés és az önző örület, és az igazi halál, a nappal előtti éjszaka, az újjászületésbe legmélyeb-

ben beburkoló halál, a még individuálisan motorikus akarat átcsapása misztikus akarattá, az asszonnyal kibővített paradicsom akarásává — a szerelemmel szövetkezik.”⁴² „...a végső, ami ily módon túl minden világon és az örök életben az embert várja, lényege és alakja szerint asszony” — a férfias „munkalény” szöges ellentéte.

Az érzékiség felszabadítása a polgári aszkézis, a „munkalény” uralma alól mozzanata és mintája a szubjektivitás saját absztrakciónak uralma alól való felszabadításának, a szűkösségtől való megszabadulásnak, és mint ilyen mintája a közösségi típusú érintkezésnek is. „Mert mi ... nem tudunk önmagunkban túl sokat lángra lobbantani. Ha továbbmegyünk befelé önmagunkba, úgy nem azt éljük át, hogy túl sokak, hanem hogy önmagunkban túl kevesek vagyunk... Így éppen a belső hideg, szeretetlenség, a bennünk levő igazán szubjektív ernyedtség, a szubjektum homályossága elleni harc az, ami a mostani történetileg vallásos státuszban a régi félelemnek és mindenekelőtt a középkori aszkézisnek megfelel, amennyiben akkor az énszerűre, az emberre törekvőre, luciferikusra a tisztátalanság és elvi eretnokség árnyéka vetődött, bármennyire fellazították is az objektívnek ezt a fanatizmusát a misztikusok.” Az aszkézis elutasítása nem közvetlen tagadás, pusztán a „szűk szubjektivitás”, a közvetlen énszerűség állítása; hanem az aszkézis, a „szolgálat” helyreállítása nem-aszketikus módon. „Épp elég titokzatos dolog ily módon kilépni magunkból és mégis önmagunkat megnyerni...”⁴³

A *Grund in der Liebe* szerelemfilozófiája átvezetés és modell a *Zur Gestalt der unkonstruierbaren Frage* főfejezet egyik nagy témájához vagy talán főtémájához, a jósagetika (szeretetetika vagy második etika) kifejtéséhez. A terminológiai egybecsengés a fiatal Lukáccsal megint csak nem véletlen. Amit a második etika blochi kifejtése nyújt, az tartalmilag is egybecseng azzal, amit Lukács körülbelül vele egy időben írt a tervezett, de csak a vázlatokig — illetve persze az önálló tanulmányká-könyvvé kerekedett bevezetésig, *A regény elméletéig* — eljutott Dosztojevszkij-könyvhöz készült jegyzeteiben.

Az utópia szelleme tehát itt is a Lukáccsal való korai „együttfilozofálás” jegyeit viseli magán; és ennek kapcsán szükségesnek látszik egy kitérőt tennünk, bizonyos félreértések tisztázására.

Fehér Ferenc, aki igen beható tanulmányt szentelt Lukács és Paul Ernst korai szövetségének, és alapos tipológiáját adta a romantikus antikapitalizmus lehetséges alakváltozatainak, joggal utal rá, hogy a megváltás nézőpontjáról Bloch számára Lukács egy sor meggondolása, dilemmája, a heidelbergi esztétika bonyolult ismeretelméleti instrumentáriumától az elfogadható etikai lehetőségek és építmények kereséséig, „filozófiai ócskavasnak” tűnt, értelmetlenül finom különbségtevésnek ott, ahol Bloch számára csak túlhaladásra érdemes dolgok voltak. Ám túl könnyűnek tűnik kijelenteni, hogy Bloch ezért a felülemelkedésért túl nagy árat, a misztikus élménybe, egy mindenképpen vallásos filozofálásba való elmerülés árát fizette. Vagy pontosabban: valamiért mégis csak fizette ezt az árat, „nem éppen semmiért”, és ez az „árat” magát is „mértánysabbá” teszi. Röviden: Lukács védelmében Fehér „denunciálja” Blochot; és amíg fejtegetései meggyőzően bizonyítják, hogy a Dosztojevszkij-jegyzetek fontos állomást jelentenek Lukács Marxhoz vezető útján, a másik oldalon rejtélyessé válik, miért vezethetett Bloch útja is Marxhoz.⁴⁴

Bloch „megrágalmazása” nyilván szándéktalan, nem akart momentuma Fehér tanulmányának; annál is inkább, hiszen említettük, Fehér Ferenc Bloch útját is Marxhoz vezető útnak ábrázolja. E szándéktalan vonás részben talán abból adódhat, hogy a tanulmány elsősorban a Paul Ernst-féle neoklasszicizmussal és „nemzeti messianizmussal” szembeállítva elemzi Lukács pályáját és a romantikus antikapitalizmus tipológiáját finomítva e pálya „szigorú”, progresszív vonásait; Bloch inkább csak a kontraszthatásokat fokozó eszköz. Ilyenformán ő lesz az, akinek nem sikerül a lukácsi objektivitás és objektivációelmélet csúcspontjaira felkapaszkodni. Az elfogulatlan elemzés számára azonban nem válnak el egymástól ilyen könnyen „Tugend” és „Laster”. A két filozófus szorosan összefonódott pályáján sem Bloch kritikája nem vág egyszerűen a levegőbe, sem intenciói nem vesznek el az életfilozófia puszta alaktalanságában.

Bloch számára valójában nem „értelmetlen” és érthetetlen a tragikus kommunikálhatatlanság lukácsi belátása vagy dilemmája. Hiszen az ő alapgondolata is, hogy az ember még nem azonos, „nincs”, hogy a valódi genezis nem a történelem elején, hanem az (elő)történet végén áll. „Persze a végső dolog világos: semmit nem

hallani, a másik mellett gondolattalanul elmenni, vagy ha tudunk is, ha valahogy a segítség, a mássá válás közelférkőzik hozzánk . . . , akkor a hiúság rossz önmagunkat-melengetése lép közbe, és a pillantás mégis üres marad. Emellett a legtöbben körülöttünk, különösen mióta a pénzgazdálkodás megkötötte őket, oly mértékben piszkosak lettek, hogy csaknem hozzáférhetetlenek az ily módon leforrázott vagy megjelölt, vagy akár a súlyosabb belső megindulások számára.”⁴⁵ A Lukács és Bloch közötti különbség inkább abban van, hogy Bloch a megváltás bizonyosságával „kalkulál” (hogy ezt a Blochhoz oly méltatlan kifejezést használjuk).

Az objektivációk iránt érzett blochi kétely forrása nem az, mintha Bloch az „izolált Én”-re, a minden „külső” vonatkozástól megtisztított — és e formájában persze éppen, hogy elidegenült — lélekre apellálva elutasítaná minden emberi öntárgyiasulás értékét, hogy „tisztán” és tartalmatlanul (ez esetben valóban logikailag és tárgyilag követhetetlenül) egyesítse istenével — ily módon valóban teoretikusan megindokolva azt, amit a polgári világ „sátáni” vonásának tud: egyediség és általános közvetítetlenségét, lemeztelenített kollízióját. Kételye inkább onnan ered, hogy a kommunikálhatatlanság e „hideg”, antinómius világából a „nagy objektivációk” sem jelentenek kiutat; pontosabban csak („csak”) problematikus kiutat jelentenek, nem végérvényes, „utópikus” megoldást. Az ember depraváltságának világában a kiutak is visszájukra fordulnak, vagy legalábbis Janus-arcúak. Így a morál is. „Nem szabad itt elszigetelten ítélni vagy megítélni akarni. Amit valaki mondhat nekem, csak akkor súlyos, ha azt magamnak is el kellene mondanom, és megfordítva, én vagyok bűnös, nem a többiek, ha sötétek, én nem világitottam eléggé nekik. Csak magunk előtt tudunk csődöt mondani . . . és így az egyes ember csak önmaga előtt veheti el, abból, amit az etikus beszéd célként megad, a maga ítéletét. . . . A távolságtartásnak megvan a maga határa, amelyen túl átmegy erkölcsileg közömbös hangzatokba, sőt lanyhaságba.”⁴⁶

Mert a morál a távolságtartás etikája és nem a szeretetét; külső marad, nem tudja feloldani morális inkognitónkat. A „még a világban enciklopedikusan építkező fogalom”, az általánosság, a szubjektivitáson való túllépés etikája „magunkon-kívül-létünk” tükre, és e morállal szemben „oroszul nyílttá” kell válnunk.

Bloch nem a morál rossz megszüntetéséről beszél, a szabadság, igazságosság, szolidaritás destrukciójáról, csak éppen „nekünk kell keresztül mennünk minden tűzön, amelyet a fogalom gyújtott meg, ahhoz, hogy a tűz világítson is”.⁴⁷ Fehér nagy invencióval utal rá, hogy az I. világháború kitörésekor a romantikus antikapitalista gondolkörben felbukkan a kanti etikai szabadságpátosz rossz visszavételének tendenciája, „Schiller”, „Don Carlos” megvető elutasítása, összekötve a „porosz Kant” apoteózisával.⁴⁸ Bloch azonban itt is a saját, nem romantikus útját járja, hiszen a programmatikus — és azután *Az utópia szellemének* 1923-as változatában még inkább azzá váló — Kant- és Hegel-fejezet éppen a szabadság-filozófiának az antinómiák nyomása alól való felszabadítását, „megvalósítását” hirdeti meg. Morális inkognitónk, a morál igenelt, de mégis csak embertelen, elvont parancsuralma feloldását talán csak „az isten előtti nap vége” hozhatja el, „... mégis érvényes marad a prédikáció, melyet saját boldogtalanságunk (Unseligkeit) táplál, és mellette annak a mennydörgő etikának, a távolság etikájának a fogalomképzése, amely itt visszapillant, hogy hogyan »van«, amely a conditio essendit műveli, miután az erkölcsi conditio cogniscendije már elintéződött, amely az adottra, az empirikusra és pszichológiaiakra nem tud másképp visszatekinteni, mint ahogy Ézsaiás, Fichte és Mózes tekintettek vissza, Mózes, amikor leszállt a néphez a törvénytáblákkal”.⁴⁹

A Bloch fejtegetéseit irányító gondolat itt is a visszavételé. Az új etika megírásában is jelen van „egy nehezen megszólaltatható hang: nem mintha az embernek magának is jó emberré kellene válnia (nem a szerző az az én, amely itt megszólal, mondja Fichte, a szerző csak azt kívánja, hogy az olvasó váljon azzá), de szükséges, hogy az ember rendelkezék az igazba vetett kétségbeesett hittel és azután a filozófus etikájával, az intenciótól a szenvedélyesen bevont, idevont intuícióig tartó feszültséggel; és ezt a nehezen eltalálható hangot az jellemzi végső soron, hogy itt fent, a bensőben, ahol lejáratott már az alsó, pusztán emberek közötti, társadalmi morál, egész formális, fegyelmezett voltával egyetemben (tehát amit a lukácsi *A lelki szegénységről* kötelességetikának nevez — M. M.), és csak egy formáláson túli puszta kimondás, egy tanult ténycselekvés, a formakonstrukciónak egy olyan mélyen a lényegbe helyezése

érvényes csupán, ahol a formából már semmi nem emlékeztet a közvetítésre, indirektségre és szféraépítkezésre...⁵⁰ A második etika nem a morál rossz visszavétele, hanem a megszűnő világnak és a megszűnés filozófiájának gondolata; jövőbeli, utópikus etika, nemcsak etikaként más, de egy másfajta létet feltételez, a széttagoltság és alávetettség helyett az azonosságot. „Mindez akkor lép fel, amikor már bevégeződik, felszívhatatlan s külső, még a világon belül enciklopédikusan építkező fogalom számára; mert minden ilyen kérdés a jó és ezáltal a mély ember körében mozog: jó — orosz értelemben, a mélyebb, a szociális önmagunkon-kívüliség fölötti pártosság értelmében; mély — a végső etikainak a végső logikaiba való megújult átcsapásának értelmében, a második etika felől megvilágítva, és ebben a bensőségesség etikája csap át a bensőségesség metafizikájába, ha a vég mitológiával rokon mélységébe kell leszállnunk.”⁵¹

Az utópia szellemének a második etikát körüljáró részei, a *Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage* alfejezetei (*Von uns selbst; Die immanente Rede*) az esszékorszak Lukácsával vitáznak — *A regény elméletének* Lukácsával közös talajról. Olyan vita ez egyébként, amelynek érvei átszűrődnek a Lukácssal vívott esztétikai vitába is. Bloch a hivatkozott helyeken Lukácsnak *A lelki szegénységről* c. esszéjével vitatkozik, a jóság kegyelme, a kötelességetika és a Werkethik egymásmellettségének (egymásfölöttiségének, szempon-tunkból teljesen egyre megy) gondolatával. Bloch hangsúlyozza, hogy *A lelki szegénységről*... jóságetikája nagyon is szoros összefüggésben áll a második etikával; hogy Dosztojevszkij és Strindberg „pszichológiája” mellett talán Lukács, „a morál abszolút zsenije”, az, aki utat mutat egy emberhez, szubjektumhoz szabot-tabb etika felé. Lukács „egy kerettörténet formájában” „minden tépettséghez a legbensőségesebben odafordul”, a „morál abszolút zsenijét” „egészében mégis korlátozza a hipotézis, hogy megújítsa metafizikai alapzaton a kasztokat”.⁵² Blochot nem egyszerűen a kasztok megújításában implikált elitarizmus irritálja, hanem a fennállónak az „egymásmellettségben” rejlő apológiája: „Lássa mindenki, hogy hogyan csinálja, az erkölcsi beszéd nem individu-álpszichológia, senki nem lát a szívekbe, minden tisztelet (Achten) és tiszteletlenség (Nichtachten) végső soron visszavonható, csak

társadalmi, feltételes, reflexív; és az egyes ember erkölcsi inkognitója úgyis csak önmaga előtt, sőt, csak az isten előtti nap végén tárulhat fel, amikor isten maga is felfedi magát — írja Bloch a fennálló álláspontján ironizálva. Mert láttuk, számára érvényes „a prédikáció”, „a dörgő etikának, a távolság etikájának” fogalomképzése,⁵³ ám boldogtalanságunk és boldogtalanságunk meghaladásának szükségessége írja elő, hogy az egyetlen elfogadható, filozófiai-lag komoly út a megváltás etikájához kell hogy vezessen.

A lelki szegénységgel vitázó Bloch A regény elméletének, ill. a Dosztojevszkij-jegyzeteknek a Lukácsával közös állásponton áll, hiszen a Dosztojevszkij-jegyzetek etikai tartalma is az ember homo noumenonra és homo phaenomenonra való „kettévágásának” az ennyiben elidegenült etikának a meghaladása.⁵⁴ Miután a Dosztojevszkij-jegyzetek vázlatok, idézetek, utalások, ahol a sorrend, gondolati összefüggés, vonalvezetés nem evidens, a Jegyzetek Fehér Ferenc adta interpretációjára támaszkodunk. Akárcsak Blochnál, a második etika a Dosztojevszkij-jegyzetekben is Isten elidegenüléstörténetének és Krisztus, az ember fia visszatérésének szimbolikájával operáló történetfilozófia záróköve, amelynek sajátos történetfilozófiai helye van: az orosz eszme. Az „orosz eszme” középponti etikai kategóriája Lukácsnál is a jóság: nem a másik morális megítélése és nem is önmagam megtagadása a „kötelesség” nevében, hanem a másik megtalálása saját lelkem, lényegem megtalálása által. „A hegyi beszéd . . . megszünteti az igazságosságot . . . hogy a helyére a jóságot tegye.”⁵⁵ A jóságetika — ezt mutatja a Dosztojevszkij-jegyzetek sajátos bűnhődés- és büntetés-felfogása⁵⁶ — egy új közösségszerkezetet, társadalm szerkezetet implikál, amelyben nem a „képződmény” (család, állam, az intézmények), hanem az individuum szubsztanciális.⁵⁷

Vagyis a blochi „második etika” nem egyszerűen a tolsztoji vagy akár dosztojevszkiji szeretetetika közvetlen filozófiai „átíratát” adja, noha természetesen Dosztojevszkij Bloch fejtegetéseiben is kifejezetten szövegszerű hivatkozási alap. Az ember „feldaraboltságának” végiggondolt kritikája ez, amelynek integráns része, logikus „előfeltevése” az érintkezés olyan formájának tételezése, ahol az individuum szabad kifejlődése a feltétele az összesség fejlődésének. Fehér joggal utal a Marx-párhuzamra a jegyzeteknek a büntetés és

a megbánás, az ön-büntetés ellentétéről írt sorai kapcsán. Egyáltalában, a morál kritikájának a gondolata, amelynek a fókuszában az individuum széttépett egységének történelmi rekonstrukciója áll, Marx felé mutat. (A 20-as években Paschukanis, Korsch és maga Lukács is fel is veszik a morál kritikája gondolatának fonalát.) És éppen ez az, amit *Az utópia szellemének* Blochja kapcsán általában is dokumentálni akartunk, hogy ti. lehet, hogy misztikus formában — amely misztikus forma többnyire az archoz tapadt maszk, néha csak „burok” —, de Bloch egész gondolati irányultsága valódi analógiát mutat Marxszal.

Míg Bloch pályaindító művét, fiatalkora főművét szenteli az „orosz eszmének”, Lukács jegyzetei jegyzetek maradtak. (A könyvvé formálódott bevezetés, *A regény elmélete*, ismert dolog, hangsúlyozottan a küszöbig megy csak el — bár természetesen többet sejtet.) Fehér Ferenc a befejezetlenségnek, Lukács menet közbeni ingadozásainak, a jegyzetek metodológiai aporetikusságának okát abban látja, hogy a jegyzeteknek a második etikára vonatkozó fejtegetéseiből két gondolati perspektíva adódhatott: vagy „a homo phaenomenon és homo noumenon közötti hasadás felszámolásának” felvázolása (ami Fehér szerint egyet jelent a „két etika egységesítésével”, amiben nincs feltétlenül igaza); vagy az empirikusan adott valóság afirmációja (ahol is „egyre megy, hogy egy jobbító optimizmus vagy a kétségbeesés valamilyen egzisztenciálontológiája bázisán”) és a második etikának pusztán metafizikai létezőként való tételezése. „A Dosztojevszkij-könyvön való munkálkodása idején Lukács szemmel láthatólag ingadozott a két perspektíva között.”⁵⁸ Bloch számára a második lehetőség kizárt volt: egy a kilátástalanságra épülő egzisztenciálontológia a filozófia botránya kellett hogy legyen a szemében.

Az eddigiekből kitűnhetett, hogy bármennyire elfogadóan idéztük Fehér interpretációját a Dosztojevszkij-jegyzetekről, nemigen érthetünk egyet elemzésének azzal a gondolatával, hogy a Jegyzetek egyszerre adják *A tragédia metafizikája* arisztokratikus „zum Tode” etikájának és Bloch apokaliptikus víziójának a kritikáját. Ha van vita a Dosztojevszkij-jegyzetek és a *Geist der Utopie* között, akkor az csak abból fakadhat, hogy Bloch mindenképpen és feltétlenül az utópikus vágy sikerével kalkulál, Lukács pedig — ahogy

Fehér rámutatott — nem; nem pedig abból, hogy Lukács a kiteljesedett bűnösség világkorszakából való kilábalást egy olyan filozófiában látja, „amely az élet, az élni tudás elvét... tartalmazza”, míg Bloch filozófiája „előkészület a halálra”. Bloch számára a halál: a legerősebb ellen-utópia, olyannyira, hogy ellene még egy „naiv” lélekvándorlást is mozgósított *Az utópia szellemének* utolsó fejezetében. Ha és amennyiben a halál szóba kerül, csak mint a nappal-előtti-éjszaka: metafora, amely az azonosság állapotának az előtörténettől való másságát, e másság megrázkódtatásszerűségét jelzi. Ha van a korszaknak aktivista filozófusa, Bloch az: istent, az isteni glóriával koronázott Lucifert csak mi segíthetjük uralomra. Bloch filozófiájának is az „orosz eszme” hordozója a hőse, a „megbotránkozás ateistája”, akinek Isten a segítségére szorul.

Az „érzékek” elidegenülésének (a „munkalény” aszkézisének) és a kötelességetikának a bírálata után Bloch a polgári világ „abszolút szellemének” harmadik területe és egyben a „szűk szubjektivitás” és az általános uralmánál újabb megnyilvánulása ellen fordul: a polgári gondolkodás korlátainak bírálatát adja.

A filozófiai-filozófiatörténeti szálak itt is Kierkegaardhoz vezetnek, a *Lezáró tudománytalan utóirat* Hegel-kritikájához. És Bloch a filozófiai feladat megjelölésében is találkozik a fiatal Lukáccsal, akinek dédelgetett terve volt átfogó formában megírni-továbbírni a kierkegaard-i Hegel-kritikát.⁵⁹

„Mert a gyásztól a vigasztaláshoz vezető lépés nem a legnagyobb, hanem a legkisebb” — hangzik Adorno 1933-as Kierkegaard-könyvének utolsó mondata. A kor gondolati atmoszférája bírálatának kierkegaardi motívumára is áll, ami általában is Bloch Kierkegaardtól „átvett” indítatásaira, hogy Bloch mindenesetre megtette a „vigasztaláshoz” vezető lépést, következésképp bizonyos kiindulópontok azonossága és a kifejezett Kierkegaard-hivatkozások gyakorisága ellenére is a blochi Hegel-bírálat intenciója eltér filozófiai „őstől”. Aminthogy Bloch válasza a közösen meglátott filozófiai feladatra eltér a fiatal Lukács válaszatól is (aminek vannak esztétikai nézeteikre is kiható következményei).

Az eltérésben nyilván szerepet kap, hogy a marxista fordulatot megelőző időszak uralkodó lukácsi módszertana az újkantianizmus. S erről Bloch már jóval Lukács fordulata előtt, Rickertől írt wüurz-

burgi disszertációjában s azután reprezentatív módon *Az utópia szellemében* kimondta, hogy ez a polgári szűk szubjektivitás filozófiája, a történelmi hatalomtól, lehetőségeitől és képességeitől megfosztott szubjektivitásé, és aki éppen ezért megfogalmazta a kanti Énszerűség ontologizálásának, Kant és Hegel szintézisének filozófiai programját. Lukács *Heidelbergi művészetfilozófiája és esztétikája* az újkantianizmusnak ezt az itt Bloch terminológiájával leírt tendenciáját a legmélyebb tragikusságig viszi, az utópiától való teljes elzártságig, „alázatos negatív teológiaként” fogalmazva meg esztétikáját. Nem véletlen, hogy Bloch olyan élesen támad *Az utópia szellemében* Lukácsra. Vádja, hogy Lukács nem ismer másfajta disszonanciát, mint a formatökély „csengő-bongó, esztétikailag termékeny” disszonanciáját, ha Lukács egész filozófiai tendenciájára nézve igazságtalan is, találóan utal a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* metodológiájának utópiánélküliségére. A világkép tragikusságának és a metodológiának összefüggését Lukács nagyon világosan látta, amikor konstitutív szerepet juttatott az emberek közötti megértés lehetetlenségének a mű építkezésében, és amint a történelem felcsillantotta az annyira áhított megváltás lehetőségét, el kellett vetnie korábbi metodológiai beállítottságát is.

Itt persze egy megkötést kell tennünk: *Az utópia szellemének* nagyszabású Kant—Hegel-fejezete, amely éppen az individuum felszabadítására való koncentráltságával (nyilván nem függetlenül a Lukács- és persze a világháború közvetítette Kierkegaard-hatástól) nagyon is túlmegy a Rickert-disszertáció sejtelmein és bizonyos fokú módszertani fantasztikusságán, az 1918-as változatban még feloldódott a kortárs filozófiai áramlatokkal foglalkozó írások ciklusában, a *Die Gedankenatmosphäre der Zeit* fejezetben. Az 1918-as fejezet és az 1923-as változat, valamint az olyan fontos 20-as évek eleji írások, mint a *Die Landesgrenze des Nihilismus* persze a blochi metodológiai krédó szempontjából egybehangzanak; sajátosan kitüntetett és programmatikus helyüket ezek a fejtegetések 1923-ban, *Az utópia szellemének* második változatában kapják meg, akkor, amikor a *Történelem és osztálytudat*ban Lukács is átfogó történetfilozófiai és metodológiai kritikát ad a „polgári gondolkodás antinómiáiról”.

A polgári gondolkodás korlátja: „énszerűtlensége”, az emberi cselekvés technológiájától, a teljességigénytől és a tendenciáktól való elvonatkoztatás, amely „kiszáritja” ezt a gondolkodást, és amely persze csak a szellem életébe szublimált analógiája az énszerűtlenség valóságos kiterjedésének a polgári világban. A metodológiai bírálat: a jelen filozófiai nyomora forrásának, a szubjektivitás lefokozódásának kritikája. „Aki semmi, kívül sem talál többet. — Különösen azt, aminek lennie kell, nem láthatjuk meg önmagunk nélkül.”

A szubjektivitás filozófiai jelentőségét, „ahogy Kierkegaard”, Kant pillantotta meg igazán, s ő helyezte jogaiba a „szubjektív spontaneitást”. Amikor Ernst Bloch Kantban a filozófiai őst ragadja meg, át kell értelmeznie, korlátoznia kell, hiszen a polgári tudományosság bírálata Kant többé-kevésbé legitim követőinek filozófálása ellen (másképpen a pozitivizmus ellen) irányult. A filozófiai példaszzerű Kant nem lehet *A tiszta ész kritikájának* Kantja, aki osztott kora kezdetleges fenomenológiájának előítéleteiben; „... kétségbe vonható, hogy a szellemnek ez a hűségese Newtonra és semmi másra orientált korlátozása és transzcendentális megalkotottságtana a tudatnak egy nagyobb fenomenológiai szélességében jelent-e még valamit egyáltalán”.⁶⁰ Kant érzékelte, hogy „mi már nem vagyunk olyan szerencsések, hogy valami érzékileg vagy velünk születetten befogadni hagyná magát” általunk,⁶¹ ezért „megpróbálja annak a bebizonyítását, hogy a folyamat, amelynek alapján a szintetikus tapasztalati ítéletek szükségszerűvé tételnek, érzékelésünkön túl szuverén módon zajlik le”.⁶² De az a kérdés, hogy hogyan lehetséges valami általános érvényűen „véletlenszerű, túl könyvszerű, a tudományok története, amely a tudományok elméletébe megy át, és a kanonikusan kiválasztott művek állása szerint minden korlátoltat, minden véletlenszerűt strukturálisan örökkévalóvá tesz”.⁶³ Mert azt, hogy „hogyan lehetséges valami a priori — ezt egyáltalában nem lehet az ítélőfunkcióra, a természet, az erkölcsiség, a szépség »logikájára« korlátozni; még ha a benne ható, továbbható dolgokra, akarati aktusokra és eszmékre való továbbhaladó transzcendentál-realisztikus vonatkozás az a priori tisztán *formális* előkelőségét minden »tapasztalat« egy *reális* feltételjellegének a javára elmélyíthetné is. Vagy ami még jobb: egy a priori

javára mint a világban létezni kellő »logikai«, kanonikus metafizikai, dedukciós okának a javára elmélyíthetné is”.⁶⁴ *A tiszta ész kritikájának* Kantja méltatlanul túlbecsült; a kanti bizonyítás tarthatatlan, mert először is „a természetileg adott jelenségek . . ., melyeket nagyon is a pusztá érzékelésen túl tapasztalunk, a magunk belső relációiban nem építhetők fel vegyesen vagy akár teoretikusan a kanti kategóriákból, egyáltalában a mi emberi tételező aktusainkból. . . a természeti lét törvényei és vonatkozási konstansai nem az »értelmem« rendszerében helyezkednek el ugyanúgy (mint az etikai Én-re érvényes törvények — M. M.); egyáltalán ezek csak »előtárlá-va« vannak, nem-évidens módon adva, de nem »feladva« a fogalomnak a mélyebb hazavezető értelmében”.⁶⁵ Másodszor a kanti „ismeretelméleti Én”, amely itt „felszabadulni és előírni akar”, mégis csak pusztán „természeti tárgyakat »termel«”; a megismerő Én nem lehet funkciójában és nívójában alapvetően különböző az etikai Én-től; „az etikai Én mint tulajdonképpen teremtő rávetheti a fényt, de ő maga (az ismeretelméleti Én — M. M.) nem veheti át a teremtés, az alkotói felelősség, az előíró kormányzás tárcáját a tisztán *teoretikus* értelem kritikájának tapasztalati világa felett, a fizika értékidegen, ha ugyan nem értékellenes világa felett”.⁶⁶

Úgy tűnik, hogy Ernst Bloch Kant-értelmezését több tekintetben Simmel Kant-felfogása inspirálja, Bloch ezt az értelmezést haladja meg. A simmeli Kant-értékelés nagyjából a következő fő gondolatokban foglalható össze: Kant a 18. sz., a polgári fejlődés liberális-forradalmi korszakának a filozófusa; e korszak társadalmi-politikai eszményeit szublimálta filozófiai problémákká, fordította le az ismeretelmélet, ill. az etika nyelvére. E korszak gondolkodása az individualitás egy meghatározott alakú fogalma körül forog, amely individualitásfogalom a szabadság és egyenlőség — Simmel szemébe egymást kizáró — eszményeiben fejeződik ki. Ezekben az eszményekben fogalmazódik meg az a helyzet, amelyben a személyiség a ráhagyományozott intézményes kötöttségeket természetellenes és minden jogot és ésszerűséget nélkülöző kötöttségekként érzékelt, és az a törekvés, hogy immár a történelmi értelemellenesség (Unvernunft) világa helyébe a természetes ésszerűség korszakát helyezze. Ez a politikai eszmerendszer ugyanakkor tartalmazta a

fikció egy mozzanatát, egy felcserélést, amelyben a tradicionális kötöttségekkel és uralmi formákkal nem egy más, ugyanígy történelmi kötöttségi és uralmi rendszert állítottak szembe, hanem a szabadságot és a tartós és általános egyenlőséget egyáltalán. Ezek a politikai eszmények termékenyítik meg mármost a racionalista gondolati hagyományt, amelynek érdeklődési tárgyát nem a különös, a maga egyediségében összehasonlíthatatlan ember képezte, hanem az általános ember, az ember egyáltalán, a közös mag, amely minden ember lényegét képezi. „Ahogy a forradalom korának irodalma állandóan a népről, a zsarnokról, a szabadságról egészen általánosságban beszél, ahogy a »természetes vallás« egy általában vett gondviseléssel, általában vett igazságossággal, egy általában vett isteni neveléssel bír, ahogy a »természetjog« az izolált és egyforma individuumok fikcióján alapul, úgy mindenképp az absztrak-tum ember az, aminek minden lelkesedés szól. . .”

Ez az az individualitás, amelynek a kanti Én, gondolkodásunknak és tárgyának az egysége, filozófiailag szublimált alakját nyújtja, filozófiailag a legkifejlettebb, legkövetkezetesebb alakját jelenti, és pedig kettős értelemben. Először is itt éri el az Én a külső kötöttségektől való függetlenség legmagasabb fokát. „Amennyiben az Én formál meg minden tudatos léttartalmat, őt magát nem formálhatja megint csak egy is ezek közül.” Az Én elnyeri itt abszolút szuverenitását, úgy hogy az egész világ rajta állhat. Másodszor a korszak történelmietlen és egyénietlen individualitásfogalmának egy másik sajátossága is a kanti filozófiában kap abszolút formát: minőségnekülisége. „A fundamentális tudat, amelyből ez az Én áll, nem valamilyen meghatározott képzet, miután csak hordozója egy ilyennek, mint tudat csak egy egészen általános érzés, hogy egyáltalában létezem.” A pusztá Én megfosztatik minden egyéni és minden tényleges tartalomtól. Az így létrejövő individualitás a mechanisztikus-értelemszerű világfogalom korrelátuma: „Mert ez axiomatikusan leszögezte, hogy a világ minden ember számára egy és ugyanaz — ami mindenütt kérdéses, ahol a kedély, a vallásosság, az akarat variábilis instanciái döntenek a végső felfogási alapról. Az idealizmus csak megfordította a gondolatnak ezt a rendjét: a világ mindenki számára, vagyis objektíve ugyanaz, mert minden szubjektum mint világfelfogó ugyanaz. Ezért Kant számára az az eszme,

hogy mindenkinek megvan a maga különös igazsága, ellentmondás és szörnyűség volna.”

Simmel szerint éppen az embernek, az Én-nek ez az általánosság és üressé tétele hozta magával, hogy a liberalizmus, amely az általános és korlátlan szabadságot írta zászlajára, a legirgalmatlanabbul intoleránssá válik az egyediséggel-egyéniiséggel szemben.

A 18. sz. individualitásfogalmában a csereérték elvontsága érvényesítette magát; ez az individualitásfogalom a 19. sz. megváltozott alakulatában egy „enyhén antiliberalis” revízióra szorul. Maga ez az individualitásfogalom, mindenekelőtt legmagasabb, kanti formájában nem avul egyszerűen, együtt a 18. sz.-dal; „az életértelmezés és ideálképzés maradandó elemeként túléli egyeduralkodó korszakát”. Azonban ki kell egészíteni a 19. sz. individualitásfogalmával, ahogy ezt Goethe, Schleiermacher, a romantika kidolgozta, ahol éppen az individuumok egymástól való különbözősége, e különbözőség akarása, egyediségük válik erkölcsi paranccsá. Kant számára a formális Én, az „emberben levő emberiség” és az egyes tett között teljességgel kihullott maga a differenciált, saját tulajdonságai által elkülönített személyiség. Nietzschénél, aki a 19. sz. individualizmusát a legerőteljesebben kifejti, egy ember magasabb természete inkább a közvetlenségben, másfajtaságban, rangkülönbségben nyilatkozik meg.

Kant az Ént, amikor önmagára bízta, felszabadította a természet uralma alól; amikor azonban szabadsága tartalmául a társadalmon belüli kötelességteljesítést jelölte ki, öntudatlan-naiv módon alávetette a társadalomnak; Nietzsche filozófiai kísérlete egy ez ellen irányuló második filozófiai forradalom (amellyel szemben Simmel szkeptikus), amennyiben maga a társadalom is pusztá eszközzé válik, hogy a személyiség legmagasabb értékeit produkálja. Igaz, Nietzsche kiélezett individualizmusából nem jöhet létre a kooperációnak semmiféle eszméje, ami éppen azért problematikus, mert a 19. sz-i individualitás-eszmény szülőhelye éppen a munkamegosztás.⁶⁷

Ernst Bloch és Georg Simmel viszonya nyilvánvalóan mélyebb elemzést igényelne, itt azonban be kell érünk néhány utalással, azokkal a nyilatkozatokkal, melyeket e kérdésről maga Ernst Bloch tett. Bloch fiatalkori fejlődése számára Simmel volt az, aki, össze-

vetve „némely akkori iskolás koponya kinyomtatott szemináriumi gyakorlataival”, újra „felnőtteknek való filozófiát” nyújtott. Életrajzi szempontból pedig így emlékszik vissza: „Berlinbe a doktorátusom után jöttem, és első látogatásom Georg Simmelhez vitt. Ez 1908-ban volt. Simmel minden írását ismertem. Az egyetlen filozófiaprofesszor volt, aki engem érdekelt, mert — Schopenhauer szavával — nem a filozófiatanárok filozófiája volt az övé.” De „brutálisan véget ért — írja tovább Ernst Bloch Simmellel való barátságukról —, mert Simmelben nem volt elég intellektuális szigorúság. Mindig azon a ponton állt meg, ahol érdekessé kezdett válni a dolog...”⁶⁸ Simmel Ernst Bloch szemében a „talán” filozófusa; „nem azért — írja, — mintha szkeptikus lett volna. Tertium daturának, kedvenc tételének, kedvenc tartózkodási helyének éppen nem az volt az alapja, mintha itt a dialektika vált volna hatékonnyá... Simmel talán-ja kizárólag ahhoz az általánosnak megmaradó, határozatlan életpátoszhoz tartozik, amelyhez korai újkantianus korszaka után, irracionalizálva fordult.”⁶⁹

Az a filozófiai perspektíva, amelyet Simmel Kant-könyve kínált, a kanti üres-általános Énnnek egy arisztokratikus, a munkamegosztás „talapzatát” dicsőítő, az „enyhe antiliberalizmus” hangulatában fogant, az újkantianisztikus előfeltevéseket érintetlenül hagyó meghaladása Bloch számára nem lehetett vonzó vagy kötelező erejű. Amiben Bloch elfogadja Simmel Kant-értelmezését — azon túl, hogy nyilvánvalóan támaszkodik Simmel történeti, nem sterilen ismeretelméleti megközelítésére —, az annak a bírálata, hogy a szubjektív spontaneitást tételező, tehát az emberi szabadságot egy új fokon megragadó Kant kritikai kritikátlanságának fogságába kerül: a „szűk szubjektivitás” spontaneitása előtt mind az anyag, mind a történelem „lezárulnak”. De nála a kanti tradíció újraértelmezése radikálisabb a simmelinél. Bloch Kantot egyrészt Hegel felől, másrészt a *Träumen eines Geistersehers* Kantja felől értelmezi újra. „Az értelem mérlege mégsem egészen pártatlan — idézi Bloch a *Träumen eines Geistersehers*-t —, annak egyik karja, amelyen ez a felirat áll: a jövő reménye, mechanikai előnnyel bír.”⁷⁰ A blochi Kant-bírálat indító motívuma a jelen bírálatának már ismert motívuma, a szubjektivitás megalázottságának bírálata. „Aki semmi, kívül sem talál többet. — Különösen azt, aminek lennie kell, nem

láthatjuk meg önmagunk nélkül.”⁷¹ Ezek talán *Az utópia szellemé-*nek különböző megfogalmazásbeli variációkban leggyakrabban visszatérő mondatai. Kant éppen azon a ponton példaszerű gondolatilag, amennyiben ő ragadta meg először a szubjektivitás filozófiai jelentőségét, ő helyezte jogaiba a „szubjektív spontaneitást”. Mert az új filozófiának, az önmagunknak-az-egzisztenciában-való-megértésének a célja, hogy filozófiailag éppen a szubjektivitásnak azt az elidegenedését tagadja, amelynek következtében „a világ önmagában rég üressé vált”, „értelmetlenül támo lyog ide-oda”.⁷² „... az Én-nek mindenütt meg kell maradnia; bármennyire elidegenítheti is magát bármivé, minden en keresztülfúrva magát mozoghat, hogy a világot feltárja, hogy mindenekelőtt ezer ajtón keresztül is maga elé álljon, mégis csak éppen a kívánó, követelő ember, a priorijának töretlen posztulátumvilága a rendszer leg szebb gyümölcse, egyetlen értelme.”⁷³

A kanti Én a blochi értelmezésben is szabadságot nyújt: „Mert mi annyiban vagyunk képesek megmenekülni önmagunktól és jelenségszerű létformánktól, amennyiben intelligibilis karaktereket alkotunk.”⁷⁴ De ez csak az „igazi” Kantra, a *Träumen eines Geistesehers* felől értelmezett Kantra áll; mert eredeti alakjában Kant inkább egy nagyon is „szűk” szubjektivitást adott. Korábban már részletesen idéztük azt az érvelést, amellyel Bloch *A tiszta ész kritikájának* Kantját és ezzel kora filozófiájának egész újkantiánus ismeretelméleti irányultságát félretolja. A „tudományelméleti” Kant külső körét szét törve jutunk el az igazi Kanthoz; „... végső fokon persze Kantnál nem Keplerről vagy Newtonról van szó egyáltalán, és nem a külső természet jelenségei közötti objektíve érvényes kapcsolatról, hanem a feltételek ama feltétlen egészéről, ama elvi határfogalmakról, melyeket csak elgondolhatunk és akarhatunk, de nem ismerhetünk fel, amennyiben ezek bár közvetlenül gyakorlatilag »átélhetők«, de még nem »szemlélhetők«, amennyiben tehát tárgyuk nem epirikus lét, amelyek mármost a feladatok egy metafizikájában mint a feltétlen regulatív értelmi eszméi terjednek ki”.⁷⁵ Itt lép elő az igazi Én, „mert önmagunktól és jelenségszerű létformánktól annyiban menekülhetünk meg, hogy intelligibilis karaktereket alkotunk. Itt válik elkülönülten láthatóvá a világ labirintusa és a szív paradicsoma; a világ a focus imaginarius-ban,

rejtett intelligibilis szubjektum-részünkben elkezdi a jövő reményének jelenségébe lépni. Éppen azért, hogy a teoretikus tudás a puszta jelenség tudása, szabaddá válik a gyakorlati ész, a tiszta ész gyakorlati meghosszabbítása, és megjelennek a posztulátumok, elméletileg nem bizonyíthatóan, de gyakorlatilag a priori feltétel nélkül érvényesen.”⁷⁶ „Ugyanannak a funkciónak *önmagára*, de éppenséggel az etikai Önmagunkra való visszakormányzásával, amely funkció korábban mechanikusan beszűkített volt, egy más racionalizmus felé indulunk el, mint a descartes-i, gondolkodó, teoretikus szubjektum racionalizmusa és annak szétzúzódása a természetes világon.”⁷⁷ A szív racionalizmusa kiránt bennünket a „pusztán reflexív mechanizmus teremtéséből és teremtdéséből”, olyan erővel, hogy a „törvény tiszteletét a morális Ding an sich által való afficiáltsággént definiálhatjuk”; ez az afficiáltság „tisztán érvényességelméleti együttérzés egy feltétlennek az eszméjével, sőt, produktív fellépés, részvétel...”⁷⁸ Ezek azok a Kantból átformálható gondolatok, melyek nyomán „szabaddá váltak egyrészt a posztulátumlogika útjai, másrészt az istentől való eltávolodottság korszakának becsületes, nagy, szubjektív-etikai metafizikájához vezető utak”.⁷⁹

A *Träumen eines Geistersehers* felől értelmezett Kantból Ernst Bloch egy olyan Ént bontakoztat ki, amely immár nem olyan „szűk és szegényes”, mint Kant „ismeretelméleti Én-je”; amely nem értékellenes természettörvényeket teremt, és nem zúzódik szét azon, ami „van”, ami levezethetetlen adottság, hanem tartalmas bensőségesség, amely valóban teremtő, amelynek szubjektív spontaneitásában a remény kategóriája fogja össze és értelmezi mint „belső norma”, „erkölcsi akarat” a világot. Az Én kvalitásnélkülisége, ismeretelméleti formalizmusa helyén az utópikus vágy, a „szív racionalizmusának” személyes, tartalmas-plasztikus „intelligibilis szubjektum-része”, Én-je veszi át az uralmat.

Etikai meggondolásainak a puszta metodologizálásnál kritikaiból tétele meghaladása érdekében, és hogy intelligibilis szubjektum-részünk spontaneitását valóban tartalmassá tegye, Ernst Blochnak még egy változtatást végre kell hajtania Kanton; fel kell oldania azt az ellentmondást, hogy „jót kell cselekednünk, bár semmit sem tudunk az érték reális, sőt, jobban megszemlélve, tartalmi ideális

legitimációjáról”.⁸⁰ „Egyedül vagyunk, és a cél végtelen, pusztán aszimptotikus megközelítésének sötétjében állunk...”⁸¹ Kantnak ez a „morális nominalizmusa” „a jóért inkább túl sokat, mint túl keveset tett, amennyiben a jóban a posztulátum ama tartalmi és reális meghatározatlanságát pillantjuk meg, amely magatartásunkat az »érzéki« empirikus, hipotetikus függőségtől való félelem folytán tisztán regulatív és ilyen óvatos diffúzitással determinálja, mintha meghatározásunk végtelenül túlnyúlna a tapasztalaton és ezzel élettünkön. Amilyen fontos azonban, hogy az akarat megszabadult az egyes céloktól és az Egyáltalában-ra irányul, annyira sürgetően lép fel mégis csak a kötelezettség, hogy ebben a belső normában, az erkölcsi akaratnak ebben az Egyáltalánjában egy napot, legalábbis egy objektív célmozzanatként vonatkozásba hozható célt jelöljünk ki, és ily módon egy nem örökké kitérő, hanem, mint Eckartnál, újra alapvetően elérhető, utópikus eget feszítsünk ki.”⁸²

Nem arról kell tehát panaszkodni, „ahogy ez szokásos”, hogy Kant a Gelten-t még mindig túlságosan tartalmilag ragadja meg. „Sokkal inkább azért kellene panaszkodni — szemben egy semmit át nem ható, folytonos metodizálás szándékaival —, hogy Kant a Gelten-t végtelenné teszi, hogy túl kevésbé, túl halkán tartalmi, amennyiben itt a Gelten egy *végtelen folyamatba* helyeződik, ahol az *eredmény* csak a *szellem egy kipillantása*, csak *formális-apriorikus eszmeként van tételezve*.”⁸³ Az önmagában vett módszer e perszevariációjával szemben, ahol a kanti ész approximatív végtelensége a világból parttalan óceánt csinál, jogosult a bíráló, még a hegeli, „erzverwerflich” realizmus bírálata is; hiszen ily módon „milyen vigaszra találhat a hajótörött, akinek számára soha nem lehetséges a megérkezés?” A kanti utópikus szellemet tehát ki kell menteni a módszerből és annak rossz végtelenségéből. Anélkül, hogy egy „már megérkezett” túlvilágban vagy éppenséggel ebben a világban ragadnánk meg, mégis igazat kell adnunk Baadernak, hogy ti. „a gyakorlati ész jelenségének analiziséből »annak spontaneitása, alkotói kiteljesülése közelebb és könnyebben adódott volna«”, amennyiben „mi a lelkiismeretünkben közvetlen bizonyossággal ráismerünk (innewerden) önmagunk meghallottságára mint akaratot szülőre, önmagunkra ismerünk mint életteljességre és isteni valóságra, amely belülről felemelkedve nyilatkoztatja ki magát.”⁸⁴ Baader

Kant-kritikájához kapcsolódva Ernst Bloch így zárja a fejtegetést: „... nincsen Gelten egy, még ha olyannyira fenyegetett lét nélkül, a Sollen és a Gelten sokkal inkább kizárólag csak egy absztrakt távolságra vonatkoznak... Sőt, logikailag nézve, az időn túllépő, utópikus-abszolút szubjektum nézőpontjáról, nem is létezik egyáltalán saját érvényességi szféra, hanem csak egy, a távolság számára prédikálandó, a távolság számára még érvényes világ-feletti szféra, egy *utópikus valóság*. Olyan, amely mint megvalósuló nincs garantálva, de ezért még nem a pusztta végtelen törekvést invoválja, hanem magukat Kant posztulátumait — a megvalósulás posztulátumaiként is.”⁸⁵

„Kant bensőséges marad és végtelen”, de szegényes; „de nem mindennek, ami benső, kell szűknek és gyengének maradnia” — ezen a ponton válik a hegeli fogalom tartalmisága és Hegel filozófiájának enciklopedikusága vonzóvá. „Mármost nincs jobb sírásó, mint a teljesen tartalmas fogalom”.⁸⁶ Ami a Hegelhez való áttérést követeli meg, az, hogy Ernst Bloch a reményt, rejtett intelligibilis szubjektum-részünket „ontológiailag” megragadhatóvá, anticipáltan létezőként tételezetté akarja tenni, felszámolva Sein és Sollen elvi heterogeneitását; mert, ahogy Baader is argumentál Kant ellen: „felettből ellentmondásos és az iróniához hasonló feltételezés, ha fel kell adni egy valóságos életet, amelyről egyedül tud az ember, anélkül, hogy a legkisebb remény is volna a másik élet, amelynek igenlését követelik, *valóságosságára*...”⁸⁷

Csakhogy Hegel belső álláspontjáról nehéz eldönteni, melyik lényé jut szóhoz, az „érzéktelen titkos tanácsosi lény”, vagy Hölderlin barátja, a „szellem gótikus, túláradó fenomenológusa, aki a teljes Most-tal nem földi jelenre gondol többé”.⁸⁸ „Először persze elveszünk itt teljesen, semmi bennünk nem kap választ és nem oldódik meg. Mert a gondolkodó úton van ahhoz, hogy ne legyen ember többé, otthagyja nekünk a legrosszabbat, és büszkén kimegy az egzisztenciából, amely oly kevésbé érinti az absztraktság érdekét. Csakhogy, ahogy Kierkegaard mondja, az egzisztálás szüksége éppen az, hogy a létezőt a létezés végtelenül érdekli.”⁸⁹

A filozófia igazi tárgya, ahogy azt Kierkegaard elgondolja, „az ember, az első, a végső, a legszabadabb vagy még takaratlanabbul nézve: a Mi (Wir), amely a Messiást veszi magára, és várakozását

végzi”.⁹⁰ De az absztrakt és objektív gondolkodó számára mindez csak ürügy, s tudata egyébként egészen érintetlen marad. A hegeli konstrukció, annak éntől távoli, a szubjektumszerű ott-léttől megtisztított varázsa „az emberre mint kérdésre adott válaszként a pusztá világot tukmálja ránk”; az absztrakt és objektív gondolkodó számára a lét minden „ugrása és sötétsége” pusztán ideiglenes paradoxon, amelynél a spekuláció menete nem áll meg; az enciklopedikus-logikai megoldási lehetőségek ritka levegőjében az igazi problémák ellobbannak.⁹¹

Továbbá: a hegeli megértés azért lehet annyira „fent”, mert végső fokon „kész”; a gondolkodás csak addig bír idővel, amíg nem jutott tiszta fogalmához. A hegeli szellemet a vég felszentelése mozgatja, a szellem menete így pusztán propedeutikus jelentőségű. „Különben is, már minden előre meg van határozva a gondviselésben ... és a gondolkodó ... ily módon az ész fentről való előre-meghatározottságként fordítja és azzá változtatja, biztos tromffal a kezében.”⁹² Hegelnél, bevallatlanul, égi kártyák keverednek a földi kártyajátékba, „úgyhogy ... a végül fennmaradó, legkésőbbi ember emlékszik vissza a már elintézett folyamat bizonyos derekasabb alakjaira, míg eme előtörténetek egészét, az empirikusan, de főleg a szellemileg használhatót az a priori vége felől válogatják, vagy akár a gondolati tárgyból helyezik az objektumba”.⁹³ És ennek megfelelően minden kívánságról és múltbeli Sollen-ről, a szív redőinek minden feltárulásáról, a szubjektív ideálokra való minden kopogtatásról és azok antihistoricista raisonnement-jéről egy pánlogisztikus teljességpátosznak az empiriába visszabújtatott végbölcssége dönt. „A lélek elvész, de a fogalom, maga is szubsztanciává válva, és hozzá a megértés mint a világsszellem titkára triumfál, szubjektum nélküli, pánlogisztikus objektivitásban”.⁹⁴

„Ily módon minden szükségszerű és világos, mintha az embernek már csak ahhoz kellene értenie, hogy belásson.”⁹⁵ Hegel nem feltárja a tényeket, hanem kijavítja, mintha minden ésszerű valóságos volna, mintha az emberi önmagát-jobbna-gondolás hétmért-földes csizmáit húzta volna fel maga az élet is; az állam, a létező iránti lutheri alázat ily mértéke a békétlen követelésnek még csak intelligibilis, vigasztalóan túlvilági teret sem enged. Miközben mindez mégis csak pusztán gondolati kijavítása a világnak, ahol

Hegel sem azt a „messianisztikus szubjektumot nem nevezi néven, amelyik az ily utópikus békét egyedül megalapíthatná, sem azt nem vizsgálja meg, hogy tulajdonképpen hol végződik az empirikus, és hol kezdődik a logikai.⁹⁶

A „korai, túl logikus végbölcsesség” legmélyebb, végső következménye, hogy Hegel „istenének lelkét és szabadságát lerombolta” egy „restauráló, kalkulálható kimenetelű intellektuális folyamat kedvéért”. Mert bármilyen büszkén hangzik is, hogy isten az emberi tudatban, ami a megismételt történelem, jut önmagához, bármennyire hasonlítani látszik is ez a régi misztikusok, Jacob Böhme és Isaac Lurija szubjektum-mágikus vakmerőségéhez, Hegel gondolkodó Én-je és elgondolt istene közelebbről szemlélve mégis csak a túlon túl világi és enciklopédikus tudat körébe van száműzve. „Itt Baader mély szavaira kell emlékeznünk, hogy csak az ördögnek van szüksége az anyagi, pszichológiai és világi közvetítésekre ahhoz, hogy teljességgel létező legyen.”⁹⁷

Nem mintha a szenvedést minden apróság kedvéért elő kellene ráncigálni, mégis más dolog a szenvedést „mint a meghíúsulás veszélyét” a magasabb reális összefüggésekben tagadni. „Hegelnél az egész történelemből és kultúrából hiányzik a tett, az egyes embert felszólító gond vagy kétségbeesés.”⁹⁸ A fejlődés ily módon a mozdulatlan, előre meghatározott eszme önmozgásának időbeli megértése, és Hegel sehol másképp nem határozza meg, mint aminek alapja egy belső meghatározás, magánvalóan meglévő előfeltétellel, melynek pusztán ábrázolnia-kibontakoztatnia kell magát; az individuumok harca ama „sötét, akadozó, kíméletlen áramlás ellen, amit az élet, a világ jelent, az emberi receptivitás nehézségévé szelidül”. Hegelnél hiába is keresnénk azt a kizárólag felfelé mutató és a veszélynek tudatában levő lelkületet, amely Kant, amely Fichte szavaiban kifejeződik, hogy . . . kell lennie egy a tettet megalapozó tudásnak, avagy a cselekvésre kényszerítő látomásnak abból a világból, amely nincs itt, de kell hogy itt legyen.”⁹⁹ Hegelnél tehát tényleg egy Kant ellen irányított restaurációról van szó, csak éppen a hegeli realizmus kevéssé cáfolja meg a kanti Sollent, a kanti filozófia igazi formajelleget, az igazi filozófiáét, „mint egy praktikus-transzcendentális, transzcendentál-reális metodizmus formakarakterét”, amely egy „meg nem jelent Logosra irányul”, „ahogy

ez a világban legjobb esetben többé-kevésbé előmunkált, többé-kevésbé közvetlen utalásokban és szimbólumokban realizálódik”.¹⁰⁰

A hegeli filozófia ilyen „iskolamesteri”, „szobahőmérsékletű” állása mellett a filozófiának Kierkegaard intését kell követnie: „Kierkegaard a *szubjektív*, nem-hegeli gondolkodás feladatát állítja fel: hogy egzisztálóként maradjunk meg és önmagunkat az egzisztenciában értsük meg.”¹⁰¹ Mégis, Kant és Hegel személyében a filozófusok két olyan típusával van dolgunk, melyek között nem lehet választani, mert „nem lehet kantizálni, ha az ember nem hegelizál”¹⁰² „Így ehelyt szükségesnek látszik, hogy Hegelt a kanti tűz égesse át: az Énnnek mindenben fenn kell maradnia... A célt akkor érnénk el, ha sikerülne, ami mostanáig soha nem jött össze egészen: egyesíteni a jóslatot az önkívület beszédével, a lélekszerűt a kozmikus totálissal; oly módon, hogy a lélek a világot meghaladja, átfényesítse, de ne maradjon szűk és pusztán szubjektív vagy humánus idealizmus. Sokkal inkább az önkívület beszédének végén, az ön- és mi-találkozás végén kell a világba, a világenciklopédiába való bemenésre vállalkozni, aminek kedvéért az önmagunkra találás egyedül történik; de nem azért, hogy elveszünk a világban, hanem hogy megsemmisítsük benne a hamis, sötét szélességet, hogy a *lélek világává* tegyük a Mi-probléma omnia ubique-jével a be- és kijáratnál.”¹⁰³

A kiteljesedett bűnösség korszakának gondolati jellegzetessége, hogy éppen a jelen, az átélt pillanat marad sötétben, éppen a mi tudatosításunk akadályoztatik meg. Csak ha magunk is belépünk a megismerés folyamatába, ha magunkra vonatkoztatjuk a dolgokat és ezzel egyben öbennük magukban is felszabadítjuk a lényeket, a tendenciát, csak ha szubjektívvé, gyakorlativá válik, törheti át a filozófia az átélt pillanat sötétjét. A filozófiai megismerésben is meg kell szüntetni az izolált szubjektivitás és a kritikátlanul elfogadott általánosság egymást kiegészítő álláspontjait. Ez a „gyakorlati messianizmus” álláspontja.

A gyakorlati messianizmus számára, a polgári, a kanti „szűk” szubjektivitás ismeretelméleti álláspontjának és a hegeli logicizmusnak a meghaladására Ernst Bloch egy sajátos azonosságfilozófiai ismeretelméletet dolgoz ki, amelynek kritikai élet, gondolati

elemeit és törekvéseit talán a legjobban a *Die Landesgrenze des Nihilismus* című 1921-es tanulmánya érzékelteti. Bloch itt nagyon világosan mutat rá az emberi megismerés pozitivista koncepciójának előfeltevéseire, előfeltevéseire és konzekvenciáira: „Ha csak azt akarják megragadni, ami nélkülünk van és ami volt, úgy ez kifakul ismét, leépít. Itt a kutatóban minden emberi arra megy ki, hogy ő maga ne legyen érzékelhető. Ami erkölcsileg a legszegényebbnek tűnhet: a világot úgy elfogadni, ahogy van — a szaktudományokban ez erény lett, ideértve az apróságokban való hűséget. A gondolkodási funkció itt arra korlátozza magát, hogy mint Machnál, alkalmazkodjék, illetve, mint Duhemnél, Poincaré-nál, pusztán csak szempontokat szállítson a szemlélet megmagyarázásához. Vagy (Külpének a reáltudományok eljárásáról adott kritikai realista beszámolója szerint) szintén a minden szubjektív introjekciótól mentesen tartandó reálisat kell tételeznie és meghatároznia, vagyis ezt a maga, az átélő és felfogó Éntől való függetlenségében, tárgyszerűen immanens lehatároltságában, öntörvényűségében kell feltárnia és leképeznie.”¹⁰⁴ E szaktudományos, „lényegileg mechanizáló” látásmódnak mindenekelőtt a „folyamat és originér irány” esnek áldozatul. „Du Bois-Reymond mondása: ami nincs mechanikusan megmagyarázva, az nincs tudományosan megértve, kitűnően megmutatja e szaktudományos-realista célzati megismerés ideáltípusát. . . .”¹⁰⁵ De nemcsak a folyamatok, maga a dolgokban meghúzódó tendencia szorul ki a szaktudományos látókörből, hanem „mélyebben ehhez még az is társul, hogy annak a feljegyzése, ami »nélkülünk« van és ahogy az volt, vagyis az előtalált világ egész ténylogikája, fokozatosan nemcsak a »szubsztanciafogalmat« veszíti el, hanem a »funkcionális törvényszerűségeket« is. . . .” A szaktudományos gondolkodás, amikor az átélő és megismerő szubjektivitástól függetlenül próbál tárgyához nyúlni, „fokozódó mértékben elveszíti egyáltalában megismerhető, a megismerésre képes objektum-korrelátumát”.¹⁰⁶

A polgári filozófiának és tudománynak ebben az önrombolásában a szubjektivitás lealacsonyodása, eltompulása jut kifejezésre; ugyanaz a gondolat tér itt vissza, mint amelyik *Az utópia szellemének* Kant-fejezetét indította, hogy ti. aki maga semmi, az kívül sem talál semmit. De a filozófiai szubjektivitásnak ez az eltompulása csak

alakváltozata annak, hogy a „külső folyam vált túl botorrrá ahhoz, hogy az emberek megérthessék”. A filozófia ellaposodásában, a megismerés szubsztanciájának elvesztésében, „ahogy Lukács mondja, »a pusztán létező terméketlen hatalma« nyilatkozik meg; ... az emberi tevékenységbeli és fogalmi eszközök az előtalált, az elérten reális világban már nem működhetnek; a világ ... immár teljesen inadekvát lesz a gondolathoz, és még a professzori komplikáltság minimuma is túl magasra kerül nemcsak értékidegen, banális, hanem kauzálisan is kiszámíthatatlanná vált lefolyásával szemben.”¹⁰⁷ Ily módon az „előtalált világ gondolkodása az objektumokban egy semmire, egy fortyogó, tompasággal, az értelemtől való elhagyatottsággal, talán gonosz káosszal, hunyorgó csillagköd-del megtöltött semmire talál; a gátlás, a végtelen pusztaság, a valótlanság, isten ismeretlensége yolnának ily módon egyedül, vagy túlnyomóként fenyegetően az újabb realitás zenéje.”¹⁰⁸

Az „átélő és felfogó szubjektivitástól” független megismerés a semmire talál, ahogy maga a valóság is, amelynek jogán él, semmi; mert „kitér a tárgy az elől a gondolkodás elől, amely azt gondolja el, ami van, nélkülünk”; „hozzánk menekült minden”.¹⁰⁹ Bloch az emberi megismerő tevékenység filozófiai leírásába bevezeti a szubjektivitás faktorát; és a szubjektivitásban, „bármennyire eltompult maga az emberi Én is”, megvan a képesség a külső ürességének, tompaságának, megzavartságának az áttörésére, mert „mégis él benne a lélek, az utópikus többlet számára még megmaradt gondolkodásában a szikra, amely átlépi, átlépheti a külső és fölöttünk lévő ürességet”.¹¹⁰ Részvételünk a megismerésben megszünteti a pusztá reflexivitást, túlmegy azon, hogy pusztán a kanti „szűk Ént”, a logikai szubjektivitást és racionális apparátusát nyújtsa, mert az együttakarás, „ahogy beáramlik a dolgokba, mindig egy dolog előtt áll, nem fölötte, hanem az ajtajánál, hogy velünk együtt menjen át rajta”. „Velünk, az akaró, átélő Éntől függően kezdődhetne el a dolog. . . A fennálló világ nem igaz, de az embereken keresztül akar hazaérkezni; ez a folyamata”; az intenzív intenció „a dolgok fejében lévő álmot” bontja ki.¹¹¹ Az együttakarás a megismerést szubjektív-é és gyakorlativá teszi; arra irányul, hogy „az objektumot függővé tegye a felfogó, történetfilozófiai Én-től. . .” A szubjektivitás intendálása „történelemfilozófiailag megdönti mindenütt, minden

szférában az ancien-régime, a nem-igaz reálstátus és pusztán komperatív reállogikája oszlopait.”¹¹²

A polgári gondolkodás blochi kritikájának e rövid rekapitulációjából kitűnhetett, hogy Bloch szűken ismeretelméleti értelemben sem pusztán egy misztikus élmény teoretikusa. A kritika — erre Bloch maga sem mulasztott el utalni¹¹³ — a *Történelem és osztálytudat*nak a polgári gondolkodás antinómiáiról adott képével rokon, a fiatal Lukácssal „együttfilozófáló” Bloch a korai marxista Lukácsot is megelőlegzi. Lehet persze, hogy Bloch kategóriái, az énszerűség, a belegondolás stb. költőien elmosódtak, s csak megelőlegzik Lukács 1923-as metodológiai tudatosságát és komplikáltságát, hogy egy sajátosan „schellingizáló” természetfilozófiát is implikálnak, s az azonosságfilozófiai intenció túl kompakt végeredményt hoz. De a *Történelem és osztálytudat* (voltaképp: történeti) fölénye mégsem olyan egyértelmű; a blochi gyanakvás az általánossal szemben, az individuum boldogságigényét cserbenhagyni nem akaró ismeretelmélet korrekтивum a *Történelem és osztálytudathoz* is (ld. a 3. fejezet).

Másodszor: a blochi filozofálásnak ez a „túl kompakt” volta, Adorno kifejezésével, túlságos „architektonikussága”, az, hogy valamiféle rögzített garanciára apellál romantikus természetfilozófiai kapaszkodókat keresve, egyfajta „gátlás”, törés a blochi filozofálás menetében. És már Adorno figyelmeztetett rá: „dikciójának törései az óraütés visszhangjai, az óraütése, amely a szubjektum-objektum egy filozófiáját arra ítéli, hogy szubjektum és objektum állandó törését beismerje”. A túlságosan architektonikus építkezés: gondolati „túlbiztosítás”, mellyel a támasz nélküli „új lelkeség” védekezik saját tehetetlensége ellen. A misztikus nyúl itt, bizonyosságot keresve, a szubjektum és a történelem „fölé”. Az utópia ezért nem a filozófus „hibája”, bár állandó veszélyforrás, és mint ilyen, meggondolkodtató.

Messianisztikus várakozások — expresszionista szakítás

Bloch éppen az expresszionizmus filozófusaként több, mint az expresszionizmus filozófusa. Paradox megfogalmazás, ám a továbbiakban lesz még paradoxonokkal dolgunk.

Bloch filozófusi, esztétai gesztusa: megmenteni a szubjektivitást értelmetlenné vált „kérgéből”. Véget vetni annak, hogy az emberre, aki végül is maga a világ rejtélye, az önmagára vonatkozó kérdésre adott feleletül „a világot tukmálják rá”. „Közvetlenül akar az emberi közvetlenség hangossá válni”, írta az expresszionizmus szándékairól Adorno, és hogy *Az utópia szellemének* egészét áthatja az expresszionista megindultság, Bloch esztétikájában is megtalálható e megindultság közvetlensége, a művészeti kiáltványok érvanyaga: a művészeti formáltság elvetése az ember szenvedése jegyében, a formátlan művészeti formálás tradíciójának megteremtése, a primitív művészet, a gótika, a túlvilági értelmű dekorativitás stb. felmutatása. Blochnál azonban többről van szó, mint pusztán egy művészeti irányzat igazolásáról, jogosult vagy jogosulatlan, de mégis csak művészetintern és közvetlen érvényű érvekkel. Utaltunk már rá: Bloch filozófiája „nem elégedhet meg, mint a művészet, annak megformálásával, amit a szubjektivitás megtölteni képes, hanem gondolatilag túlmegy rajta és közvetlenségét magát társadalmilag közvetítettként, elidegenültként mutatja fel”.¹ Az expresszionista művészetideológiának e „négyzetre emelése” nem elszakadás e művészetideológiáktól; de mégis csak „négyzetre emelésük”. Bloch esztétikája expresszionista áthatottságba ágyazottan a művészet egyáltalában való sorskérdéseit veti fel. A művészet

sorsára kérdez a progrediáló eldologiasulás közegében, megújulásának esélyeire, e megújulás és a szubjektivitás emancipációjának kapcsolatára, tudatosítva az expresszionista mozgatottság előfeltételeit. Számára az expresszionizmus a szubjektivitás kitörése abból a tagadásból, amit az árutermelés fetisiztikus világa jelent. Annyiban tagadása a „jól megformált” művészet tradíciójának, amennyiben az (később keletkezett kifejezéssel) „affirmatív”, sajátos esztétikai lekerekítettségével a valóság harmóniáját sugallja, holott abból a kapitalizmus már kiszorította a szép minimumát is. A „formált” művészet: a „jehovai” világ szentté avatott képe, uralmi viszonyainak esztétikai átmentése. A művészet megszűnése ilyenformán a szubjektivitást elidegenülésében konzerváló korlátok leomlása egyben — a „dosztojevskiji és strindbergi lélekvalóság” megvalósulása.

Paradox módon emelkedik ki a blochi esztétikai gondolkodásban az expresszionista kiáltványok közvetlenségeiből a művészet sorsának egyik ma legaktuálisabb teoretikusa, olyan teoretikus, aki távolról sem maradt az expresszionizmus horizontjának foglya, aki nagyon is kritikusan gondolta át a művészet modern lehetőségeit. Már Siegfried Kracauer rámutatott²: a képromboló Bloch esztétikája egy forradalmáré, aki mint minden forradalmár, paradox módon, konzervatív. A korai Bloch esztétikájának homályosságai, irracionálisusai, misztikája az expresszionista szituáció vagy horizont paradox voltából és a „teológus” Bloch paradoxonából fakadnak.

Idéztük már az expresszionista szituáció nehézségét művészetfilozófiailag megfogalmazó Adornót.³ Tekintsünk el most attól, hogy Adorno az expresszionizmus jellemzésénél maga is inkább a szándékokból, manifesztumokból indul ki, mintsem a művekből; hiszen bármennyire dominál is az expresszionizmusban a „kifejezés”, a közvetlenség bizonyos korlátok között pusztán metafora, e kifejezés távolról sem lehet olyan közvetlen, amilyennek deklarálja magát, rá van utalva egy művészeti nyelvre. Tekintsünk el továbbá attól is, hogy mindez persze nem pusztán az expresszionizmusra áll. Abban, hogy a bírálóknak éppen az expresszionizmus a címzettje, nem kis szerepet játszik a bírálónak az „elkötelezettséggel” szemben érzett talán túlzott ellenszenve, másrészt a „bohém” művész-értelmiségi állhatatlansága iránti, a húszas-harmincas évek történelmi

tapasztalati anyagától indukált megvetése. Az expresszionisták látványos zászlóelhagyásai nem csak benne keltettek visszatetszést, hanem Blochban is.

A problémát magát Adorno mindenesetre nagyon is világosan rögzíti: bármennyire motivált és jogosult az „Én abszolutizálása”, a „tisztá felkiáltás követelése” — és a blochi módon nemcsak történeti, de filozófiai jogosultsága is van —, és bármennyire is egy új lelkeség meghirdetése, mindezt korlátozza a „régí” megváltatlansága, a „gyökértelenné vált stíluskötöttség” nyomása. A művészeti forradalom fonákja a közölhetetlenség veszélye; és lehetne sorolni az ellentmondásokat tovább, . .

A szituáció paradoxiai a blochi mű paradoxonjaivá transzfigurálódnak. E paradoxonok egy nagy filozófusnak és következetesen képviselt középponti gondolatának konzekvenciái. Mert paradox a blochi gesztus, a „misztikusé” vagy „teológusé”. Utaltunk már a *Történelem és osztálytudat* Bloch-kritikája, vagy pontosabban: a korai húszas évek Blochjának és Lukácsának dialógusa kapcsán arra, hogy a „teológus” önmaga számára is kellemetlen paradoxona, hogy midőn a „kreatúraszerűben”, Marxszal fogalmazva, nem veszi észre az ésszerűtlen formában létező észt (ahistorikusan nézi tehát), kockáztatja, hogy megváltó radikalizmusa (mint minden Sollen, így az 1923-as Lukács) magában a szubjektivitásban is valami megváltatlant hagy hátra. Mégis, a blochi filozófia „komolysága” aligha hagy kétséget olvasóiban, hogy e téren is érvényesül ama „fogalmi szigorúság”, melyről egy korai levelében Lukácsnak írt; hogy tehát ama radikalizmus, amely nem feledkezik meg az individuum megváltásáról, nem feledkezik meg a történeti kritika szükségességéről sem. Bloch, aki nem egyszerűen a „felkiáltás” teoretikusa, hanem a visszavételée, tudja — éppen mert mélyen végiggondolta a válság problematikáját, hogy amit az adottal szembevegez, nem lehet „túlontúl arkadikus”. „A belső . . . csak úgy igaz és úgy mély, ahogy a kiterjedésben magát elveszíteni, magát igazolni bizalommal van . . .”⁴, idézhetnénk a *Thomas Münzert*.

Bloch művészetfilozófusi nagysága abban áll, hogy végiggondolta az expresszionista szakítást, túllépve a manifesztumok ad hoc teoretizálásán, a jelenség közvetlenségén. Nem a technikák, a formák küzdelmének öntudatlan nyelvén fogalmaz, és számára az

expresszionizmus nem is pusztán „egy” művészettörténeti korszak más lehetséges, volt vagy elkövetkező korszakok között. Bloch a művészet problematikussá válásának „végső kérdéseit” teszi fel, összekapcsolva őket a filozófiailag komolyan gondolt megváltás-igénnyel. Nem tartozik azok közé, akiket Adorno úgy jellemzett, hogy okosságuk csak arra való, hogy „az ellenlábas formákat szétzúzzák”, akiktől idegen az öneszmélet. Röviden: nem apologetája az expresszionizmusnak. A számára *probléma*, hogy *hogyan* tartható fenn a lázadó gesztus anélkül, hogy a szubjektivitás deszubsztancializálódna, hogy a szakítás eredetisége ne (a 30-as évek blochi terminológiájával) a „rossz szubjektivitás” üressége és lapossága legyen, ne ez ellenpontozza — kiegészítéseként — a „rossz objektivitást”. *Az utópia szellemének* 1921-es szövegváltozatában már nem teljességgel harmonikus az egyetértés a modern művészettel. Az expresszionisták elfordulása a forradalomtól és a kevéssel korábban még imádott esztétikai bálványoktól, az új tárgyiasság (amely Bloch szemében a kalkulatorikus racionalitás esztétikai megjelenését reprezentálta) jelentkezése, a művészet visszahullása a forradalom utáni német mizériába, kritikai distanciára, történeti elhatárolódásra késztették. És azóta is kevesen voltak, akik érzékenyebben reagáltak volna azokra a tendenciákra, amelyek veszélyt jelentettek egy kritikai-emancipatív modern művészetre. Bloch a formáknak az emberi utópikus szükségletek felszabadítása nevében való elvetését összekapcsolta a művészetnek és a művészet és élet kapcsolatának egy felerészt utópikus, felerészt kritikai perspektívájával, a „dosztojevszkiji és strindbergi lélekvalóság” eljövételének perspektívájával. Ez az, ami *Az utópia szelleme* szakításelméletének, képrombolásának sajátyszerűségét teszi — a remény egy olyan jövőben, amelyben az emberi utópikus erők számára immár nem szükséges bezárkózni a művészeti formák börtönébe, hogy egyáltalában megnyilatkozhasanak, mert közvetlenül alakítják az emberek közötti kapcsolatokat. A metodológiailag — közvetlenül nézve — életfilozófiai az emberi lényegi erők szabad kifejlődésébe vetett remény „emeli négyzetre”, a művészet emancipatív megszűnésének gondolata — „expresszionizmusának” végső tartalma, melyet koronként újra artikulál — utópizmusának nagy komponensei közé tartozik.

Mindez azt is jelenti, hogy a szemünkben jogosnak tűnik bizonyos fenntartással kezelni a Bloch-értékeléseknek azt a gondolatát, amely a blochi pálya töretlenül kontinuos voltát s ezen belül Bloch töretlen expresszionista hitét hangsúlyozza. A kontinuitást a blochi fejlődésben egyébként „a kérdés nem kisebb szaktekintélyei” hangsúlyozták, mint maga Bloch és az esztétikai, az expresszionizmus körüli vitákban fő „ellenfele”, Lukács; amikor mindketten, hangsúlyozottan ellentétes oldalról, de egybehangzóan *Az utópia szellemének* lapjain reprezentált „első” Bloch—Lukács-vitát tekintették a 30-as évek expresszionizmus-vitájába ágyazódó Bloch—Lukács-vita ősének, ill. amikor Lukács azt állította, hogy a 30-as évek expresszionizmus-vitájában Bloch az akkor már marxista Lukácssal a korai Lukács-mű, *A regény elmélete* álláspontjáról vitázott.⁵

Természetesen e felfogásban van némi igazság. Bloch pályája mentes volt az éles fordulatoktól, korábbi pályaszakaszok megtagadásától stb., olyan mozzanatoktól, melyek Lukács pályáját olyannyira jellemezték. Amíg a korai Lukács-műveknek a későiekkel való gondolati egybecsengései felfedezésükkor bizonyos meglepetést keltettek, a folytonosság a blochi pályán mindig is érzékelhető volt (a *Prinzip Hoffnung* idézi *Az utópia szellemét* stb.). És Bloch filozofálásának messianisztikus alaptendenciája kontinuos is, csak-hogy ez a kontinuitás mégis csak egy a történelemmel folytatott dialógust feltételez, s ilyenformán diszkontinuitást. És esztétikailag: Bloch „antiklasszicizmusa” különböző pályaszakasaiban más és más funkciót, más és más hangsúlyokat kap. Bloch végső soron nem valamilyen adott művészeti irány filozófusa; „antiklasszicizmusa” „csak” annyit jelent, hogy szükségszerű a polgári művészeti formák pozitív felbomlása, mert ez jelzi, hogy túlléptünk — vagy kezdtünk túllépni — a polgári korszakon. Bloch ennek a kibontakozásnak a lehetőségeit latolgatja, konfrontálva a történelemmel. „Töretlen” „expresszionistaként”, „antiklasszicistaként” ábrázolni őt annyi, mint megfosztani filozófusi rangjától.

Művészetfilozófiai álláspontját Bloch *Az utópia szellemében* a legkoncentráltabban talán a Lukácssal folytatott vitái során fejti ki. Bloch polémiájának kétségtelen sajátossága, hogy helyenként „félreérti”, átrajzolja Lukács álláspontját (Fehér Ferenc utal arra pl.,

hogy az atelier-szerűség Lukács szemében sem volt kevésbé felesleges és megvetendő, mint Blochéban⁶). A félreértés mozzanata még fokozottabban jelen van abban, ahogy a két filozófus e korai vitát értelmezi (s velük persze a szakirodalom), s e viták a maguk részéről a későbbi expresszionizmus vita félreértéseinek szűrődnek át.

A filozófiai barátságok is tele vannak „félreértésekkel”. Egy évekig tartósnak tűnő filozófiai szövetség alapvető ütválásokat takarhat. Lukács pályája nem egy példát szolgáltat erre, hiszen — mint Fehér Ferenc korábban kimutatta⁷ — a félreértés jellemzi Paul Ernsthez fűződő „barátságát” és ha elmosódottabban is, de Lukács és Balázs Béla szövetségét is. A félreértés jelen lehet egy filozófiai szövetség vagy barátság *megszakadásában*, a fejlődések divergenciájában s az *elváló utakat kísérő kölcsönös értékelésben* is. Lukács és Ernst Bloch összecsapásaiban, divergenciájukban nagyon is jelen van a „félreértés”.

Nem békíteni akarjuk a két gondolkodót. S nem azért nem, mert a 30-as évek expresszionizmus-vitájában valóban élesen szembenálló álláspontot képviseltek. Hiszen a valamikori szembenállás — *factum brutum*, interpretációra szorul, mely lehántja ideologikus burkát. De nem is azért akarunk rámutatni az állandóan újrafogalmazott egymásra-reflektálások félreértés-jellegére, hogy most már csak a két filozófus arcképét egymás mellé akaszthassuk, mert így csinosabb emlékezésünk, múltunk szobája, s kellemesebb, simább a jelen.

Mi is állítjuk, hogy a két gondolkodó — a mély gondolati rokonság ellenére — egy lényegbevágó kérdésben nem egyezett: *a pillanat történetfilozófiai stigmájához való viszonyukban*. Blochot megváltásigénye, messianizmusa közömbössé tette a történelemmel szemben, míg Lukács, akiben szintén megvolt a megváltás és az utópia igénye, úgy tűnik, kevés dologtól félt jobban, mint az utópiától, amely meg tudja mondani, hogy mi a jelenben a rossz, és hogy mi az, aminek lennie kell, de nem tud közvetíteni a jelen és a jövő között; vagy — most már nem a *Történelem és osztálytudat*, hanem egyik Lassalle-tanulmánya szavaival fogalmazva — attól a radikalizmustól, amelyik éppen a kategóriák történetiségétől vonakoztat el. A történetiség Lukács számára a marxi dialektika specifikuma.

De ez a módszertani ellentét nem jelenti, hogy azok a kategóriák, amelyekben a két filozófus közös vagy közösnek látszó útjuk elválását megfogalmazta, ne volnának ideológikus „félreértések”, amelyek eloszlátása: kényszer. A megváltozott történelmi rálátás kényszere, mert a 30-as években Bloch és Lukács között zajló esztétikai vita mögött meghúzódó történetfilozófiai önértékelések és prognózisok az újabb tapasztalat fényében világtörténeti illúzióknak bizonyultak. Sőt: az újabb történelmi tapasztalat fényében Bloch a „marxizmus reneszánsza” egyik jelentős alakjaként jelenik meg, és „bejött” az *Erbschaft dieser Zeit* c. műve montázs- és a „nem-egyidejűség” (Ungleichzeitigkeit) elméletének értékelése-próféciaja is.

A történetiség elvét szem előtt tartva kell újraolvasnunk Bloch és Lukács vitáit. Csak így válik lehetségessé, hogy a vita két főszereplőjét a korszak önképzetait lehántva pillanthassuk meg. Olyan ideológikus képzetekről van szó, amelyekkel részben éppen a két filozófus fedte el egymást: az *idealista-irracionalista* Blochról és a *klasszicista-sztálinista* Lukácsról. A történeti szemlélet deríthet fényt arra, hogy folytonosság és szakítás árnyaltabbak a lukácsi műben annál, mintsem — mondjuk 1926-tól vagy 1930-tól — egy „sztálinista” periódusról beszélhetnénk, vagyis hogy a húszas évek humanizmusa és historizmusa nem tagadtatott meg, és hogy Bloch: korunk öröksége.

A történeti szemlélet a filológia nyelvén — pontos olvasás. Lukács mindenki számára, aki csak ért a pontos olvasáshoz, nyújtani tud meglepetéseket, filológiai értelemben is; a „harmincas évek Lukácsá”-nak problematikája filológiai síkon is megjelenik, az e korszakból származó írások sorsaként. Származnak innen ismeretlenül (mert publikálatlanul) maradt művek; mások ugyan megjelentek, de nem találtak meghallókra, perifériára szorultak (mint: *Az ifjú Hegel*, amely tízéves késéssel, de ami több: eredeti „történetfilozófiai helyétől” térben-időben távol jelent meg, és ez súlyosan korlátozta megértését.⁸) E művek pontos olvasása komolyan hozzájárulhat bizonyos megkövesedett előítéletek lerombolásához. Mindenekelőtt persze meglepő dolgokat hoznának felszínre a hagyaték-ból előkerülő írások — ez utóbbiak közül való Lukács recenziója Ernst Bloch *Korunk öröksége* c. könyvéről.⁹ A recenzió a két filozófus közötti szövetség atmoszféráját sugárzó hangvétele lényegesen

különbözik mindattól, amit e korszakból megszoktunk és ismerni vélünk.¹⁰ A lukácsi bírálat elemei ismerősek, s kétely merülhet fel, hogy pl. Keyserlingnek az induló filozófus Blochhal párhuzamos jelenségeként való említése mennyire jogosult, vagy hogy Bloch idealistaként való besorolása kellőképp specifikus és helytálló-e a harmincas évek Blochjára nézve is. Új vonás ezekkel szemben az, hogy Lukács kiemeli a blochi kérdésfelvetés nagyszerűségét, de mindenekelőtt: hogy szövetségest lát benne.¹¹ Ez már magában is elégséges indok a két filozófus egymáshoz való viszonyának újragondolására.

A két filozófus erősen figyelte egymást (Lukács Blochban saját — interpretált — fiatalkorát, Bloch Lukácsban az orientációs pontnak tekintett mozgalom sajátos fejlődését). Az a fénytörő közeg, amely ezt az egymás-szemléletet közvetítette, mindenekelőtt a harmincas évek ideológiatörténete, melyben a felszín „félrevezető csillogása” az „avantgardista” Blochot és a „klasszicista” Lukácsot egymás elutasításának teljes vértetében mutatja. És az esztétikai szembenállás látszólag végső, meg nem bontható képzelete saját képére gyúrja a múltat, és fogva tartja az utódokat is.

A két gondolkodó, a „romantikusan fantasztikus” Bloch és a „klasszicista” Lukács attitűdje valóban sokban eltért, még a korai filozófiai barátság éveiben is. A történeti-ideológiai fejlődés és saját történeti-ideológiai fejlődésük optikai játéka a korai együttfilozofálás szövetéből kinagyította és koherensen összerendezte az ellentéteket. Rekapituláljuk most ezt az oly szuggesztív, ránk hagyományozott érvrendszert.

Talán éppen Ernst Bloch az, akire a „klasszicista-sztálinista” Lukács ismert és a közhasználatú képzelete filológiailag visszavezethető volna. *Az utópia szellemében* Bloch Lukácsot klasszicistának nevezi, túlságosan is objektivista esztétának, aki másodlagos formakérdések iránti csodálatában elsiklik az eleven ember szenvedései felett. Később triumpfálva utal e korai kritika prófétikusságára.¹² Az érvelés éle, mely *Az utópia szellemében* Hegel felé vág, a harmincas években Lukács ellen fordul: a *Viták az expresszionizmusról* c. írásában Lukácsot, a szét-nem-esett totalitás Hegeltől átvett képzelete miatt, idealistának bélyegzi.¹³ Bloch másik, gyakran ismételt ellenvetésének csíraformáját pedig, mely szerint Lukácsnak vul-

gárszociológiai vonzalmái volnának, már megtalálni a *Történelem és osztálytudat*ot ismertető blochi *Aktualitás és utópiában*, mely egyébként Lukácsot egy rég remélt filozófiai fordulat előharcosaként ünnepli.¹⁴ Látszólag logikus hát, ha Bloch a fiataalkori barátot később alkalmilag explicit formában is sztálinistának nevezi.¹⁵ És ha Bloch Lukácsot antihumanistaként és klasszicistaként ábrázolja, aki megadta magát a zsdanovi szocialista realizmusnak, akkor ennek tükörképeként Lukács idealistának írja le Blochot, mint akit, ahogy ez egy Frank Benselernek írt levélben olvasható, Marx szelleme soha meg nem érintett.¹⁶ Mindkét jellemzés meglehetősen pontatlan és metaforikus: Lukács korai Ernst-rajongására redukálódik, Blochtól legprogresszívebb filozófiai törekvései vétetnek el. Lukács tisztelte ugyan Bloch „baloldali etikáját”, kompromisszummentes és szuggesztíven következetes tartását, de az esetleges filozófiai közösség és együttgondolkodás lehetőségét visszautasította. A divergenciák végső fokon mégis — és ez különösen fontos — a közös filozófiai intenciók (és részben közös utak) bázisán bontakoztak ki.

A szimmetrikus jellemzések homogén, „félrevezető csillogással” változtak. S a két filozófus vajmi keveset tett, hogy rámutasson a felszín „beszakadási helyeire”. A késői Bloch a progrediáló kapitalista „higiénia” (represszív tolerancia, Marcuse szavaival) és a sztálinista jelenségek közegével egyre élesebb kontrasztban hangsúlyozta az utópia pozitív potenciáját, olyannyira, hogy még azokat is szkeptikussá tette tanaival szemben, akik eszmetörténetileg nagyon szorosan éppen hozzá kapcsolódtak (Adorno). Bloch tevékenységének ezzel a fő irányával nemigen fért össze a Lukács-hoz való visszakanyarodás, annak ellenére, hogy Bloch korábban — Amerikából való visszatelepülése, az NDK-ban való letelepedése, az ottani filozófiai élet megindulása éveiben — kereste a közeledést Lukáccsal. Ez a közeledés — eltekintve attól, hogy Lukács többször is publikált a Bloch redigálta *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*-ban — megint csak zátonyra futott: *Az ész trónfosztása* és a Lukács-vita idején Lukácsnak nem kellett az ő szövetsége. Visszatérve hát a *Korunk örökségéről* írt Lukács-recenzió sorsához: hogy megírása idején nem látott napvilágot, annak talán az az oka, hogy Lukács nem akart Hans Günther Bloch-bírálatára „ráduplázni”.

Későbbi fiókban maradásáért, s így részben a vitáik köré épült előítéletekért azonban felelős Lukács sajátos „kiadáspolitikája” is, amely a 40-es évek végén, 50-es évek elején saját pályáján belül a legmerevebb volt.

Bloch korai, *Az utópia szelleme*-beli vitája Lukáccsal először is *A tragédia metafizikája* ellen irányul. Hadd idézzünk hosszabban: „Mármost kétségtelenül mindezt (mármint az ember széttépettségét, ha komollyá akar válni, a halált, a szenvedést — M. M.), a bűnt, a halált, a sorsot, lehetséges pusztán innen nézve, egyformán formális-etikailag levezetni — írja Lukácsot kommentálva —. Ekkor a hős olyan, amilyen, a maga útját járja és bűnös lesz. Ez azt jelenti, befelé érzékel, semmi nem érinti kívülről, saját tettét olyanként éli át, mint aminek meg kellett történnie vele. Mindenre ígent mond, ami vele történt, s mert saját bűneként és tetteként érzékeli, meghódítja magának, ismeri jól sorsát s mindent lerombol önmagában, ami csak tétivel és ígylétével vonatkozásban áll. *Továbbá*, a hősnek meg kell halnia, harcának és erőfeszítésének lecsendültével szétmorzsolódik, elszenvedi a halált. De hiszen minden már eleve a végre vonatkozott, nem mint szerencsétlenségre vagy mint büntetésre (mert Günther, mondja Lukács, Paul Ernstnél életben maradhat, ahol Brunhilda és Siegfried elbuknak), és még kevésbé mint valami ijesztően értelmetlenre, az életfolyamatot hirtelen elmetszőre. Hanem a tragikus halál a nagyság előjoga, a tragikus csoda formája, amennyiben befejezetté teszi az életet — tragikus forma, minden élet és csoda legevilágibbjának formája. Hogy meghalunk, az a lényeg láthatóvá tételét, a bíró termének formálisan nyitott ajtaját, az önitélkezésnek az ember platonikus eszméjéhez vezető ajtaját jelentené. Így a tragikus halált e szemlélet szerint nem lehet másképp definiálni, mint a forma, a horosz, az alak és az Én végső terminusa nagyon is innen történő, visszatérő, nagyon is nem-misztikus kényszereként, mint ahogy a tragikus pszichológia eleve csak híradás a halál pillanatairól, és etikájuk kategorikus imperatívusza minden megkezdettnek a halálig való elhajszolása. *Harmadszor*, argumentál Lukács, a hős nem tér ki, körvonalai nem elmosódottak, kivívja a sorsát. Minden külsőleg lefojtót és homályosat is elfogad, hallgatagon és méltósággal, mint ami a számára lett, alázattal, mint amiben valami jogos történik vele, amiben kiteljesíti

magát; a legnyilvánvalóbban a »történeti« dráma érzékelhetően kétanyagú történésében. Látjuk, itt az a lényeg, hogy végül is mégiscsak az emberek határozzák meg sorsukat, bármilyen idegenül és öntörvényűen is látszik az közelíteni hozzájuk: s nem úgy, mint még Shakespeare Machbeth-jében is, ahol prófétáló boszorkányok és várt csodák, vagy mint az óindiai, késő görög vagy spanyol mese- és kegyelemdrámákban, ahol maga Isten az, akinek a keze benne van a játékban, s így ő az, aki az embereket és sorsokat irányítja. Hanem meztelen lelkek és meztelen sorsok között zajlik a magányos dialógus; vagy: csak ha egészen isten nélküliek lennének, volna újra tragédiánk. A tragédia istenné válás, a már csak az emberben eleven, az alvó isten lelepleződése, isten monologizálása a kreatúrában, isten lelepleződése saját maga előtt, de az immanens isten kelti életre benne a transzcendenst. És mert, ahogy ezt Lukács is felismeri, soha emberi lelkek ily elhagyottan nem léptek még útjukra, mert természet és sors soha ilyen ijesztően lélektelenek nem voltak még, mint ma, ezért remélhetjük a tragédia újjászületését. Másképp szólva: Istennek el kell hagynia a színpadot (mert, tesszük mi hozzá, ő nincs is, pusztán csak érvényes, nem szabad másnak lennie, csak istennek), de mint néző még meg kell hogy maradjon: olyan ez, mint a tragikus korok, az égbolt nélküli korszakok egyedül lehetséges új jámborsága, történeti, utópikus lehetősége.”¹⁷

A tragédia metafizikájában Lukács, mint ez ismert, a Paul Ernst-féle „neoklasszicista” drámára épít műfajelméletet és etikát, olyan drámatípusra tehát, amelynek levegője meglehetősen csináltan absztrakt, drámai szükségszerűsége az anyagtól meglehetősen elszakított, dekoratív-logikai szükségszerűség. (A Paul Ernst-esszé ugyanakkor tele van általános műfajelméleti vonatkozásokkal: ezek azonban és ezek ellentmondásossága most nem érdekel bennünket.¹⁸) *Az ellentét azonban nem stíluselvek és művészeszmények, nem Bloch expresszionizmusa és Lukács neoklasszicizmusa között lobban fel.*

És talán nem is egy arisztokratikus („a tragikus halál a nagyság előjoga”), de *evilági* megváltással kecsegtető etika (lukácsi) és egy demokratikus, de a *teológia* függvényében posztulált (blochi) etika között.¹⁹ Hiszen a blochi „teológia” maga is „visszatérő”; nincs

más biztosítéka, mint a nem-azonosságban élő ember azonosság-éhsége; szimbolika, melyet meglehetősen tudatossággal használ segédkonstrukcióként egy aktivista filozófia. „Transzcendenciája” csak fenntartásokkal nevezhető transzcendenciának: hiszen *e világ-ról végül is mégsem lehet büntetlenül elhallgatni a tényt, hogy a polgári viszonyok világa.*

Lukács esszéje etikai tanulmány is; és Bloch is a tragikum lukácsi „formál-etikus” definíciójáról beszél. Amiben Bloch kételkedik, az az, hogy a „formális etikai” életvitelről vajon jó filozófiai lelkiismerettel állítható-e, hogy transzcendálja a fennálló értelmetlenségét. „Feltűnő persze, hogy a bukásnak e (lukácsi — M. M.) rajzából hiányzanak a sötét színek. Ezeket előzőleg leadták az életnek, ott mindenben összevisszaság uralkodik; semminek nem jut valódi élet, de a dráma kiteljesedéshez (Fülle) juttat, végre »valódi« embereket ábrázol, vége van a szürkület anarchiájának. Feloszlik a derengés, nem, amennyiben kizáratik a véletlen, amiből csak a leglaposabb és leglendületlenebb élet eredne, hanem a tragédiának nincs immár szüksége véletlenre, sehol nincs vagy mindenütt ott van benne, örökre bekebelezte világába, a szabadon lebegő homogeneitás világába, a másokban való szükségszerű önmagunkkal találkozásába, a szükségszerűen a jellemből és a jellemhez hömpölygő sorsába. — De — kell kérdeznünk —, hol maradtak itt gyilkosság, halál és tragikus sötétség? És ez az a pont, ahol elválnak Lukács avagy az immanens út és a transzcendáló kérdésfeltevés.²⁰ (Az 1918-as szövegváltozatban „transzendierend” helyett „transzendent” áll; az 1923-as változat mondja ki a korábbi rejtett értelmét.)

Az arisztokratikus Sein zum Tode-etika, a formális etikai életvitel, amikor azt állítja, hogy legalább a tragikus bukás érvényre juttatja az ember igazi Énjét, mintha az istentől elhagyatott világ „indirekt apológiáját” adná: hiszen igazi Énünkre még nem találunk rá, az ebben a világban nem fellelhető, még a halálban sem; „az ember e világon nem tud végigélni”. A „jelentős halál”, a „halál mint a lezárás felmagasztosult (sublim) belső ceremóniája” csak „egyfajta karma-tanként elképzelhető”, „melynek alapján persze azután minden élet immanensen értelmessé és homogénné tehető, amennyiben itt éppen a sors egész közömbös, értelemidegen oksági kapcsolatát lehet preegzisztenciális magvunk irányában

értelmesen elmélyíteni és vonatkoztatni”.²¹ Hiszen „ha csak egy valaki is kiteljesíthette volna önmagát, cselekvően, önmagát elérően”, vagyis: szabadon, akkor már nem csak ő, „de az egész világ céljánál volna”.²² A tétel, hogy a tragédiában (ill.: egy tragikus etikában) „szabadon vagyunk eresztve az önitélkezésre”, egyben ezt a világot „pozitívan istenteljesként tételezi” — mert a tragédia nem az önmagunkra találás műfaja, hanem éppen a „gátlással”, a „Sátánnal” való találkozása. Lukács tragikus etikája, fogalmazza meg Bloch nagyon is élesen a vádat, éppen „látszólagos önkiteljesítési formaként” „a lét barátságosságának és istennel teltségének egészen inadekvát transzcendentálfilozófiájához”²³ jut el.

Az erkölcsileg transzcendáló hős valóban bukásra ítéltetett, de ez nem a szubjektivitás hazatalálása; „a hősnek valóban meg kell halnia, mielőtt valóban önmagához tér”. A formális etikai következetesség vagy önelégültség *nem váltja meg az egész szubjektivitást, csak absztrahál tőle.*

És a formális, előkelő etikai megváltás értékével, valóságossággal, értelmével szemben érzett kétely a művészettel szemben érzett kétellyel párosul (ahogy a Lukács-esszében is „túl közel” kerültek egymáshoz etika és esztétika): vajon a művészeti harmónia, a lekerékíttesség és zártság, melyben minden mindennel értelmes, emberi vonatkozásban áll, nem apológiája-e a fennálló értelmetlen világának; hiszen az ember — még — nem azonos önmagával; „nem teljesítheti belsőleg ki magát, a külső körülményeket ... nem teljesítheti periférikus állványzatává, nem formálhatja át a nyomort önközvetítéssé, sorssá, életmegnyilatkozássá vagy látható életlehetőséggé, pusztán csak azért, hogy a színpadnak fenntartsuk a maga evilági művészetét, és hogy megőrizzük a művészet definícióját, mely szerint az a megtisztult, csalódás nélküli élet teljességgel immanens formákban.”²⁴

A tragédia metafizikájával folytatott vita a Geist der Utopie 1918-as változata *A komikus hős* c. fejezetének önálló, *A dráma elmélete* címet viselő része. (Az 1923-as változatból ez a fejezet kikerül, a *Theorie des Dramas* alfejezet, *Hemmung und Tragödie auf dem Weg zur realen Selbstinvention* címmel egy talán még inkább hangsúlyos, programmatikus helyre kerül, nevezetesen a *Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage* című főrész, a *Geist der Utopie*-nak a zenefi-

lozófiával egyenrangú főrésze utolsó előtti fejezeteként használja fel Bloch.)

A komikus hős — Don Quijote-tanulmány, amely a legszorosabb, nemcsak gondolati, hanem kifejezetten szövegszerű rokonságban áll a lukácsi *A regény elméletének* Don Quijotével foglalkozó részével, az *Elvont idealizmus* c. fejezet fejtegetéseivel. Akár Lukácsnál, Don Quijote itt is annak a pillanatnak a hőse, amikor a transzcendens hatalmak eleresztik a hős kezét. „Quijote csak azért problematikus, mert fennmaradt és nem tudja, hol áll; nem úgy, ahogy Jensen egyszer megjegyezte, hogy a testvérek tovább vonultak, Connecticutban és Rhode Islandon erdőt irtanak, és Don Quijote egyedül és a régi magasztos (hochgemute) külvilág nélkül maradt meg utolsó gótikusnak (Gote); hanem, hogy a testvérek erdőt irtanak, és inkább a kalkulációra, mintsem a transzcendentális utakra bizzák magukat, éppen ez teszi Quijotét magányossá és problematikussá, valóban az utolsó »gótikussá«”.²⁵ Amit Lukács a görög hősről mond, hogy ti. az ő ereje is kevés lenne, ha az istenek nem állnának mögötte, és ezt tudja is, csak éppen az istenek tényleg mögötte állnak, Bloch Keller Zenderwald lovagián érzékelteti parabolisztikusan. „Emlékszünk a lusta Zenderwald lovagra, akinek színes álmai ugyancsak meghaladnak és kiteljesedettebben ábrázolnak minden szépet, mint az a szívós és nehézkes világban megjelenhet. Ám amikor ez az álmodozó túl későn érkezik a szép grófnő udvarába a lakodalomra és viadalra, Keller segít neki, Máriával, akit pusztá fantáziálása ezenközben beleképzett a realitás folyamatába. Ami azonban Quijotét illeti, az ő történeteiből hiányzanak az égi erők; Cervantes, mint arra Lukács már meggyőzően rámutatott, csak azért parodizálhatta a lovagregényt, mert éppen akkor, Quijote korában tűnt el a világból a megválasztott, vagyis odaát jól megalapozott idealizmus.”²⁶

Don Quijote örültsége a „jó monomániája”, démonikusság, olyan belső biztonság és üres végtelenség jellegű belső fölény, amelyet már nem vezérelnek az istenek. „Ha mindenkinek, aki élni akar, valahogy hazudnia kell önmagának, akkor Don Quijote egyfajta éberálombeli kapcsolatot teremtett saját hűsége és az ügy iránti odaadása, és egy mindenütt már átcsillanó, a hőshöz misztikusan hozzáillesztett menny második, a gótikus-transzcendentális

korszakból átmentett hűsége között, olyan éberálombeli kapcsolatot, amely semmit nem tanul és semmit nem ismer el, amely semmilyen módon nem közvetített, amely nem veszi észre, hogy a korok eltolódtak, amennyiben eljött az újkor és vele egy borúsabb ég és szilárdabb föld, és amelyik ennél fogva teljesen absztrakt a priorija miatt: egy phantasma bene fundatum-nak és konstitutív szellemének csak karikatúráját nyújthatja.”²⁷ Bloch is rámutat: éppen a léleknek ez a monomániás változatlansága, semmiből nem okulása sodorja egyre újabb és újabb kalandba Don Quijotét.

A párhuzamokat *A komikus hős* és *A regény elméletének* Don Quijotéje között még tovább lehetne sorolni, de most lényegesebbek számunkra az eltérések. Don Quijote Bloch számára is paradigmaticus; de nem mint a regény történetfilozófiai tipológiájának része. Sőt, egy másik helyen türelmetlenül kifakad Lukács antikvárius szemlélete ellen. „Azt sem szabad hinni, hogy az egyes ábrázolásmódoknak azáltal adhatnánk önmagában jelentős háttérrel, hogy történetileg hordjuk fel őket; hogy a regénynek vagy dialógusnak, vagy más tehetségeszköznek a formáját mintegy a történetfilozófiai szellemiség forgó firmamentumán rögzítve pillantjuk meg...”²⁸ Utópikus hősként paradigmaticus, olyanként, aki megpróbált áttörni a ránk kényszerített kontemplativitás burkán. „Itt egy ember nem lakott jól az olvasástól. Nem elégedett meg a kulcslyukon leselkedéssel és a személyzeti ajtón való hallgatózással, hanem kitört, hogy ő maga legyen és hozzon, hozza a jószágot, a sugárzót, a tisztát, a csalódás nélküli világot, a lenni kellő és mindenütt helyreállítandó sugárzó napcsóvját. Don Quijote kényszerítve érezte magát, éberálmai egyre motorikusabbá váló gazdagságában, hogy átlépje a csak kontemplatív korlátot.”²⁹ Paradigmatikus mint utópikus hős, akinek sorsából éppen az a tanulság, hogy az utópikus cselekvés nem maradhat közvetítetlen. Mert Don Quijotében ég az „egyetlen, megrendült és valóban vallásos lelkiismeret, hogy az, ami van, nem lehet az igazság, és hogy az előttünk lévő ténylogika mögött van még egy elvesztett és eltemetett logika, és abban lakozik az igazság”³⁰, csak hogy benne a messiásgondolat mégiscsak túl absztrakt és reflexív. Az utópikus cselekvés rászorul „a »siker«, az objektivitás erkölcsileg ugyan meggondolásokra készítő, de logi-

kailag kifogástalan fanatizmusára”.³¹ Bloch utópikus cselekvésmélete a „paradoxia istenéhez” fohászkodik.³²

És paradigmátikus a Don Quijote esztétikailag is. Mert halála körül „ott hevernek a belső elmúlás minden félelmei. Miután eltűnt a jöttévi örültség, Don Quijote meglátja, milyen védtelenül volt kitéve minden szenvedésnek és csalódásnak, és ő maga is teljes sötétségben áll, bár fájdalmasan felismeri magát a jó Alonso Quijánóként; sehol nem tűnik fel valamilyen, a hiábavaló szenvedést gyümölcsözővé tevő szubsztancia, sehol nem lehet az ellenfeleket egy olyan isten ítéletvégrehajtóivá áthazudni, amelynek szégyenére a halál fonódik össze a győzelemmel, amelynek ellenében a nagy átcsapó sors, a tragikus hős nagy, átcsapó sorsa a megtisztítatlan transzcendencia előtt végbemehetne. Don Quijote tragikus-komikus sorsában hiába kutatunk ilyen teológiai ornamentumok után.”³³ A „veszélytelen” Don Quijote a „mozdulatlan semmi, a sors még csak szemét sem rebbentő oroszlánja előtt” áll.³⁴ A Don Quijote kompozíciójából épp az hiányzik, amiben Lukács Paul Ernst-esszéje bűnösnek találtatott, az apológia, a megbékélés mozanata.

Mert a nevetés szabaddá tesz, egy sajátos nevetés, amely túl van a pusztá káröröm, az alantas komikum nevetésén. „Hogy lehetséges a humor, ez nem a könnyezve nevetést jelenti abban az értelemben, mintha az ember, mindenkor újból álmokba bezárva, az életét boldogan és előkelően élhetné, miközben a világ alapzata változatlanul, reálisan szomorú. Hanem könnyűvé tévése, kiemelése azt jelenti — és itt egy finom, rejtélyes fénysugár, egy csak belülről táplálkozó, megmagyarázhatatlan, semmire nem támaszkodó, misztikus tudás csillan be az életbe —, hogy abban valami nem stimmel, hogy a könnyeket nem lehet egészen komolyan venni halhatatlan lelkünk ellenében, bármilyen szörnyen reálisnak is tünnek, együtt a világalappal, melyből származnak; hogy a goethei tétel: gut Gedicht wie Regenbogen ist auf dunklen Grund gezogen, érvényes ugyan a mély, de nem érvényes a leglényegesebb kijelentésekre; hogy az álmodás, a látszólag teljesen illuzórikus remény, a jelentős, bár megválaszolt, de semmiben nem garantált könnyűség, az érthetetlen önmagában vett öröm — közelebb áll az igazsághoz és realitáshoz, melynek hiszen nem kell a világ alapzatának lennie,

mint a ténszerű körülmények minden nyomasztó, bizonyítható vonása, egész érzékileg a legreálisabb brutalitásuk. És most a pusztta örület sejtésbe mehet át. . .” A mélyebb értelemben vett komikus hatás nem az én komikus kisszerűségéből adódik, hanem, hogy a világ lepleződik le kicsinyes és lényegtelen gátlásként; a város legmegvetettebb öregembere, a városból való menekültében összehalálkozik a várost fenyegető hadak rettegett vezérével; és a vezér, a „kard mestere” a város küldöttségbe érkezett notabilitásai szeme láttára letérdel az öregember előtt, mert lám, ő az ima rejtőzködő mestere — utal arra a történetre Bloch, amely azután a *Nyomok*nak is középponti története lesz. Ez a paradox módon „komikus” hős „közelebb áll a fenséghez, mint a tragikus, hanyatló hős, minden a világ és a demiurgikus világsszellem túl komolyan vettségéből fakadó szenvedésével és az egész kapcsolattalan, pusztán egy pontoszerűen vigasztaló reservatio mentalis segítségével győző, bár metafizikus beállítottságú szubjektivitásával”.³⁵

A komikus hősről írtak is egy történetfilozófiai tipologia elemei, amelyben az ironikus „humor” és a nem tragikus dráma kapják meg a mértékadó forma szerepét, és ez a történetfilozófia, minden vita ellenére, nem idegen Lukácstól, *A regény elméletétől*. Hiszen Dosztojevszkij hősei ott levetkőzik társadalmi vonásaikat, hogy a lélekvalóság síkján találkozzanak. Csakhogy Bloch éppen ott kezd, ahol *A regény elmélete* végzi; ami ott remény, itt több, mint prófécia.

Az utópia szellemének A kifejezés Mi-je egyáltalán c. fejezete, amely a 18-as első változatban „*Az esztétika alapja egyáltalán*” címet viselte, ha lehet, még élesebben fogalmazza meg a művészetel szembeni bizalmatlanságot. (Még élesebben, hiszen a könyv eredeti szerkezetében ez *A dráma elméletének* fejtegetései után következett, az ott kifejtetteket vihette tovább.) Mert a művészet, a mű: a műélvezet világa, „ami a világ leglényegtelenebb dolga”, „csalódás nélküli világ”, „lényegtelen stilisztikai kívágot”. A művészség, az „objektív vagy akár normatív formaproblémák” pusztán eltérítései az eredeti emberi kifejezni-akarásnak, eltérítések, melyek alávetik az ember kiáltását az „érdektelenné vált világ- és isten-logikának”. „Fontosabbak, mint hogy a kívül állók éneket hallanak, ha egy ember a pharszaszi bika forró gyomrában kiált,

és különösen fontosabbak, mint az a mechanizmus, melynek közvetítésével a kiáltás énekké változik, énekként közvetítődik, maguk a kiáltások, azok eltérítetlen mélysége és valódisága.”³⁶

Ez a fejezet is Lukáccsal folytatott vita. „Sokáig tehát nem tartható, hogy a formáló kedélyt pusztán formális lecsapódásában keressük fel. Mintha minden dilettáns volna, ami nem kifelé törekszik, s nem érzi magát a technikaiban olymértékben kielégítve, és mintha a vízió csak a műnek ebben a külsőjében érné el teljes nagyságát és valódiságának bizonyítékát. Semmi nem lehet hamisabb, véletlenszerűbb és művészettörténetileg korlátozottabb, mint ez; mindentől, aminek ki kell mondania magát, egyformán távol esik, a festegető gyerektől és a fafaragó paraszttól nem távolabb, mint a nagy művésztől. Lukács *A lélek és a formák*-jában ezt a tisztán formaszerűvé-objektivisztikussá váló véleményt ugyan teljesen ábrázolva, újklasszikusan hangsúlyozva látjuk, ám ez itt egy olyan beszédmodorból fakad, amely ragaszkodik a művekhez és formákhoz, hogy végső soron azonban mégsem ezeket, hanem ezek alkalmából, vagyis ironikusan, indirekten, esszéisztikusan a legtávolabbi, legsajátosabban elnyert mély értelmet gondolja el. Olyan eljárás ez, amely az egyes esetekben kétségtelenül nagyon gyümölcsözően hat, de egészében, mint egy rendszer módszere, mint a műotthonok átható formaanalízisek alapján való jelértelmezgetése, mégis csak túlterheli a lényegtelen, nem minden önkény nélkül rögzíti a rejtjelszerű formavonatkozások belső határait és örökkévalóvá teszi az újkori, pusztán stíluszerű, külsővé vált alkotni-kellés fáradságos, nem-tulajdonképpen, flaubert-i mozzanatát.”³⁷

Bloch nem csak *A tragédia metafizikájának* művészeteszményét opponálja, hanem *A lélek és a formák* egész eljárásmódját. Sőt, a végső kérdés szempontjából elveti még *A regény elméletét* is, ezt a hozzá máskülönben oly közel álló művet. És mint Márkus György kimutatta, a kritika kimondatlanul, de a terminológiában tetten érhetően, a *Heidelbergi esztétikának* is szól. Vagyis Bloch nem Lukács egyes esztétikai tételeit veti el; ellenkezőleg, ezekkel nagyon is egyetért. *Az utópia szelleme* nemcsak *A regény elméletének* egyes elemzéseit vette fel anyagába, de a zenefilozófia felépítése, kategóriahasználata is épít a *Heidelbergi esztétikára*.³⁸ Bloch ellenérzése még csak nem is kettejük végső céljainak divergenciájára utal, hiszen

Bloch mintegy önmagával szemben is védelmébe veszi Lukácsot, amikor hangsúlyozza, hogy az esszék „ironikusan”, „közvetve” a közös végső célokról szólnak.

Az ellenérzés a lukácsi *attitűdnek* szól, annak, hogy Bloch nem érzi elég elevennek Lukácsban a megváltásigényt. Innen az éles opposzió a heidelbergi esztétikával. Az ellenérzés annak szól, hogy Lukács a megváltásnélküliségben létező pontszerű megváltásra, a mű luciferikusságára, luciferikus küldetésére koncentrál. Nem mintha Blochnak magának is nem az volna az álláspontja, hogy a mű „luciferikus”; maga a terminológia is sajátja. A zsidók szombaton egy terítéssel többel terítenek, írja egy helyütt, mert mondván, hogy a messiás vendégként jön; ugyanakkor nyitva hagyják az ablakot, mert az is mondván van, hogy a megváltó villámként jön. A vendégként érkező megváltó a szeretetetika szimbóluma; a villám a mű pontszerű, megvilágosodásszerű megváltásáé; és Bloch gúnyolódik azon, hogy az emberek általában pont fordítva szeretnék: ha az emberek közötti kapcsolatokban uralkodna a villám, a művészet pedig kellemesen, langyosan, vendégként elszórakoztatná őket. A mű Bloch szemében is luciferikus; a megváltás pontszerű helye.

Bloch esztétikájának pátosza nem a képrombolóké. Nem a moralista vagy prédikátor művészetellenességéé, bár Bloch maga is ősei közé sorolja Savonarolát és a képrombolókat; ahogy másfelől oda-sorolja — expresszionista módon — a primitív művészetet, a gótikát, a gyermekek és az őrültek művészetét. Ahhoz azonban, hogy valóban „képromboló” lehessen, túl fontos a számára a művekben kódolt ígéret, utópikus intenció. A blochi pátosz: „türelmetlenség a kultúrával szemben, amely kitolja és megakadályozza azt, aminek itt és most kellene lennie”, de az a türelmetlenség nem jelenti, hogy Bloch egy „tendenciának”, a „tartalomnak” akarná alárendelni a művészetet — az „esztétikai transzcendencia egész szférája” áll jól a szemében a „valódiért, a látszatok nélküliért”.³⁹

Amit Bloch körüljár, és kétségtelenül képromboló terminológiai kölcsönzésekre támaszkodva jár körül: a „művészet megszűnésének” problémája. Mert hiszen Blochnál nem pusztán a burzsoá megfricskázásáról, stílusok harcáról és legújabb váltakozásáról van szó, hanem az ember megváltásáról. Bloch tudja, a művészet nem „szűnhet meg” anélkül, hogy „megvalósulna”; a blochi képrombo-

lás a „dosztojevszkiji és strindbergi lélekvalóság” tételezése nélkül értelmetlen és érthetetlen. (Ezért „konzervatív” Bloch, abban az értelemben, ahogy Kracauer írta róla, ahogy ti. a forradalmár konzervatív.)

Hogy a félreértéseket elkerüljük, és hogy valamennyire is illuztrálhassuk megállapításunkat arról, hogy Bloch nem „képromboló”, vagyis nem foglya annak ideologikus közvetlenségnek, amely minden reflektáltságát pusztán csak az ellenlábas izmusok szétzúzására képes használni, és hogy nem egyszerűen a misztikus vagy az izolált bensőségesség közvetlenségének nevében folyik vitája Lukácssal, rövid kitérőt kell tennünk.

Némileg leegyszerűsítőnek tűnik a magyarázat, amely a művészet és a művészet „megszüntetése” problematikájának vizsgálatát az afirmativitás kategóriájára alapozza, arra, hogy a megformált mű egy „csendesen istenteljes világot” hazudik. (Az afirmativitás kategóriáját használunk, vagyis Marcuse *A kultúra afirmatív karakteréről* c. tanulmányára hivatkozunk nem tűnik jogtalannak. Úgy tűnik, ő kapcsolódik talán a legszorosabban a korai blochi gondolatokhoz.) A probléma magvát az alkotja, hogy amikor a művészet autonómmá, a mű totalitása egyetemessé, az esztétikai általánosítás valóban általánosítássá válik, ezzel egyszerre válik egyben a „tulajdonképpen” művészet problematikussá. A művészet küldetése és problematikussága egymásnak másai.

A művészet Janus-arcúságát, igazságának, tulajdonképpeniségének és problematikusságának, „kontemplativitásának” egységét Lukács *A Történelem és osztálytudatban*, az esztétikának a klasszikus német filozófiában betöltött funkciójában tükrözve írta le. *A Történelem és osztálytudatban* Lukács az esztétikai princípiumot csak azért tárgyalja, hogy felmutassa korlátozottságát, mely rögtön bebizonyosodik, amint a klasszikus német filozófia benne próbálja fellelni az azonos szubjektum—objektum tételezhetőségének biztosítékát, ahogy Lukács nevezi, „módszertani létkérdésének” megoldását. A művészetnek az azonos szubjektum—objektum keresésében sajátosan Janus-arcú szerep jut, amennyiben a filozófia számára a művészet bizonyítéka egy a fennálló előtt nem idegenül és tehetetlenül megtorpanó tudatszerű szubjektivitás létének, és ezáltal modellt nyújt, hogy „hogyan kell a társadalmilag megsemmisí-

tett, szétaprózott részrendszerek között megosztott embert gondolatilag újra helyreállítani, egységesíteni”.⁴⁰ Az esztétikai princípium azonban mégis pusztán egy sajátosan kontemplatív utat rajzolt elő, hiszen vagy a valóság esztétizálását, mitologizálását vonta maga után, vagy „a világ valóban kritikai, nem-metafizikusan hiposztázált művészi felfogása” esetén „a szubjektum egységének még további szétszakításához, tehát a valóság eldologiasodás-szimptomáinak még nagyobb elszaporodásához” vezet.⁴¹ Bár „a művészet egyes jelenségei rendkívül nagyfokú érzékenységet mutatnak a dialektikus változások minőségi lényegével szemben”, ám „anélkül, hogy ezért a bennük megnyilvánuló, a bennük alakot öltött ellentétből lényegének és értelmének tudata kialakult volna vagy kialakulhatna”.⁴²

Lukács szerint éppen az eldologiasodás uralma, a polgári társadalom hozott létre olyan szituációt, amely „az esztétikának, a művészetre vonatkozó tudatnak világnézeti jelentőséget kölcsönzött, olyat, amilyenrel a művészet a korábbi fejlődés során soha nem rendelkezhetett”.⁴³ Éppen Schiller írásai jelzik a legérzékletesebben ezt az összefüggést, mert őt nem vezérelték a rendszer lekerekítésének igényei. Schiller játékelmélete mondja ki a legvilágosabban, hogy a művészet annyiban jelentős, hogy elve ellentette a polgári világnak.⁴⁴ Így lesz az esztétika elve menedék és modell, amely azon az alapon nő ki, „hogy a társadalmi lét megsemmisítette az embert mint embert”, és ugyanakkor mintát ad arról „hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek között megosztott embert újra helyreállítani, egységesíteni”.⁴⁵

E megosztottságot közvetíti, a megosztottságból eredő rendszerproblémákat oldja fel az esztétika szubjektív elve, az ítélőerő megismerési képessége Kantnál. Ez közvetít a természet „természettudományos” és értékhangsúlyos fogalma között. E harmadik megismerőerőnek a megjelenése menti meg a teremtő szubjektivitás elvét a filozófia számára. „Köztudomású, hogy már Kant *Az ítélőerő kritikájában* erre (az esztétikai — M. M.) elvre bízta a közvetítő szerepet az egyébként kibékíthetetlen ellentétek között, tehát: a rendszer kiteljesedésének funkcióját”; ez oldja fel azt a dilemmát, hogy ugyan autonómia és kauzalitás, szubjektivitás és

természettörvény heterogének egymáshoz képest, „mégiscsak kell, hogy a szubjektivitás autonómiája valamilyen »hatással« bírjon az objektív valóságban, és a céloknak, melyeket a szubjektum maga tűz ki, valóságosaknak kell lenniük”.⁴⁶ „És mégis — írja Lukács —: már ez a megoldási kísérlet sem tudott megállni a művészet jelenségének magyarázatánál és elemzésénél. Ez már csak azért is lehetetlen volt, mert az így fölfedezett elv kezdettől fogva ... szétválaszthatatlanul összefonódott a különböző természetfogalmakkal, úgy ahogy a legkézenfekvőbb rendeltetésének az látszott, hogy a megoldás elveként kihasson valamennyi (elméletileg kontemplatív vagy etikailag-gyakorlatilag) megoldatlan problémára. Fichte programmatikusan és élesen megfogalmazta azt a módszerbeli funkciót is, amelyet ennek az elvnek tulajdonítani kell: a művészet »a transzcendentális nézőpontot mindennapivá teszi«”.⁴⁷

Peter Bürger⁴⁸ utal rá, hogy a művészet elvének, a harmadik megismerőerő egyesítő erejének és a többitől való eltérésének középponti szerepe, hangsúlyozása, reflexe a művészet fejlődése saját-szerűségének a polgári társadalomban: a művészet szembeállítódik a „célracionalitás”, az emberi széttagoltság világával, és éppen e szembeállítottságában lesz gyűjtőhelye az „emberi lényegnek”, éppen izoláltságában lesz kifejezője és őrzője az ember küldetésének.

Bürgernek abban viszont már nincs igaza, hogy a művészet autonómiájának problémája pusztán a művészetintézmény problémája. A művészetintézmény fogalmával Bürger meg akar óvni attól, hogy a műveket az eldologiasodás „bűntársának” tekintsük — egyet kell hát értenünk szándékával. Mert valóban, a művészet autonómiájának kialakulásában nem annyira az a problematikus, hogy a művészet osztozik a társadalom „uralmi aurájában”, hogy affirmatív módon szublimálja az érzékiséget stb. Problematikussága „csak” abban áll, hogy előfeltételezi az eldologiasult viszonyokat, hogy azzal együtt, hogy a polgári művészet, szemben az organikus korokkal, kritikai,⁴⁹ mégiscsak másálta e viszonyoknak. De a művészet nagyságának és problematikusságának ez az egysége belső, formaprobléma is. Univerzalitásának, egyetemes értékhordozó jellegének, kifejlett egyediségének, differenciáltságának a stílusok széttöredezettsége, a művek hozzáférhetetlensége, „következ-

mény"-nélkülisége felel meg. Vagyis: a művészet oly kérdéses „olümposzi pedagógiája” kényszerű intézkedés a próza ellen, egyben azonban a próza behatolása is a művészetbe. Egy Michelangelo tehetsége kell, írja Bloch Lukácsra hivatkozva, egy asztalláb kifaragásához. A műalkotás lekerekedése, tulajdonképpen totalitásának, a tulajdonképpen műszerűségnek a megteremtődése a másik oldalon az érzéki evidenciák kiszáradása, a kultúrának mint „közegnek” a visszahúzódása, mindaz, ami a művészet sorsát válságossá teszi, ami az egyes mű teljességigényét, általánosító erejét és érzékiségét veszélyezteti. A művészet kivirágása hervadása egyben.

A művészet „megszűnése” ilyenformán pozitívum az ember sorsának szempontjából, de pozitívum magának a művészetnek a sorsa szempontjából is — ez a felismerés adja Bloch esztétikájának a mélyebb pátoszt, ez a meggyőződés az, ami kételkedővé teszi abban, hogy a mű luciferikus küldetésére kellene filozófiailag koncentrálni, hogy a döntő kérdés a pontszerű megváltás volna a megváltásnélküliségben. Innen válik láthatóvá, hogy Bloch nem következtelen, amikor vitázik Lukáccsal, miközben osztja esztétikai nézeteit, miközben maga is átlátja a művészet luciferikusságának mibenlétét. Innen látszik, hogy Bloch nem következtelen, amikor képromboló létére — a Thomas Münzer előszavában — elkötelezi magát az „orosz eposz” művészeti perspektívája mellett.

Nem a mű luciferikussága, hanem az ember luciferikus (lázadó, győzedelmes) küldetése a filozófia egyetlen jogosult kérdése — ez Bloch esztétikájának alapgondolata. És innen nézve még maga az expresszionizmus is problematikus, nem végső állomás, csak szükséges, felszabadító lépés; hiszen „... ha magára az elrejtett napra pillantunk, úgy az már nem művészet, nem még mindig evilágian virtuális kiteljesedés, hanem Én vagyok az, belső, kép nélküli, sőt, egészen sajátosan mű nélküli istenkeresés, amelyben az objektív már oly kevéssé fordul elő segédkonstrukcióként, hogy már csak az újjászületés, a szív berendezkedése tűnne műnek. Ez akkor — túl minden művészen — a bensőségesség és világa metafizikája volna, egy új közeg nélküli önmagához-az-egzisztenciában-állása a szubjektivitásnak és nem-világának, ami érzékelhetően elválasztaná a művészi tárgy immanenciáját az ily módon közvetlen és vallásos tárgy transzcendenciájától.”⁵⁰ Nem az expresszionizmus a blochi

esztétika gondolkodás *végző* művészeteszménye; hanem az „orosz eposz”, a dosztojevskiji lélekvalóság művészete, a „megszüntett” művészet.

Bloch nem képromboló, nem a művészet evilágiságának teológus opponense. Miért, honnan akkor *Az utópia szellemének* képromboló terminológiája?

A magyarázat itt is az expresszionista válság „természetében”, paradox jellegében és a megváltás ezáltal táplált illúziójában van.

Amikor Bloch a művészetnek szemére veti kontemplativitását s rásüti a világ csendesen istenteljessé hazudásának vádját, emögött annak a ténynek a következményei húzódnak meg, hogy a „Janus-arcúság” a forma problémája is. „A ma hallgató emberek számára persze — írja Bloch — a végző nem adódik olyan könnyen, mint isten közelségének boldog korszakaiban.”⁵¹ A „stíluskötöttségek elvesztése”, amiről Adorno ír az expresszionizmus, egyáltalában, a modern líra kapcsán, nemcsak azt jelenti, hogy a progrediáló eldologiasodás egyre inkább megsemmisíti a művészet számára nélkülözhetetlen érzéki evidenciáknak még a maradékát is,⁵² hanem hogy ezzel párhuzamosan bizonyos formák, komponálásmódok, szüzsék stb. a magas művészet régiójából az apologetika eszköztárába kerülnek, vagy jobb esetben legalábbis elvesztik reprezentatív jelentőségüket, s amennyiben a művészet mégis visszatérhet hozzájuk, előbb szükség van kifordításukra, ironikussá-absztrakttá csavarásukra.

Az utópia szelleme, ahogy maga az expresszionista mozgalom — és ahogy, megváltoztatva a megváltoztatandókat, mindazok a művészeti mozgalmak, amelyeket Peter Bürger „történeti avantgardenak” nevez, és amelyek valamilyen formában a művészet megszűnését programatikusan is megcélozták — olyan történeti pillanatban született, amikor egybeesni látszott a progrediáló eldologiasodás révén *kikényszerített* és a művészetet megszüntető, a *megváltó* szubjektivitás. A devalválódott, érdektelenné vált, lelepleződött formák romjai közül mintha egy új, tulajdonképpen, leplezetlen szubjektivitás emelkedne ki; egy még nem hazaérkezett, mégis legalább a végző, az egyetlen kérdést feltenni képes szubjektivitás. Mert bár igaz, hogy a „végző” most nehezebben adatik meg, mint isten közelségének korszakaiban; de ez az összeomlás

paradox előny is, mert a művészek végre újra ezoterikus irányba repítik nyílaikat.⁵³ „Más szóval a mondanivalóval bírás új, közvetlenebb, ösképszerű hangsúlyozása van felemelkedőben, amely nemigen irtózik a dilettantizmus vádjától, sőt amelyben a dilettáns, az apriorikusan dilettáns, tisztán »tartalomesztétikai« . . . metafizikai fokra jut. A minden élvezet félretolásának a fokára; a mű émondanivalójának elnyerésére; a minden önállósult közvetítettség ellen irányuló morális nominalizmusára; a »szubjektum« leíró »naturalizmusára«, vagy jobban mondva, expresszionista realizmusára; és végül (elnyeri) a mondanivaló erejét, a hogyan volt és hogyan lehetett volna, hogyan kell lennie erejét, a megismerés, egy »esztétikai« valóság és szférája utópikus-lehetséges eszmekínálata specifikus megismerésének méltóságát.”⁵⁴

A szubjektivitás győzedelmesen emelkedik fel a romokból — ez a gondolat adja a blochi műfajtipológia vázát, amely tipológiára *A komikus hős* kapcsán már utaltunk. Mert valahol, valamilyen módon már ennek a világnak a szorításában is szabadok vagyunk, „mert nevetni tudunk, egyedül a teremtmények között”⁵⁵. E tipológiában „egészen alul a vicc áll, amely felületes és semmire nem gondol” . . . „Aztán következnek a humoros regény és a még nem-tulajdonképpeni komédia; ezek arról szólnak, hogy a dolgokat nem eszik olyan forrón, mint ahogy főzik, de a szívünk nem azért könnyebbül itt meg, mert itt átlényegül a gonosz élet, ítélet és felsőbbség, hanem mert a hivatali előljáró végül is nem király, bár állítja magáról, sőt, még csak nem is jó hivatali előljáró.” — „Ezekről döntően különbözik . . . a tulajdonképpeni komédia, a komikus dráma és mindenekelőtt a nagy komikus regény”, amelynek hőse arra van kárhoztatva, hogy semmi más célja ne legyen, csak saját maga, hogy foglya maradjon hamis, nem-konstitutív illúzióinak, hogy nem-konstitutív monomániájában bukást bukásra halmozzon. Épp a hős, a szubjektivitás normativitásának, súlyának tekintetében jelent fordulatot a tragédia „kanonikus” szubjektivitása; a hős, bármennyire felmorzsolódik is, bármennyire is bukásra van ítélve, magán hordja Prométheusz ragyogását, Prométheuszét, aki „valamikor majd győzelmet arat Zeusz fölött”; magán hordja a visszaemlékezést a „kabbalisztikus monda Mózesére, akinek ugyan meg kell halnia, akarata ellenére, de aki, miután elkergette magától

Isten nagy nevének segítségével a halál angyalát, és Jehovának magának kellett megjelennie, meg nem értően, megérteni nem akaróan, annak arcába sújt, s csak azután tér, a szeretett ország helyett, az árnyak birodalmába.”

És a tragédiával „véget is érne az ábrázolt emberi lét”, de létezik egy még magasabb szint, a humor jelensége. A humoré, ami nem „könnyek közötti nevetés”, amely mégiscsak azon alapul, hogy a világ alapzata változatlan és szomorú, hanem aminek az erőt a paradoxia adja, a meggyőződés, hogy kell lennie egy a fennálló értelmetlen ténylogikájától eltérő másik logikának, a paradox lelepleződés, mint amikor a „kard mestere” váratlanul leborul a mindenki által lenézett öregember előtt, felismerve benne az „ima mesterét”.⁵⁶

A művek kiegyensúlyozott világából kiemelkedő „ironikus” szubjektivitás, a túlsúlyossá vált szubjektivitás Bloch szemében mintegy logikailag megelőző foka, prefigurációja a visszavétel szubjektivitásának. Olyannyira alapgondolata ez, hogy a *Subjekt—Objekt. Erläuterungen zu Hegel* megírása idején, az 1930—40-es években ebből a nézőpontból értelmezi a hegeli esztétika üzenetét is; Hegel komédiaértelmezése, a Hegel és Solger közötti egybehangzások annak bizonyítékai, hogy a hegeli művészeti eszmény klasszikussága ellenére „a hegeli esztétika tulajdonképpeni célpontja . . . a kemény, de még a szép világból is elbocsájtott emberiség”.⁵⁷

A művészet megszűnésének látszólag képromboló gondolata mögött a szubjektivitás depravációjából való felemelkedésének teorema áll, amelyből az a belátás is fakad, hogy a megszűnés nyereség magának a művészetnek a szempontjából is. Az ironikus szubjektivitásnak a blochi tipológia által tulajdonított fölénye azt a belátható filozófiai igazságot hirdeti, hogy az ember léte nem esik egybe lényegével, hogy a szubjektivitás még nem „kanonikus”, és hogy az ő oldalán a fennállóval szemben egy lehetőség-többlet (Überschuss) áll. Csakhogy ez a tipológia — Bloch kifejezésével — talán mégiscsak „túlságosan homogenizált”, „túl logikus” séma. És nem azért, mert ellentmondó művészettörténeti tényeket lehetne vele szembeállítani, hanem mert sematikusságában az „expresszionista szituáció” illúziói öltenek testet, elfedve a szituáció paradoxáit. Az ironikus szubjektivitást Bloch „logikailag”, történetfilozófiailag

nem jogtalanul tekinti a „kanonikus” szubjektum—objektum-viszony előfeltevéseinek (hiszen aki maga semmi, nem is találhat semmit); csakhogy a szubjektivitás fölénye önmagában véve pusztán lehetségszerű, és kérdéses, hogy a logikailag „legkisebbnek” látszó lépés valóban olyan kis lépés-e, hogy az ironikus szubjektivitás fölénye nem túl elvont-e ahhoz, hogysem közvetlenül következteni lehetne róla a „kanonikus” szubjektivitásra. Többször leszögeztük már, Bloch nem valamilyen izolált bensőségességet akar fetisizálni; csak éppen a korszak illúziói elfedték előtte is, hogy az emberiségnek a „kemény, de még a szép világból is” történő elbocsájtását éppen a progrediáló eldologiasulás végezte el,⁵⁸ hogy a szubjektivitás fölénye ily módon problematikus is: nem pusztán a „luciferikus” én kibontakozásának lehetőségét hordja magában, hanem a szubjektivitás elnémulásáét is.

Az *utópia szellemének* születési pillanatában úgy tűnt, az átélt pillanat sötétjének paradox logikája elegendő, közvetlenül elegendő a szubjektivitás megmentéséhez, hazatalálásához. Az 1918–1923-as Bloch szemében végetérőben volt a fennállóval kötött kompromisszumok kora; a szubjektivitás saját lényegiségének, fölényének és küldetésének tudatára ébredt, és ezzel kitepte a Golem szájából az életet adó írást. „Mert a nem tudás a végső oka e világ megjelenésének. . .”⁵⁹ Eljött hát a fordulat pillanata, és e fordulat eljövételének hite az, ami Blochot *A regény elméletének* Lukácsával is szembefordítja. Mert immár nem lényeges, hogy feltárjuk a művek utópikus eszmekínálatának történeti formaváltozásait, közvetítettségeit. Hanem a filozófiailag egyetlen lényeges tett felmutatni, hogy eljött a művekben rejtett utópikus tartalom aktualitásának ideje. Mert a művek hősei, a „poétikus emberek” mi vagyunk, és a művek hősei nem pusztán a színpadon, a formába zártan léteznek, „hanem a költészet nagy alakjai az így-lét egy furcsa, tárgyelméleti vonulásában vonulnak végig a történelmen, a történelem fölött, az általunk lényeginek látott sűrítetten megformált, utópikusan valóságos síkján”.⁶⁰ És ennek a sajátos, legendaszerű létezősmódnak a jelentősége, hogy ez tartja ébren — a *Thomas Münzer*-könyv előszavával szólva — a meg nem történttel szembeni lelkiismeretet, hogy „produktív sémát” ad a cselekvésnek.

Az „emberiség elbocsájtottságának” ellentmondásait a 30-as

évek, a *Korunk örökségének* Blochja veszi majd számba, az ironikus szubjektivitás művészeti esélyeit és irányait, akkor már másképp beágyazva a művészet végének kétértelmű problematikájába, és az ironikus szubjektivitáson keresztül sajátosan felújítv a művészet „visszafelé menekülésének” hegeli gondolatát. *Az utópia szelleme* azonban eltökélten előre menekül.

Bármilyen vargabetűket írjanak is le az ironikus szubjektivitás útjai, a gondolat, hogy a művészet megszűnése azonos ígérétnék beváltásával, a művészet vége problematikájának reprezentatív, „nagy elméletévé” emelte a blochi művészetfilozófiát is, megalapozta azt a gondolati dinamikát, amely az expresszionista szakítás végiggondolásával egyben „mögé látott” a szakításnak. A blochi művészetfilozófiai gondolkodásnak ez az elfogulatlan — csak a „dosztojevszkiji és strindbergi lélekvalóság” iránt „elfogult” — dialektikája teszi termékennyé a hozzá való visszanyúlást.

A messianisztikus várakozások sorsfordulói

Esztétikai következmények, avagy a húszas évek Bloch—Lukács-vitái

A 20-as évek története (Bloch szempontjából nézve, de tágabban is) a messianizmus fellángolásának és válságának története. (A fellángolás és válság a korszak reprezentatív alakjainál persze „testre szabott”; nem akarunk a messianizmusból, a 20-as évek gondolkodásának e markáns jegyéből sémát fabrikálni.) Természetes, hogy a várakozások és a várakozások válsága determináló erejű az esztétikai várakozások, hivatkozások és eszmények szempontjából is; Bloch esztétikai kérdése ekkor így hangzik: mi az „orosz eposz” esztétikai perspektívájának sorsa? Természetes az is, hogy várakozás és válság dinamikája „műfajteremtő”.

A 20-as éveket a blochi pályán a *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* Bloch tulajdonképpen „utópia-könyve” nyitja. Hiszen az, amit „utópia-könyvként” emlegetnek, *Az utópia szelleme, tematikusan* nem szólt utópiákról; amiről szólt, az az elidegenülés, a hamis megváltások, a fel nem világosult Jehova, s a hivatkozások az utópiákra inkább csak a centrális probléma (az azonosság szükséglete) világosabb érzékeltetését szolgálták. A *Thomas Münzer* tesz először vizsgálat tárgyává történeti utópiát — a münzeri prédikációt —, és teszi fel a kérdést: mi az utópiák történelmi szerepe? hogyan épülnek be a jelenbe? miként válnak múltból a jelen jövőre irányuló cselekvéseinek tényezőivé, a jövő bizonyos tájainak egyfajta előlegző „földrajzi útleírásaivá”?

Mert Blochnak meggyőződése — és ezt a meggyőződést akkor sem adja fel, mikor pályatársai közül oly sokan rezignálnak —, hogy a nem-azonosság tapasztalata a legkézenfekvőbb tapasztalat, az

azonosság utáni vágy levezetésre nem szoruló, evidens lényegjegy. Nem állunk elhagyatva az azonosság utáni vágyunkkal; valójában mindenütt e vágy nyomaira bukkanunk. Az utópia: jelen van a nagy műalkotásokban, sőt, ez maradandóságuk titka; és az utópia a nagy filozófiák rejtett intenciója is — ezeket az utópikus mozzanatokat zárják egységbe az emberi utópikus vágyak enciklopédiáiként a késői Bloch-művek. De az utópia nem a nagy formátum privilégiuma; ő teszi elgondolkodtatóvá az „alacsony” művészeteket is, ő tölti fel, teszi izgalmassá, avatja érvényessé, legalábbis szubjektív oldaluk, a bennük kódolt vágy felől nézve a detektívregényt és a giccset, a kolportázsírodat és a vásárt. (A példák a *Korunk örökségének* példái.) És az azonosság „nyomai” átszövik magát az életet is persze, az élet legjelentéktelenebb, sőt, a legvisszatetszőbb mozzanatait is — így a *Spuren* (Nyomok).

Az ember nem áll elhagyatottan az azonosság vágyával; tágabban, történetfilozófiailag: a *jelen* nem áll egyedül az azonosság vágyával. A jelen terveit, útját, elhatározásait egy minta preformálja: a történelem utópikus vonulatáé. Az utópikus várakozás fényében a művészet önálló történettel nem rendelkező szférája a művekben rejtett utópikus ablakok kontinuumává válik. Minden múlt, az elfelejtett ideológiák és a maradandó műalkotások egyaránt a megváltás felé fordítják arcukat. *Az utópia szellemének* lelkesítő felismerése: a történelem a kezünkbe adatott; és a történelem „semmiképp nem széthullott képek sora, mint Spenglernél, és nem is a haladás és az üdvgazdálkodási gondviselés eposza, mint a szekularizált augusztinizmusban, hanem kemény, fenyegetett utazás, szenvedés, vágy, tévedés, a rejtett otthon keresése; tele tragikus összeomlással, forrongva, ugrásokkal, kitörésekkel, magányos ígéretekkel, diszkontinuusan feltöltve a fény lelkiismeretével”.¹ „Aki maga” nem „semmi”, akiben él a „lényegi lelkiismeret a meg-nem-történt” ígérete iránt, annak útját bevilágítják az utópiák: „... a történelem pusztá visszaemlékezéssel nem feltárható, ha nem társul a hatékonyság vagy a még pusztán történelmen belüli értékvonatkozás kategóriáihoz a továbbélés a végső ön- és mindenségérintkezés, a legtulajdonképpenibb »újrányomás«, a belegondolás (Eingedenken) produktív sémája: mint becsaphatatlan, lényegi lelkiismeret a meg-nem-történt, meg-nem-hódított, de történetfilozófiailag

meghódítandó iránt sorsunk értelmetlen-értelmes kavarodásában, zavaros keresztezés- és paradox vezérlő summájában.”² A Münzer-könyv olyan történetírás, amely nem hogy nem rejti véka alá a jelenben való érdekeltségét, hanem éppen hogy kiemeli a történelmi anyag jelen felé fordítottságát; „semmiképpen nem visszafelé pillantunk itt sem. . . Münzer mindenekelőtt termékeny értelemben vett történelem; ő és az ővéi és minden múlt, mely érdemes arra, hogy feljegyezzék, azért van, hogy kötelezzon, lelkesítsen minket, hogy amire mindig is gondoltak, egyre szélesebben támasz-sza alá.” „Így kell e könyvet olvasni.”³

Könnyű volna rámutatni, mennyire problematikusak az utópia „napi aktualitása” gondolatának következményei, ha a „misztikus” arra csábítja a pillanat, hogy hátat fordítson a történelemnek. „Túl sok minden van a történelemben — írja Bloch —, ami bár uralkodott s igen magasra értékelte magát, valójában az volt, aminek Sebastian Franck látta: mese és farsangi játék, ha ugyan nem nyíltan az ördög műve isten előtt; de a lehanyatlottak, Thomas Münzer és amit ő megtanít kimondani, önmagunkban immár a történetfilozófiai, sőt, történettranszcendens sorhoz tartoznak; palimpszesztus, a parasztháború vonásainak feliratával, s mélyén egy másik világ szemléletével. Így jelenjék meg nekünk — mert az állam az ördög, de isten gyermekeinek szabadsága a szubsztancia —, világítson és szilárdítson meg minket a lázadó Krisztusban, Thomas Münzer”.⁴ Bármennyire is igaza van a *Thomas Münzer* programatikus előszavának abban, hogy a történelem „előfeltevésmentes”, „visszaemlékezés-szerű” vizsgálata részben illúzió, részben mint program nemigen vezethet máshoz, mint „széthullott képekhez”, és önmagában véve bármennyire izgalmas kérdés is, hogy milyen értelemben és hogyan lesz az „utópia” jelenné, ha az utópia utópikus „üdv történeté” válik, éppen az utópia aktualitása, hatékonysága válik mélyen problematikussá (ha minden utópia közvetlenül aktuális, mert magunk mögött hagytuk a történelmet, vagy legalábbis annak „rossz” felét, a „hogyan válik jelenné az utópia” kérdése már felesleges is), hiszen az utópia mint a jelen olvasatának kulcsa tart számot figyelmünkre, Bloch figyelmére is, s csak annyi biztosítéka van, hogy ránk van bízva. A *Thomas Münzer*-könyvben jelentkeznek először a „misztikus” paradox gesztu-

sából, a semmi—minden váltás logikájából eredő „kontraproduktív” következmények (a jelen megváltatlansága), amelyek majd *A remény elvét* is problematikussá teszik, éppen, mert ez a könyv az aktualitás könyve, amely szándéka szerint a történelem intimebb válaszát kívánja kicsikarni — de amit adni tud, mégsem több, mint antikvárius történetírás: olyan Münzer-könyv, amelyet éppen aktualitása tekintetében az utópikus küldetés ekkori letéteményese (a mozgalom) élesen elutasított.⁵ Adorno tette fel a kérdést: a misztikus utópiatörténete, kinyilatkoztatás híján, lehet-e több pusztá műveltségi reminiszcenciánál, következmény nélküli visszaemlékezésnél? Az adornói kérdést így transzformálhatnánk: egy utópiatörténetet, mennyiben, mikor, hogyan fenyeget a veszély, hogy pusztá műveltségi reminiszcenciává válik, noha eredeti szándéka szerint a forradalmi cselekvés „térképének” íródott? Ám e kérdés még nem igazán helyénvaló: a korszak még, úgy tűnik, elfedi e problémát (bár Lukács bírálata — amelyre korábban már kitértünk — előlegzi); Bloch művének alapvető szerkezeti problémájává ez majd csak később válik.

Ami számunkra most lényegesebb, az az, hogy mindezeket a metodológiai nehézségeket a korszak értékelése, az utópia „napi aktualitásának” gondolata és atmoszférája generálta. És úgy tűnik, ez, a történelmi pillanat értékelése a centruma a korai 20-as évek Bloch—Lukács-vitájának, a „második” Bloch—Lukács-vitának, annak, amelyik a *Thomas Münzer*-könyvet bíráló Lukács és a *Történelem és osztálytudatról* az elsők között író, lelkesült, de bizonyos fenntartásokat is hangoztató Bloch között folyt.

„A tulajdonképpeni elmúlás alapvetően már mögöttünk van”, írja Bloch a *Történelem és osztálytudatról* írt recenziójának bevezetésében.⁶ Az „Istentől való eltávolodottság” osztályrészünk ugyan, „de feltöltve saját tudatával (ami minden szépen-eltakaró kultúrából hiányzik), s ezért az első erővel, hogy fordítsunk rajta”. A németországi forradalmak bukása, minden stabilizáció ellenére is egyetlen érvényes feladat, hogy „a titkos emberarc szubjektum—objektum-fedését magunknak megnyerjük”. És az „utolsó kezdetnek” e stádiumában lép elénk Lukács, „egyike a mi kevés gondolkodónknak”. „A pillanat, mely mindenki más számára a fogalmi zavart okoz, itt a döntés, a totalításban való átlátás pillanatává nőtt.

Lukács *Történelem és osztálytudata* ilyenformán Marxot újra Hegelre vezeti vissza, és őt megint csak messze túlvezeti önmagán; itt is az önmagunknak az egzisztenciában való megértése, a mi arcunk feltárulása, a mi valóságunk rajzolja a hozzá vezető görbe folyamatból a maga dialektikus köreit. Bár a könyvnek nem lesz egészen egyszerű a dolga, hogy megtalálja jó olvasóit. Az oroszok, akik filozófusként cselekszenek, de úgy filozófálnak, mint a műveletlen kutyák, árulást fognak szimatolni. Alapvetően eltérően a revizionistáktól, mégis csaknem azonos módon sodródtak el a filozófiai örökségtől, s néhányuk azt fogja mondani, Marx nem azért állította a talpára Hegelt, hogy Lukács Marxot megint a fejére állítsa. A szokványos filozófiatudorok másfelől a maguk legmélyebben részvétlen, tisztán szemlélődő beállítottságából nem fognak utat találni ehhez az egyetlen legitim Hegel-reneszánszhoz; Lask mélyértelmű vizsgálódásai, melyek sokrétűen összefonódtak Lukács kérdésfeltevésével, mindmáig nem találtak folytatóra. Az állandóan a szaktudományok részterületeire és eljárás módjaira irányított pillantás, és hozzá az ismeretelméleti formalizmus, ahogy egy konkrét összszemlélet kifejeződését részint megakadályozta, részint saját hiányosságait megszépítette — ez a tulajdonképpen tévékeny semmittevés (Müssiggang) éppen a klasszikus német filozófia alapproblémájára, a *szubjektum—objektum-problémára* olyan szűkösöget kényszerített, amelyből csak a lukácsi könyv kezdi újra megváltani.”⁷

Lukács könyvének filozófiai fordulatként való ünneplését a gondolati közösség alapozza meg. „... sok minden áll itt (a *Történelem és osztálytudatban* — M. M.) rendkívül közel hozzánk. Különböző szemekből küldve egy csaknem megkülönböztethetetlenül azonos pillantás néz szembe önmagával. . . Nagyszerű, ahogy Lukácsnál a gondolat végre beviszi önmagát a levésbe, nem szemlélődően immár, hanem mint magának a dolognak felettébb informáló kifejezése. A levés immár nem egy általános áramlás absztrakt elsuhanása, nem tartalmatlan durée réelle, nem is Hegel önmagában történő, pánlogikus processzusa, amelyből hiányzik az állandó és fokozódó visszavonatkoztatás a szubjektumra. Hanem a legelső tendencia ragadtatik meg mint azoknak a viszonyoknak emberi termelése és újratermelése, melyek, ebből az összefüggésből kiragadva, a polgári

gondolkodás, az izoláló és kvantifikáló reflexiók fogalmak számára dolgokként, eldologiasult, törvényszerű, lezárt rendszerként jelennek meg. Végre közelebb az emberi világ felépítése mint az önmagukban dinamikusan változó viszonyformák kontrapunktja, melyben ember és ember, ember és természet vitájának folyamata, a nagy önmagunkkal találkozás, a fokozatos szubjektum—objektumfedés, a Mi (Wir) valósággá válása lejátszódik. Lukács könyvében ilyenformán a *történelem metafizikus főtéma*ja más úton, de *Az utópia szellemével* teljesen konform módon fedeztetik fel. Csak egy fokkal magasabban a Mostban: és a proletariátus mellett, fölött megjelenik az átélt pillanat sötétje, az abban elrejtett egyáltalában való valóságosság (Wirklichsein), győzedelmesen minden szubjektumtól távoli absztraktság fölött.”⁸

A „kor két filozófiája”, az aktualitása (Lukács) és az utópiáé (Bloch), nem ellentétesek; a „polgári gondolkodás antinómiái elutasításának, az eldologiasodás bírálatának és a végcélnak a közöisége fűzi egybe őket. Amiben divergálnak, az a jelen értékelése, a „Most foka”, amelyet elérhetőnek, feltárhatónak tartanak. A *Történelem és osztálytudat* Thomas Münzer-bírálatát e kérdésre vezeti vissza Bloch, és innen indítja maga is bírálatát. A recenzió *Bírálat és egyetértés* c. részében Bloch újra leszögezi: Lukács könyve filozófiai fordulat. „Semmi nem lehet bizonyosabb, mint e kézírás, és semmi nem vall és rak fel biztosabb szint.” És mégis: „... senki nem állíthatja, hogy (Lukács fejtegetéseivel — M. M.) valami nagyon eleven került volna közel hozzá. — Ez persze nagyobbreszt azzal függ össze, hogy maga a dolog itt még kifejtetlen maradt.” Magáról a „dologról”, az azonosságról, Lukács nem beszél — „felelősségteljes agnoszticizmusból”, amely „csak annyiban törődik a transzcendenssel, amennyire a konkrét dialektikus közvetítés elég érett ahhoz, hogy azt konkrétan manifesztálja”. „Calvin a hátsó világot a predesztinációtan segítségével szorította ki a tudatból; Lukács, a konstitúciós gyakorlat teoretikusa ugyanezt az evilági aszkézis és a hegeli tiszta konkréciós dialektika egy egészen sajátos összekapcsolásával éri el. E heroikus, ideiglenes és dialektikus agnoszticizmus mélyebb oka azonban kétségtelenül az elrejtettől való irtózás, a felelősségteljes magatartás a titokkal szemben, behatárolásának szigorú igénye, megtevésetlen statuálásának igé-

nye minden látszólagos konkrécióval vagy elsietett konstrukcióval szemben.”⁹ Prózában: a *Történelem és osztálytudat* híres-hirhedt Sollen-kritikájának, utópiaellenességének forrása az *Aktualitás és utópiát* író Bloch értelmezése szerint a félelem, hogy rövidre zárva az azonossághoz vezető utat elhibázzuk a jelent. És e félelem következménye, hogy Lukács „túlságosan megragad ama módszertani köztes állapotban, amelyet . . . egyszer (igaztalanul) történetfilozófiai pillanatunk stigmájának nevezett”.¹⁰

Még egy aspektus érdemel figyelmet: az *Aktualitás és utópia* nemcsak utóbb idézett mondatában, de több helyütt is visszautal a két filozófus korábbi kapcsolatára és vitáira; és a nézetek divergenciájának forrását *visszamenőleg is a „Most fokának”, „történetfilozófiai pillanatunknak” értékelésében látja.*

Nézzük tovább a blochi bírálatot. „Mérhetetlenül sokat tanult e filozófus a gyakorlatilag lehetségesre és valóságosra való állandó vonatkoztatottságból. De a homogenizáláshoz, éspedig a folyamatnak egy csaknem kizárólag szociológiai homogenizálásához való bizonyos szimplifikáló hajlammal talán túl nagy árat fizetett a konkrétságért. A történelem, figyelembe nem véve az omnia ubique követelményét, inkább poliritmikus képződmény, és nemcsak a még elrejtett társadalmi ember szociális megnyerése, hanem a titkos transzcendentális ember művészi, vallási, metafizikai megnyerése is a lét elgondolása, a lét egy új mélységvonatkozásának elgondolása. Ezek a különböző mélységvonatkozások és tárgyaik bizonyára nincsenek élesen elválasztva egymástól, hanem állandó dialektikus érintkezésben vannak, szüntelenül keresztezve egymást, keveredve, átmenve, a magasabban újra- és újra az alacsonyabb létfok pontosságát statuálva. De a tisztán *társadalmi* anyagra való korlátozódással vagy homogenizálással (ami Lukácsnál a totalitást célzó minden törekvése ellenére is uralkodik) nem fogjuk sem az életet, sem a természetet, és különösen nem a *dianoetikus* vonatkoztatottságú megértési folyamat excentrikus tartalmait adekvátnan megragadni. — Hiszen már a társadalmi gondolkodás is előreszalad, előbb és előre látja a lehetségest. Nem sokkal persze, de mégis egy kis idővel túllép a következő lépésen, már ha azt egyáltalán gyakorlatilag megtehetőnek akarjuk elképzelni . . . Lukács maga jegyzi meg egy túlságosan homogénan kezelt történelmi materializ-

mussal szemben, hogy Mehring elemzései finomak és mélyek, amikor Nagy Frigyes állam- és katonai szervezetét taglalják, de félig csődőtt mondanak, amint ugyanennek a kornak a kulturális képződményei felé fordulnak. A szociális gondolkodás természetesen abban a pillanatban beteljesül, amint ügyének elérhető mozgásába tudatosítóan belenyúl. De annál hosszabban és biztosabban érvényes a »gondolkodása« azoknak a jelenségkomplexumoknak, amelyek tartalmai anélkül, hogy történelmietlen lenne, szociológiailag csak igen pontatlanul és történelmileg még egyáltalán nincsenek kifejezve, s ezért újra és újra feladatként, problémaként vagy akár mintaként jelennek meg különböző korok előtt, mint a felvilágosodás természetjoga vagy a görög művészet. Ugyanígy a fizikai természet egész komplexuma történetileg-processzualisan még nincs meghódítva, szubjektuma, amely a természet megszüntetését saját valóságaként alkothatná meg, nem jött még el, nem fedeződött fel még önmaga sűrítő erejű derengése vagy homálya mögött. Ugyanígy a vallás — még ha Lukácssal együtt az emberi lényeg fantasztikus megvalósulásaként definiáljuk is — sem megvalósítható valamilyen szociális valóság által, hanem mindezek az excentrikus folyamattartalmak először saját terüket követelik, más szóval, *a totalitás elnehezítését a szféra fogalma által*. Mert ez a fogalom sem csak a kapitalista-társadalmi munkamegosztásból és az objektumok megfelelő széttepettségéből, a »szaktudományok« maguktehetetlen részekre szakadásának forrásából fakad. A szféra sokkal inkább a szubjektum—objektum-szinteknek magában a folyamatban tételezett kifejeződése, a birodalom megalapítása fáradságosságának következménye, amely birodalomalapítás a folyamatban időbelileg, a szférák tételezésében hasonlóképpen térbelileg fejeződik ki és oszlik el. Az összevonás lukácsi gyakorlata nem teljesen hozzámért a történelem érzékeny és végtelenül kísérletező lényegéhez. . . ”¹¹

A Történelem és osztálytudat, mert „magáról a dologról” hallgat, töredék; s e töredékesség mélyén egy olyan kedély húzódik meg, „amely hosszú ideig és kizárólagosan arra érezte magát kötelezettnek, hogy kommunista vezető, az elmélet gyakorlója legyen, kevésbé a gyakorlat teoretikusa, és különösen nem a régi dianoetikus elméleté. Ez a közvetlen lényegnek mint a látszólag egyetlen lehetőségnek, a nap követelményének viharában történt, hogy megfelel-

jen a kor csúcsának; és amely kedélyben a totalitás újra kényszerítő tudata csak később hozta vissza a rokon kötelességet: a tehetséggel való sáfárkodását, röviden a fogalom küldetését.”¹² Bloch tehát, legalábbis a felszínen, csatlakozik Lukácsnak ama korábbi barátaihoz, akik kommunista fordulata láttán elsiratták a teoretikus Lukácsot. A felszín alatt persze Bloch érvelésében ennél sokkal többről van szó. Közvetlenül a „szociológiai homogenizálásra való hajlam” vádjával Bloch a vulgárszociológia bűnében marasztalja el Lukácsot; a szociológiai homogenizációval szembehelyezett „szféra-tan”, a szféra fogalmával elnehezített totalitás módszertani követelménye, a különböző szubjektum—objektum-szintek nem-egyidejűségének gondolata, legalábbis egyik értelme szerint annak a módszertani gondolatnak blochi változata — némileg „a kövek is üdvözülni fognak”¹³ szellemében —, amely a később elterjedt marxi terminológiában az „egyenlőtlen fejlődés” megjelölést kapta, és amely a 30-as évek Lukácsánál majd olyan kiemelt szerepet játszott. (A szöveg meglehetősen világosan utal a marxi *Bevezetésre*.) A vádat személyes élmény is inspirálhatta. Egy interjújában Bloch úgy emlékszik vissza, hogy 1921-ben egy Walter Benjammal hármasban E.T.A. Hoffmanról folytatott beszélgetést Lukács azzal vágott volna el, hogy E.T.A. Hoffmant mint kispolgárt lesöpörte az asztalról. Mégis a blochi vád ebben a primer értelmében alaptalan (bár, mint látni fogjuk, később furcsa módon mégis igazolódik), de talán nem volt érthetetlen és nem csak amiatt, ami Blochot politikailag irritálhatta. A félreértésre a könyv problémafelvetése adhatott alkalmat, hiszen abban — historikuma révén — a marxi történet-szemlélet újdonsága nyert hangsúlyt: a filozófiai örökség szükségképpen a transzcenzus szempontjából vétetett szemügyre, és ez vonatkozik az utópikus áramlatokra is, bár, s ezt Bloch persze tudta, Lukács marxista fordulatának, s így a *Történelem és osztálytudat*nak is alapgondolata volt, hogy a filozófiát csak megvalósítása révén szabad megszüntetni.

A mélyebb probléma, melyre az 1923-as blochi Lukács-bírálat utal, onnan ered, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban valóban „túl sokat” bíz az „osztályra” és „osztálytudatra”.

A *Történelem és osztálytudat* a forradalommal lezárul. Ha egészen pontosak akarunk lenni, Lukács kb. 1921-ig követi a forrada-

lom útját, amikor a *Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg Az orosz forradalom kritikája* című művéhez-ben védelmébe veszi a bolsevikok néhány kényszerintézkedését. A *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-fejezetének utolsó lapjai ugyan felvetik azt a problémát, hogy a proletárforradalom bizonyos társadalmi tárgyiasságokat (Lukács az államot említi) még nem érintett meg a dialektika varázsvesszejével, a könyv fogalmi konstrukciója mégis a forradalomban „talál haza”. A könyvet áthatja az a gondolat vagy várakozás, hogy a forradalommal, illetve a proletariátus forradalmasodásával a „gyakorlat elmélete” „gyakorlati elméletté” lesz. A marxizmus gyakorlati jellegének gondolata látszólag nem jelent többet, mint amennyit a forradalom megvalósított: a „kritika fegyvereinek” a „fegyverek kritikájába” való átmenetét, Lukács azonban többet bízott rá: ez a kontemplativitás felszámolását, vagyis a megvalósult szubjektum—objektum-azonosságát is jelenti — olyan várakozás ez, melyet a forradalom pillanata nem elégíthetett ki. „...A proletár gondolkodás először csupán a gyakorlat elmélete, hogy aztán fokozatosan valóságot átalakító gyakorlati elméletté változzon. E folyamat egyes szakaszai — melyeknek még csak vázlatos tárgyalása is lehetetlen itt — mutathatnák meg igazán világosan, a proletár osztályöntudat dialektikus fejlődésének (a proletariátus osztállyá válásának) útját. Csak itt világosodnának meg az objektív, társadalmi-történelmi helyzet és a proletariátus osztálytudata közötti intim, dialektikus kölcsönhatások; csak itt konkretizálna igazán az a megállapítás, hogy a proletariátus a társadalmi fejlődés azonos szubjektum-objektuma.”¹⁴

A proletariátus magáértvaló osztállyá válása, forradalmasodása ilyenformán „záróköve” a *Történelem és osztálytudat*nak, még akkor is, ha — mint említettük — Lukács érinti azt a problémát, hogy pl. az állam csak egy hosszabb folyamatban válik dialektikussá, csak fokozatosan lehet dialektikusan „folyékonnyá” tenni, és még akkor is, ha a könyvben számos olyan részlet található, amely mintha prófétikusan figyelmeztetne a későbbi fejlődés buktatóira. (Jellegzetes, hogy Lukács ezeken az oldalakon homogén problémákként említi a természet és az állam dialektikussá tételét.) A proletár osztálytudat fejlődésének és a szubjektum—objektum-azonosság megvalósulásának ezzel az „összemosásával” Lukács nem állt egye-

dül: analóg megfogalmazásokat találhatni Fogarasi Béla *Bevezetés a marxi filozófiába* c. brosrájában vagy Révai *Történelem és osztálytudat*-recenziójában, hiszen ez a korszak „messianisztikus” alapállásból fakad. (Amikor Révai recenziójában arra figyelmeztet, hogy a marxisták számára elkerülhetetlen, hogy a még-meg-nem-lévő-ember „fogalmi mitológiájával” operáljanak, bizonyos értelemben éppen ezt az „összemosást” követeli.) Persze, nem logikai, fogalomkezelési hibáról van itt szó, hanem a korszak *zseniális korlátozottságáról*. Hiszen a korszak „messianisztikus megindultsága” kétségkívül bábája volt annak, hogy a marxi gondolat kritikai, nem szaktudományos jellege, humanizmusa stb., vagyis azok a vonások, amelyek a marxista tradícióban kihunyini látszottak, újra megelevenedjenek. Ennek a várakozásnak, ennek a perspektívának az elhalványodása hozta magával, hogy nemcsak a bolsevik kritikusok, de maga Lukács is inaktuálisnak kezdték érezni a *Történelem és osztálytudat*-ot. Egy új problematikával konfrontálódott az elmélet — bármilyen formában, felkészültséggel küzdötte is végig a konfrontációt: a „forradalom után” problematikájával.

A *Történelem és osztálytudat* e sajátos konstrukciója mögött, úgy gondoljuk, nem egyszerűen Hegel leküzdhetetlen vonzása áll, bár a késői Lukács, a *Történelem és osztálytudat*ra visszapillantva¹⁵ épp a szubjektum—objektum-azonosság hegeli túlfeszítésének meghosszabbításaként értékeli a könyv fogalmi építményét. A *Történelem és osztálytudat* valóban az októberi forradalom várakozásainak filozófiája, olyannyira, hogy gondolatvilágában a forradalommal mintegy véget is ér a történelem. Irányultsága ebben az értelemben mintegy homlokegyenesen ellenkező — minden gondolati enjambement ellenére — a 19-es Lukács-írásokéval, amelyek a Tanácsköztársaság tapasztalati anyagát a „kommunizmus felső fokára” függesztett szemmel értelmezték (Amivel Lukács nem állt egyedül, hiszen egy helyütt joggal jellemezte a Tanácsköztársaság általános politikáját úgy, hogy az a kifejlett kommunizmus közvetlen bevezetésére törekedett.) Hogy a forradalom miért játszik az 1923-as Lukácsnál történelem-vége-szerű szerepet, arra most nem tudnánk átfogóan válaszolni. Egy azonban bizonyos: a „jakobinizmus”, ami már a 19-es Lukács-írásoknak is markáns ismertetőjegyük, de ott még legalábbis részben mintegy malgré lui, öntudatlanul, a *Törté-*

*nelem és osztálytudat*ban nagyon is tudatosan és következetesen vállalt intellektuális magatartás lesz. A jakobinizmus szerepének felfokozódása nemcsak az októberi forradalom vállalt és deklarált jakobinizmusának reflexe, hanem Lukács elméleti belátásai és aktuális mozgalmi tapasztalatai is ezt a magatartást sugallták. Ami az elméleti belátásokat illeti, ismert és így elegendő pusztán utalni rá: Lukácstól távol állt a munkásosztály fetisizálása. Az egyes, „izolált” munkás, a pártja, szervezetei, osztálytudata nélküli „an sich” osztály maga is alávetett a kapitalista eldologiasodásnak; osztozik benne nemcsak sorsában, de tudatát tekintve is („empirikus osztálytudat”). Annál sem kell különösebben időznünk, hogy ez az egész *Történelem és osztálytudat*on végigvonuló gondolat Marxra hivatkozhat (l. pl. a munkások konkurrenciaharcáról írottakat *A tőkében*). De az abból fakadó jakobinizmust sugallja Lukács legfrissebb politikai tapasztalata, a nyugat-európai (német) forradalom apálya is. Az apály tényét, azt, hogy az orosz forradalom az orosz polgári viszonyok „kocsonyássága” miatt bizonyos értelemben „könnyebb” helyzetben volt, Lukács világosan látja, és nem akarja újabb nagy forradalmi válsággá stilizálni (míg a mozgalomban jócskán voltak tendenciák, melyek változatlanul a kielezett politikai, forradalmi válságot véltek diagnosztizálhatni mindeneke-lőtt Németország politikai és gazdasági válságjelenségeiben).¹⁶ De a kiutat Lukács maga is a jakobinus elvek szigorításában látta, ami fölöttébb kétértelmű vagy veszélyes válasznak bizonyult. A spontaneitás-teóriák kritikája, amely kritika már a „balos”, 1920-as Lukácsnál jelen van, maga válik kétértelművé — meggondolkodtató politikai konzekvenciákat rejtett magában, noha voltaképp nem volt más, mint kifejeződése Lukács mindenféle gondviseléstannal, így, Blochhal szólva, a „szekularizált augusztinizmussal” szemben is érzett szkepszisének. Ezért van, bármily paradoxan csenghet is ez az elfogult olvasó fülében, aki a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*t pusztán a pártfegyelem filozófiai apológiájaként olvassa, hogy Lukács talán éppen itt — s ami a politikai-történeti konkrétságot illeti, mindenképpen éppen itt —, a könyv végén mondja ki a legeltökéltebben, ami talán könyve alapgondolata, hogy ti. az emberhez mért szabadság több, mint a bennünket

mozgató törvényekre való reflektálás fiktív szabadsága, mellyel ama Spinoza-féle kő is rendelkezne, ha tudata volna.

Lukács szigorú jakobinus magatartása, egyfajta önkorlátozás magyarázza a *Történelem és osztálytudat* afféle filozófiai botránykőként szereplő bekezdését: „Az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály (nem a »nem«, ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitáshoz gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csupán akkor, ha a készen talált, adott világ dologi tárgyiségében képes megpillantani a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is. Az egyén számára a dologiság s ezzel együtt a determinizmus (a determinizmus a dolgok gondolatilag szükségszerű összefonódása) megszüntethetetlen. Minden olyan kísérlet, amely arra irányul, hogy ettől a szabadságig lehessen eljutni, szükségképpen meg kell hogy hiúsuljon, mert a tisztán »belső szabadság« a külvilág megváltoztathatatlanságát előfeltételezi.”¹⁷

Lukács e megjegyzésében mi most nem a nemről¹⁸, mint inkább az egyénről írottak problematikusságára utalnánk. Az egyén, akiről Lukács ír: a polgári viszonyok „szűk szubjektivitása”, ám az individuum történetfilozófiailag talán nincs véglegesen e szűkösségre kárhoztatva. Ám úgy tűnik, hogy Lukács, aki a könyvben maga is tesz kísérletet arra, hogy felvillantsa a szabad öntevékenységet mint perspektívát, az egyén emancipációját nem tartja aktuálisnak. A jelenben az individuum szűkösségre van kárhoztatva — ez történetfilozófiai pillanatunk stigmája. És Lukács egész pátosza arra irányul, hogy felmutassa e „szűk szubjektivitás” gyengeségét, veszélyességét a jelen lehetőségeinek védelmében. Ahogy a *Történelem és osztálytudat* az osztályról beszél, abból kihallható a messianisztikus lejtés; az egyén — pillanatnyi — esélyeiről a könyv a szkepszis hangján szól. A történetfilozófiai pillanat e stigmája vagy legalábbis ez is szerepet játszik abban, hogy Lukács „túlterheli” az osztály fogalmát. És e „túlterheléssel” szemben Bloch joggal veszi védelmébe az egyén jogait, ragaszkodva ahhoz, hogy egy olyan emancipáció, amelyben az egyén változatlanul eldologiasultságra

ítéltetett, ahol az egyént nem illeti meg a „szubjektum—objektum-fedés”, aligha ünnepelhető „hazaérkezésként”.

Bloch szemében a „tulajdonképpen elmúlás alapvetően mögöttünk van”; az individuum emancipációja „napi aktualitás” (hogy Lukács *Lenin*-tanulmányának megfogalmazását parafrázáljuk). Innen nézve tényleg úgy tűnik, hogy Lukács valóban az igaztalanul történetfilozófiai pillanatunk stigmájának tekintett „köztes állapot” foglya. Így amíg Lukács a marxi dialektika historicitása gondolatának kimunkálása felé fordul, Bloch a mozgalom problémáit csak egyetlen ponton emeli be közvetlenül művébe: a morális kérdésfelvetés, „a jó erőszakhoz való jogának” összefüggésében. Radnóti Sándor erről joggal jegyzi meg: „A mai nap követelménye szempontjából (Bloch) szinte ortodox marxista, és könyvének politikai morálja ... a korszak radikális baloldali pártjai és frakciói nagy alakjainak politikai moráljával azonos.”¹⁹ Minden, ami ezen túl van, ami Lukács számára filozófiai létkérdés, Bloch szemében — a végcél szempontjából — a „lényegtelen megszervezése”. Az *Aktualitás és utópia*, vagy akár — a „lényegtelen megszervezésének” ítéletét éppen a Lukácsot annyira izgató szervezeti kérdésről kimondó — *Über den sittlichen und geistigen Führer oder die doppelte Weise des Menschengesichts* problematikája némiképp a 19-es Lukács-írásokéra emlékeztet — a *Történelem és osztálytudat* bíráló Bloch egyszerre áll a *Történelem és osztálytudat* „előtt” és „mögött”. És ami ebben kifejeződik, újra a „négyzetre emelt” expreszcionista „szubjektivizmus”, a „közvetlenség” Janus-arcúsága.

A „második” Bloch—Lukács-vita: dialógus. Nemcsak annyiban, hogy a két vitában álló messianisztikus változatot közös gondolatok sora fűzi össze. Hanem, mert a vita során egy furcsa, paradox szerepcsere is lejátszódik: a filozófia igazi, végső gyakorlativá válásának feltételét a „következő láncszem” megragadásában és ennek képességében látó Lukácsot, aki Bloch szerint már-már túlságosan is elmerült a mozgalom gyakorlati problémáinak árjában, a „misztikus” Bloch „fékezi”, amikor — maga is messianisztikus várakozásoktól inspiráltan — bírálatában az individuum emancipációjának perspektíváját kéri számon Lukács e tekintetben valóban túl korán „lezárt” konstrukciójától.

Nem tartjuk véletlennek, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*-ban, ahol élesen kritizálta a *Thomas Münzert* és annak „Marx-kiegészítését”, *Az utópia szellemét* nem bírálta, sőt helyeslőleg hivatkozik rá. A célokban való egyetértés, amiről Lukács 1935-ben ír, egybekapcsolja a két művet. A Mosthoz való viszony eltérése — amely nem kis részben az individualitás történelmi szituációjának megítélésében való divergencia — jelzi a 20-as évek messianizmusainak különféleségét és szerepcseréiket.

Térjünk vissza a blochi messianizmus esztétikai konzekvenciáira.

A korai 20-as évek időszaka Bloch előtt az „orosz eposz” esztétikai lehetőségét csillantja meg; „... sajnos Münzerről vagy az újrakeresztelőről — írja a *Thomas Münzer* előszavában — ... nincs még regény, mely neki az életét visszaadná, amely egy megváltozott léleknek, egy megváltozott kornak megengedné, ebben az anyagban inkább mint az európaián élt élet bármely más anyagában a pusztá istentelen regény bevitelét az »orosz eposz« objektív éberálombeli gazdagságába; megfelelve Lukács regényelméletének és az eposziáról szóló profeciájának.”²⁰

Az „istentelen” (polgári) regény meghaladása, egyáltalában a művészetnek a polgári, „régí” kultúra béklyóitól való megszabadítása, a művészet emancipatív megszüntetése (nem életfilozófiai, hanem közvetett értelemben) olyan művészeti perspektíva volt, amely a messianizmus éveiben (1918–20) újra felbukkant Lukácsnál is. Immár nem a megváltásra való messianisztikus várakozás formájában, hanem inkább mint egy művészeti virágkor jövendölése, amely virágkor a kommunizmus talaján fog kibontakozni.²¹ Az új művészeti perspektíva, a kommunizmus kultúrája Lukácsnál az organikus művészeti fejlődés visszatérését jelentette az egyén öncélként való szabad kifejlődésének alapzatán. Nem csak Lukácsot ragadta meg mélyen a nagyszabású kulturális fellendülésnek ez a perspektívája. Elég itt utalni a kommunizmus művészeti kivirágzásáról szóló patetikus sorokra, amelyeket Trockij, aki nyilvánvalóan egészen más pályán mozgott, mint Lukács, írt le 1923-ban, hogy belássuk, mennyire általános és érzékletesnek látszó volt ez a perspektíva.²² Az új kultúra alapjai a régi tagadását jelentik, fejtegeti Lukács, és ez a radikális változás magával hozza a polgári korszak

művészeti formáinak eltűnését is. Lukács ekkori esztétikai nézeteire vonatkozóan csak közvetett tudásunk van, Balázs Béla naplója révén. Ő jegyzi fel a következő, jellegzetes és feltehetőleg hiteles gondolatot: „Nagyon szép vasárnapok voltak mostanában is (a bécsi emigrációban; Balázs elsősorban Révai, Tolnai, Radványi, Fogarasi, Káldor nevét említi a résztvevők között — M. M.) ... Ezeken a vasárnapokon már csak a kommunizmus problémájáról van szó, ill. a mi etikai individualizmusunk sorsáról és jelentőségéről amaz új világban, melyet akarunk (mert úgyis jön, és mert jobb, mint a mostani), de amely világról egyikünk se tudja megmondani, hogy voltaképpen milyen lesz. Legutóbb az új művészetről, ill. irodalomról volt szó. A protagonista, mondja Gyuri, mint ahogy egyszer kiemelkedett a kórusból, úgy újra belevész majd.”²³ Bármennyire másképp látták is Lukács és Bloch „a pillanat történetfilozófiai stigmáját”, beállítottságuk a művészet jövőjét s küldetését illetően messzemenően rokon volt. Lukács számára a jelen művészete még a régi kultúra talaján kifejlődött művészet, és a Balázs Béla által feljegyzett 1920-as beszélgetésben Lukács még igen nagyra értékelt barátjának a művészetéről, egyáltalán a „platonikus művészetről” is azt mondja, hogy az eltűnésre ítéltetett, mert ami jön, az valami egészen más lesz. Michael Löwynek bizonyára igaza van, amikor megjegyzi, hogy Lukácsnak az avantgarde művészettel szemben tanúsított tartózkodó magatartásában az egyik legfontosabb történeti motívum a húszas években éppen messianizmusa volt.²⁴ Hozzá kell tennünk: Lukács számára a régi emancipatív művészeti formák lerombolása „rossz felszabadulást”, apológiát jelentett. A *Régi és új kultúra* magyar, első szövegváltozatában van egy bekezdés, amely a *Kommunizmus*-beli közlésből kimaradt és amely megvilágító erejű ebből a szempontból: „Amennyiben pedig kísérletek történtek a létező állapotok egyszerű ábrázolására, megszűnt ugyan a forma és a tartalom, a forma és az anyaga emez ellentéte (az ideológiai termékek „szervetlen” kapcsolata az életvitellel — M. M.), de ennek az ellentétnek a helyére egy mélyebb, a kultúrát még radikálisabban felbontó ellentét lépett: a formán belüli ellentét. Mert a létezés bíráló nélküli ábrázolása csak a tényleges állapot visszasságának tudatos vagy öntudatlan elhazudása, letagadása árán jöhetett létre. Olyan forrásból tehát, amelyből igazi mű-

vész, igazi tudomány, igazi kultúra nem származhatik. Ezért van, hogy soha korban olyan nagy mennyiségű és oly kiterjedt rossz művészet és áltudomány nem volt, mint a kapitalizmus idejében.”²⁵ Bár az idézett szövegben inkább a „naturalista” áramlatokról van szó, a „formarombolással” szembeni lukácsi magatartás motívuma nagyon világosan érzékelhető, a művészet kritikai potenciáljáért való aggódásé, mely Lukácsot szembefordítja majd az avantgarde művészettel.

És Lukács hamarosan úgy érezhette, a klasszikus (kritikai) művészet, a közvetlen művészi múlt, a „tisztá formaművészet formatlanságának” tagadása mellett kell döntenie. Későbbi esztétikai tevékenységének tulajdonképpeni pátosza már a *L'art pour l'art* vagy *proletárköltészet* című 1926-os írásban megmutatkozik, ahol Lukács energikusan rámutat arra, hogy a proletárforradalom felszabadította ugyan a teljes emberi emancipáció politikai feltételeit, de a mindennapi emberközi érintkezés, a „közvetlen-érzéki valóság” (vagyis egyben: a „költészet anyaga és formája”) teljes forradalmasítása még hosszú időn keresztül csak feladat, mert a kommunizmus első fázisa „megőrzi a kapitalizmus struktúraformáit”.²⁶ Ebben az írásban Lukács a hagyomány mellett kötelezi el magát: az élet művészeti kritikájának hagyománya mellett. Ami nem azt jelenti, hogy elvetette a polgári korszak művészeti formái felszabadításának-megszüntetésének perspektíváját (ezt elég világosan bizonyítja a regényről írt 1935-ös tanulmánya);²⁷ fölfüggesztette inkább.

A korai 20-as évek „esztétikai messianizmusa” egyben egy „széles” örökségkonceptiót is involvált; legalábbis a 30-as évekéénél szélesebbet. Hiszen a proletariátus: messianisztikus osztály, amely nem lehet közömbös — erre Lukács mélyen antiszelektáriánus Lenin-tanulmánya figyelmeztet máig megdöbbenően pontos megfogalmazásokkal — a polgári társadalom semmiféle megszorítottjainak és megalázottjainak szenvedései iránt (l. erről Lukács Strindberg-cikkét a *Die Rote Fahne*-ben).²⁸ A korai 20-as évek Lukácsának „örökségelmélete” abban a cikksorozatban körvonalazódik, amelyet 1922—23-ban jelentetett meg a *Die Rote Fahne*-ben, a német kommunista párt lapjában. Lukács *Rote Fahne*-cikkei húszas évekbeli fejlődésének fontos mozzanatait mutatják meg, és

hozzájárulnak a „messianisztikus szektarianizmus” jelenségének árnyalásához. Lukács magatartásának antiszektariánus vonásaiban természetesen politikai tapasztalatok is lecsapódtak. E vonások azonban elméleti következményei is annak, hogy a történelmi diszkontinuitás a marxi módszer lényegjegyeként a forradalmiságot és egyetemességet aktualizálta, vagyis egy „messianisztikus” attitűdöt, a kifejezésnek nem annyira korlátozó, mint inkább felszabadító értelmében. A 20-as évek messianisztikus szektarianizmusa számára a proletariátus világtörténeti küldetése: az osztályok és egyáltalában minden emberi elidegenülés megszüntetése „napi aktualitásként”, az érzékek számára is létezőként mutatkozott meg. A proletariátus álláspontja nem annyira bírálója volt az eldologiasodás elnyomórító hatása alatt élő ember tévelygéseinek és szenvedéseinek, mint inkább megváltója. És ez az attitűd megtalálta a maga afirmációját bizonyos absztraktabb, diszharmonikusabb jelenségekben is, pl. a később Lukácsnál már nemigen említett Strindberg vagy Karl Kraus műveiben.²⁹

De a Lukács 20-as évekbeli fejlődésében meglévő diszkontinuitás vizsgálata szempontjából a *Rote Fahne*-cikkek közül talán a két Dosztojevszkijről szóló a legérdekesebb. Lukács mind a két írásban kiemeli a költő és a pamfletista-politikai gondolkodó Dosztojevszkij ellentétét, utal Dosztojevszkij politikai ideológiájának reakciós vonásaira stb., Dosztojevszkijt mégis örökségként mutatja fel: „Nem szükséges, hogy a proletárok, akik Dosztojevszkijt olvassák, benne a munkások ügyének »igaz prófétáját«, a forradalom előfutárát lássák. Az ő nem volt. De feltétlenül meg kell tanulniuk megérteni a belső igazságért küzdő titánt, ... aki ... mint a befelé élő, már társadalmilag és gazdaságilag felszabadított ember »előfutára«, megpróbálta ennek a jövőbeli embernek a lelkét ábrázolni.”³⁰ A kérdést, hogy Dosztojevszkijnek az a középponti helye Lukács művészeti eszményei között mennyiben jelenti *A regény elmélete* művészeti perspektívájának fenntartását, hadd tegyük most félre. Pillanatnyilag érdekesebb a számunkra, hogy a korai húszas évek e két Dosztojevszkij-elemzésének a gondolatai vissza fognak térni Lukács 1943-as nagyobb lélegzetű Dosztojevszkij-tanulmányában. 1931-ben azonban Lukács leírja azt a mondatot, amely Ernst Blochot oly mélyen felháborította,³¹ hogy ti. a kispolgári értelmiség

hanyatlásával „Dosztojevszkij dicsősége is alá fog hanyatlani és alá is kell hanyatlania”.³² A Dosztojevszkij-értékelés fordulatai mögött politikai fordulatok állnak, ám itt a módszer kérdéséről is szó van, arról, hogy az 1931-es Dosztojevszkij-cikk idejére Lukácsnál a „detektivikus” szemléletmód száműzte az „utópikusát” (hogy Bloch terminológiájával éljünk).

A Dosztojevszkij-értékelések fordulatának hátterét csak nagyon durva körvonalakban tudjuk vázolni. A késői Lukács magyarázata szerint annak oka, hogy a *Lenin*-tanulmány megírása után spontán módon új orientációt keresett, a forradalom apálya volt³³ — ám ez a magyarázat nem tűnik különösebben meggyőzőnek. Részben, mert Lukács ultrabaloldaliként való értékelését nem tartjuk megalapozottnak 1921 után (hogy a Komintern V. kongresszusán elhajlóként bírálták, annak kevésbé saját politikai beállítottsága, inkább Karl Korschnak a KPD frakcióharcaiba betöltött sajátos helye volt az oka); részben mert leegyszerűsítőnek tartjuk azt az elképzelést, mely szerint Lukács fejlődése a korai húszas évek szektarianizmusától a késői húszas évek népfrontosságáig ívelt volna. De főképp azért nem tűnik meggyőzőnek, mert a húszas évek írásaiból kiolvasható egy olyan problematika jelenléte, amely valóban magával hozhatta a *Történelem és osztálytudat* „megkésettségébe”, — bár nem „helytelenségébe” — való belátást, azt a belátást, amely a valóságos alapot szolgáltatva ahhoz, hogy Lukács 1923-as könyvétől eltávolodott, függetlenül attól, hogy ez az eltávolodás milyen ideologikus formákat öltött.

A *Lenin*-tanulmány után keletkezett írások, mint ezt Lukács maga is megjegyzi később, közömbösnek mutatkoztak a Gyeborin—Rudas—Thalheimer-féle kritikával szemben. Lukács bennük továbbviszi módszertani alapgondolatait, egész korábbi Marxhoz való beállítottságát, vagyis a *Történelem és osztálytudathoz* hasonlóan ezek is annak a gondolatnak a jegyében keletkeznek, hogy a marxi dialektika specifikuma a historicitása, és az elidegenedésnek és visszavételének középponti hely jut Marx gondolkodásában. A továbbvitelnek ezen attitűdje mögött a forradalom utáni korszak kérdéseivel való nem teljesen tudatos konfrontáció húzódik meg, egy olyan konfrontáció, amely bizonyos áttételesség, a filozófiatörténeti vagy esztétikai forma ideologikus vargabetű nélkül nem volt

artikulálható. Lukács 1926-ban írt recenziói³⁴ jelzik, hogy a szovjetunióbeli ideológiai fejlődés bizonyos tendenciáival való kifejezetten elméleti-metodológiai jellegű konfliktusait viszonylag nyíltan kifejezésre juttatta, ahogy ezt pl. egy német nyelvű Lenin-válogatásról írt recenziójában tette. A recenzió hangsúlyozza, hogy Lenin írásainak elidegeníthetetlen része a mögöttük álló történelem, anélkül, hogy ez korlátozná munkásságának jelentőségét. Ellenkezőleg, a korlátozás veszélyét és ezzel politikai és elméleti veszélyt éppen Lenin művének „szisztematizálása” és „diszciplinarizálása” jelentene. Lukács itt nyilvánvalóan az orosz és a nemzetközi mozgalomban Lenin halálát követően zajló leninizmus-vita bizonyos tendenciáit utasította el. Ám a látszólag minden aktualitástól mentes, „szublimált” Lassalle-tanulmány is a forradalom utáni korszak égetően aktuális kérdését érinti, amikor Lukács, Lassalle kapcsán, a „polgári” munkásvezér lényegjegyeit írja le — hiszen „vezér” és „tömegek” viszonyának „elpolgáriasodása” a kommunista párt számára is jelentkező veszélyt jelentett. (A veszély megtestesítőjének Lukács és mások szemében is Trockij látszott.)

Ami számunkra most lényeges, az az, hogy Lukács egyszerre ragaszkodik a *Történelem és osztálytudat* alapvető módszertani gondolataihoz és érzi meg a „forradalom után” problémájának súlyát. Vagyis a történelmi perspektíva megváltozása nem a *Történelem és osztálytudat* felett gyakorolt „materialista” bírálatban csapódott le (mondjuk, egy Lukács 1934-es önbírálatának értelmében vett „materialista” kritikában), hanem annak a gondolatnak vagy várakozásnak az elhalványodásában, hogy a forradalom vagy a proletariátus forradalmasodása a „gyakorlat elméletét” egy sajátos vagy inkább általános értelemben „gyakorlati elméletté” teszi.

Korábban jeleztük azt az álláspontunkat, hogy a *Történelem és osztálytudat* kategoriális sajátosságai mögött történeti „horizontjának” sajátossága áll: az, hogy a könyv mintegy lezárul a forradalommal, kirekesztve magából a „forradalom után” problematikáját. Az ebből eredő fogalmi „felcserélődésekre” utaltunk már. 1926-ban, a *L'art pour l'art és proletárköltészetben* viszont éppen a forradalom utáni korszak döntő kategoriális kérdéseit exponálja — és egyben élesen bírálja azt a messianisztikus beállítottságot,

amely az orosz forradalomtól a közvetlen életproblémák radikális megoldását várta. Lukács e cikkel nemcsak egy új elméleti problematika felé indul el, hanem mintegy újradefiniálja a korszak alapvető filozófiai kérdését is, és a filozófiai alapkérdés megváltozásának fényében elveti a saját korábbi attitűdjét (messianizmusát). (Hogy ez a változás nem egyértelmű a „tévedésből” az „igazsághoz” való átmenettel, arra aligha kell kitérnünk. Arra sem, hogy bizonyos messianisztikus szektáriánus vonások a későbbiekben is fellelhetők Lukácsnál.)

E megváltozott magatartás több olyan konzekvenciát rejt magában, melyet nem lehet egyértelműen megítélni, mivel itt bizonyos fejlődéstendenciák kezdetéről van szó. Mindenesetre Lukács ebben az írásában foglalkozik először a proletárköltészet problémájával, és megjelenik ebben a cikkben a kommunista tudatosságnak mint a proletárköltészet lényegjegyének a kritériuma, amit a szakirodalomban annak jeleként értékelnek, hogy Lukácsnál magánál is szektáriánus tendenciák lépnek fel. „És semmiképp sem találok véletlennek, hogy a legbiztosabb kézzel formált mű, amely mind ez ideig ebből a fejlődésből előttem ismert, Libegyinszkij *Egy hete*, e költők között (ti. a szovjet irodalomban — M. M.) a *legtudatosabb proletár és kommunista* alkotása volt” — írja Lukács. A kontextus, melybe ez a mondat beágyazódik, sokat elárul e kritérium keletkezéséről és sajátosságáról. Itt még nem arról a kontrollfunkciókat viselő manipulatív eszközről van szó, amely a fejlődés végén áll; a tudatosság itt inkább annak a lehetőségét nyitja meg, hogy a művészet kivonja magát az eldologiasodás leggyilkosabb következményei alól. A tudatosság kritériumával Lukács egy az eldologiasulásnak ellentálló művészet perspektíváját próbálja megőrizni. Ez a perspektíva persze már nem azonos a korai húszas évekével; olyan művészetről van szó, amelyiknek polgári struktúraformák között kell fennmaradnia, nem pedig olyanról, amelyik a „felszabadult ember” világát reflektálná, még ha Lukácsot egy ilyen művészet perspektívája a későbbiekben is vezetni fogja (vö. a regényfejlődés eposzi perspektívájával mint a polgári elbeszélésforma tagadásával *A regényben*, 1935). A *L'art pour l'art* vagy *proletárköltészet* a 30-as évek lukácsi jelszavát előlegzi meg, hogy ti. a szocialista művészetnek a közvetlen művészeti múlt tagadásán keresztül a

klasszikus örökséghez kell kapcsolódnia. A kommunista tudatosság kritériumában ilyenformán keverednek a régi értéktételezés, a szektariánus izoláció és a „forradalom utánna” szembeni dezilluzionált magatartás motívumai. A tudatosság volt, a proletárforradalom jakobinisztikus jellegének megfelelően, az az azilum, ahová a megvalósult szubjektum—objektum-azonosság vágya dezillúziója után visszavonulhatott, vagy amely a visszavonulás lehetőségét ígérhette.

Ám a tudatosság kritériuma a maga kifejlődésében szembefordult az őt létrehívó utópikus intenciókkal, nemcsak közvetlenül, hanem közvetve is. Amikor a kommunista mozgalomban kiformalódott egy rendszeres esztétikai érdeklődés, a keletkező marxista esztétika módszertanál a hegeli logika néhány kategóriájának formális és logicista kezelésmódját választották, és a dialektikának ez a formális kezelésmódja jól kombinálhatónak mutatkozott a vulgáris szociológiai elemzésekkel. Ily módon eltűnt az esztétikai elméletből a módszer minden történeti-történetfilozófiai és szubjektív vonása, párhuzamosan azzal, hogy a marxi dialektikának ezek a lényegi elemei egyáltalában kihullottak az elméletből a marxi gondolatnak „dialektikus materializmussá” való fejlődése során. A kialakuló „detektivistikus” metodológiából hiányzott minden olyan történetfilozófiai irányultság, amely Blochhal szólva, egy „humanista” marxizmus értelmében az önmagától elidegenülő emberi lényeg és annak visszavétele gondolatköréből lett volna dedukálható. E metodológia tehát élesen tagadta a *Történelem és osztálytudat* szellemét is. Ezt az ellentétet K. A. Wittfogel érzékelteti, aki a marxista esztétikáról írt alapvető Linkskurve-beli cikksorozatában a detektivistikus beállítottság és a dialektika formális kezelésmódja kombinációjának iskolapéldájával szolgált, és aki egy tanulmányában,³⁵ amelyben egy naturalista és módszerében az egyszerűből kiinduló marxizmus védelmében lépett fel, a *Történelem és osztálytudat* Lukácsát élesen elutasította „aktivista összkoncepciója” miatt.

A metodológiai „detektivizmus” uralomra jutása az esztétikai elméletben tehát azoknak az ideológiai mozgásoknak egyik megjelenési formája volt, amelyekben a forradalom utáni korszaknak ez a korai fázisa megpróbálta kérdéseit megválaszolni. Ezt a megköze-

lítésmodot mindenekelőtt az érdekelte, mennyiben rendelhető hozzá a művész valamely szociológiai réteghez, és hogy osztálykorlátai mennyiben akadályozták meg a „az” igazság, a tulajdonképpeni, csak a proletár világnézet számára hozzáférhető igazság megtalálásában. Sajátos módon testesült meg a „detektivizmusban” bizonyos tartalmak és irányultságok elvesztése és a természeti szükségszerűségek gondolkörének elfogadása. Az utopisztikus tartalmak örökségét átvevő (be- és megváltó) azonos szubjektum—objektum lukácsi koncepcióját — amely persze soha nem volt hivatalos gondolat, szimptomatikus azonban igen — a „kommunista tudatosság” követelménye váltotta fel a mozgalomban, és e közvélemény sajátos, dehistorizált-formális metodológiája és mértékei.

A „detektivisztikus” szemléletmód győzelméhez, ahhoz, hogy Lukács 1931-es Dosztojevszkij-cikkében maga is ennek eszközeivel élt, hozzátartozik az is, hogy maga a történelem értékelt át vagy látszott átértékelni ekkor egy tradíciót. Leo Löwenthal híres tanulmánya, a *Dosztojevszkij felfogása a háború előtti Németországban* (1934)³⁶ az említett Lukács-cikkhez meglepően hasonló Dosztojevszkij-értékelést ad, habár Löwenthalt aligha zavarták a korábbi leírni próbált metodológiai apóriák, és tevékenységét nem fogta körül a Komintern ún. harmadik periódusának légköre. Tanulmánya azonban a századelő és a húszas évek német Dosztojevszkij-értelmezéseinek ürügyén a fasizmus eszmei előtörténetét vizsgálja, tanulmánya egyoldalúságait az antifasiszta harc követelményei diktálják — ahogy Lukács-cikkeit is.

A messianizmus válsága nemcsak Lukács számára jelentett metodológiai zavart, válságot, hanem Ernst Blochnak a lukácsi szellemi életrajzzal itt is erősen összefonódott fejlődésében is. A törés nála abban manifesztálódik, hogy míg az 1918—23-as időszak apokaliptikus-messianisztikus beállítottságának architektonikusan végigvitt művekben tud hangot adni, a késői húszas évek időszakát művei között csak kritikai „oldalpillantások” egy laza füzére reprezentálja (a *Spuren*). Igaz, a *Korunk öröksége* (1935) is, hasonlóan a *Spuren*hez, kisebb írások gyűjteménye — ám ezeket egy szigorú, homogén teoretikus szándék formálja egységbe oly módon, hogy az, amit a *Spuren* csak emlékezősszerűen, rejtetten, példabeszédekben tud érzékeltetni, a *Korunk örökségében* önmaga tudatára jut. A

*Spuren*ben olvasható egy történet, amely mintha allegorikusan magának a kötetnek a szellemi pozíciójára utalna: A húszas évek végének konszolidált időszakában egy párizsi kávéházban valaki egy a századforduló párizsi anarchista bombamerényleteiről szóló könyvet olvas. A kávéház, az utca békés és csillogó közege a könyv izgatott tartalmait ironikusan egy örökre lezárt múltba utalni látszik, egészen addig, amíg az olvasó férfi cigarettáért indulván le nem rántja az asztalról a szódásüveget, amelynek teljességgel ártalmatlan robbanása sejtelmes, megmagyarázhatatlan módon jelenvalóvá teszi a hajdani valódi robbanásokat. A rádöbbenés, hogy a hajdani lázadások létmódja a rejtett jelenvalóság, meggátolt aktualitás, nem a soha vissza nem térés, a kávéház langyos légkörét egy pillanatra metszően hideggé változtatja.³⁷

A *Spuren* a messiánus filozófus „elhallgatása”, pontosabban: „forszírozott” beszéd: a messianizmus továbbvitele, folytatása a konszolidáció, a „rossz” válság időszakában. A rezignáció időszakában; mikor még az is, aki „értékelte a *prolet*, s érte tett is egyet s más, tehát nem rosszakaratú, vagy akár ellenséges ember, hanem inkább gyászoló figura, így szólt a kommunistákhoz: „A citoyenben a bourgeois rejtőzködött; az ég óvjon meg bennünket attól, ami az elvtársakban rejtőzik”.³⁸ A messianisztikus várakozás, legalábbis látszólag vagy legalábbis a gesztust tekintve, töretlen maradhat; hiszen Bloch már a *Thomas Münzer*ben leszögezte: „soha nem volna a világ fölöttünk ily sötét, ha nem állna abszolút vihar, centrális fény mindennél közvetlenebbül előttünk...”.³⁹ A *Spuren* a remény filozófiájának következetes lépése, aporiái vállalt aporiák.

A *Spuren* történetfüzér; sokak szerint Bloch „vitathatatlanul legszebb könyve talán. Ilyen koncentráltan, ilyen szándéktalanul és erőlködés nélkül talán sem előtte sem utána nem írt. Elbeszélés és filozófia csaknem törésmentes kapcsolatba léptek itt, a reflexió megelégszik azzal, hogy az elmesélt anekdotát transzparenssé tegye.”⁴⁰ És Hans Mayer a *Spuren* prózája kapcsán Bloch „poetische Sendung”-járól beszél, s kitűnő ráérzéssel felmutatja a prózastílusban az általános rezignáció és a blochi opposíció ütközését: „Ám mi van, ha az analitikus technika csődöt mond az anyaggal szemben?, mert a nyomokból éppenséggel nem lehet valamilyen

»honnanra« következtetni? És ha ezzel együtt elvesznek az esélyek, hogy megérkezünk valamilyen »hová«-hoz? Ekkor vagyunk abban a legsajátosabb birodalomban, melyet Ernst Bloch a *Spuren* címmel eredendően feltárni akart. . . Kérdései és meséje számára saját — tágra nyitott — formát kellett találnia. Megtette. Ebben kell látnunk, századunk német irodalmában, Bloch költői küldetését”.⁴¹

A *Spuren* filozófiai mondanivalója ugyanaz, mint *Az utópia szelleméé*, mint Bloch minden művéé. Az, hogy az ember nem azonos önmagával. Valódi önmaga nem valóságos, „még-nem” állapotú, ígélet. Léte és lényege szétestek, „az ember olyan valami, amit még meg kell találni”.⁴² A „nyomok” az ígélet jelei a pusztaságban — *Durch die Wüste*, ezt a címet viseli. Bloch korkritikai tanulmánygyűjteménye a korai húszas évekről az ígélet *beválthatóságának* bizonyítékai. A könyv „nyomolvasás keresztül és kasul”.⁴³ Minden történet ugyanarról szól, „szakaszokban”, „melyek csak a keretet osztják fel”.⁴⁴ „Hiszen minden, amivel találkozunk s ami feltűnik nekünk, ugyanaz”.⁴⁵

Az egyik alaptörténet: „Az ilyen *álomgrófok* a non lucendo vagy kis Don Quijoték egyike például 34. életévéig Emil Witzel néven Helbrában lakott, egy rokkant bányász fiaként és szerelőként; marmost egyszer csak kijelenti, hogy az invalidushoz csak gondozásra adták, valójában ő Lesetto Riquetti von Mirabeaunak és feleségének, Marguéríte-nek, született Recine, fia, valójában tehát gróf, és Riquetti Paul von Mirabeau-nak hívják”. „Witzel szerelő — kommentál Bloch — bármilyen nevetségesen és régimódián szélhámoskodva is, testvére Strapinskinak, a bársony körgalléros és melankolikusan nemes arcvonású kelleri szabólegénynek, akinek szívében egy tisztább, nemesebb, magasabb létezés rejtőzött; itt a hamis Mirabeau gróf, ott a hamis Strapinski gróf, mindketten álomgrófok, akik a grófságot úgy viselik, mint önzetlen szimbólumát vagy tudását annak, hogy »valójában« nem szerelők és szabók. Az ilyen szélhámosság állításai nem hazugságok, hanem éppen a hazugságot korrigálják furcsa módon; korrigálják, ha gyermekdeden és látszatszerűen is, azt a hamisságot és szégyenletes odavetettséget, melyben legtöbbünknek élnie kell”. A sors „köpenyébe fojtotta hangjukat, mint a gyermekrablók”. Hazugságukban van valami nem-hazugság; „valami meseszerű”, „az ember végső ismeretlenségé-

nek és fényösztönének csillogása, a fényösztöné, amely megváltja ezt az ismeretlenséget”.⁴⁶

A hazugság, a giccs „közvetve” igazság. Sőt: segítség, megmentés, egy magasabb értelemben: „Nincs áttörés a »magasabba«, még valóban produktív áttörés sem, önállítás-önámítás (Selbstbehauptung) nélkül. A fiatal muzsikus Beethoven, aki hirtelen tudta vagy állította, hogy zseni, akinél nem született nagyobb, a legskurillabb stílű szélhámosságot űzte, amikor Ludwig van Beethovenhez hasonlatosan érezte magát, hisz még nem volt az. De szüksége volt e leplezetlen önhittsége, ahhoz, hogy Beethoven legyen”.⁴⁷ Emil Witzelnek bizonyítást nem volt joga, hogy Mirabeau grófnak mondja magát, de — miért ne lett volna joga, ebben a véletlenszerű bújócskavilágban...?!”⁴⁸

A másik alapötletet a *Süllyesztő a jelenbe* címet viseli: „Tanultak, vitatkoztak és ebbe belefáradtak. Akkor arról beszéltek a zsidók, mit kívánnának, ha angyal szállna közéjük. A rabbi azt mondta, már attól boldog lenne, ha megszabadulna a köhögéstől. Én azt kívánnám, mondta egy másik, hogy túl legyek a lányaim kiházásításán. Én azt szeretném, kiabálta a harmadik, ha egyáltalán nem lányaim volnának, hanem fiam, aki átveszi tőlem az üzletet. Végül a rabbi egy koldushoz fordult, aki előző este menekült oda, és lerongyolódva, megviselten ült az utolsó padban. »Te mit kívánnál magadnak, kedvesem? Isten a tudója, nem úgy nézel ki, mint akinek ne volna kívánnivalója.« — »Azt kívánnám, mondta a koldus, bár nagy király volnék, s nagy országom volna. Palotám volna minden városban, és a legszebben volna a rezidenciám, onixból, szantálból és márványból. Itt ülnék a trónon, ellenségeim félnének tőlem, népem szeretne, mint Salamon királyt. De a háborúban nem kísér Salamon szerencséje; az ellenség betör országomba, seregeimet szétverik, városaimat és erdőimet tűz emészti fel. Az ellenség már rezidenciám kapui előtt van, hallom az utca lármáját, koronámmal, jogarommal, bíborban és hermelin palástban, főembereimtől elhagyatva, és hallom azt is, hogy a nép az életemet kívánja. Akkor ingre vetkőzöm, minden díszemet elvetem, az ablakon át kiugrom az udvarra. Átjutok a városon, a tolongáson, ki a szabad mezőre, s futok, futok, keresztül felégetett országomon, hogy életemet mentsem. Tíz nap a határig, oda, ahol már nem ismernek,

átjutok, emberek közé, akik nem tudnak rólam és nem akarnak semmit tőlem; megmenekültem és tegnap este óta itt ülök!» — hosszú szünet és a sokk hozzá, a koldus felugrott, a rabbi rábámult. »Meg kell mondanom, szólalt meg lassan a rabbi, furcsa ember vagy. Miért kívánsz ily sokat magadnak, ha megint csak elveszítesz mindent? Mi van akkor neked a gazdagságodból, az uralkodásodból?« — »Rabbi, szólalt a koldus, és újra leült, akkor volna legalább egy ingem.« Most már nevettek a zsidók, csóválták a fejüket és adtak egy inget a királynak, egy viccel eltakartatott a sokk. Ez a különös Most mint befejezés vagy a Most befejezése a fordulatban: tegnap este óta itt ülök, az ittlétnek ez az áttörése az álom kellős közepéből. Nyelvileg ama fonák átmenet által közvetítve, melyet a koldus az óhajtó formából, mellyel kezd, az elbeszélő jelenen át a valóságos jelenbe megtesz. A hallgatón előmlik valami, amikor megérkezik oda, ahol van; ezt az üzletet nem veszi át semmilyen fiú.⁴⁹

Ez a történet, kommentálja később Bloch,⁵⁰ „pont fordítva” építkezik, mint általában a történetek. „Talán a velencei Dogepalotához hasonlíthatná az ember, ahol lent, a földszinten van, hogy úgy mondjuk, a díszítés (a boltívek), és fent a falak, ahelyett, hogy a falak volnának lent, és felül a gazdag díszítésű pompa, melyben a költői építkezés kiteljesedik. Itt egy költői és nemcsak költői, hanem vágyakra, éber álmokra beállított alépitménnyel van dolgunk, és felül kezdődik a fal: »Tegnap este óta itt vagyok»”. A bizarr logikájú történet értelmét majd a *Korunk öröksége* fejtí fel: A vágyálmok „leérnek” a jelenbe, és a Mostba átnyúl a múlt, a múlt álma is. A jelen látszólag zárt, értelmetlen, a szubjektivitás számára áthatolhatatlan felszínét a „törési helyek” (Bruchstellen) teszik közvetítetté: azok a pontok, ahol átnyúlik a szubjektív teológia és a múlt álma (a montázs és a nem-egyidejűség) a jelenbe, *demaszkirozza azt*. A Thomas Münzerben írta Bloch, de *Az utópia szellemében* is megfogalmazódik már: „...nemcsak életünk, hanem minden általa megérintett tovább dolgozik, és ezáltal nem marad korába vagy egyáltalán történelmen belülien bezárva, hanem mint a bizonyosság alakja továbbhat...⁵¹ A jelen a múlt ígéreteinek beváltása lehet, a múlt ígéretei artikulálják a jelent.

A két történet: Bloch filozófiájának összefonódó alaptémája. A

Spuren magán viseli a blochi filozofálás lényegjegyeit, megtoldva a mesélés érzékletességével — és ellentmondásaival.

A mesélés szükségére (de erényére is) és benne a blochi filozofálás szükségére (és erényére) Adorno mutatott rá a legmélyebben.⁵² Bloch mesél, és meséi felmutatják, mennyire lehetetlen a „varázstalanított” világban mesélni. „A filozófia mint kolportázs látott már jobb napokat.”⁵³ Bloch „naiv filozófiája” a „svadronőr inkognitóját választja, a kocsmái, hamis hangszerű zenészt, aki, szegényen, félreismerten felvilágosítja a sörét kifizető csodálkozókat arról, hogy ő tulajdonképpen Paderewski”. „Bloch versenyre kel az el nem felejtett vásár kikiáltójával, bőg, mint a még üres, a vendégekre váró vendéglőből kihallatszó orkesztrion... Az orális túlzás helyesbítően beismeri, hogy maga sem tudja, mit mond; hogy igazsága nem-igazság annak mértéke szerint, ami van.”⁵⁴

A kikiáltó hangjának, mondja Adorno, sok mindent kell túlkialbálnia. „Amit elmesélnek, az elég a mesélésben; az el nem gondolt gondolat felizzása: rövidzárlat. Ezért, és nem a gondolati erő hiányában, maradnak el az értelmezések a mesék mögött... Ha Bloch azt akarja, hogy a legszélsőségesebb és legközönségesebb egybe essen, ezek épp elégszer szétesnek, és a szélsőséges triviális lesz.” — Bloch történetei a hétköznapi tapasztalatra utalnak, ott akarják az utópia evidenciáját felmutatni; ám azért nagy árat kell fizetni: e köznapi anyagon talán nem demonstrálható az utópia szükségessége, szubjektum és abszolútum találkozását közhelyekre bízva Bloch. Vagy a mániákusnak tűnő, mert nem levezetett, közvetítetlen séma ismételtetésére. „Mert ahogy nincs semmi ég és föld között — így Adorno —, amit ne lehetne pszichoanalitikusan szexuális szimbólumként lefoglalni, úgy nincs semmi, amit ne lehetne szimbolikusan intencióként, blochi »nyomként« értelmezni; és ez a minden határos a semmivel.”⁵⁵ A blochi mesélés rejtetten, a késői blochi filozofálás majd már nyíltan „túl architektonikus”.⁵⁶

Amit Bloch nyer a meséléssel: a különösség bája, az a gesztus, amely az egyes felé fordul, és úgy általánosít, hogy nem akarja cserbenhagyni azt — így Adorno.

A mesélés, a „filozófia mint kolportázs” paradoxonjai a blochi filozofálás paradoxonjaival korrespondálnak, Bloch „misztikus teológia és ateizmus paradox egységében”.⁵⁷ Teológus, mert az utópi-

át „azzal a teológiai drasztikussággal koncipiálta, amellyel az eleven éhező tudata az eszme vigasztalása által csak becsapottnak érzi magát”. S ennyiben ateista is, mert „ragaszkodik Hegel spekulatív idealizmusa ellenében immanencia és transzcendencia kibékítetlen különbségéhez”,⁵⁸ mert nem békíti meg túl korán a szubjektumot az objektummal, mert a szubjektív végtelenség álláspontjáról a boldogtalanság gyanújába kever minden *megvalósult* boldogságot. Bloch „nem vallást posztulál a vallásfilozófiából”, nem engedi meg, hogy „pozitív vallási tartalom igazolja a pusztán létezőt vagy transzcendentálisan uralkodjon”.⁵⁹ „A kinyilatkoztatás igénye nélküli misztika pusztán műveltségi reminiscenciának mutatkozik”, ám Bloch inkább ezt is kockáztatja. Ahogy a meg nem alkuvó boldogságigény, a blochi gesztus paradoxonja egy kvázidualizmus „gyermetességét” is kockáztatni meri. Mint egyik története (*Armer und reicher Teufel*) kommentárjában. Egy gazdag ember („ördög”) hajlandó finanszírozni egy fiatal bányász több évig tartó nagyvilági, fényűző életét, azzal a feltétellel, hogy utána az, legalább tíz évre, visszatér a bányába. A fiatalember, röviddel azután, hogy visszament a bányába, agyonlövi az „ördögöt”. Bloch a lázadás tartalma mellé egy másikat is helyez: „Az élet, mely játszik velünk, más volna, mint a gazdag ember? Bár az maga megszüntethető, és a munkás lelőtte; a pusztán társadalmi sors, melyet a gazdag osztály szab ki a szegényre, megszüntethető. De a gazdag ember még egy másik sors bálványa is, a mi természeti halálunké a végén, amelynek nyersségét a gazdag ördög pusztán lemásolta és érzékletessé tette, míg be nem teljesült rajta.”⁶⁰ „Hartgesottene Naivität”, mormogja Adorno a halálon érzett melankóliának és a történetfilozófiának erre az amalgamizálására. E „naivitás” teszi Bloch filozófiájának sebezhetőségét. Sebezhetőségét, mert ez a filozófia: „a látszat megmentésének” filozófiája — így Adorno.

Adorno kritikájával — részben — egyetérthetünk, ahogy egyetértünk azzal is, amivel e kritikát ellenpontozza. Ám a tételben: Bloch filozófiájának tartalma a látszat megmentése, túl sok van az adornói rezignációból. Bloch filozófiai (kikiáltói) elbeszélő művésze valóban problematikus, a történetek teoretikus transzcendálása tényleg „túl architektonikus” — hogy Bloch szinte unalmasan mindig ugyanazt mondja, ez az ellenvetés csaknem minden számot-

tevő interpretátornál felbukkan, Frederic Jamesontól Leszek Kolkowskiig —, közhelybe fulladó stb., ám mindez csak fonákja valami fontosabbnak. Bloch *Spuren*-ja nem az irodalmi újítás céljával válassza a „kis történeteket”, a lekezelt kulturális vagy életanyagot. Nem is csak azért, hogy megmentse a különosság báját, visszahozza a visszahozhatatlant, bár Bloch valóban szenvedélyesen tiltakozik minden hamar zárult, megbékítő absztrakció ellen. A nem-művészi *Az utópia szellemében* annak bizonyítéka, hogy a szubjektivitás elég erős, hogy ne csak kontemplatívan, „szigetszerűen” valósítsa meg harmóniáját; a komikus szubjektivitás túllép a mesterséges harmónián. És ennek analógiájára: az „alacsony” anyag: bizonyíték, hogy lehetséges a megváltás, hogy nem kell kihúzódnia az életből, az ajtó előtt van. Az ajtó előtt — még a restauráció, a visszatért értelmetlenség, sőt: a fasiszta előretörés időszakában is. Ekkor is mindenki számára hozzáférhető evidencia a *Spuren* mottója: „Vagyok. De nem vagyok meg magamnak. Ezért csak leszünk.” Az atmoszféra, melyben a *Spuren* születik, a stabilizáció abszurditása és a fasiszta abszurditás. Bloch története: Hadirokkant koldus áll az utcán. „Remeg mind a két keze, ide-oda ráng a karja, ezt a háborúban szerezte, úgynevezett Schüttler.” És a dúsgazdag és ingyenc Brillat —Savarin könyöradomány helyett a címét adja meg neki, jelentkezzen a szakácsnál. A reszkető kezű ember fogja a porcukrot Brillat—Savarin eprére szórni. „Ahelyett, hogy felrobbantanák, a szegények csak az eprét rázzák... Igen, ha az elégedetlenség nő, a munkanélküliségbe vagy sorsuk állandó hidegrázásába beleunva, újabban ez is felhasználható, levezetésként, a saját fajtájukból valók feláldozására dresszírozva, kétszeresen becsapva, fasisztán. Ez új, eddig a jobb urak csak lumpenproletárokat vagy zsoldosokat tudtak megnyerni maguknak. Az elkeseredés, sőt lázadás így nem lehetett balra veszélyes, jobbra veszélyesség helyett. Így lesz Sovány János különösen jó szakácsa azoknak, akik belőle Sovány Jánost vagy annál is rosszabbat csináltak.”⁶¹ „A legjobb altató az alvás, és ugyanígy a legjobb eszköznek, amivel rabszolgákat rabszolgasorban lehet tartani, a teljes szegénység. Mert... a szegénység önmagában még korántsem rebellis. Ellenkezőleg: ahogy nincs semmi-jük, amiben megragadhatnák magukat, úgy áramlik be a felső réteg teljes megvetése azokba, akik semmi mások, csak szegények, s tartja

őket kordában.”⁶² A *Spuren*: a forradalom kissé hosszúra nyúlt apályában dacosan prolongált messianizmus könyve. Az imént idézett gondolat (az uralkodók hatalma az alávetettek paradoxnak tűnő konszenzusán is nyugszik) folytatása: „... így mindenesetre egy meglehetősen titokzatos hajtóerő kell ahhoz: forradalmárnak lenni . . . Hogy lázadás, ily hosszú rabszolgai nevelés után, egyáltalában lehetséges, ez oly szokatlan, hogy az ember, a maga módján, hívővé lehet láttára.”⁶³ A blochi vonzódás az apróságokhoz, a felemás, kultúra „alatti” jelenségekhez, a csak alig elmesélhető történetekhez, a jelentéktelen, banális anyaghoz: a történelem hullámvölgyben is fenntartott messianizmus formaadása. „Valentin, a komikus, egyszer az üstdobján találta a gyűrűjét, épp amikor rá akart csapni; ő maga tette oda korábban, és elfelejtette ujjára húzni — elképzelhetetlen, teljesen megvilágító mármost az a mosoly, mellyel az ott heverő gyűrűt észrevette, mellyel a kis csodára, felettébb felszabadítóra pillantott. Ez a kicsi és csaknem hangtalan tárgy volt a megmentés, legalább a megmentés jele, a »kíméletlen hajcsártól«, a munka kényszerétől való megmentése. A »kicsinek« ezeket a jeleit nem lehet eltéveszteni; van bennük valami a valóságos vég kicsinységéből, ami minden helyes kezdetben benne van és a *mi irányunk* irányát és ízlését adja neki. Megtalálhatók a legtöbb ember életében (ha jól oda akarunk figyelni), éppen a szférából való kilépés jelét adják (utolsó, ma még erőtlen jelet), jelet a lehetőleg sorstalanba, legalább a formálható sorsba való belépésre. A csodálkozó kis-jelek először csak individuálisan hatnak, vagyis a saját életünk körében; korábban kollektíve hatottak (a Kisded jeleiként, a szükségszerűség óriása ellenében való lelki szabadság jeleiként), és vissza fognak térni.”⁶⁴ Bár minden ellene szól, mégis megválthatók vagyunk, mert vágyunk a megváltásra. Mert lehet, hogy mindenben meg vagyunk akadályozva, mégis eleven a „még nem birtokolt, de nekünk járó birtok” vágya. A nyomolvasás bizonyítékgyűjtés arra, hogy a „nem birtokolt birtok” érzése eleven. A történetek értelmezésének időnkénti „túlzott architektonikussága”, „komikussága”, az Adorno által diagnosztizált forma-aporiák inkább a forradalom apályát paradox gesztussal fogadó Bloch nagyságának, filozófusi következtettségének, mint korlátainak „nyomai”.

A *Spuren* irodalmi formája, anekdotisztikussága stb. a gátolt, elfedett, még nem aktuális utópikus törekvés sejtelmes nyelve; mondandójának lényege majd csak a *Korunk örökségében* nyer leplezetlen, kifejezett és kötelező formát, a *Korunk örökségében*, melyet Lukács is a népfrontpolitika megelőlegzéseként értékelt. A népfrontpolitika „morálisan jó időszakában” Bloch szemében a proletariátus újra minden emancipatorikus törekvés örököseként jelent meg — ez a gondolat volt az alapja annak, hogy a *Korunk öröksége* Bloch újabb megkomponált, nagy könyve lehetett.

1943-ban Lukács is újra belekezdett egy Dosztojevszkij-tanulmányba, és e tanulmányba felvette a korai *Rote Fahne*-cikkek egész bekezdéseit. Úgy tűnik, hogy a népfrontpolitika visszaadott valamit a marxizmus és az örökségelmélet elvesztett messianisztikus szélességéből, és a marxizmus, bár más feltételek között, újra széles emancipatorikus törekvések örököseként tudatosíthatta magát.

Korunk öröksége, avagy a harmincas évek Bloch—Lukács-vitája

Bloch messianizmusa dialógusban áll a történelemmel. És e dialógusban a fasiszmus hatalomra jutása szükségképpen új fejezetet nyitott — a korai művek előfeltevése, hogy „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van”, újrafogalmazásra szorult. Az újrafogalmazásnak ez a szituációja Bloch művében újabb és megint csak termékeny paradoxonok sorát nyitotta meg.

A 30-as évek blochi alkotóperiódusának legalábbis az utókor számára leglényegesebbnek tűnő és leginkább következményterhes momentuma a — mindenekelőtt német — antifasiszta emigráció, illetve a kommunista mozgalom teoretikusainak és művészeinek körében lezajlott ún. „expresszionizmus-vita”. Ez a látszólag mérőben esztétikai vagy művészettörténeti vita valójában távolról sem szűken „szaktudományos” vita volt, inkább sajátos végiggondolási formája a korszak történelmi, politikai és elméleti alternatíváinak. Fasiszmus és népfront, forradalom és szocialista építés interpretációi csaptak össze benne — anélkül, hogy ennek a vita résztvevői, mindig és teljességgel a tudatában lehettek volna. És ideologikus volt a vita annyiban is, hogy a formák, melyeket magára öltött, az érvek, amelyek benne elhangzottak, maguk sem voltak előfeltevésmentesek: kiformálásukban szerephez jutottak a szociálfasiszmus-elmélet és a „bürokratikus szektarianizmus”, a marxi örökség értelmezésének problematikus vonásai stb., és a hamis előfeltevések nem mindegyikét lehetett a vita korszakában átlátni és korrigálni.

A 30-as évek — a *Korunk örökségének* (*Erbschaft dieser Zeit*, 1935) és a *Korunk örökségét* körülvevő-követő írásoknak — Blochja

„konzervatív” művészetfilozófus. Nemcsak mert szemében a művészet, a filozófia, a benne rejtjelzett ígéret miatt, megőrzendő tradíció, hanem ekkorra most már azért is, mert a művészet mint művészet, a forma mint forma válik számára megvédendővé, egyfajta megőrzendő biztosítékká a fasiszta barbársággal szemben. Azt, hogy a luciferikus szubjektivitás mintegy kioldódott a kvázi-harmóniák formakötöttségeiből, Bloch változatlanul a század nagy művészeti vívmányának tartja; de immár nem problémamentes, ellentmondásmentes jelenségnek — mert már látható, hogy a szubjektivitásra e kioldódásától az igazi hazataláláshoz vezető úton újra és újra a Sátánnal és gátlással való találkozás vár. A korai képromboló gesztus bizonyosságát az örökség óvatos mérlegelésének mozdulata váltotta fel. „Költészet és filozófia egyszer megszűnnek bizonyosan, de csak akkor, amikor a proletariátus megszűnésében *megvalósulnak*. Addig fegyverek, és a proletariátus megszűnése is hosszú és rendkívül mélyre nyúló folyamat, minden emberi elidegenedés és nem-valóság megszüntetésének aktusa, centrális inkognitónk egész terjedelmében”,¹ írja Bloch a *Korunk örökségével* egy időben, s a belátás, hogy a művészet progresszív megszüntetésének perspektívája egyelőre lekerült a napirendről, ekkori esztétikai írásainak rejtett mozgatórugója.

A 30-as évek Blochjában mégsem hunyt ki a korai messianisztikus pátosz, a meggyőződés, hogy mégis aktuális az azonosságunk. A „nyomok”, melyeket felmutat, a megváltás mindenek ellenére való közvetlen aktualitására vannak hivatva utalni. A megváltás e kor reményét is be kell, hogy váltsa — e beváltásért ír Bloch épp e kor (*dieser Zeit*) örökségéről. Ez a megőrzött messianisztikus pátosz a 30-as évekbeli Bloch-írások néhány szembeötlő politikai vagy esztétikai balítéletének forrása, a messianisztikusság azonban mégsem, itt sem pusztán korlátozó, különösen nem diszkreditáló értelmű. Nem az már politikailag sem. De különösen nem az filozófiaiilag; mert amit Bloch messianizmusa védelmez — mindégy most, hol és mennyiben ellentmondásokba, a történelem „gátlásaiba” botolva —, az elméletileg, módszertanilag maradandó „örökség”: egy „normatív”, megszüntető szubjektivitás végső soron való módszertani fölénye, a történelem „aktív”, „szubjektív” tényezőjének, „nyitottságának”, a fejlődés egyenlőtlenségének hangsúlyozása.

Bloch ekkori esztétikai írásainak újra csak maradandó mozzanata a gesztus: az arra való rákérdezés, hogy hogyan lehetséges, a „stilus-kötöttségek felbomlásának” egyszerre eredményeképpen és ellenére, érvényes művészet.

A fasizmus elleni harc, a népfrontpolitika, úgy tűnik, visszahozott valamit a 20-as évek marxizmusának messianisztikus küldetés-hitéből. Mindenesetre újra felvetette a 20-as évek elejének nagy kérdéseit, a szövetségét és az örökségét, s ezekre „szélesebb” választ keresett, mint a közvetlenül megelőző időszak. A *Korunk öröksége* éppen a fasizmus és a fasizmus elleni harc korkérdéseinek sürgetésére, az újra felvetett örökségprobléma megválaszolásának atmoszférájában kerekíthette könyvvé a nem-azonosságról szóló példázatok laza ciklusát.

Életünk, a történetek, a gyerekkor, a mesék, a legendák: mind „nyomok”, a nem-azonosság transzcendálása utáni vágy „nyomai”; azé, hogy — mint a *Spuren* elé bocsájtott mottó mondja — „Vagyok. De nem vagyok meg magamnak. Ezért csak leszünk”. Ám míg a korai expresszionizmus-könyv vagy utópiakönyv Blochja számára aligha lehetett kérdéses, hogy „a tulajdonképpeni elmúlás már mögöttünk van”, a restauráció is legfeljebb ha ideiglenes, és a leomlott homlokzatok mögül egy győzelemre hivatott szubjektivitás lép elő, a fasizmus uralomra jutása egy negatív víziót idéz fel: a csőd lehetőségét, a „rossz egyidejűség” homogénná, uralkodóvá válását. Az előrehaladott, kiteljesedett és tökéletesedett eldologia-sodását, amely felszámolja, sikerrel neutralizálja a polgári társadalommal szembenálló, a transzcendálás lehetőségét ébren tartó értékeket, kiiktatja vagy tehetetlenné teszi azokat a tapasztalatokat, amelyek ezeknek az értékeknek az igenlését megalapozhatják. A fasizmus Bloch számára egyszerre különös és általános jelenség; nem pusztán a német mizéria terméke (bár Bloch néhány elemzése erre a gyökérzetre is utal), hanem modellje a polgári társadalom egy általánosabb fejlődési lehetőségének is. A *Korunk öröksége* Bloch fasizmus- és avantgarde-könyve a kultúrának a polgári társadalomban való problematikusságáról, e problematikusság végső kiéleződéséről és az ellenállás esélyeiről is szól. Lukács György a *Korunk örökségéről* írt recenziójában, amely hangvételében — ha nem is érvei mindegyikében — elüt az expresszionizmus vita élesebb érve-

lésétől, eltérően a *Korunk öröksége* szokványos bírálóitól, már rámutatott erre: „Blochnál . . . a jelenkor kultúrájának elemzése nem csupán antifasiszta tendenciáról, hanem egészséges plebejus ösztönről is tanúskodik. Éppen széles körű és mélyreható műveltségének következménye, hogy Blochtól távol áll a jelenkor műveltségének és kultúrájának vak túlértékelése. Nagymértékben és előnyére különbözik azoktól a polgári antifasisztáktól, akik a faszizmus ideológiája ellen küzdenek, de egyben az imperialista ideológia megmentésére is kísérletet tesznek. Bloch elitelő véleménye a polgári kultúráról messze visszanyúl az imperializmus korszaka elé, és szándékolt tendenciájában a hanyatlás egész korszakának ideológiáját bírálja. Persze itt is zavaróan keveredik kritikájába a romantikus antikapitalizmus, amikor a támadás során az ösztönyt a polgári fejlődés liberális szakaszára irányítja és eközben a reakciós ellentendenciákat nem bírálja kellő élességgel.”²

A „gleichschaltolt” társadalom problematikájával a faszizmus nem csak Blochot konfrontálta, hiszen a fasiszta hatalomátvétel a Frankfurter Iskola manipuláció- és tömegkultúra-elemzéseivel is döntő impulzust adott. Blochnak a fasiszta filmipar vagy politikai propaganda hatáselemeiről adott elemzése, a *Korunk öröksége* és a *Korunk örökségét* követő cikkeknek ilyen irányú kitérői beleillettek az emigrációs Institut für Sozialforschung kutatási programjaiba.

Mégis, Bloch attitűdje bizonyos értelemben épp ellenkezője a Frankfurter Iskoláénak. Bloch nem rezignált. Nem a „Gleichschaltung” sikeressége az alapvető tapasztalata, hanem, hogy a fokozódó homogenizálódás, az „egy dimenzióra” szűkülés ellenére felkutathatók a „nyomok”, léteznek e társadalomnak locus minoris resistentiae-i, ahol mégis és még mindig áttörhet az emberi szubsztancia, ahol mindennek ellenére lehetséges művészet, kultúra stb. Hogy tehát a legújabb polgári kultúra nem pusztán hanyatlás.

Bloch így proklamálja a könyv szándékát és előfeltevéseit: „Ezeknek az oldalaknak az alaphangja, a nézőpont, melyből vizsgálódunk, a legszorosabban marxista. Ám épp ebben az alaphangban, közvetve, a kis-, de különösen a nagypolgári kulturális réteg ideológiai mozgása kapcsán, még egy másik kérdés is felvetődik. Mégpedig ez: nyújt-e a hanyatló polgárság, éppen mint hanyatló, elemeket

az új világ felépítéséhez, és, adandó esetben, melyek ezek az elemek? Ez tisztán közvetett kérdés, diabolikus használatra; s mint ilyet, úgy tűnik, eddig elhanyagolták, bár alapvetően dialektikus. Mert nemcsak egy osztály forradalmi felemelkedésében vagy derekas virágzásában, hanem hanyatlásában és ama sokrétű tartalmakban, melyeket épp a felbomlás szabadít fel, is lehet dialektikusan használható »örökség«³. E gondolat mögött újra Bloch messianisztikus gesztusa húzódik meg: a „csillogó felszín” „töréshelyei” mögött ott áll a győzelemre hivatott szubjektivitás. És a „paradoxia istene” újra, más módon, de termékennyé teszi a blochi gesztust.

A *Korunk öröksége*, megfelelően a korparancsnak, a korszak ideológiai jelenségeinek „hibáját és erényét”, a Laster és Tugend dialektikáját vizsgálta, és éppen a messianizmusmal, a blochi — egyébként a kommunista mozgalomnak elébe vágó — népfrontosság balos akcentusával kapcsolatban nekünk is rá kell mutatnunk hiba és erény dialektikájára. Mert Thomas Mann-nal, visszatérően, „kályhát pucoltatni” — esztétikai melléfogás. Hitlerrel szemben nem az antifasiszta szövetségre, hanem a belső németországi proletármozgalmakra „tenni” — politikai elvakultság. Mégis, éppen ez a messianizmus, az, hogy „korunkban” kereste az esztétikai megváltás csírait, megvédte Blochot két olyan előfeltevés esztétikai következményeitől, mely előfeltevéseket ő maga is osztott, sőt melyekben túlszaladt Lukácson. A két előfeltevés a kapitalista világ gyors összeomlása, belső lényegtelensége és a szocializmus harmonikus, történelmi megrázkódtatások nélküli átfejlődése a kommunizmus második fokába. Ez a két — itt persze egyszerűsítetten rekapitulált — előfeltevés lezárta annak az útját, hogy az esztétikai várakozás a „romantikus” formák újraeledésére-átfunkcionálására irányuljon. Ernst Bloch azonban éppen azokkal az esztétikai jelenségekkel foglalkozott, melyeket oly aktuálissá tett a kiteljesedetten „racionális”, represszív toleráns, manipulatív kapitalizmus virulenciája és a szocializmusbeli elidegenülés. Tehát nemcsak Kafkáról van szó, hanem Bulgakov és Olesa „fantasztikumáról”, Pilnyak oly sokat bírált „nem-egyidejűségéről” stb. A *Korunk öröksége* nem-egyidejűség, és montázselméletére nem tekinthetünk úgy vissza, mint egy elmúlt korszak művészeti gyakorlatának elméleti reflektálódására, mert a harmincas évek Blochja legalábbis támpontul szolgálhat

kora és a korunkban aktualizálódott művészeti jelenségek megértéséhez. Mert a fantasztikum, a radikális absztrakció, a szubjektivitás előtérbe nyomulása mint stilizációs elvek nem a művészet főútvo-
naláról való letérésnek, nem hanyatlásnak bizonyultak, ahogy egy
más történeti és esztétikai kilábalás reményében a mozgalom teoretikusai feltételezték, hanem művészeti lehetőségeknek a hanyatlás erősödő veszélye mellett.

A hanyatlásról — melyik szövetségesről mondunk le?

A *Korunk örökségének* „örökségelmélete” két, összetartozó elemzéssorra épül, a nem-egyidejűség és a montázs teoreájára. A fasizmus és a fasiszta hatalomra jutás elméleti analiziséhez való sajátos blochi hozzájárulás a nem-egyidejűség elmélete.

A jelenséget és a belőle fakadó aktuális problematikát Bloch a *Korunk örökségének* előszavában így fogalmazta meg: „Önmagában nézve, közvetlenül a fasizmus csillám- vagy bódulat-csalása csak a nagytőkét szolgálja, amely vele zavarja meg és sötétíti el az elnyomott rétegek pillantását. Közvetve azonban a zavarodottságban egy eddig simán zárt felszín sima törése nyilvánul meg, az irracionális bódulatban nem pusztán kapitalista módon hasznos szakadékok gőzei szabadulnak fel. A közönségességen és a nyelv nélküli nyersségen, a butaságon és a páni becsaphatóságon kívül, ami a rémület-Németország minden órájában, minden szavában megmutatkozik, van itt egy darabka régebbi és romantikusan kapitalizmus-ellenes ellentmondás, együtt a jelenlegi életben érzett veszteséggel, egy bizonytalan más utáni vággyal. A parasztnak és alkalmazottak esendő helyzetének eltérő reflexe ez, éspedig nem csupán az elmaradottságé, hanem ehhez még a valódi nem-egyidejűségé, nevezetesen egy korábbi időkből való gazdasági-ideológiai maradék lété. Ma e nem egyidejűség ellentmondásai kizárólag a reakciót szolgálják; de ebben a csaknem zavartalan felhasználhatóságban egy különös marxista probléma rejlik. Túlságosan absztraktan intézték el az irráció viszonyát az elégtelen kapitalista ráción belül, ahelyett, hogy

esetről esetre megvizsgálták volna, és e viszony saját ellentmondásaival foglaltatták volna el helyét. Ezért van, hogy kutyák és hamis mágusok törhettek be nagy, egykor szocialista területekre. Ezért van, hogy ezek a területek nemcsak a reakció búvóhelyei és arzenáljai, hanem veszélyt, viharsarkot jelentenek később még a győztes marxizmus számára is. Ideje, hogy ezt a fegyvert kiüssük a reakció kezéből. És különösen ideje, hogy a nem egyidejű rétegek ellentmondásait, szocialista vezetés alatt, a kapitalizmus ellen mobilizáljuk. Itt az irrációt már nem nevetik ki szőröstül-bőröstül, hanem elfoglalják: éspedig egy olyan álláspontonról, amely az irrációt némileg igazabbnak érti meg, mint a nácik és az ő nagytőkéseik.”⁴

A kapitalista társadalom egyidejű ellentmondása: a tőke és a munka ellentmondása — csak ez, ami mai, ami világosan fogalmakba önthető, végigharcolható. „A tisztán ma született szükség, a munkásé sokkal könnyebben jut eszközökhöz, hogy védje magát. Itt van egyedül egyidejű ellentmondás, ez a mában van, egészen megragadható, avagy a győztes ügy maga. Szubjektív megjelenése, szubjektív faktora nem az alaktalan düh, hanem az osztálytudatos forradalmi proletár. Objektív faktora, objektív megjelenése nem hanyatló maradvány, *feldolgozatlan múlt*, hanem *meggátolt jövő*. Nevezetesen a proletariátus léte maga . . . A magát áruként felismerő munkás egyben leleplezi a kapitalista társadalom őrjöngő és kísérteties árujellegét, anélkül, hogy — mint új osztály — a régivel összekeverhető volna, anélkül, hogy az »ember« vagy az »élet«, melyet az eldologiasulással szembehelyez, már valahol meg volna határozva történelmileg. A proletár, a polgári társadalom önfelbomlása, sőt, minden osztálytársadalomé egyáltalán, az egyidejű társadalom szubjektíve és objektíve testet öltött ellentmondása, és forradalma — az egyidejű ellentmondások *megismerésének* gyümölcse — nem foglalkozik alakokkal és emlékekkel, nem foglalkozik eleinte a múlt semmiféle tartalmával.”⁵ A kapitalista társadalom — és különösen a német „porosz” fejlődés — azonban túl a saját egyidejű ellentmondásán telítve van „elintézetlen múlttal”, olyan rétegeket, magatartásformákat, szociológiai és gondolati alakzatokat rejt magában, amelyeket az uralkodó ellentmondás ugyan átszínezett, de nem „intézett el”, és amelyek a maguk zárt ideológiai világának kategóriáiban gondolkodva szintén kapitalizmus-ellene-

sek, de csak ködösen, „sötéten”. Nem minden archaizálás valódi nem egyidejűség — a fasiszta elbódítás archaizmusai semmiképpen sem. De amikor kispolgárok, alkalmazottak csalódva a kapitalizmus által számukra kínált lehetőségben mégsem térnek át kommunista álláspontra, amikor a parasztok számára érthetetlen marad a pártkínai, akkor éppen az „elintézetlen múlt” magatartásformája és ideológiai világa, a valóságosan nem egyidejű ellentmondások világa jut érvényre.⁶ A nem egyidejű ellentmondás szubjektív oldala a zavaros düh, amelynek ideológiája olyan irráció, amely ugyan fasiszta módon becsapható, de amelyet mégsem egyszerűen csak leleplezni, hanem marxista módon a talpára állítani és felszabadítani kell. Ez az irráció közvetetten, dialektikusan megközelítendő örökség.⁷ „Élet”, „lélek”, „tudattalan”, „egész” — ezek és ehhez hasonlóak azok az „antimechanizmusok”, melyekben ezek a rétegek gondolkodnak, és amelyeket a rossz irracionalitás formájában most a reakció használhat fel száz százalékosan; ami nem volna így, ha „a forradalom itt nemcsak — joggal — leleplezni akarna, hanem éppíly joggal túllicitálna, és éppen ezeknek a kategóriáknak a régi birtokára emlékeztetne. A régi birtokára: ami nem jelenti, hogy ennek az ifjú Marx ideje óta a mainak kell lennie.”⁸

Ez, röviden, a nem-egyidejűség blochi elméletének váza. Ami magát a koncepciót illeti, Bloch elméletét, az antifasiszta harcra vonatkozó javaslatait illetően a modern irodalomban is találni meglehetősen szkeptikus vagy éppen elutasító értékeléseket. „A fasiszta ideológia irracionalizmusa elleni küzdelem nála (Blochnál — M. M.) csak felerősítette első műveinek irracionalista tendenciáját. Lukács a klasszikus racionalizmus felé vonul vissza, ott keres megállást az előretörő irracionalizmussal szemben. Bloch viszont homeopátiás gyógymódot javasol. Nem lett volna szabad hagyni, hogy a fasizmus használja ki a tömegek irracionális-utópisztikus reménykedéseit, amelyek csak a szocializmusban valósulhatnak meg! S jogtalan kisajátítására — véleménye szerint — a szocialista mozgalmak ideológiájának szűkös racionalizmusa teremtett lehetőséget. Politikai javaslatai ezért, bármennyire finomkodóan fogalmazza is meg őket, vulgáris-manipulatív ellenmitoszok gyártását szorgalmazza. A fasiszta Führer-mítosszal Keleten a Lenin-piramist és Sztálin atyuskát kell szembeállítani, Nyugaton pedig vala-

miféle kifinomultabb expresszionista mitológiát és formakultúrát, amely haladó irányba terelhetné a kispolgári tömegeknek az elgépi-esedett civilizációval szembeni ellenkezését.”⁹ S e megítélést Bloch néhány cikke, pl. a moszkvai perek apológiája, amit, ahogy Oscar Negt utal rá, sokan nem tudtak megbocsátani neki,¹⁰ mintha igazolná is. Ám Bloch intenciói mélyebbre nyúlnak, mint a merőben pragmatikus célzatú és marxisták számára is lakályos ellen-irracionalizmusok fabrikálása. Bloch a szövetségi politika kérdését tűzte újra napirendre, a kommunista pártok politikai, elméleti szektarianizmusát akarta fellazítani; és a könyv megtorpanásainak, „irracionalizmusainak”, problematikusságainak oka is mélyebb, mint „első művei irracionalista tendenciájának” felerősödése.

A könyv alapvető „Tendenz”-e a kommunista izolacionizmus bírálata. Bloch 1975-ben visszaemlékezve, mondanivalóját így fogalmazta meg: „Ha én mármost propagandát űzök . . . , akkor az emberek fejében adott ideológiát először komolyan kell vennem, és a propaganda kiindulópontjává kell tennem. Ezt is ki akartam fejezni a *Korunk öröksége* ama fejezetével, amely előtt ez a cím áll: *Nem-egyidejűség és a dialektikájából eredő kötelesség*, ahol a hangsúly a kötelességen van. Ezzel szemben van és volt egy olyan propaganda, amely egyáltalán nem jut el a címzettekhez, mert hamis terminológiával szól hozzájuk, túl sok ökonómiai jellegű idegen szóval árasztja el őket . . . úgyhogy a hallgató jobbára semmit sem ért meg . . . , és amennyiben (a propagandista — M. M.) elmulasztja, hogy az emberekhez — hamis tudatukkal együtt, amely hamis tudattal nem valamilyen uniformizáltságuk alapján, nem egy visszamaradt, hanem egy valóságos nem egyidejű felépítmény alapján rendelkeznek — szóljon, akkor az embereket nem érintik a szavai. Ezért mondom a *Korunk öröksége* előszavában: Amit a párt, nevezetesen a kommunista párt a hitleri győzelem előtt csinált, teljesen helyes volt, csak az, amit nem csinált, volt helytelen. Ismertem Bruno von Solomont, aki kommunista volt, kommunista agitátor, okos ember . . . Thüningiában Münzer-szövegeket olvasott fel, csaknem teljesen kommentár nélkül. És a visszamaradt, helyesebben félre-eső vidékek parasztjai megértették őt. Hessenben, mindenekelőtt Oberhessenben Georg Büchner olvasott fel, a *Hessische Landbote*-ből, tehát egy akkor már legalább 100 éves szöveget, ami megfelelt

a régi nem egyidejűségnek, míg a másik, a szokásos pártnyelv (a pártkinai, ahogy akkor mélyértelműen nevezték) nem talált hallgatókra, megértésre, címzettre.”¹¹

„Amit a párt hitleri győzelem előtt csinált, teljesen helyes volt, csak amit nem csinált, volt helytelen” — írja tehát Bloch, s az innen eredő kérdésfelvetés, hangsúlyozza, nem jelent „kispolgári oppozíciót”, nem jelent „nagypolgári fertőzést” sem, és semmi köze a marxista álláspont „szociáldemokrata felvizezéséhez” vagy a „trockista machinációhoz”.¹² Amit a párt nem csinált, az az, hogy nem tett eleget a nem egyidejűség dialektikájából eredő kötelességnek. A nem-egyidejűségfejezetek politikai tartalmát így foglalja össze Ernst Bloch: „Ami marad, az a proletariátus »hármasszövetsége« az elnyomott parasztsággal és az elnyomott középréteggel, proletár hegemonia alatt; a valódi egyidejű ellentmondás hivatása, hogy eléggé konkrét és totális legyen ahhoz, hogy a valódi nem egyidejű ellentmondásokat kioldja a reakció kezeiből, és közelebb hozza a tendenciához.”¹³

Werner Mittenzwei, aki a *Korunk örökségét* legalábbis a svájci antifasiszta emigráció, az Oprecht-Verlag fasizmus elemzéseinek közül a legjelentősebbnek tartja, utal rá, hogy Blochot a „kortársak kommunista pártteoretikusnak tartották”.¹⁴ És valóban, a kommunista párt teoretikusai körében a *Korunk öröksége* alapvető intencióinak fogadtatása egyetértő volt — hiszen ezek egybecsengtek a Komintern VII. kongresszusa akkorra már meghirdetett népfront-politikájával. Csak Lukács György akkor publikálatlan értékelését idéznénk illusztrációul: „(Bloch) Könyvének középponti kérdése — ebből fakad az örökség kérdése is — a *proletárforradalom szövetségeseinek* problémája, a városi kispolgárságnak és parasztságnak a szocialista forradalom ügye számára való megnyerése. Már e kérdés erőteljes felvetése is becsületére válik Blochnak mint gondolkodónak és mint harcosnak... Ameddig Bloch számos marxistának Hitler hatalomra jutása előtt tanúsított »önelégtűltséget« bírálja, addig igaza van. Érdeme annál nagyobb, mert könyvével már a Komintern VII. kongresszusa előtt jelentkezett. Ameddig az ellen polemizál, hogy számos kommunista nem ismerte fel: »a fasizmus nemcsak a tömegekben mély gyökereket vert előítéleteket szít fel, hanem a tömegek legjobb érzéseivel, igazságszeretetével,

sőt néha még forradalmi hagyományaival is csalárd játékot űz (Dimitrov), Bloch szintén helyes úton jár.”¹⁵

Ám az alapvető szándékot illető egyetértésen túl már erős bírálat érte a mozgalmóból a könyvet, éppen annak teoretikus magvát, a nem-egyidejűség- és a montázselméletét. Számunkra most nem önmagában a bírálat ténye az érdekes, hanem az, hogy a bírálat szükségszerű félreértésen alapult. Az egyet- és félreértésnek ezt a szükségszerűnek tűnő kombinációját Hans Günthernek az *Internationale Literaturban* megjelent recenziója képviseli talán legérzékletesebben, és érvelését követni már csak azért is tanulságos, mert az újabb irodalomtörténet is mintha elfogadná azt.¹⁶ Meg kell jegyeznünk: ez az elfogadás egy már elért eredmény visszanyerése. Hans Günther a sztálini önkénynek esett áldozatul, és írásai csak újabban merültek fel a feledésből.

A Günther-recenzió első és utolsó szava is az egyetértésé; „az egész könyvet igazi forradalmi törekvés hatja át”; „őszintén örültünk volna egy ilyen gondolkodó deklarált szövetséges voltának”; „végül abban is egyetértünk Ernst Blochkal: a marxistáknak rá kell mutatniok »az igazi és teljes, a konkrét rációra«,”, „mint a gazdaság alóli felszabadulásra, mint éppen a lét emberiesítésének és totalizálásának eszközére. A marxistáknak valóban az eddiginél sokkal intenzívebben kell a *kommunizmust* mint *humanizmust* propagálniuk, ahogy azt már a fiatal Marx... zseniális módon kifejtette...”¹⁷ A nem-egyidejűség elméletét azonban már „teljesen elhibázottnak” tartja Hans Günther. „Mi a marxizmus megalapítóival együtt ragaszkodunk ahhoz, hogy a modern kispolgárság, annak termelése, gondolkodása, cselekvése csak a modern kapitalizmus által jut »általános megvilágításhoz«...” — írja. Bloch nem-egyidejű ideológiatöredékei, mentális struktúrái stb. tehát tulajdonképpen nem léteznek, ill. a kapitalista társadalom általános állása szerint ítélen-dők meg. A nem-egyidejűség hamis feltételezése hamis konklúziókra, ill. a belső ellentmondásosságra ítéli Bloch könyvét. Először is, amikor a fasiszta ideológiát nem-egyidejűként kezeli, a fasiszmus kispolgári jellegének gondolatához jut el, szembekerülve nemcsak a VII. kongresszus fasizmusdefiníciójával, de saját meggyőződésével is, hisz a fasizmust ő maga is modern, „nagypolgári” jelenségnek, ideológiáját nem valódi nem-egyidejűségnek, hanem megté-

vesztésnek, demagógiának tartja. „Itt ismerhető fel a nem-egyidejűség elmélet kártékony-sága a maga teljes nagyságában. Mert miről van szó, végső konzekvenciáit tekintve? Nem másról, mint újabb kísérletről, hogy egy régi tézist szélesebben, rendszeresebben, filozófikusabban alapozzanak meg: azt a tézist, hogy a fasizmus *anarkonizmus*, *anomália*, amely ellentmond a történelmi események »helyes«, »egyidejű« lefolyásának.”¹⁸ Másodszor, Bloch nem-egyidejűség elmélete „eltakarja azt az (egyidejű!) ellentmondást, azt az egyrészt-másrésztet, amely, Marx szerint, a kistermelőket jellemzi”, elfedi tehát azokat a valóságos érdekvonatkozásokat, amelyek szembeállítják őket a nagytőkével és a fasizmussal, következésképpen kihúzza a talajt a proletariátussal kötött, az érdekek egyezésén alapuló szövetség alól, és a szövetség ügyét az e rétegekkel és ideológiájukkal való diabolikus manipuláció kérdésévé teszi. Harmadszor — és ez volna az előző két tévkonklúzióknak is közös módszertani bázisa —, Bloch, aki „minden elmúlt kultúra értékeinek konstruktőrévé” teszi meg magát, elszakítja ezeket az „értékeket” előfeltevéseiktől, „és a kihajított objektív kritériumok helyett az értékes örökség kérdésében a szubjektív tényező volna hivatott dönteni — egy a szerzőnek pillanatnyilag éppen szükségesnek tűnő »diabolikus« politika”. Vagyis Bloch, amikor „az irracionálisztikus ország” marxista „meghódítását és megváltoztatását” követeli, azt, hogy a „csödtömegből” ki kell venni „ami aktuális, ami közvetve használhatónak tűnik”, arra szólítja fel a marxizmust, „hogy az ördögöt Belzebubbal üzze el”.¹⁹ Hans Günther fogalmazza meg tehát először nyilvánosan a kortársak közül, hogy Bloch, antifasiszta harc gyanánt homeopátiás kúrát javasol.

A „Belzebubbal kiűzni a Sátánt” eljárás módját a Bloch korábbi műveit is átható irracionálizmus, az irráció iránti le nem küzdött vonzalom sugallja. És ez a túl nem haladott irracionálizmus láttat Blochhal örökséget a késő polgári korszak, az imperializmus időszak ideológiai-kulturális jelenségeiben. Holott ez a kultúra csak hanyatlás; „elvetni, semmi mást, csak elvetni”, írja Hans Günther, Gide-re utalva.²⁰ Amit e kor filozófiailag nyújtani tud, pusztán agnoszticizmus, és ez az agnoszticizmus teszi a montázs filozófiai lényegét; relativizmus, szubjektívizmus, önkény, bomlás, a művészet elszegényítése, a valóság tagadása — ezek a kor művészetének

jellemzői. A hanyatló burzsoázia kultúrájában örökséget keresni — ez „egy marxista szájából — ellentmondás? Úgy tűnik nekünk, hogy inkább már majdnem paradoxia”.²¹ És ami Hans Günthert különösen megdöbben: az a Bloch keres itt „használható örökséget”, aki maga is tisztában van a késő polgári kor hanyatlásjelenségeivel, kultúrája problematikusával.

Günther érvelését is csak nyers formában rekapitulálhattuk, az azonban már ennyiből is kitűnhetett, hogy érvelésének alapzata, egyben a *Korunk örökségével* kapcsolatos szükségszerű félreértés forrása a késő polgári korszakra vonatkozó rigid hanyatláselmélet, az a hanyatláselmélet, amely távolról sem Hans Günther saját gondolata, hanem a kommunista mozgalom egyik alapvető meggyőződése a korszakban. Günther maga Lukács *Az expresszionizmus „nagyága és bukása”* c. tanulmányára és Radeknek az I. Összoroszországi Írókongresszuson elhangzott, jól ismert referátumára hivatkozott.

A félreértéseket részben már Bloch tisztázni próbálta, amikor válaszolt Günther bírálatára. A könyv antiszektáriánus tendenciája — ekkor már — a Komintern VII. kongresszusának fordulatára támaszkodhatott, és védekezésében, a *Bemerkungen zur Erbschaft dieser Zeit*-ben Bloch kifejezetten hivatkozik is Dimitrovra. „Elvtársaink — hangzik az egyik idézet — a parasztság és kispolgárság ingadozásaihoz lebecsülően viszonyultak ... Ezeket a tömegeket úgy kell vennünk, ahogy vannak, és nem úgy, ahogy látni szeretnénk őket.” És másutt: „Ellenségei vagyunk mindenfajta sematizmusnak. ... nem szabad elfelejtenünk, hogy eltérő körülmények között a kommunisták állásfoglalása nem lehet ugyanaz.” „A nemegyidejűség elmélete — kommentálja Bloch a *Korunk öröksége* és a dimitrovi gondolatok kapcsolatát — semmi mást nem tesz, mint-hogy analizálja és kiértékeli azokat a feltételeket, amelyek között a pusztán proletarizált rétegek léte és tudata formálódott.”²² A nemegyidejűség fejezetek ugyanazon hiba ellen harcolnak, amely ellen Dimitrov is fellépett: „Pártjaink antifasiszta harcának egyik leggyengébb oldala, hogy elégtelenül és későn reagálnak a fasiszmus demagógiájára, és a *mai napig* is lekicsinylően kezelik a fasiszta ideológia elleni harc kérdéseit.”²³

Bloch leszögezi, hogy esze ágában sem volt kétségbe vonni a

proletariátus küldetését. „A proletariátus hegemoniája nem fog ebben a (kispolgári — M. M.) szószban alámerülni, ahogy azt az újrevizionisták szeretnék, de a nem-egyidejűség elemeit sem fogja meghagyni az ellenségnek.”²⁴ (És valóban, látni fogjuk, ha van a *Korunk örökségében* politikai hangsúlytévesztés, az éppen ellenkező előjelű.) Tisztázza, hogy a nem-egyidejűség elmélete éppen nem akarja azt a látszatot kelteni, mintha a múlt zárványai az egyidejű, a kapitalista ellentmondásoktól mentesen maradhattak volna fenn. De túl a részleteken, Bloch a lényegre is rámutat: arra, hogy a nem-egyidejűség jelenségének pusztá kísérőjelenséggé való visszaminősítése „megint visszavon egy felismerést”. A könyv „sehol nem hagyja figyelmen kívül még az igazi nem-egyidejűségnek és a tőkének és az ő mindent átható »éterének« alapvető összefonódottságát sem. Hogy az »Örökség« sehol nem tételezett tiszta nem-egyidejűséget, hogy ellenkezőleg, mindenütt rámutatott a kapitalista összekeverésre, azt Günther alkalmasint észreveszi. Csak: a kényelmes sémának megfelelően megfordítja a felfedezett viszonyt, a szörnyű és nagyon nagy tömegű régiségből pusztá kísérőjelenséget csinál. Ezáltal megint visszavontak egy felismerést, a Most egy gazdasági-ideológiai differenciálását és kiszélesítését megint a mechanikus kaptafára húzták. A lenni-kellés (nevezetesen, hogy a proletarizáltaknak minden további nélkül proletárokká kell lenniök) győz a hasadékokkal telt, még sokszorosán anakronisztikus lét fölött.”²⁵

Valóban, megint visszavontak egy felismerést.

Hans Günther Bloch-bírálata, írtuk már, Bloch alakjának, szándékainak értékelésében, egész hangvételében őszintén népfrontos volt. Semmi szövegszerű alapunk nincs, hogy kétségbe vonjuk, Günther is határozottan elveti a vulgáris marxista leegyszerűsítéset, a szektás bornírtságot. Alapvetően azonban mégiscsak félreértette Blochot, és nem azért, mert személyében volt értetlen; hiszen ő maga is kulturált írástudó, aki könyvet szentel a fasizmus elemzésének;²⁶ hanem szükségképpen volt az. És nem is csak azért értette félre Blochot, mert kétségbevonta, hogy Bloch maga is nagyon pontosan tudja: a „nem-egyidejűség” vagy „ál-nem-egyidejűség” pozícióit az „egyidejű”, a polgári társadalom szabályozza és termeli újra, és a fasizmus nem egyszerűen kispolgári vagy kispolgári ideológiai jelenség. Hanem mélyebben.

Bloch teoreimájában a „nem-egyidejűség”, „ál-nem-egyidejűség” terminusai történelmi metszetű változatai a *Spuren* nem-azonosságainak. Olyan „köztes világok”, amelyekben eleven az ellenállás a kapitalizmussal szemben, ahol megbicsaklik az eldologiasodás absztraháló folyamata, de ahol ez az ellenállás ugyanakkor „homályos”, „sötét”. A „nem-egyidejűségben” élők nem érzik affirmálva magukat az elidegenedésben, de nem is igazi legyőzhetőik annak; nem „gleichschaltolta” őket a kapitalizmus „homogén csillogása”, mint a „rossz egyidejűséget”; olyan locus minoris resistentiae képviselnek, ahol érzékelhető a haladás ellentmondásossága, pontosabban, ahonnan szintén érzékelhető, hiszen a legfontosabb megtestesülés a „már-nem-egyidejűség”, a proletariátus. Amit Bloch állít, az, hogy ezeknek a nem-azonosságoknak a feloldása is a proletariátusra hárul. Mert a proletariátus Bloch szemében ekkor is: a világtörténelem messianisztikus osztálya; nem amennyiben a forradalom egyetlen ugrással feloldana minden nem-azonosságot — Bloch ebben a tekintetben óvatos volt; hanem amennyiben — ahogy a Lenint értelmező Lukács fogalmaz, 1924-ben — ha „a proletariátus túltesz önmagán” „az összes elnyomottak vezérévé válhat”.²⁷ Vagy a *Spuren* megfogalmazásához nyúlva: „A proles éppen az egyetlen osztály, amelyik nem akar az lenni; nem állítja és mindenesetre nem is állíthatja, hogy mint osztály olyan nagyszerű volna, minden proletkult hamis és polgárian fertőzött. Csak azt állítja, hogy átnyújtja a kulcsot az emberi éléskamrához, ha megszűntetik, nem azt, hogy a birtokában volna e kamra, vagy éppen ő maga volna az. Éppen teljes elembertelenedésében tanítja radikálisan, hogy mindeddig még nem volt emberi élet...”²⁸

Így nézve már nem is tűnik annyira ellentmondásmentesnek Hans Günther érvelése. Látszólag telibe talál a vád, hogy Bloch „Belzebubbal akarja kiűzni az ördögöt”, vagyis manipulatíván nyúl a szövetségi politikához, míg Günther szerint „a proletariátus taktikája nem lehet diabolikus, csak becsületes, nyílt szívű; csak abban állhat, hogy tudatosítja a középosztályokban a közös érdekeket és a közös ellentétet a monopolkapitalizmussal és a Hitler-fasiszmussal szemben, és így és csak így betagozza őket egy hatalmas antifasiszta népfrontmozgalomba.”²⁹ De ez a vád, melyet Hans Günther őszinte felháborodással szegez szembe Blochkal, hogy

tudniillik ő a széles szövetséget „pusztán taktikailag”, diabolikusan fogja fel, mintha ellene fordítható volna.

A népfrontpolitikának más-más hangsúlyú interpretációi voltak, aszerint, hogy inkább a szövetségre vagy inkább a proletariátus vezető szerepére tették a hangsúlyt interpretátorai.³⁰ Ám nincs okunk feltételezni, hogy Günther „diabolikusan” értette volna; mégis ez az ellentmondásosság nem véletlen, hanem abból fakad, hogy Günther érzéketlen a blochi nem-egyidejűség-teoréma lényegi üzenetére, arra, hogy korunk is zsúfolt a „még nem emberi élettől”; amely megváltásra vár. És ezt az érzéketlenséget (nem is annyira Bloch írása, mint inkább az általa képviselt *problematika* iránt) a polgári kultúra, ideológia egyenesvonalú, hézagatlan hanyatlásának teóriája alapozta meg. Viszonylag mellékes, hogy Günther Blochhal, illetve az általa felmutatott problematikával szemben ezt a rigid hanyatlásméletemet néhány módszertanilag már önmagában is kérdéses csúsztatás segítségével érvényesíti. Hiszen Bloch történelemről, ideológiákról, ezeknek az ideológiáknak az egyenlőtlenségéről beszél; Günther csak filozófiákról és e filozófiákról sem abból a szempontból, hogy mennyiben írnak körül egy új jelenségkört, hogy tehát mennyiben jelentenek megint csak feladatot a marxista teória számára. Ám ennél érdekesebb az akaratlan, politikailag paradox eredmény: ha korunkban nincs semmi „megváltható”, ha semmi nem képvisel — ha diabolikusan rejtetten is — haladást; ha nincs semmiféle problematikának semmiféle, akár részlegesen érvényes megfogalmazása, semmi, amihez, más-más „ritmusban”, a marxista teória vagy művészetfilozófia „horgot képezhetne”, hogy „diabolikusan megragadja” — akkor kivel köt szövetséget a proletariátus?

Amikor tehát Günther, és persze nemcsak ő, egyszerre képviseli a népfrontpolitikát és e homogenizált hanyatlásméletemet, ellentmondást visz be a népfrontpolitika elméleti konstrukciójába. Ellentmondást, már csak azért is, mert a homogén hanyatlásmélet nem egyszerűen a Marx által a polgári közgazdaságtan fejlődéséről, a klasszikus gazdaságtannak apologetikus gazdaságtanokkal való felváltódásáról írtaknak a továbbgondolása, ahogy ezt Günther maga gondolja, hanem egy olyan korszak terméke, amelyik fantasztikusan gyorsnak és egyenesvonalúnak gondolta el a proletariátus-

nak a forradalomhoz vezető és a forradalom utáni fejlődését, s a polgári társadalmát „tulajdonképpen már mögöttünk levőnek”. E hanyatláselmélettel egy szektariánus attitűd épült be a népfrontpolitikába, pontosabban az azt alátámasztani hivatott koncepciókba.

A hanyatlásról — az „ideálok” visszatérése

Nem véletlenül és nem eddigi fejtegetéseink historicitását megbontva idéztük a harmincas évek közepének blochi „szövetségi politikájával” kapcsolatban Lukács 1924-es Lenin-tanulmányát. Bloch „szövetségi politikája” maga idézi fel, ennyiben több a népfrontosságnál (legalábbis a Günther típusú interpretációknál) — és kevesebb is. A *Korunk öröksége* inkább népfrontpolitika „előtti”, a „liberalizmus” és a fasizmus együttes bírálatában inkább messianisztikus-szektariánus, mint „népfontos” könyv. Lukács György a *Korunk örökségéről* írt recenziójában utal Ernst Bloch politikai koncepciójának „furcsaságára” — de úgy tűnik, nem egész pontosan: „... a marxista olvasó tüstént észreveszi, hogy a szövetségesek megnyerését nem a munkásosztály többségének a kommunista párt vezetésével megvívandó győzelmes proletárforradalmá számára történő megnyerésével összefüggésben teszi fel, hanem ettől teljesen függetlenül”.³¹ A szövetség problémájának „ettől teljesen függetlenül” való felvetése nem annyira a proletárforradalomtól való távolság, mint inkább — politikailag — éppen az ahhoz való „közelség” kifejeződése. Ez áll a *Korunk öröksége* előszavának ama megfogalmazása mögött, hogy amit a kommunista párt csinált, az teljesen helyes volt, csak amit nem csinált, az volt helytelen.

A *Korunk öröksége*nek messianizmusa áthatja az „örökség” interpretációját is. Pátoszának fonákja: a „hallgatás” a klasszikus polgári korszak örökségéről, vagy tagadása annak, ami abból „liberálisnak” ítéltető. Igaz, a polgári örökség elutasítása ellentmondásos a *Korunk örökségében*, a könyv ebből a szempontból is átmeneti mű, ezt is kifejezi az előszónak az a mondata, hogy amit a kommunista párt csinált, teljességgel helyes volt, csak amit nem csinált, volt helytelen. Hiszen Bloch a mozgalom általános örökségfelfogása mellé helyezi a magáét.

A blochi messianizmus nem (ekkor sem) egy mozgalomtól „elrugaskodott” filozófus magánügye, csak rá tartozó „tévedése”. Inkább egy színt, irányt jelent a népfrontpolitika időszakában létrejött „nagy gondolatok” és illúziók, maradandó elméleti belátások és politikai, történelmi „tévkalkulációk” egyoldalúságok szövevényében. És a messianisztikus „ideologikus” mozzanat nem jelenti azt sem, hogy az expresszionizmus-vita szereplői között csak Ernst Bloch lett volna az, akinek álláspontjában ideologikus mozzanatok is jelen vannak. Sőt: az illúziók jelentős részében osztoznak Bloch és „ellenfelei”.

A blochi messianizmus az ideologikusság mozzanatát viszi Bloch állásfoglalásába az örökség körül zajló vitákban, éspedig meglehetősen paradox módon. Mert jelen van abban is, hogy (és ahogy) Bloch magában az expresszionizmusvitában az avantgarde protagonistájaként lép fel a klasszikus polgári tradíció protagonistáival szemben, és abban is, hogy (és ahogy) Bloch a 30-as évek második felének időszakában fokozatosan kilép az „avantgarde védelmezőjének” szerepéből, mert az elveszti számára aktualitását, mert az örökségnek is, a művészeti perspektívának is egy szélesebb koncepcióját látja megfogalmazhatónak. Vagy a fonákjáról: ez a messianizmus inspirálja a „liberális örökség” bírálatát, de ez inspirálja ennek korrekcióját, a „nagy”, „klasszikus” formák rehabilitációját is: ezek is belesimulnak az utópikus képek, be nem váltott ígéretek vonulásába.

Bloch messianizmusa dialógust folytat a történelemmel a messianizmus „esélyeiről”. A 30-as évek, különösen a 30-as évek második fele fordulópontot jelentenek. A „fordulat” már formailag is paradox, hiszen a „késői”, a 30-as évek utáni Bloch írásaiban „semmi” nincs, amit ne lehetne kellő filológiával a korai Bloch írásokban is kimutatni. De a változás már formailag is jól látható, hiszen a kis formákat kedvelő, briliáns esszéistából Bloch hatalmas — extenzíve is kifejtett — történeti-esztétörténeti anyaggal dolgozó, műveit enciklopedikus igénnyel író és szisztemetikusán formáló gondolkodóvá lesz. És itt többről van szó, mint pusztán az öregkor összefoglalás- és rendszerezésigényéről.

A *Korunk örökségének* és az expresszionizmus-vitában való blochi fellépésnek egyik alapvető momentuma a „liberalizmus”-kriti-

ka. „Bloch elítélő véleménye a polgári kultúráról messze visszanyúl az imperializmus korszaka elé . . . itt is zavaróan keveredik kritikájába a romantikus antikapitalizmus, mikor a támadás során az ösztüzet a polgári fejlődés liberális szakaszára irányítja, és eközben a reakciós ellentendenciákat nem bírálja eléggé”³² — írja a *Korunk örökségéről* Lukács György. És valóban, a liberalizmus blochi bírálatában van valami „zavaró keveredés”, ha, legalábbis szerintünk, nem is az, hogy „a reakciós ellentendenciákat nem bírálja eléggé”. A „liberális örökség” *Korunk öröksége*-beli bírálata — amely bírálatról csak bizonyos fenntartásokkal lehet beszélni, hiszen, legalábbis ami a művészeti örökséget illeti, inkább „elhallgatás”-ról van szó, lévén, hogy Bloch a maga örökségkoncepcióját a mozgalom öröksége mellé helyezi — a műszerűség immanenciája korai bírálatának örököse. Igaz: az újabb történeti tapasztalat fényében átfogalmazva. A „nappal előtti éjszaka”, az „utolsó kezdet” időszakában a művészet „tulajdonképpenisége” és tragédiája (mű és közönség, mű és „anyag” divergenciája, a művészet autonómiája és a műszerkezet általánossá-egyetemessé, egyben kivétellé és példává válása révén osztozik az elidegenülés egyetemességében) „bűnősként” — immanenciaként, írja Bloch, afirmativitásként, szublimációként, így Marcuse terminológiája — jelenik meg. A „forma” válik bűnössé, holott csak egy nagyon szubtilis értelemben az, amennyiben mégiscsak az eldologiasult valóság „mása”. (Bár a bűnösség gondolata tisztán művészileg sem légből kapott. Hiszen éppen a társadalmi megbízatás, az anyag „válsága” felszínre löki az apologetikus művészetet, a nem véletlen, hanem apológiába forduló művészi balsikert, a művészetipart, olyan képződményeket, amelyeket az „organikus kultúra” nem ismert. A művészeti szakítás pillanatában úgy tűnik, nincs értelme e két, különben is összetartozó jelenségekör megkülönböztetésének, a quid pro quo, az utóbbi jelenség csak leleplezi az előbbi.) A leleplezésnek és lelepleződésnek ez a pillanata és gesztusa hozza magával, hogy a művészet a jog vagy a moralitás közvetlen analogonjának tűnik; ennek jegyében vonultatja fel az expresszionizmuskönyv a művészet ellen a plebejus képpromboló mozgalmakat és Savonarolát stb. Vagy eszmék, kifejezetten politikai ideológiák analogonjának, ahogy Bloch Thomas Mannt a *Mass und Wert* világnézeti-politikai proklamációján

méri. Azon méri annak ellenére, hogy ő maga is tudja, sőt elméletileg is képviseli, hogy nem feltétlenül érvényesül közvetlen analógia a különböző szférák szerkezetében és örökölhetőségében, hiszen a szférák nem egyidejűségének, „egyenlőtlen fejlődésének” érvét a 20-as évek elején éppen ő fogalmazta meg a „szociológiailag homogénizáló” Lukácssal szemben. Csakhogy a szakítás prolongált pillanata, az a meggondolás, hogy a polgári valóság immár pusztán csak „csillogó felszín”, olyan „homlokzat”, amelynek zártsága merő látszat csupán, egy szóval, hogy az elmúlás mögöttünk van, felmentést látszott adni e belátás alól.

A *Diskussionen über den Expressionismus* c. cikk, Blochnak az expresszionizmusvitához való tulajdonképpeni hozzászólása, persze nem a korai képrombolás változatlan visszatérése. Bloch nem az expresszionizmus apologetája, s ilyenformán egy sor jelenséggel konfrontálódnia kell a 30-as években. Mégis a *Diskussionen...* Lukács-bírálatának egyik érve viszonylag közvetlenül érintkezik a korai Lukács-bírálattal; hogy miért csak látszólag, arra még visszatérünk. A következő fejtegetésről van szó: „Igaz, hogy Werfel és hasonszórú társai a maguk absztrakt pacifizmusát gyermektrombitává tették a háború után; az »erőszakmentesség« jelszava ezáltal, a forradalommal szembeszegezve, objektíve ellenforradalmi lett. De ez nem szünteti meg azt a körülményt, hogy a háború alatt, lehetséges polgárháborúvá változtatása előtt, nagyon is forradalmi, objektíve forradalmi is volt, és hogy a kitartás politikusai így is értelmezték. Mellesleg sok expresszionista a »felfegyverzett jóságot« is megénekelte: Krisztus korbácsát, amely kiűzte a kufárokat a templomból; olyan teljesen fogalom nélküli azért nem volt ez az ember-szeretet. És az a közlés, hogy nem hagyta el »a német imperializmus közös világnézeti talaját«, hogy ennek következtében még használt is pusztán »apologetikus kritikájával« az imperializmusnak, nemcsak egyoldalú és hamis, hanem túldimenzionáltan hamis, és iskolapéldája annak a lejáratott szociologizmusnak és sematizmusnak, amely ellen éppen Lukács vette fel a harcot. De mint mondtuk, mindez nem tartozik igazában a tulajdonképpeni *ábrázoló* expresszionizmushoz, amely a számunkra mint jelenség egyedül érdekes. Lényegében a *Ziel-Jahrbuch*-ot és a hasonló, joggal alámerült diatribusokat illeti; ott minden világos. De az akkori művészet azóta is

rejtélyes szubjektumkitöréseiben, archaikus-utópikus hiposztázisaiban lényegesen több található, mint »USP-ideológia«, amire Lukács az expresszionizmust redukálni szeretné. A tárgyatlanba tartó szubjektumkitörések kétségtelenül inkább meggondolkodtatóak, mint rejtélyesek; anyaguk azonban a pusztá »kispolgári táncstaltsággal és elveszettséggel« aligha van kielégítően körülírva. Másfajta anyag ez, részben archaikus képekből, részben azonban kritikus és gyakran konkrét forradalmi fantáziából merített. Ha lett volna, akinek van füle a hallásra, e kitörésekben valami forradalmian termékenyvet vehetett volna észre, még ha az szabályozatlan és otthontalan volt is. Még ha oly sok »klasszikus örökséget«, vagy ahogy akkor nevezték, klasszikus slendriánságot tett is tönkre. A tartós újklasszicizmus avagy a hit, hogy amit Homérosz és Goethe után alkottak, nem lehet tiszteletre méltó, mindenesetre nem az a várta, ahonnan az utolsó előtti avantgarde művészetét megítélni, igazságosan szemlélni lehet.³³

A korai Bloch—Lukács-vitának ez a visszatérése azt jelentené, hogy az expresszionista Bloch áll a klasszicista Lukáccsal szemben, sőt, egy lényegileg változatlan expresszionista elkötelezettség és egy ugyancsak változatlan klasszicizmus, ahogy a vitájukat Bloch maga is interpretálja?

A vitának, persze, több aspektusa, több legitim interpretációja van. Az állásfoglalások mélyén azonban, úgy tűnik, a korszak két eltérő értékelése a mozgatórugó, a korszak eltérő értékelésével persze a művészet karakterének, pozíciójának és sorsának eltérő értékelése. Emlékszünk, 1926-ban Lukács revideálja a forradalommal és a forradalom „utánnal” kapcsolatos elképzeléseit, amikor a *L'art pour l'art és proletárköltészet*ben rámutat arra, hogy a „kommunizmus első szakaszában” is dominálnak a polgári társadalom struktúrajegyei. A „szakítás” — és ez determinálja a művészet sorsát is — a forradalomnak nem adottsága, hanem feladata. Lukács, ha úgy tetszik „rezignál”; hangsúlyozza, hogy kommunista aligha követhet el nagyobb hibát, mint hogy realitásként képzei el, ami csak eljövendő. És e figyelmeztetéssel egy időben rögtön el is követi bizonyos értelemben ezt a hibát, amikor az „új” művészet lényegjegyeként a kommunista tudatosságot nevezi meg. Utaltunk már rá, hogy Lukács nem áll ezzel egyedül, és hogy a tudatosságnak ez a

túlhangsúlyozása nem pusztán annak a következménye, hogy a hivatkozási alapul használt könyv, Trockij *Irodalom és forradalom*ja maga is így határozza meg a proletáriródalom specifikumát, hanem ez úgyszólván szükségszerű, mindenesetre a korszak „népi előítéleteire” támaszkodó gondolat volt. A „messianizmus” azonban nem csak a tudatosság kritériumában maradt meg. Michael Löwy³⁴ joggal utal rá: abban, hogy Lukácsot az avantgard törekvések nemigen érdeklik a 20-as években, szerepet játszik egy bizonyos messianisztikus vagy messianisztikus-szektáriánus várakozás, hogy ti. legitim jövője a művészetnek csak a szocialista társadalomban van, a „l’art pour l’art” problémái, Bloch fordulatát használva, már „mögöttünk vannak”. A forradalom utánra vonatkozó felismerés tehát távolról sem érvényesül egyenlően, és nem csak az említett ellentmondás a példa rá. Nem elemezhetjük itt, hogy a 30-as évekre mennyiben változott meg a lukácsi gondolkodás nagyon is durván vázolt „képlete”. Az a belátás azonban, hogy a polgári társadalom ellentmondásai a jelen aktuális kérdését jelentik, és hogy ezzel kapcsolatban a polgári örökség, legyen szó Hegelnek a polgári társadalom dialektikáját kibontó filozófiájáról vagy a kritikai realizmusról, aktuális, csak erősödött. E „rezignáció” az, ami Bloch szemében botránykő. Mert az utópia az, ami számára újra, most is aktuális.

Ezzel persze nem lehet, és nem is akarjuk igazolni a lukácsi érvelés minden vonatkozását.³⁵ Blochnak aligha vitathatóan igaza van, amikor elveti — az expresszionizmusvita, azon belül is Alfred Kurella vitaindító cikkének előzményeként tekintett — *Az expresszionizmus „nagysága” és bukása* közvetlenül politizáló érvelését, amely érvelés ráadásul a „szociálfasizmuselmélet” „alkalmazása” volt. „De a máig rejtélyes szubjektumkitörésekben, az akkori művészet archaikus-utópikus hiposztázisaiban, és ezt nem is kell bizonygatni, lényegesen több volt, mint pusztán független szocialista párti ideológia, amire Lukács az expresszionizmust redukálni szeretné”, írja a *Diskussionen*...-ban.

1938-ban persze az 1934-es *Az expresszionizmus „nagysága és bukása”*-nak érvelését, amely a Független Szociáldemokrata Párt ideológiájához kapcsolta az expresszionizmust, már senki nem alkalmazta. Érvényes maradt viszont az a hanyatláselmélet, amelyet Hans Günther Bloch-kritikája kapcsán érintettünk (és amellyel a

maga Bloch-recenziójában Lukács is számos ponton párhuzamosan érvelt). Ha a messianizmustól elforduló, a „forradalom utáni” társadalom struktúrávonásait kitapogató és ugyanakkor a forradalom utánját mégis számos ponton messianisztikus módon szemlélő Lukács türelmetlenné is válik az avantgarddal szemben, a blochi messiánus türelmetlenség éppen e kor megváltását követeli. A szét-hulló liberális „szép látszatok” omladékai alól előcsillanó megváltásvárások betöltése a forradalom küldetése — ez a meggyőződés akceptálhatatlanná teszi Bloch számára a homogén és „nem-egyenlőtlen” hanyatlás teóriáit.

Bloch rendíthetetlen messianizmusa „megcsavarja” ezzel a liberalizmus-kritika logikáját, amely az individualitás megváltásigénye iránt kevésbé fogékony elméknél szektariánus konzekvenciákba torkolllhatott. Persze, a blochi liberalizmus-kritika a 30-as évek második felében maga is árnyaltabbá válik — hiszen a népfront és a „buharini alkotmány” időszakában a demokratikus „örökség” egész problematikája fontossá és égetően aktuálissá válik a kommunista mozgalom és baloldali gondolkodás számára. De nemcsak Bloch politikai-történelmi előfeltevései változnak meg, átrendeződnek az esztétikaiak is.

Hadd fűzzünk a hanyatláselmélet problémájához egy esztétikai kitérőt. A „hanyatláselmélet”, a mozgalom dekadencia-koncepciójának egyik alapvető és jellegzetes dokumentumaként tartja számon az irodalom azt a referátumot, amelyet Karl Radek tartott a szovjet írók I. összszövetségi kongresszusán.³⁶

Radek referátuma valóban nagyon pregnánsan vonultatja fel a polgári hanyatlás elméletének előfeltevésrendszerét, a polgári kultúra válsága gondolatának a forradalmi várakozás jegyében való túlfeszítését, a közvetítések kikapcsolását, azt a gondolatot, hogy a polgári hanyatlás, a háborús előkészület időszakában a „világirodalom kettéhasad”: vagy a szocializmushoz, vagy a fasizmushoz csatlakozik. A hanyatláselméletnek azonban a túlfeszített forradalmi várakozáson túl van egy további, ezzel összefüggő, „rejtett” faktora. E mozzanatot a Szovjetunió fejlődésének ideológiai reflexei szolgáltatják. És Radek felszólalása e vonatkozásban is — nagyon kifinomult, magasan kulturált formában — reprezentatív megnyilatkozásnak tekinthető. Joyce és Proust, az avantgarde módszereit

azért nem követhetik a „mi íróink”, mert Proust „szalonhősei . . . úgyszólván arcunkba kiáltják, hogy nem érdemesek az elemzésre, hogy semmilyen elemzésük nem vezethet akár a legcsekélyebb eredményre sem”, mert Joyce műve egy „férgéktől hemzseggő szemétdomb, mikroszkóppal felszerelt filmkamerával felvéve” — „míg a forradalmi proletariátus már most is olyan emberek százezreit termelte ki, akik érdemesek volnának arra, hogy egy Michelangelo vagy Pheidiasz vesse őket márványba”. Heroszok tömege lép fel, egy akár hegeli értelemben vett heroikus valóság jön létre a szocialista építés korszakával, melyben szabadon bontakozik ki az emberi alkotóerő (a Magnyitosztroj, Dnyeprosztroj, Kuznyeckosztroj Radek visszatérő, szimbolikussá növesztett példái), ahol egyesül emberi akció és történelmi megbízatás. Pártunk „az új világ előharcosainak pártja, s ezért az egész világot át tudja fogni gondolataival és érzéseivel, s így először hozhatja felszínre a történelemben a nagy emberi alkotóerőket”.

Karl Radek idézett szavaiban ott lobog a proletariátus küldetésének, a szocialista építésnek egész filozófiai-történeti pátosza — és a szocialista építés e korszakának minden illúziója. És Radek referátuma ennek megfelelően kétértelmű. Egyszerre jelenik meg benne a fent említett pátosz és az apologetika tendenciája — noha Radek hangsúlyozottan visszautasítja beszédében a szocialista valóság művészi apologetikájának tendenciáját. (A kongresszusnyitó Zsdanov-beszéd — „A szovjet irodalom a világ legeszmedúsabb és leghaladóbb irodalma” — a maga célratörően ideologikus és kulturálatlan voltában jobban érvényesíti az apologetika tendenciáját.) Radek a szocialista építés és a forradalmi várakozások időszakában egy klasszikus értelemben harmonikus társadalom művészeti virágkorának „paramétereit” „kombinálja” a „kommunizmus első szakaszának” követelményeivel (a termelés, az „általános” abszolutizálásával). Eszménynek, utópiának és apologetikának ebből az együtteséből érthetők meg mind a szocialista irodalom, a szocialista realizmus ekkor megfogalmazott kritériumai, mind az, hogy miért szemlélte e korszak történetietlen intranzigenciával a dekadencia, a személyiség, a sors válságának időszakát s művészeti elsajátítási formáit.

E képlet meglehetősen általános. Ha csak jelzésszerűen is, de

utalnunk kell arra, hogy e konstelláció létrehozott bizonyos immanszertani problémákat. Az ideológiai szférának a szocialista forradalomban betöltött sajátos szerepe magával hozta egy átpolitizált esztétikai kritériumrendszer létrejöttét. Emellett ez az időszak, amikor a marxi—lenini örökség naturalista tanrendszerré redukálódik-kanonizálódik. Mindkét jelenség meghatározó a korszak esztétikai érvelésére, kritériumaira, fogalmaira nézve, és természetesen mindkét jelenség szoros összefüggésben áll a fentebb körülírni próbált jelenséggel, egyáltalában a szocialista építés, a „szocializmus egy országban” történelmi valóságával, még ha ezt az összefüggést itt aligha tudnánk is kifejtetni.

Még egy dolog kitűnik Radek beszédéből és persze a korszak elemzéséből: a fenti korlátozásokkal együtt vagy azok ellenére ez az időszak lehetővé tett egy progresszív visszanyúlást a klasszikus polgári tradíciókhoz, a személyiség, a szabad öntevékenység, az emberi nembeli képességek kibontakoztatása gondolataihoz, és ezzel lehetőséget teremtett — bizonyos mértékig — a marxi gondolkör eredeti gazdagságához való visszanyúlásra, a marxi tradícióhoz való visszatérésre — most már a forradalom utáni társadalom nézőpontjáról.

A népfrontidőszak a messianisztikus várakozások megújulásának, ezzel a „szövetség”, az „örökség” kiszélesedésének időszaka volt. És a „nyitás” nemcsak „kifelé” irányult, hanem, ami az ideológiai fejlődésben természetes, „befelé” is: a marxi tradíció háttérben maradt, „elfelejtett” rétegeire. Az „örökség” kérdése a mozgalom önismeretének kérdése is volt hát, az örökségek értékelése kísérlet a forradalom történetének értelmezésére és értékelésére. Számunkra úgy tűnik, az örökség és önismeret problémakomplexusának egyik nagyon is lényeges része a marxi humanizmus „rekonstrukciójának” kísérlete a német kommunista, ill. antifasiszta emigráció körében: a *Das Wort* és az *Internationale Literatur* — az irodalomban nem nagyon számon tartott — „humanizmusvitája”. E „rekonstrukció” egyik, történelmi-politikai motívuma meglehetősen kézenfekvő: a szövetségeseket elvállaló kommunista mozgalom, a Szovjetunió a fasiszta barbársággal szemben minden emberi érték képviselőjeként lépett fel. Hans Günther, a már idézett *Korunk öröksége*-recenzióban így ír: „Végül még abban is egyetértünk

Ernst Blochhal: a marxistáknak rá kell mutatniok »az igazi és teljes, a konkrét rációra« mint »a gazdaság uralma alóli felszabadulásnak, a lét emberiesítésének és totalizálásának eszközére«. Valóban az eddigieknél összehasonlíthatatlanul intenzívebben kell a *kommunizmust humanizmusként* propagálniok, ahogy azt már a fiatal Marx (különösen az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*) a legse-niálisabb módon kifejtette, és ahogy a Szovjetunió hatalmas kezde-ményezéseiben most megvalósul; mint »emberi emancipációt«, az összes emberi érzékek és tulajdonságok »emancipációját«, mint »az embernek *társadalmi*, azaz emberi emberként a magáértvalóan tel-jes, tudatosan és az eddigi fejlődés gazdagságán belül létrejött visszatérését«, mint »az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának igazi feloldását, az existencia és lényeg, egyén és nem közötti harc *igazi* feloldását«, röviden mint olyan társadalmat, amely az embert »lényegének egész gazdagságában, a gazdag, *mindenoldalú és mély érzékű és értelmű* embert mint a maga állandó valóságát« tűzi ki célul.”³⁷

Nem célunk, hogy a „humanizmus-vitát” filológiaiilag rekonstruáljuk, és nem akarjuk itt feltárni szélesebb eszmetörténeti gyö-kérzetét sem. Nem tudjuk felfejteni pl. azokat a szálakat, amelyek e vitát a fiatal Marxnak a 20-as—30-as évek fordulóján lezajlott németországi felfedezésével összefűzhetik, és nem tudunk kitérni az itt létrejött filozófiaiilag zártabb képződményekre sem. Annál kevésbé, mert a „humanizmusvitában” a fiatal Marx újrafelfedezé-se nem annyira elméleti hozadékát tekintve érdekes, hanem inkább mint a demokratikus politikai örökséget, a morális értékek öröksé-gét stb. számba vevő, esszék sorozatában testet öltő ideológiai törekvés. (Ami nem jelenti, hogy a fiatal Marx e rekonstrukciójának ne lettek volna filozófiai rangú előzményei vagy elágazásai a mozga-lomban, ill. a Szovjetunióban.) Annyi mindenesetre tény, hogy a marxi humanizmus rekonstrukciója az antifasiszta harc, a nép-frontpolitika szükségszerű mozzanata volt. És a „humanista Marx” rekonstrukciójának ehhez a tendenciájához kapcsolódik a „késői” Bloch filozófiai műve is.

A „humanizmus-vita” (legalábbis egyik) kezdeményezője Alfred Kurella volt, ugyanaz az Alfred Kurella, aki Bernhard Ziegler álnéven, Benn-cikkével az expresszionizmus-vitát is elindította. A

szocialista humanizmus születése c. cikkében 1936-ban ő ismertette és interpretálta részletesen az Internationale Literaturban a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* a népfrontpolitika fényében. Kurella a cikk³⁸ bevezetőjében világosan megfogalmazza a „nap követelményét”: „Ha A. Baeumler nem mondta volna is ki egész világosan, hogy a fasiszmus a humanizmus elleni harcban látja egyik fő célját, akkor is tudnánk: — *A fasiszta barbárság elleni harc frontja fölött a humanizmus zászlaja leng.*” Európa legjelentősebb gondolkodói és költői „az antifasiszta harc proletár magva” felé fordultak, és ennek oka éppen „az antifasizmus humanista tartalma”. De — nem csak az. A Szovjetunió, a forradalom után másodszor, újra a progresszív európai gondolkodás várakozásainak centruma. „A történelmileg oly jelentős fordulathoz, amely az európai értelmiségnek a forradalmi munkásmozgalomhoz való viszonyában bekövetkezett, a Szovjetunió adta meg a döntő lökést. A szocializmus ott megfoghatóvá vált eredményei, egy új emberiségnek (Menschentum) a szocialista építés utóbbi éveiben egyre érzékelhetőbbé váló vonásai jelentik azt, ami sok értelmiséginél a forradalmi munkásmozgalomhoz és annak céljaihoz alkotott véleményük revideálásához vezetett.” Kurella szerint a szocialista építés mintegy új szakaszába lépett; a termelés helyreállítása után most már a jövő emberi érintkezésének meggyőző, nagyszabású, közvetlen előzményei váltak érzékelhetővé a szovjet fejlődésben: „Abból az országból, amelyből még néhány év előtt is csaknem kizárólag az új üzemekről, szén- és acélermelésről, erőművekről, szántóterületről, szovjet árukról szóló számadatok jutottak a külvilágba, most egészen más dolgokról kapunk híreket: az emberek közötti új, közvetlenebb, igazabb kapcsolatok kialakulásáról, az egyes emberek önmagukhoz, emberi méltóságukhoz, a munkához, a boldogsághoz, az élethez és halálhoz való viszonyának átalakulásáról. A szovjet valóságnak ezek a hírei Európa vezető szellemeiben olyan húrokat pendítettek meg, amelyek a klasszikus humanizmus legjobb tradícióira voltak hangolva.” A polgárságot elhagyták saját istenei — a humanizmus a szocializmus öröksége. A marxi humanizmus rekonstrukciója adja meg a filozófiai formát, amely a korábbi korszak terminológiájával szemben most már kifejezheti a szocializmusnak az iparosításon stb. túlmenő, mélyebb tartalmait. És egyben: ez szolgáltat magyaráza-

tot vagy legitimációt azokra az ellentmondásokra, amelyek a szocialista építést kísérik. „És az ellentmondások — teszi fel a kérdést Kurella — véletlenek? Oroszország történelmi és nemzeti sajátosságain alapulnak? Talán egy átmeneti periódus gyakorlatilag ugyan szükségszerű, de a humanizmussal elvileg ellentétben álló intézkedéseinek eredményéről vagy maradványáról van szó, amellyel szemben elementáris erővel érvényesül valamilyen »eredendően igazi ember«? Más szavakkal: a szocialista építés humanista eredményei szükségszerű belső kapcsolatban állnak az eddig befutott úttal, az eddig alkalmazott eszközökkel? Vagy még érthetőbben: Emberek csináltak itt emberi eszközökkel valami újat, amit mint ilyet tételeztek, vagy itt valamiféle különösen kedvező körülmények között és bizonyos emberi hibák ellenére a tökéletlen emberi szándékokkal szemben valami Természeti, Örök, az ember lényege jut érvényre?»

A cikk elméleti része a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* korrekt értelmezését nyújtja, amely értelmezésnek vezérgondolata, hogy Marx nemcsak kritikusa, hanem örököse és gyakorlativá tevője is a polgári humanista tradíciónak. Kurella már csak terjedelmi okokból sem bonthatja ki gazdagon a szöveg implikációit. Cikke annyi tanulságot mindenesetre szolgáltat, hogy merőben a hivatalos bornírtság műve volt a későbbiekben a korai Marxot „gyanús” tradícióként, a polgári vagy kispolgári „marxológia” találmányaként értékelni,³⁹ mert dokumentálja, hogy nemcsak a mozgalom perifériáján, hanem kifejezetten a mozgalom ideológiai tevékenykedésének a centrumában is voltak elméletileg hiteles kísérletek a korai marxi szöveg aktualizálására. Kurella számára evidencia a fiatal és „érett” Marx egysége; „... az ekkor megfogalmazott gondolatok lényegi tartalma máig sajátja az elméleti és gyakorlati marxizmusnak és kommunizmusnak”.⁴⁰

Rendkívül érdekesek és jellemzőek a Kurella-féle interpretáció korlátai vagy korlátokat jelző hangsúlyai. A Landshut—Mayer-i értelmezésben⁴¹ a korai Marx, a párizsi kéziratok Marxa mindenekelőtt a hegeli filozófia kritikusa. A fogalmak önmozgása, a hegeli rendszerépítés, amelyben a gyermek szüli meg anyját, a szemükben maga is az elidegenülés terméke, az érintkezési viszonyok az egyénnel szembeni önállósulásának eszmei analogonjai; a filozófia meg-

szüntetését mint megvalósítását proklamáló Marx mindenekelőtt az elidegenülés visszavételének filozófusa. Ez a jól kitapintható hangsúlyelhelyezés nem véletlen, hiszen a *Landshut—Mayer*-i értelmezés, ahogy azt a szerzők világosan ki is mondják a Marx-válogatást bevezető tanulmány végén, azt a csalódottságot öntötte a filozófiai fogalmak formájába, amely a korai húszas évek messianizmusát érte, látva a forradalom utáni társadalom ellentmondásosságát, a „tempó” lassúságát. (Ez nem jelenti, hogy értelmezésük ne volna hiteles!) *Landshut—Mayer* a legélesebben tiltakoznak az ellen az illúzió (vagy fogalmi akrobatika) ellen, hogy önmagában a magántulajdon megszüntetése mint „államosítás” más volna, mint a magántulajdon általánossá tétele. És az általánossá tett magántulajdon maga is polgárisággal fertőzött, elidegenülés, amely alárendeli magának az individuumot, amelynek fejlődését pedig a saját alapján fejlődő kommunizmus saját előfeltételévé teszi. A *Landshut—Mayer*-i interpretáció sajátos hangsúlyának legkézzelfoghatóbb megtestesülése, hogy a párizsi kéziratoknak a „nyers kommunizmusra” vonatkozó fejtegetéseit úgy kezelik, mint egy történelmi stádium, a még nem saját alapzatán kifejlődő kommunizmus kritikáját.

Kurellánál a Hegel- és Feuerbach-tanítvány Marx áll előtérben. Vagyis mindenekelőtt arra kerül a hangsúly, hogy az ember saját tárgyi tevékenységével, lényegi erőinek elidegenítésével munkálja ki, teszi elsajátíthatóvá saját lényegi erőit. És mintha éppen ezzel az interpretációval lehetne szembeszegezni, amit a *Történelem és osztálytudattal* szegezett szembe, a marxi *Gazdasági-filozófiai kéziratok* újraolvasásának tanulsága alapján maga Lukács és nyomában a *Történelem és osztálytudatról* szóló irodalom egy része, hogy ti. összerosódnak, felcserélődnek tárgyasulás és elidegenülés fogalmi, amennyiben az elidegenülés történelmileg progresszív oldala, az emberi gazdagság kidolgozódása némileg elfedi az elidegenülést mint elembertelenedést. Ez önmagában véve azonban valóban csak hangsúlykérdés, hiszen természetesen Kurella sem mond le az elidegenülés visszavételének perspektívájáról. De ez a hangsúlybeli sajátosság és az, hogy Marx mint filozófia kritikusa kissé háttérbe szorul, pontosabban a filozófia bírálata csak mint a szellemiről az anyagi tevékenységre, a filozófiáról a nemzetgazdaságtan bírálatára

való áttérés jelenik meg, logikailag előkészíti interpretációjának elméletileg már problematikusabb részleteit. Az elidegenülés nem „polgári”, hanem „kapitalista” jelenséggént szerepel az interpretációban. És ennek megfelelően a „nyers kommunizmust” leíró marxi részek pusztán a kortárs kispolgári szocializmus elméleteinek bírálatát nyújtják. „A magántulajdont meg kell szüntetni. — Ezeket a gondolatokat (ti. a magántulajdon elembertelenítő következményeiről és megszüntetésének szükségességéről — M. M.) már a francia szocializmus elméletei, amelyeket Marx ebben az időben tanulmányozott, kifejlesztették és »kommunizmusként« megfogalmazták. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tartalmaz egy kritikai vitát e kommunista elméletekkel. Marxnak nem okozott nehézséget, hogy a német filozófiából és angol közgazdaságtanból nyert felismeréseinek alkalmazásával feltárja ezeknek az elméleteknek a hiányosságait, és kifejlessze saját kommunizmuselméletét. Szemükre veti e »nyers kommunistáknak«, hogy . . . a kapitalista viszonyok foglyaként gondolkodnak, vagy éppen visszamennek e mögé az állapot mögé . . .”⁴²

Kurella, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* értelmezést lezárva, a cikk végén visszatér „a szocialista humanizmus születésének” és a szocialista építés ellentmondásainak, embertelen vonásainak problémájához. „Minden egyes tényben, melyről mint az új emberi életformák kialakulásának jeléről adnak hírt a Szovjetunióból, minden nehézség nélkül fölismerjük annak a humanista programnak az előrelépését a megvalósításhoz vezető úton, amely humanizmusból a marxi kommunizmus kiindult. A szovjet élet ama jelenségeiben, amelyek az absztraktan megfogalmazott humanista programnak ellentmondani látszanak, annak a folyamatnak szükségszerű átmeneti mozzanatát pillanthatjuk meg, amely folyamatban az embertelen polgári társadalom lassan, de teljességgel törvényszerűen és az ember által tervszerűen irányítottan átalakul emberi kommunista társadalommá.”⁴³

Kurella írása (bár korántsem „átlagos”, hiszen Kurella, úgy tűnik, nagy formátumú publicisztikát művelt) már csak szerzőjének személyes súlya miatt is (a szerző korábban Dimitrov személyi titkára volt) érzékletesen jelzi a népfrontpolitika körüli ideológiai mozgásoknak legalábbis fő irányait. Bloch kifejezésével az „ideálok

visszatérése” ez, mert a polgári korszak öröksége, amelyet a mozgalom korábbi fázisának önismerete rég túlhaladottnak vélt, aktuális lett. Aktuális, nemcsak a fasiszta barbársággal konfrontálva, hanem mint egy korszak, a 30-as évek szovjet fejlődése önmegismerésének, mint a marxi tradíció újraértelmezésének, továbbértelmezésének eszköze. De ez az önmegismerés, a mozgalom „nyitása” is zsúfolva van ideologikus mozzanatokkal. A szocialista humanizmus születését kísérő várakozásnak és a kommunizmusba való „belenövés” itt keletkezett illúziójának közegében megújult a korai 20-as évek messianizmusának „széles” megváltásgondolata — hogy egyben újabb ellentmondások közé kerüljön. Jól érzékelhető Kurella cikkén az a jelenség, amelyet a korai Ernst Bloch „az átélt pillanat sötétjének” nevezett, és amely arra készítette Kurellát, hogy miközben az elidegenülés történelmileg progresszív vonásáról csaknem himnikus hangon ír, lezárja maga előtt az utat, amely a „visszavétel” valóban komoly elgondolása felé vezethetett volna. (Az a „feuilletonisztikusság” — hogy azt a kifejezést használjuk, mellyel Bloch Kurella Benn-cikkét jellemezte később —, amellyel Kurella a „nehézségek” kérdését kezeli, az utóbbinak csak egy megnyilatkozási formája.) Illetve, voltaképpen a két jelenség, az „utópikusan boldog” messianizmus, amellyel Kurella — és nemcsak ő — a kommunizmus csíráit a szovjet életben megelőlegzi és a „kritikátlan pozitívizmus”, mindketten az „átélt pillanat sötétjének” gyermekei.

Azért foglalkoztunk a népfrontpolitikát, az antifasizmust övező ideológiai történések fenti epizódjával ilyen részletesen, hogy igazolni próbáljuk korábbi tételünket: Bloch nem állt egyedül várakozásaival, reményeivel és illúzióival. Továbbá: a fenti „képlet”, amely nem akar több lenni, mint az ideológiai történések egy részletének durva szerkezeti vázlata, nem külsődleges Bloch ekkori írásainak vizsgálatában sem, bármennyire úgy látszik is, hogy Bloch „kívülálló”, hiszen nem osztozik sem az expresszionizmus elítélésének, sem a homogén hanyatlásnak a gondolatában. (Illetve, ez utóbbi jelenség nem ilyen egyszerű, később még vissza kell térnünk rá.) A blochi attitűd a *Korunk örökségét* követően két vonatkozásban, a polgári örökség megítélésében és a művészeti perspektíva kiválasztásában megváltozik. És az imént jelzett ideológiai erőterétől nem függetlenül.

Lehetetlen itt Ernst Bloch egész antifasiszta publicisztikáját értékelni vagy akárcsak ismertetni. Csak jelezhetjük, hogy ebből a szempontból nemcsak a középrétegek blochi elemzése tarthat számot figyelemre, hanem olyan részmozzanatok is, mint a fasiszta propaganda és a reklám összefüggésének, a fasiszta művészetnek, a fasiszta filmművészet sémáinak a leírása stb. Ami bennünket érdekel, az az, hogy a *Korunk öröksége* „szövetségi politikája” a népfretpolitika hatására átalakul, amennyiben Bloch ekkor már nemcsak a nem-egyidejű rétegek ideológiájában rejlő antifasiszta töltést akarja átmenteni az antifasiszta harc számára, hanem a polgári forradalmi politikai eszményekben rejlőt is; az 1935—39-es írásokban a *Korunk öröksége* antiszeztarianizmusa elmélyül.

A polgári demokrácia értékelésében beállott változást és okát, magának a történelmi helyzetnek a változását, Bloch maga emeli ki. „Sok minden csak akkor világít, amikor már elveszett. A polgári szabadság odavan, s így váratlan vonzerőt mutat fel. Amíg működött, csak a becsapás lépett előtérbe benne, legjobb esetben a fél-ség. A munkásnak megvolt a szabadsága, hogy éhen haljon, ha nem tudta eladni magát. Minden más formálisnak, erőtlennek, elringatónak látszott, a harc a szavazatokért csaknem megvetendőnek, a sztrájkjog magától értetődőnek. Ma azonban látjuk, mit lehetne a régi eszközökkel kezdeni. Annyit érnek, mint az az előrehajtó akarat, amely szolgálatába állítja őket. — Most a régi utakat keressük, a régóta megvetetteket. Feltéve, hogy valóban a régiek, hogy a szabadság még mindig ugyanazt jelenti, mint a weimari időkben. A demokratikus, a népfretp jelszó a német kommunisták között először visszavonulásnak tűnt. Szoros összefüggésben állt az 1933-as vereséggel, a vereségbe való bepillantással; a változás kicsit váratlanul is jött, kétségtelenül. »Általános, egyenlő, titkos választójog«, sőt, »nemzetgyűlés« — ez a kommunisták szájából gyakran nem is visszavonulásként vagy a célok visszafogásaként hatott, hanem cselfogásként. De a dolgok fejlődése mind nyugaton, mind keleten, éspedig éppen teljesen ellentétes fejlődésük, gyorsan egyesbe hozta a dolgokat.”⁴⁴ Most már ennek a valóban népfretpolitikai belátásnak az alapján hangsúlyozza, igaz, itt némiképp túlzottan optimistának bizonyult módon, a népfretpolitikában rejlő forradalmi potenciált: „Nyugaton . . . hosszú idő óta először van

meg a forradalomnak az a kilátása, hogy a többséggel való szövetségben győzzön”.⁴⁵ Antifasiszta publicisztikájában Ernst Bloch — és ez a fasiszta hatalomra jutás, az antifasiszta harc, a népfront hatására létrejött politikai és elméleti változás — elismeri a klasszikus polgári tradíció jelentőségét a fasizmus ellen vívott harcban, az antifasiszta népfrontban. „Semmilyen vélemény nem lehet tévesebb” annál — írja Thomas Mann kapcsán —, amelyik lebecsüli a „klasszikus antibarbarusnak, ennek a legnemesebb tradíciónak” a súlyát az antifasiszta harcban, „sőt, a forradalmi tartalomban is”.⁴⁶ Egyébként, önmagában az, hogy Thomas Mann az 1935—39-es írásokban jelentős és pozitív alakként jelenik meg, jellegzetes tény, hiszen Lukács György joggal jegyzi meg a *Korunk örökségéről*, hogy abban Thomas Mann mindössze egyszer, a jólápolt polgáriasság képviselőjeként jelenik meg.

Ami a polgári forradalmi politikai eszmények „keleti” sorsát illeti, Bloch nemcsak általában és elméletileg azt szögezi le, hogy a szocializmusban — a Szovjetunióban — „a demokrácia abból a ringyóból, amivé a tőke tette, újra szűz lesz, fején a bukása előtt viselt phrygiai sapkával”;⁴⁷ hogy proletárdiktatúra és demokrácia nem ellentétek, „amit a burzsoázia nem akar megérteni”, hogy a tendencia a szabadság és a személyiség kiteljesedése. „A forradalomnak, mondja Marx, nincsenek megvalósítandó ideáljai; mégis ebbe a nem kellemetlen helyzetbe (ti. hogy valósággá változtathatja a polgári demokrácia ígéreteit és eszményeit — M. M.) kerül, ha mint Oroszországban, csupa valóságot és nem becsapást művel.”⁴⁸ Hanem ezt a demokratikus fejlődést a Szovjetunióban egyben közvetlen politikai aktualitásnak is látja; „a Szovjetunió is a demokratikus formák után nyúl, és pedig — szemben a nyugattal — nem a vereség, hanem egyre nyilvánvalóbbá váló győzelme következtében”.⁴⁹

Még nyilvánvalóbb a kapcsolódás a népfront általános tendenciájához Ernst Blochnak Feuchtwanger *Moskau 1937* című könyvéről írt cikkében. A cikk háttérében az emigrációnak — ők Bloch olvasói a *Die Neue Weltbühne*-ben — az az elbizonytalanodása áll, melyet a moszkvai perek híre és a szovjet élet bizonyos más jelenségei váltottak ki. „A kis írás jókor jön — írja Feuchtwanger könyvéről —. Kétség tört fel egyeseknél, sokaknak van hasznuk belőle. A

becsületes kételkedők gyászolnak; egy szebb lét, az egyetlen szebb, amelyet láttak és amelyben hinni tudtak, hinni akartak, lett kérdéses a számukra. Feuchtwanger néhány kérdésükre választ ad, egyszerű, becsületes, nyugodt-tiszta választ.”⁵⁰ A cikk éle azok ellen irányul, akik „túláságosan gyorsan és kontemplatívan ítélnek, és a szocializmus(t) . . . elképzelésük és bensőségességük örök csillagaihoz szögeznek”.⁵¹ Oscar Negt, aki behatóan foglalkozott Blochnak ebből a korszakból való politikai írásaival, megemlíti, hogy sok emigráns soha nem bocsájtotta meg Blochnak, hogy Sztálin szerepének megítélésében, Sztálin ellenzékének az elítélésében és aposztrofálásában, a pereknek az értékelésében álláspontja és terminológiája nagyjában egészében egybeesett a hivatalos szovjetkommunista állásponttal és terminológiával.⁵² Aligha kell azonban említeni — hiszen távolról sem egyedül Bloch helyzetét jellemezte —, hogy milyen kényszerítő motívumok hozták magukkal, hogy el kellett utasítania a Szovjetunióban való bármely kételkedést. Bloch maga is utal a cikkben ezekre a nagyon is súlyos motívumokra. „Az írásnak (Feuchtwanger könyvének — M. M.) az alcíme: *Útjelentés barátainknak*. Ez személyesen hangzik, de ebben az esetben messzire terjed. Mert Feuchtwanger barátai számosan vannak, mindekelőtt magáénak mondhatja az egész angolszász világ figyelmét, és ki nem látja annak a fontosságát, hogy eljut oda a Szovjetunióhoz egy bizalmat ébresztő, pozitív hang?”⁵³ Másodszor, ahogy ez a korábbiakban a szovjet demokratizálódásról idézetekből kiderül, Bloch osztotta a szovjet fejlődés menetét, az „árnyoldalak” átmenetiségét illető világtörténelmi illúziókat.

Bloch, ahogy maga Feuchtwanger is, a *Moskau 1937*-et Gide Szovjetunió-könyvével állítja szembe. Gide egy korábbi könyve alapján annak a polgári értelmiségnek a prototípusaként látszott fellépni, aki a fasiszmus fényében és saját értelmiségi dilemmáiból kiutat keresve polgári álláspontból eljut a szocializmus elfogadásáig, erkölcsi fölényének elismeréséig. Ilyenformán eszméileg Gide azt a hidat képviselte, amely átvezet a polgári humanista eszmények komolyan vételétől addig a felismerésig, hogy ezeknek az eszményeknek a valóságát és elmélyítését a szocializmus, a Szovjetunió jelenti, és hogy e polgári eszményeknek a marxi humanizmus jogos örököse, egyben történelmi korlátoltságuk meghaladója. Ennek a

gondolatnak a jegyében ünnepelte Gide-et 1936-ban a *Das Wort* — az a lap, amelyben az expresszionizmus-vitának tekintélyes része zajlott később —, pontosabban ebbe a gondolatkörbe ágyazta bele Gide-et és könyvét Alfred Kurella *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst* című cikke.

Mármost Feuchtwanger könyvét Bloch tehát éppen Gide nagy port felvert Szovjetunió-könyvével állította szembe. „Közismert, hogy röviddel ezelőtt egy másik híres író is beutazta a Szovjetuniót, és az ugyanerről a tárgyról magával hozott illúziókkal szemben könnyűnek találta. Anélkül, hogy belemennénk e szélesre taposott, nagyon is privát esetbe, elmondható: Feuchtwanger írása egy jobb tradícióhoz tartozik.”⁵⁴ Bloch Feuchtwanger könyvével „tömi be” azt a rést, amely Gide könyve nyomán keletkezett. „Meglepő — írja —, hogy szocialisták között Oroszországot propagálni kell; hogy költők idealista módon megsemmisítik, és költőnek kell újra realista módon helyreállítaniuk.”⁵⁵

A „Gide-probléma” jelzi, hogy az örökség kérdése mennyire nem pusztán az „örökség”, a „haldokló nagynéni” avagy a szövetségesek problémája, hanem az „örökösé” magáé. Egyben jelzi azokat a kényszerítő, intellektuálisan és morálisan megkerülhetetlen dilemmákat és választásokat, amelyek mintegy előrerajzolják Blochnak (és nemcsak Blochnak) az „örökös” megítélésében képviselt illúzióit. Ami itt politikailag döntő volt, az nyilvánvalóan a Szovjetunióba — amely Bloch szemében is a fasiszmus elleni harc legbiztosabb támasza volt — vetett hit rendíthetetlenségének a védelme az antifasiszta emigráció integritásának védelmében. Ezért ír a moszkvai perekről.⁵⁶ „Létezik-e — írja 1937-ben a legcsekélyebb antifasiszta érdekeltség abban, hogy az orosz per tartalmát újra és teljesen mesterségesen elködösítsük? A mi hivatalunk-e, hogy a per nagyon is reális indítékát leértékeljük, banális fantazmagóriák segítségével kitöröljük a figyelemből? Épp az antifasisztáknak kell-e folyóirataikban miniatűr keresztshadjáratot lanszírozniuk és kihordaniuk? Úgy gondoljuk: semmiképpen, és ebben a választásban a mi oldalunkon érezzük a józan emberi értelmet, a politikát, a morált, az igazságot egyaránt... Nem a per okozott károkat, hanem a publicisztikának ez a rejtélyes fajtája.”⁵⁷ A Szov-

jetunió mellett való feltétlen állásfoglalás az egyetlen olyan elkötelezettség, amely fenntarthatja a következetes antifasizmust, és egyáltalában a progresszió melletti elkötelezettséget — ez számára az a tanulság, amely a perekből, különösen Buharin zárszavából levonható. „Saját osztálya bírósága előtt — kommentálja Bloch Buharin szavait — azonban a vallomástétel — együtt a korábbi évek »boldogtalan tudatával« — az izoláció vége. A halállal együtt, amely követi (és Buharin nem könyörgött az életéért) ez a visszatérés a Szovjetunióhoz. »Miért halsz meg?« — a Szovjetunióért, a hozzá való hűségesküvel; a Szovjetunió, az individuális élet végéről nézve, a kommunista ateisták túlvilága.”⁵⁸ BárhogY ítéljük is meg — önmagukban — Bloch érveit avagy hiszékenységét, úgy tűnik, csak kételyeiről hallgathatott — hogy a perekről hallgasson (hogy egyetértenie ne kelljen), ezt nem választhatta. Cikkeinek, mindenekelőtt a Buharin-cikknek a pátosza jelzi, hogy mennyire csak a politikai állásfoglalás életveszélyes torzulása árán lehetett volna kilépni azoknak a történelmi illúzióknak a köréből, amelyek ezt az állásfoglalást kísérték. A vonakodás az antifasiszta harcban Bloch számára elképzelhetetlen: „Igen, manapság színesen folynak a dolgok — írja ironikusan az antifasiszta emigráció kételkedőiről. Aki á-t mondott, vonakodik b-t mondani, az egykori szerető hátat fordít. Hátat fordít, és nem marad el a meglepetés . . . A világ csodálatos berendezkedés, és semmi nem tökéletes a földön, még a föld egyhatodán sem. A felszabadított hatodrésZ is harcban áll az építés teljes dialektikájában. Még nem olyan kristálytisZta, mint egy részvénytársaság éves jelentése, nem olyan letisztult, mint a benemavatózási bizottság morálja. Az egyhatod sokkal inkább beleavatkozik mások beavatkozásába, túl az ilyen zavarokon azzal a meglehetősen morális céllal, hogy az emberiséget felszabadítsa a kizsákmányolás alól.”⁵⁹ És a blochi állásfoglalás fontosságát jelzi az a szerkesztőségi megjegyzés, amely a Buharin-cikket bevezeti: „Több mint egy évvel ezelőtt . . . Ernst Bloch »*Kritik einer Prozesskritik. Hypnose, Mesalin und die Wirklichkeit*« című cikkében megvilágította azokat az abszurd hipotéziseket, amelyekkel a moszkvai vádlottak vallomáskészségét magyarázni próbálták. Időközben lezajlott a »Buharin és elvbarátai« ellen folytatott per, és nyilvánosság elé került a 872 oldalas, kimerítő jegyzőkönyv, és az ismert filozófus óhaja, hogy ezt

a nehéz anyagot még egyszer, új dokumentumokon megvizsgálja, indokoltnak látszik.”⁶⁰

Majdhogynem mulatságos volna kitérnünk rá: Bloch iszonyatosat tévedett; mégis, magunk megbocsájtóbbak vagyunk e kérdésben, mint Bloch Negt által említett kritikusai. E tekintetben az ő tudata is, mint Bucharinról írta — boldogtalan tudat volt, mely vigaszra szorult.

Visszakanyarodva: az antifasiszta harcban — ahogy a korban nevezték — Bloch nemcsak ajánl új szövetségeket, hanem lel is. Úgy tűnik pl., hogy Bloch a polgári társadalom fölött gyakorolt „realista”, „cinikus” — tehát nem romantikus-utópisztikus — bírálat, az ebben rejlő progresszív lehetőség értékelésében közeledik Lukács álláspontjához. Ismert, hogy Lukács György szemében — pl. a *Marx és az ideológiai hanyatlás problémája* c., éppen „hanyatláselmélete” miatt Bloch számára aligha rokonszenves tanulmányban — éppen a polgári társadalom ellentmondásainak leplezetlen, bár világtörténelmi illúziókkal terhelt kimondása az, ami a polgári fejlődés „klasszikus” ideológusait és művészeit progresszív és maradandó alakokká tette, ez az a vonás, amely ezt a korszakot magasan az ideológiai hanyatlás időszaka fölé emeli. (Csak példaképp idézzük: „Hobbesban és Lockeban, Helvetiusban és Holbachban a haladás polgári filozófiája ragyogó és bátor képviselőket talált. Ezek ugyan szintén a haladásra vonatkozó illúziókat foglalták filozófiai rendszerekbe, de minthogy ezek az illúziók világtörténelmileg szükségesek voltak, filozófiai kimondásuk a reális történelmi fejlődés fontos mozzanatainak mély és szellemes formában való feltárására kellett hogy vezessen. A világtörténelmi haladás kapitalista védelme náluk egyben, ettől a védelemtől elválaszthatatlanul, a polgári társadalom összes számukra láthatóvá vált ellentmondásainak és utálatosságainak leleplezése. — Ennek a nagy és dicső filozófiai fejlődési vonalnak dicstelen pusztulását mutatja az utilitarizmus elméletírója, Jeremias Bentham...”⁶¹ Mármost *Die Fabel des Menenius Agrippa* c. cikkében Ernst Bloch a fasiszta propaganda elemzésekor az apologetikus-misztifikáló náci agitáció és egyáltalában minden apologetika lényegi vonását az Agrippa-féle tanmesse felújításában látja: „A ... metamorfózisoktól eltekintve Menenius Agrippa meséje maradandó modellje a szociális demagógiá-

nak. Marx emellett a munkamegosztás analógiájaként és apológiájaként denúciálta azt a manufaktúra és annak specializációja ürügyén... A fasizmus emelte azután ezt a csalárd mesét — egész terjedelmében — rendszerré ... az ún. organikus gondolkodás ellenforradalmi funkciójának is Agrippánál van premierje. Ahol az egyik dolog a másikhoz fonódik, ahol szervesen nőtt, fokozatosan és látszólag ellentmondás nélkül alakul ki és fejlődik, ott nincs helyük a barrikádoknak; ott, ahogy Marx mondja, még a korbács is szervesen nőtt, törzsökös, organikus korbács”.⁶² Bloch itt az „organikus”, romantikus apológiával maga is a klasszikus „cinizmust” állítja szembe, és idézi is Marxot a „cinikus” klasszikusok fölényéről. „Van azonban egy másik társadalmi fabula, de erről manapság kevesebbet hallani. Mert nem leplezi el a tényleges gyakorlatot, hanem kimondja, a polgári világ meztelen, következésképp a legkevésebbé kellemes arcát mutatja meg. Mandeville angol orvos és szatirikus méh-meséjére gondolunk itt, egy valódi anti-Agrippára, amely már 1706-ban, jóval Adam Smith előtt és befolyásolva őt, illusztrálta a polgári társadalom »selfish system«-jét. Mandeville a társadalmat egy méhkas képében ábrázolta, és azt a fikciót fűzte hozzá, hogy Zeusz hirtelen minden méhet jóvá, erényessé és becsületessé tesz — és lásd: minden konkurrencia megszűnik az iparban, a bírák és rendőrök kihalnak, a teljes önzetlenségtől az egész társadalmi mechanizmus megáll. Ha az egoisztikus ösztönöket kifognák, akkor ugyan csak a kizsákmányolás mechanizmusa állna meg, de kétségtelen, hogy Mandeville, aki egyszerre szatirikus és gazdasági Machiavelli, már ekkor elrontotta az idealista, akár organikus frázisok koncepcióját. »Végtelenül bátrabban és becsületesebben, mint a polgári társadalom nyárspolgári apologetái« (Marx) gúnyolja ki Mandeville a tőke morális képmutatóit: a méh-mese tartalmazza a politikai gazdaságtan illúziótlanná fejlődött materializmusát. Egoizmusa a szatírán kívül éppúgy egy olyan polgárság forradalmi osztálytudata, amely még megengedhette magának, hogy kimondja azt, ami van, és amely magáénak tudhatta a jövőt. Érthető hát, ha a mai polgárság elrejtí Mandeville-jét.”⁶³

Persze amikor Lukács, még a *Korunk örökségéről* írt, egyfajta kéznyújtást reprezentáló recenzióban is Blochot egyszerűen romantikus antikapitalistává, Hermann Keyserling stb. pályatársává

degradálta, e redukció inkább a saját múltjával való szakítás ingerültségének jele, mintsem egy árnyalt analízis végeredménye volt. A „klasszikus antibarbarussal” való megbékélés aligha kikényszerített megbékélés⁶⁴ volt, bár kétségkívül annak a belátása, ilyenformán nem valami tőle eredendően idegen kényszerű elfogadása.

A „liberalizmus” éles elutasításának sem egyszerűen az az alapja, hogy Bloch tollából a „gazdaság” többnyire valóban „Schimpfwort”. Hanem az a meggyőződés, hogy a tulajdonképpeni hanyatlás mögöttünk van. És megfordítva: a „klasszikus antibarbarus” akceptálása mögött annak belátása húzódik meg, hogy aktuálisak lettek a „demokrácia”, „mű”, „morál” avittnak vélt értékei; annak belátása, hogy mint a fejezet elején idéztük, a művészet megszűntetése lekerült a napirendről. Csakhogy ez a belátás Bloch szemében mit sem változtat a megváltás aktualitásán, sőt bizonyítékká válik a megváltás aktualitása mellett. A 30-as évek blochi felismeréseinek paradoxona, hogy a látszólag rezignációra vagy megbékélésre szólító belátásokkal együtt is Bloch nemcsak hogy illuzórikus optimizmussal szemléli — láttuk — a Szovjetunió fejlődését (legalább olyan mértékben, mint Kurella, és valamivel inkább, mint Lukács), de változatlanul fenntartja, sőt, a „klasszikus antibarbarussal” és az orosz eposzeia megújított művészeti perspektívájával megtoldva tartja fenn, hogy lépéseinket immár az Utópia irányítja, úgy, olyan közvetlenül, annyira formakötöttségek nélkül, ahogy azt a *Thomas Münzer* bevezetője 1921-ben meghirdette. A blochi utópiaelmélet éppen ekkor, a klasszikus antibarbarus, a visszatért ideálok beépítésével válik egyetemessé, ekkor prefigurálódik — pl. az *Originalgeschichte des Dritten Reiches* c. tanulmányában — a késői művek, az „emberi vágyak enciklopédiájának” szerkezete, szisztematikája, — ahogy Ivo Frenzel a *Prinzip Hoffnung*ot nevezte. De a Münzer-könyv mégsem azonos a késői blochi szisztematikával — előfeltevése, hogy tényleg „a kapuk előtt áll” a megváltás, ami a 30-as éveknek viszont immár nem előfeltevése, vagy pontosabban csak erős absztrakcióval fenntartható előfeltevése — hallgatással a képtelről, ami azonban nem megbékélés mégsem; illúziókkal, melyek azonban termékenyeknek bizonyultak. A késői Bloch utópiaelmélete ilyenformán — újfent a messianizmus münchauseni tette. Ekkor válik akuttá a veszély, amelyet Adorno fogalmazott meg később,

hogy a kinyilatkoztatás híján elgondolt utópia, az utópiák történetének blochi aktualizálása pusztá műveltségi reminiszcenciává válik; ha minden utópia közvetlenül aktuális és mégsem áll a kapuk előtt a megváltás, valóban nem marad más hátra, mint a saját hajunknál fogva kihúzni magunkat. Röviden: kevésbé a kinyilatkoztatás hiányának, mint inkább „az átélt pillanat sötétjének” átkát nyögjük...

A hanyatlásról — az örökség a hanyatlásban

„Bloch kritériumai — ekkor még — végső soron nem különböznek lényegesen a tökéletes műalkotás tekintetében Lukácsétól”⁶⁵ — írja a korai Bloch és Lukács viszonyát kommentálva Radnóti Sándor. „Ekkor még” nem: vagyis a 30-as évek expresszionizmusvitájában már igen. És valóban, az expresszionizmusvita „félrevezető csillogása” a két filozófus diametrális művészetfilozófiai ellentétének; expresszionizmus és klasszicizmus—neoklasszicizmus kontroverziájának a képzetét hagyta az utókorra. Maga Bloch is, visszaemlékezéseiben, így értelmezte a hajdani vitát. „Az örökségprobléma, a kultúra örökségproblémája is, a marxizmus számára először az ún. kulturális örökség problémájaként fogalmazódott meg. Lukács vetette fel, de csak a múlt két hagyatékára vonatkozott: először a forradalmi korszakokra, másodszor a kulturális virágkorokra. Először is tehát az örökségnek olyan átvételével, felidézésével van dolgunk, amely sajátja minden forradalmi mozgalomnak, Spartacus-tól kezdve az 1871-es Kommünig, és ott van természetesen az orosz október előkészítésében is. Másodszor — és ez részben Lukács elgondolkodtató specialitása —, egy kultúra virágkora is, melyekben semmiféle osztályfeszültség nem látszik uralkodni, hanem a termelőerők és termelési viszonyok relatíve kiegyensúlyozottak (mint pl. az i. e. 5. sz. Athénjában, a 15. sz. fénykorában és a késő középkorban stb. stb.), egészükben kulturális örökséget tartalmaznak. A klasszicizmus az, ami ezt az örökséget leginkább sajátjává teszi ... Mindenesetre még ezt is szabad örökölni ... — ... Az expresszionizmus az akkori Szovjetunióban

nem is vörös, hanem fekete-pirosarany, sőt, fekete-fehér-piros posztónak számított, vagy akár francia-polgári trikolornak, forradalom nélkül. — Mármint a *Korunk öröksége* c. könyvben az expresszionizmus ünneplése fejeződik ki, mint a hanyatlás művészetéé, festészetéé és költészetéé, éspedig a holnap felől, az örökség felől nézve. Az expresszionizmus a hanyatlásból él, de nem hanyatlás, nem kifejezi, hanem örökli. Meg kell várni, amíg a nagynéni meghal; de az ember, ha akar, már a nagynéni életében is körülnézhet a szobákban. Így néz ez az expresszionizmus dolgában írt könyv körül a nagynéninél, a késő kapitalizmusban, mielőtt az még tönkrement volna. De akkor majd elvisszük magunkkal, ami a miénk. — Ez természetesen nem illett a Szovjetunióhoz, annak neoklasszicizmusához, szörnyű giccseihez, gründoláskori építészetéhez. És ebből vita kerekedett. — A vita másutt is zajlott, így pl. az emigráció német folyóirataiban, Lukács és Seghers között. Lukács klasszicizmusa, újklasszicizmusa, amely képtelen volt mást látni az expresszionizmusban, mint hanyatlást, rothadást és dekadenciát, állt az egyik oldalon, a másikon Anna Seghers, aki maga nem volt expresszionista, de még mindig az expresszionizmushoz tartozónak érezte magát, bár az már lecsengett, jellegzetes módon Noske győzelmei, a Weimari Köztársaság reakcióssá válása révén.”⁶⁶

Ám ez mégiscsak pusztán a felszín „félrevezető csillogása”. Az ellentét mögött és az ellentétes értékelések között a korszak esztétikai alapkérdéseinek megítélésében kialakult közösségek, „a végcélban való egyetértés” (Lukács) és az illúziók közössége húzódnak meg. Nem megbékíteni akarjuk a két gondolkodót. S nem azért nem, mert a 30-as évek expresszionizmus-vitájában valóban élesen szembenálló álláspontot képviseltek. Hiszen a valamikori szembenállás — factum brutum, interpretációra szorul, mely lehántja ideologikus burkát. De nem is azért akarunk rámutatni az állandóan újrafogalmazott egymásra reflektálások félreértés jellegére, hogy most már a két filozófus arcképét egymás mellé akaszthassuk, mert így csinosabb emlékezésünk, múltunk szobája, s kellemesebb, simább a jelen.

Nem megbékíteni akarjuk a két gondolkodót — hiszen amúgy sem stílusvitáról van szó, hanem a történelem és a művészet lehetőségeinek, a személyiség esélyeinek latolgatásáról. És ennyiben „rólunk szól a mese”.

A 30-as évek Blochjának (félíg-meddig rejtett) művészetfilozófiai „végső” kérdése: a művészet „hanyatlásának”, „alkonyának” és megújulásának problémája. Hadd rekapituláljuk azt, hogy a kor-
szak hogyan fogalmazza meg a jelen kérdéseként a művészet sorsá-
nak problémáját, Mihail Lifsic 1931-es, *Hegel esztétikája és a dia-
lektikus materializmus* c. tanulmányára támaszkodva. Nem akarunk
itt valamiféle önállóságra igényt tartó Hegel-értelmezést nyújtani.
Csak felidéznénk problémánk bevezetéseképp a művészet hanyat-
lása hegeli gondolatának néhány mozzanatát — az említett Lifsic-
tanulmányt alapul használva —, hiszen a művészet hanyatlásának
hegeli tana a legmélyebben belevilágít nemcsak a művészet és
polgári társadalom viszonyának, de a 30-as évek művészetelméleté-
nek dilemmáiba is.

„Bizonyos értelemben azt lehet mondani — írja itt Lifsic — hogy
(Hegel művészetfilozófiájának kérdései — M. M.) éppen most, a
kapitalizmus megsemmisítésének időszakában válnak különösen
sarkalatosá és jelentőssé . . . Ilyen mindenekelőtt a művészet törté-
nelmi sorsának kérdése.”⁶⁷

„A hegeli esztétikában *klasszikus* kifejezést nyer a *művészet taga-
dása*, amely a polgári társadalom benső jellemzője.” Mindenekelőtt
a polgári társadalom elpusztította az individuum beágyazottságát,
viszonyainak közvetlenségét, életvonatkozásainak érzéki evidenciá-
ját. A mindennapok „érzéki anyagából” kiirtotta a szimbólumokat,
azt, amit a fiatal Lukács egy helyütt úgy írt le, hogy ha egy rene-
szánsz fejedelem kilovagolt, pusztá külsőségein, ruháján stb. látha-
tó volt, ki és mi ő. A viszonyok személyes, helyi stb. bornírtságának
feloldódása, a társadalmi vonatkozások, lehetőségek felszabadulá-
sa, egyetemessé válása másfelől: a viszonyok kísértetiessé, a külső-
ségek prózaivá, uniformizálttá válása, „varázstalanítás”. És a közös
mítoszok és életevidenciák eltűnésével eltűnik a művészeti téma
evidenciája, de eltűnik az esztétikai elveké is, az a közösség, amely
a művészet „alkalmazottságából” fakadt. „A festészet — írja a fiatal
Lukács — megszabadult minden alkalmazottságtól (templom- en-
teriőr-diszítés stb.), megszabadult az őt kötő eszmei tartalmak,
szimbólumok súlyától, felszabadult a mecénások önkénye alól, sza-
bad lett teljesen.” E szabadság azonban egyben a művészet degra-
dációját hozza: „Abban a pillanatban, amikor a tárgy, a művész és

a publikum közötti kapcsolat megszűnik konvenció lenni, és egyéni gondolkodás eredményévé válik, problematikussá válik minden gondolat festői kifejezhetősége, és végül művészietlen lesz minden, ami nem tartozik kizárólag a monde visible-hez.”⁶⁸

A „próza” ilyen érzéki jelei mögött egy általánosabb jelenség áll, a haladás ellentmondásossága, a polgári világ progresszivitásának pogány bálványyszerűsége. „A művészet virágkoraiban . . . Hegel szavaival élve, az egyéni és általános érdek között egy fejletlen harmónia áll fenn. A progresszív történelmi fejlődés során azonban ez az egység felbomlik. Az »általános« ezernyi kis szenvedélyen keresztül tör magának utat, és előrehaladása nagyon gyakran ellentmond az egyes egyén érdekeinek”⁶⁹ — kommentálja Hegelt Lifsic. Sőt: a polgári társadalom szerkezeti lényegjegye nem is egyszerűen a harmónia megbomlása, hanem éppen a szétfejlődés, az, hogy ami a társadalom oldalán gazdagság, az individuumén elszegényedés, ami ott totalitás, itt specializálódás, a munkamegosztásnak való szolgai alávetettség. Az egyén életviszonyai a Geldwesen általánoságává és általános felcserélhetőségévé deformálódnak, szabadsága magánnyá, társadalmisága politikai absztrakcióvá, egyetemessége egyetemes izolációvá absztrahálódik. Az ember lényegi tulajdonságai leválnak róla és a tevékenységek egyetemes cseréjében absztrakciókká válva kerülnek vele szembe. „Hegel — írja Lifsic —, amikor szembeállítja a *művészet* korszakát a munka korszakával, egyszerűen konstatálja azt aényt, hogy a polgári társadalomban a munka elvesztette minden vonzerejét, s az egyén öntevékenységének végletes ellentétét jelenti.”⁷⁰ A szabaddá vált individualitás szubsztanciális életvitele, önmagával való azonossága lehetőséggé vált, de egyben absztrakt lehetőséggé: „a boldogság lapjai üres lapok” a polgári társadalom történetében.

Mindezt a hegeli esztétika bizonyos, távolról sem önelégült helyesléssel regisztrálja; alaphangja a „felnőttkor” sztoicizmusa, amely előfeltétele annak, hogy Hegel egyszerre tekinthesse a polgári berendezkedést progressziónak és láthassa világát szellemi állatvilágként, egyáltalában, hogy kimondhatóvá váljanak ezek az ellentmondások. E sztoikus tartás korántsem felhőtlen: „A klasszikus időszak német gondolkodóinak és költőinek világnézetében az erős és gyenge, a haladó és filiszteri oldalak elválaszthatatlanok egymás-

tól. Az, ami egyfelől úgy jelentkezik, mint odafordulás a gyakorlat-hoz, a demokratikus tevékenységhez, a részleteiben is leírt gyakorlati tevékenységhez, másfelől nem más, mint józan-mindennapi s egyszersmind laposan idealista elismerése annak a legfőbb bölcsességnek, mely a nyárspolgári hétköznapiságban, a kötelességek zokszó nélküli teljesítésében, a jó magaviseletben és hivatalnoki illendőségben nyilvánul meg.”⁷¹ „A hegeli filozófia »világszellem«, amely nem más, mint a világpiac, . . . minden földi boldogulás, egyáltalában a léttel való minden megelégedettség tagadásaként lép fel.”⁷² A hegeli filozófia pátosza a szellemi szubsztancia aszkézise, életről való lemondása, a fogalmak absztrakt mozgása — kontemplatívva, elidegenültté válásuk. Az élet, az elevenség stb. elvesztésére a filozófus válasza: „a magasabb rendű élet az *emlékezés*”.⁷³ És nemcsak, amennyiben „az elmélet szürkésege felbontja a művészet színes világát, a gyakorlati életben pedig az »objektív célért folytatott munka« leköti az egyén teljes figyelmét”.⁷⁴ Emlékezéssé válik maga a művészet is: a kultúra közegéből izolált, magányos-zárt szimbóluma lesz a teljességnek, kizárólagos tárgya a teljesség szűk-ségletének.

A polgári világ kiirtotta a művészet „anyagának és formájának” előfeltevéseit, a szabad öntevékenységet, egyén és közösség harmóniáját stb. „A múlt nem tér vissza, s vele együtt ugyancsak visszahozhatatlan a művészet teljesértékűsége is”.⁷⁵ (A teljesértékűség —nem-teljesértékűség itt persze nem esztétikai, hanem történetfilozófiai mértéket jelent. Noha esztétikailag sem igaz, hogy minden kor egyformán közel van istenhez, a mérték nem lehet a formatökök-lyek valamilyen ahistorikus tipológiája, csakis az ember sorsa.) És Hegel számára „csupán egy út kínálkozik, hogy a művészet számára megőrizzünk bizonyos helyet az új feltételek között”. Ez az út „a valósággal való megbékélés útja”.

Lifsic a művészetnek e hegeli megmentését, visszahozását, visszacsacsempészését nemcsak a próza, de a saját rendszerének keretei közé is, spekulatívnak minősíti. „A regénynek . . . Hegel elgondolása szerint spekulatív feladata van: nyereséggé változtatni . . . a veszteséget. A legalkalmasabb téma a regény számára: »a szív költészete és a viszonyok szembenálló prózája közötti« konfliktus ábrázolása. Ez a konfliktus úgy oldódik meg, hogy a »közönséges világ-

renddel» előbb ellenkező jellemek elismerik benne az igazat és szubsztanciálist, megbékélnék viszonyaival, s ezekbe tevékenyen beilleszkednek, másrészt pedig működésüknek és teljesítményüknek lehántják prózai alakját, s ezáltal a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóságot helyeznek a készen talált próza helyébe”.⁷⁶ Lifsic még hozzáfűzi: „A regény feladatának ezzel a felfogásával Hegel nem állt egyedül. Lényegében Goethe műveinek titkát mondja ki.”⁷⁷

A hegeli regényteória „spekulatív”, amennyiben a hegeli megfogalmazás valóban azt sugallja, hogy a regénynek valahogy mégiscsak vissza kell igazolnia a „felnőttkor” sztoikus filozófiájának igazságát. De a „18. század végi ipari-pedagógiai utópia”, ahogy Lifsic a *Wilhelm Meister* bizonyos epizódjait jellemzi, meglehetősen hamar eltűnik a regény fejlődéséből. A „dezillúziós regények” már nemigen adják a filiszteri józanság apoteózisát. Viszont az idézett szövegrész „prófétikusan” felvázolja a művészet szituáltságát, fejlődési lehetőségeit a polgári társadalomban. Mert a művészet valóban ellen-valóság, a valósággal szembenálló „utópia”, az azonosság vágyának otthona, hogy Blochhal fogalmazzunk. Ugyanakkor ez a „többlet” veszélyeztetett, ki van téve annak a veszélynek, hogy valamilyen formában megadja magát a banauziának, akár mint „ipari pedagógia”, akár mint romantikus felstilizálás. Vagy akár mint formabontás — ez utóbbi lehetőség az, amellyel a 30-as évek második felében Bloch is konfrontálódik.

És, úgy tűnik, nem alaptalan az a meggondolás sem, hogy a regénynek „nyereséggé kell változtatnia ... a veszteséget”.

Itt elértünk ahhoz a ponthoz, ahol Lifsic és Bloch útja, egyszerűen történelmi várakozásaik, a „nap követelménye” eltérő volta miatt elválik. Az 1931-es Lifsic tanulmány a művészet forradalom utáni fejlődési lehetőségeinek szempontjából eleveníti fel a hegeli fejtegetéseket, abból a nézőpontból, hogy „csak a proletariátus osztályharca képes kimozdítani a művészi alkotást abból az állapotból, amelyben a tőkés társadalomban találja magát, s megteremteni a szellemi kultúra elvileg új helyzetét az anyagi termeléshez és a közvetlen munkához való viszonyában”.⁷⁸ Ez a nézőpont érvényesül egyébként Lukács 1935-ös *A regény* c. tanulmányában is — más kérdés, mennyiben voltak Lifsicnek a művészet megújulását hirde-

tő, elméletileg helyes belátásai egyben bizonyos illúziók, túlfeszített várakozások kifejeződései (és forrásai).

Korábban már utaltunk rá: a művészet és a szocialista építés korszakának viszonyához fűződő illúziók fonákja — a hanyatláselmélet. Bloch viszont hűséges a lázadó szubjektivitáshoz, és ennek a messianisztikus előfeltételezettségű hűségnek a kerülő útján a *Korunk örökségében* az avantgarde, az örökség-a-hanyatlásban egy „rejtett”, „második” elméletét fogalmazhatja meg. A *Korunk örökségének* ez a „rejtett” művészetfilozófiája nem ellentétes a szubjektum lázadásának jogosultságát, a formarombolás szükségét hirdető korai Bloch gondolataival, azzal, amit a 30-as évek Blochja saját 1918-as, a dosztojevszkiji lélekvalóság eljövételére kihegyezett „képrombolásából” örökölt; csak éppen arra irányul, nem lemondva a „magasabb komédia” ígéretéről, amit a művészet a küldetéséből már beválthat. Ami azonban az expresszionizmus-vita érveiben mégiscsak pusztán elvont utalás volt arra, hogy valamiképpen az expresszionizmus is részesül az utópiák történetében, e „második” művészetelméletben, a szubjektivitás útjait és kerülő útjait finoman letapogató Bloch dialógusában a történelemmel, a szükségszerűség erejéhez jut. És e rejtettebb gondolat motorja, kétségkívül elkerülhetetlenül, a „nyereséggé változtatni a veszteséget” gondolata lesz.

Visszatérve a Hegel-problémához: a harmincas évek végén, már az amerikai emigrációban, Bloch maga is felveszi a Hegel-interpretáció fonalát. *Szubjektum—objektum. Magyarázatok Hegelhez* c. könyvének a hegeli esztétikát kommentáló részei nem elsősorban a hegeli esztétika szisztematikus beágyazottságára koncentrálnak, nem arra, hogy a rendszer építkezésében egyfajta logikai kenetlenséggel váltja fel a „szellem aszkézise” a művészetet. Inkább azokat a pontokat emeli ki, ahol a prózával való megbékélés általános tendenciáját, a gondolatvezetés architektonikáját a — mondjuk úgy — szubjektum féltése, az individualitás jogai védelmének tendenciája ellenpontozza.

„Egy meglepő ponton — írja Bloch — megtörik Hegel evilági pillantása, éspedig anélkül, hogy papi lenne. E törés ugyan csak a keresztény művészetben jelenik meg, de itt fölöttébb virgoncan; mert a neve *humor*. Hegel, a komikum által közvetítetten, az élen helyezi el, ami nála mindig is azt jelenti, hogy a leginkább jogosult

és leginkább igaz pozícióját szánja neki. Nem a »szubjektív humor« az, amit ily mértékben kitüntet, nem Jean Paulé, és nem is a Hegel által sokkal magasabbra értékelt Sterne-é. S különösen nem a romantikus iróniára gondol Hegel, s a legkevésbé annak megtévesztő, hidegen-szellemes alakjára, melyet Friedrich Schlegel kölcsönzött neki... De ez az elutasítás magának a humornak a legmélyebb tiszteletéből fakad, abból a szándékból, hogy megóvja ezt az elixírt a felvizezéstől. Még a pusztán »szubjektív humor« (a »tárgyak összevissza egymásra dobálása«, »az objektíve legtávolabb állók barokkos összehozása«) is megszűnik Hegelnél pusztán bensőnek, vagyis egyben pusztán külsődlegesnek lenni, ahol az ilyen, mint Sterne-nél, valami objektíve felszabadítót, a mélyebb összefüggés fényét villantja fel... És ugyanígy, Hegel a pusztán »szubjektív iróniával« szemben nagyon is elismert egy objektívet, ti. magában a dialektikus módszerben; ezt az »objektív iróniát« üdvözölte, Friedrich Schlegellel ellentétben, Solgernál. Ez az esztéta, ahogy Hegel Solger hátrahagyott írásainak méltatásakor írja, az iróniából eltávolította a »szemtelen és csillogó ferdeséget«, a »mag nélkül, illatból és héjból álló üstökös-világot«, »az üres szellem valóság nélküli hangjaival való játszadozást«; helyettük bevezette, az »eszme előtt semmis megsemmisítéseként« éppen a dialektikát. ... És humorként az objektív irónia az esztétikában teljesen nevén neveztetik; bizonyosság, hogy a tárgyias feloldásban semmi fontos nem megy veszendőbe. Ugyanazt jelenti, mint a szubsztancia közvetítése a szubjektum *szabadságával*, mint »egy objektív szubjektivitás szabadsága«. A humor erejéből fakad egy idejétmúlt alakzat komikus gyászszertartása, ahogy e hegeli tant egyszer körülírta, »hogy az emberiség vidáman váljék meg múltjától« ... Ily módon nem a tragikusé az utolsó szó — írja Bloch, a hegeli esztétikában felfedezve, amit ő maga írt 1918-ban, a „komikus hősről” —: »A tragédiában az individuumok a méltóságteljes akarat és jellem egyoldalúsága révén szétzúzzák magukat... , a komédiában a maguk körül és magukban mindent feloldó individuumok nevetésében az önmagában mégis csak bizonyosan álló szubjektivitás győzelme válik érzékletessé«. Az ilyen citátum felismerhetővé teszi a *hegeli esztétika tulajdonképpeni célpontját*: a kemény, de még a szép világ uralma alól is felszabadított emberiességet.”⁷⁹

A hegeli rendszer hasadékaiban, epizódjaiban Bloch megpillantani véli Hegel rejtett eszményét, azt az individualitást, aki bensőjének és tevékenységének szubsztancialitását nem „ruházta át” a polgári társadalom intézményeire, nem fogadja el annak kettéhasítottágát, és akinek a szabadsága nem pusztán a „belátásé”, a próza józanság formájában történő interiorizálásáé. E rejtett eszmény esztétikai megfelelője az „ipari-pedagógiai utópia” ellenpólusa, az igazi, a nem-romantikus, a *solgeri* ironia, a nem-Don Quixote-i komikus hős 30-as évekbeli újrafogalmazása. És a „komikus hős” kettős elméleti terhet visel: nemcsak aktuális művészeti alternatíva, de egyben egy olyan jövő előhírnöke, amelynek művészete, szemben a hegeli művészeti eszménnyel, már nem klasszikus (harmonikus, kiegyensúlyozott stb.), mert nem a művészet a „harmónia” egyetlen letéteményese. A „formabontás” a művészet jövőbeli új státusának és szubjektum és objektum, egyén és közösség stb. azt megalapozó új viszonyának előzménye, megelőlegezése. Amikor a komikus hős szétrobbantja maga körül a „klasszicista” eszmény formakötöttségeit, zártságát, szimbolikus aktust hajt végre: visszaveszi elidegenült lényegi erőit.

De valóban olyan egyenesvonalú az út, amely a „kifejezés” felzabadulásától a „dosztojevszkiji és strindbergi lélekvalóságához” vezet?

Az expresszionizmus-vitában fellépő Bloch, a *Diskussionen über den Expressionismus* (Viták az expresszionizmusról, 1938 január) érvelése — látszólag — a korai expresszionizmus-könyvet idézi. S az érvek némelyike legalábbis — látszólag — ugyanaz... A problematika, az expresszionizmus „most megpillantva” („jetzt erblickt”) az, ami más. Mert „Bloch elitélő véleménye a polgári kultúráról messze visszanyúl az imperializmus korszaka elé, és... a hanyatlás egész korszakának ideológiáját bírálja”, ahogy Lukács írta róla; és a művészet polgári „előregedésének” és megújulása lehetőségeinek művészetfilozófusa újrarendezi kérdéseit és válaszait.

Az expresszionizmus hajdan megfogalmazott ellentmondása, hogy az a tiszta kifejezés művészete, és mégis csupán „még”-művészet, újabb ellentmondássá konkretizálódik: mennyiben volt ellentmondásos a „tiszta kifejezés” követelése maga és maga a mögötte

álló szubjektivitás? Az expresszionizmus lázadása ekkor Bloch számára már nem a szubjektivitás lázadó gesztusa a „nappal előtti éjszakán”, inkább „csak” a „nappal előtti éjszakán” tett kísérlet a művészet megmentésére. A *Korunk öröksége* terminológiájával: örökség a hanyatlásban. Az expresszionizmus, az avantgarde szakítás historizálódik. A *Korunk öröksége* bevezetőjének (egyébként önmagában problematikus) tétele, hogy amit a párt a hitleri győzelem előtt csinált, az teljességgel helyes volt, csak amit nem csinált, az volt helytelen, a művészeti örökség megközelítésében is meghatározza Bloch gesztusát. Az 1935-ös könyv korunk örökségét a kommunista mozgalom általános örökségfelfogása mellé helyezi. Idéztük már: „E lapok tenorja, az álláspont, amelyről vizsgálódunk, a legszorosabban marxista. Éppen abban a tenorban azonban, közvetve . . . egy másik kérdés vetődik fel. Nevezetesen ez: nyújt-e a hanyatló polgárság, éppen mint hanyatló, elemeket az új világ felépítéséhez, és melyek, adott esetben, ezek az elemek? Ez tisztán közvetett kérdés, diabolikus használatú . . .” — írta Bloch a *Korunk öröksége* előszavában. Mert most már a kommunista mozgalom, a szocializmus sorsa az, ami megszabja az expresszionizmusra vetett pillantás irányát, szempontjait. Az expresszionizmus már nem „az utolsó kezdet”, hanem örökség, amely örökösökre, beváltásra vár. (Hogy e felfogásban is van egy ideologikus mozzanat, arra még visszatérünk.) És így a *Korunk örökségében* is, egyáltalán a 30-as évek második felében írt blochi expresszionizmus-cikkekben — arról van szó, amit később, 1937-ben az *Avantgarde művészet és a népfront* c. dialógusban, Eislerrel közösen úgy fogalmaz meg: „Legalább abban közelebb jutottunk egymáshoz, hogy az avantgarde művészet történeti fogalom.”⁸⁰

Írtuk már: Bloch eredendően is több volt, mint pusztán az expresszionizmus filozófusa. Bármennyire az expresszionizmus korszakának szülötte is *Az utópia szelleme*, s bármennyire eltérhetetlen része is az expresszionista szubjektivitás lázadása, a blochi filozófia történetfilozófiai nézőpontja új dimenzióit ad az expresszionizmus elméletének, amikor, szemben még azokkal is, akik látszólag az övéhez hasonló terminológiával írnak az expresszionizmusról, az emberi emancipáció gondolatának fényébe állítja azt. Nem túllép az expresszionizmuson (hiszen e kor is megváltásra vár), de

reflektálttá teszi. És ez a „többlet” a 30-as években az expresszionizmus védelmének és bírálatának együttes gesztusát jelenti; azt, amit Adorno úgy fogalmazott meg, hogy Bloch filozófiája „tovább megy gondolatilag annál, ami a szubjektivitást feltöltheti, és annak közvetlenségét magát társadalmilag közvetítettként, elidegenültként teszi nyilvánvalóvá”.

Blochnak az expresszionizmussal szembeni kritikus distanciája nem előzmény nélkül való. A bírálat egyik eleme már *Az utópia szellemének* 1923-as változatában megfogalmazódott. A németországi forradalmak bukására reflektáló szövegrészben (amely eredetileg a *Durch die Wüste* kötetbe is bekerült egyik „korkritikai” esszé része volt) így ír Bloch: „És a szokványos irodalmár megint csak együtt fékez, sőt, az expresszió egykori papjai is sietnek — elégetve azt, amihez röviddel ezelőtt még imádkoztak — védelmezni a betolakodó semmit-nem-tudókat, hamisítványokat félcelni az ízléses múlt romjaiból, elrekeszteni az elevenen formáló jövő-város-és-kollektív-érzés útját, jobb ideológiába emelni a reakció csempésztrükkjeit, abszolúttá tenni nyomorult higiéniját, duplán elkoptatott romantikáját. . .”⁸¹

Nem érdektelen, hogy a történeti korlátozás és politikai kiábrándulás összekapcsolódnak. Ugyanakkor ez a korlátozás merőben ideiglenes. Az *Aktualität und Utopie*-ből, amelynek bevezető részében Bloch *Az utópia szellemének* előbb idézett gondolatsorát fűzi tovább, világosan kitűnik, hogy a németországi konszolidációt, a „forradalom apályát” Bloch a messianisztikus perspektíva és az expresszionizmus aktualitása pusztán ideiglenes gátjának tartotta. „A nyugat egyhelyben topog, Németország proletármozgalma senyved e posványos országban, amely véget nem érő válságokat él át, és nincs ereje a változáshoz. Németországban minden puccs összeomlik, a valóságról alkotott minden gondolat is, mindkettő egyformán hatástalan, majdnem értelmetlen. A helyzet mégis állandóan forradalmi. . . Milyen fényesen lobbant fel még nemrég is az ún. expresszionizmus tüze, szabaddá akarván tenni a tudat új formáját, közvetlen ősfarmáját. A Sturm und Drangnál, a romantikánál is erősebb volt az a szellemi áramlat, amely az újrakeresztelő spiritualizmussal rokon, pontosabban még esedékes. Több zseni található volt itt munkát, mint ahány mûzsa van: bár a mozga-

lom itt Európában is ellaposodott (de megint csak nem Oroszországban), a nagy pillanat csak egy kis létszámú, gyorsan kimerülő, megalkuvásra hajlamos népséget talált, de el nem múlt, mint ahogy semmi beváltatlan nagy ígélet nem múlik el, megvárja az új erőket. A pezsdítő, izgató jelen itt vagy sehol akarja megszemlélni önmagát; az átélt pillanat, mindent mozgató, mindent elborító sötétsége maga akart közvetett, de el nem torzított objektum lenni. Az élményvalóság minden oldaláról, azt a transzcendentális emberre vonatkozólag deformálva, az volt és maradt a cél, hogy a titkos emberi arculat szubjektum-objektum összhangját magát megnyerjük. — Ezért hát vége a régi időknek, bármily bénítólag nyúlik is át elmúlásuk napjainkba. Az éberség, a gép, a talajtól elrugaskodás még sokáig a miénk marad. Miénk marad az istentől eltávolodottság állapota is, de tudatával együtt (ami a szépen-mindent-leplező kultúrákból hiányzik), s ezért a megváltoztatásához szükséges erővel együtt. . . A tulajdonképpeni elmúlás elvileg már mögöttünk van; a 60-as, 80-as évek epigonjai, materialistái, alexandrinusai eltemették halottaikat. Leibl és Chagall, Wagner és Schönberg, Keller és Döblin között oly mély a szakadék, mint amilyen még soha nem volt az újkor »kultúráján« belül, sőt, az egész kulturális komplexumon belül, ideértve az annyira esztétikus középkort. . . Az új frissesség, az utolsó kezdet e korában egy nagy változás közelebb állna a primitívek legmagasabb fokához, mint a »kultúra« szép kompromisszumaihoz.”⁸² Az „utolsó kezdet” atmoszférájában Bloch hallatlanul élesen fogalmazza meg az expresszionizmus ellentétét a „kultúra” szép kompromisszumaival, különösen az „újkor”, a liberalizmus korszakának kultúrájával mint a valódi, az utópikus ember elárulásával, a rend afirmációjával.

Az expresszionista örökség 30-as évekbeli újraértékelését is innen, a konszolidáció elutasításának, az expresszionizmus papjai árulásának a gondolatától indítja Bloch; *Az utópia szellemének* idézett szövegrészéhez visszanyúlva kezdi el első, még a tulajdonképpeni expresszionizmus-vitát megelőző expresszionizmus-cikkét, az *Expresszionizmust* (más kiadásban: *Az expresszionizmus, most megpillantva*). A cikk a Münchenben megrendezett „entartete Kunst” kiállítás alkalmából íródott (akárcsak a korábbi, *Gauklerfest unter dem Galgen* című). „Feltehetőleg még mindig kifejez

valamit. Az elfajzott képeket négyszer annyi ember tekintette meg, mint az elfogadottakat — kommentálja a »kiállítást« Bloch —. A szörnyűségek termébe való belépés persze díjtalan, ezt is számításba kell venni. Ennek ellenére valószínű: Marc vonzóbb, mint Ziegler, jónak és rossznak ez a legújabb kifordítása nem sikerült. A németek itt megtanulnak nemcsak szenvedni, de szégyenkezni is uraik miatt. — De ezen túlmenően is jóvátesznek egy igazságtalanságot. Kik tudtak még valami pontosabbat a furcsa expresszionista korról és műveiről? 1922 óta rágalmazzák a német expresszionizmust; elintézték őt Noske hadjáratai, a nyugalom és rend utáni vágy, az adott kereseti lehetőségek és a szilárd homlokzat fölött érzett öröm. Ezt az örömet »neue Sachlichkeitnek« hívták; bár ez visszavezetett a túlságosan is magasra tévedt álmokból a világba, de letagadta e világ férgeit, s szó szerint a meszesgödörök festészete lett. Hausenstein és más művészeti fecsegők a »stabilizáció« uszályában siettek a közönség előtt gyanúba keverni azt, amit kevéssel előbb még imádtak; a legtöbb német festő követte a megváltozott konjunktúrát. Talán Klee, a csodálatos álmodó maradt egyedül hű önmagához és megdöntetlen arcaihoz, ő tűzte fel az expresszionista zászlót az árbóca, s nem rajta múltott, hogy nem zászló volt már, hanem pusztán monogramos zsebkendő.”⁸³

Ha Bloch sokak szemében (a saját szemében is) az avantgarde teoretikusa Lukácssal, a konzervatív esztétával szemben, az idézett, s mint jeleztük, a húszas évek elejéről származó gesztus őt magát is konzervatív esztéta hírébe hozta. „Bár Bloch — írja róla Dieter Wellershoff — a »megelőlegező látszat« (Vorschein) utópikus kategóriájával túlhaladja a művészet és az élet közötti örök platonikus szakadékot, amennyiben az esztétikai látszatban egy létrejövőben lévő jobb valóságot vél megpillantani, példái mégiscsak a múlt nagy műalkotásai — a gótikus katedrális, a Bachtól Beethovenig terjedő klasszikus zene, Goethe, a nagy európai tájképfestészet, vagyis azok a művek, melyek, marxista módon nézve a polgárság feltörekvő korszakához tartoznak, s ezért még haladónak számítanak. Bennük pillant meg Bloch »utópikusan túlhaladó képeket« (Überholungsbilder), még be nem váltott örökséget; de a modernitás művészetében csak hanyatlást lát. A konzervatív művészeti ízlést, a »művelt-polgárit« értelmezik itt át az utópikusba, amely utópikus persze

ezenközben csak szimbolikusan, jelszerűen lesz érzékelhető, de soha nem konkrétan. Végül is Blochnak az újabb utópikus tartalmak elmaradását azzal kell magyaráznia, hogy világszerte egy »kis fajta« uralkodik a színen, és a már régóta nagyon is aktuális történelmi latenciák ezért nem jutnak napvilágra.”⁸⁴ Mintha Bloch Lukácsról mondott szavait hallanánk, Bloch ellen fordítva; s a konklúzió is hasonlít: Bloch olyan esztétikai vagy történeti mitológiát alkot, amely idegen a tapasztalattól s így „könnyen lesz igaza egész korszakokkal szemben”.⁸⁵

Wellershoff manipulál a kronológiával. A későbbi Bloch esztétikai nézeteit — pontosabban utópiaelméletét, amelybe esztétikai példák is beépülnek, mert a késői Bloch az esztétika iránt (később még visszatérünk erre) indifferens — vezeti le a „kis fajta” elitelésének gesztusát. És a kronológiai felcserélés mögött egy mélyebb kérdés elmosása vagy nagyon is problematikus megválaszolása húzódik meg Wellershoff álláspontjában: azé a kérdése, hogy érdemes e minden „tapasztalatot” igenelni? Bloch szerint: nem; csak az a művészeti változat igenelhető, amelyik emberi potenciákat igenel. Bloch „konzervatív” művészetteoretikus lesz — az avantgarde méltóságának védelmében.

Mert az „utolsó kezdet” mozgalma, a 30-as években „megpillantva”, már belsőleg is problematikusnak tűnik a számára. Hoszszabban idéznénk itt *Az expresszionizmus most megpillantva* (1937) álláspontját: „Az eredetinek (az eredeti expresszionizmusnak — M. M.) kiváltképp megvolt, az eldologiasodás és a felszín elleni lázadás formájában, a maga antikapitalizmusa: egy szubjektíve egyértelmű, objektíve tisztázatlan antikapitalizmus... Egy olyan művészet borította ekkor háborúba a világot, amely sem a hagyományos formákkal, sem pedig a körülötte adotttal nem értett egyet... És ez a háborús hatalom a tiszta szubjektumból, a szubjektum emocionális szükségéből és vadságából állt, amely szubjektum magát a maga laterna magikájával a látszólag tárgyatlan világba vetítette. A képek maguk egy sajátos keverékkel voltak pótolva (aufgeholt), amely keverék így csak Németországban létezett, Oszszián, a romantika és még akár az iszapvérű, szabadságot álmódó Jugendstil Németországában, archaikusból és utópikusból egyszerre odahozva; anélkül, hogy pontosan meg lehetett volna mondani,

hol szűnik meg az ősalom, és hol kezdődik a jövő fénye. És a látszólag tárggyiatlan világ, amelyre az önkíelés felhordta magát, a »kompozícióknak« és »konstrukcióknak« nem nyújtott kapcsolódást a valóságos világhoz; az expresszionizmus erről az oldalról is részben »absztrakt művészet« volt, éspedig a szó meggondolkozdtató értelmében. Ennek az absztrakciónak a negatív oldalát Gottfried Keller a *Zöld Henrikben*, a »Bogarasság« jellemző fejezetcíme alatt, már rég olyan kritikában részesítette, amely minden jogosult elemet előlegez, noha a kritika tárgya még három emberöltő mélyen rejtőzködött a horizont mögött. A Zöld Henrik is, hogy »menekülést keressen«, átadta magát »mély szórakozottsággal« a tárggyiatlan lényeknek, napokon és heteken át egyfajta pókhálószerű festészetben merült el, amely ugyan felmutatta »lelke tévútjainak bizonyos csomópontjait«, és talán megragadta a tudattalan, a mélyen elrejtett bizonyos tartalmait, míg a barátja, egy ugyancsak okos festő, a következő szavakkal parabolizálta a produktumot, szavakkal, amelyek csaknem emlékeztetnek azokra a panegyrikusokra, melyekkel a rossz expresszionizmus egykoron felemeltetett, a tárggyiatlan értelmetlenség-égbe emeltetett. Hogy a rossz expresszionizmustól elhatároljuk magunkat, hogy a jelentőset annál jobban megvédhesük a szőröstül-bőröstül való elvetéstől, a szőröstül-bőröstül való csodálattól, semmi nem ajánlatosabb, mint megismételni Keller prófétikus szavait: — »Ezzel a jelentékeny művel, zöld Henrik, új fejlődési szakaszba léptél, és olyan kérdés megoldásába fogtál, amely a legnagyobb befolyással lehet a német művészet fejlődésére. Valóban, már régóta elviselhetetlen volt hallani a sok fecsegést és okoskodást a Szép szabad és önmagáért való világáról, amelyet semmi realitás, semmi célzatosság nem zavarhat meg, miközben a legdurvább következtelenséggel még mindig csak embert, állatot, eget, csillagokat, erdőt, mezőt, virágos rétet és egyéb útszélien reális dolgokat mázolgattunk a vászonra... Nos tehát! Te gyors elhatározással minden tárggyias, hitvány tartalmi elemet kidobtál hajódból. Ezek a szorgalmas vonalkázások a szépség teljes szabadságában lebegő csíkozások önmagukért; ez a szorgalom, a célszerűség, a világosság önmagáért a legingerlőbb elvontságban. És ezek a görcsök, amelyekből nagyszerűen kikászálódttál, nem diadalmas bizonyítéka-e annak, hogy a logika és a tiszta művészi igazság csak

a nemlétezőben ünnepli legszebb győzelmeit, semmiből teremt szenvedélyeket és elsötétüléseket, és ragyogóan győzi le őket?» — Valóban, így kukkantott be az expresszionizmus karikatúrája, amelyben szélhámosok vertek tanyát, a hat kalapdoboz, egymásra rakva, amelyet a »tárgyiatlanság« kedvéért »Krisztus születéseként« adtak el. Kevésbé naivan, mint a zöld Henrik, grasszáltak az üres szubjektivitások, rejtély nélküli privát-szfinxek, akik késő polgári világuk ürességéből komédiát csináltak, az absztraktságból értelmetlen hieroglifát. Szinte kísértetiesen célba talál itt a pontos, nagy, ősz-tárgyas költő gúnyja. És éppen az absztraktságnak a fonákja az (legyen ez kubista vagy szimbolisztikus), amit Oroszországban »formalizmusként« elvetnek.”⁸⁶

Problematikussá válik a szubjektív lázadás öröksége, mert kérdéssé válik, mennyire nyomja rá szükségyszerűen a lázadásra a „szűk” szubjektivitás a maga bélyegét. Ahogy a kiábrándulás már 1923-ban növelte a távolságot Ernst Bloch és az expresszionizmus „szokványos irodalmárai” között, a fasizmus „Berauschung”-jának gondolati anyagával rokon romantikus-irracionalista antikapitalista gondolatvilág kétsessé válása ezt a távolságot tovább fokozta.

A kortárs irracionalisztikus filozófiák politikai megítélése Blochnál semmivel nem kevésbé éles, mint Lukácsnál. Így ír: „Kérdésként vetődik fel itt persze végül, hogy a burzsoázia, amely egyébként a megtévesztést és elbódítást a »bensőségességhez« köti, hogyan tűri meg ennyi Kierkegaard-t és sötétséget egyik legdivatosabb filozófusánál... De *először is* Heidegger filozófiája... teljességgel fogalmi filozófia maradt, egy a gyászt, mellyel lehetséges együtt élni, megtárgyaló filozófia... Ha így Heidegger a liberális burzsoázia számára magát egy olyan komolyság által javallotta, amely semmit nem csinál komolyan, olyan reflexiók érzelmek által, amelyek még csak érzelmek sem maradnak, nemhogy gyakorlattá válnának: úgy *másodszor* az emberi semmisségnek és a számára adott sötétségnek protestáns hagyatéka révén a *fasisztává* válnak ajánlotta magát... A halálnak mint az abszolút sorsnak és az egyetlen Hovának az igenlése ma ugyanaz az ellenforradalom számára, mint ami korábban a jobb túlvilággal való vigasztalás volt.”⁸⁷ A Heideggerről írottakból ugyanakkor az is kiderül, mi az, ami a

heideggeri filozófiát, amely Bloch szemében a Relativismen und Leer-Montage filozófiái közé sorolódik, elválasztja az Unruhe, Prozess, Dionysos filozófiáitól, a valódi romantikus filozófiai tradíciótól: „Új elemként ugyan előtűnik ebben az ontológiában a »szubjektum« (a világkertben lebegő arkadikus isteni nyugalom helyett). De a heideggeri szubjektumnak, »általában való léte« ellenére, csak az a jelleg jut, hogy nagyon is efemer legyen; ez az introvertált polgárság szubjektuma a hanyatlásban avagy a makacsul kitartó burzsoáziáé annak akceptált semmisségében... Az igazi »szubjektum« nem ez a késői polgári ember (az általában vett lét maszkjában), hanem ma csak az elnyomott, elkallódott és éppen ezért változtató ember, melynek átcsapási pontját a proletariátus szignálja.”⁸⁸

A *Prozess, Unruhe, Dionysos* filozófusai (Klages, Bergson, Nietzsche és másképp Walter Benjamin stb.) más fejezetet és más megítélést kapnak. A fejezet bevezető részében (*Der kluge Rausch*) ezt írja Bloch: „Az Én egyébként sem marad nyugton, ezért bujtogatása; belőle kezdődik mármmost, újra, a keresés előlről. De más kedvvel, mint a halvány kétségével... Mindez készen volt a mámorban, homályosságként. A fény csak ferdén és véletlenszerűen esett be. Mármmost itt, ezen a helyen jelenik meg mint saját, hogy a sötét gondolkodik...”⁸⁹ És itt Bloch rámutat, mi az, ami megmentendő ebben a tradícióban — az irracionális álarcban megjelenő utópia. „... Dionysos — írja Nietzsche —, ez a történelmileg elnyomott, megfosztott, legalábbis félretolt »szubjektum« mitológiai neve... Dionysos *alkotni* csak mint *minden külsővé válás* elleni harc tud, mint minden »Zeusz« elleni lázadás tüzesforradalmi eleme; és csak amennyiben minden olyan belső, külső és felső ellen irányul, amely nem a *teljesen* felszabadított emberé, lehet ugyanakkor Dionysos — *Antikrisztus*. Nietzsche ugyan az Antikrisztust csak Apolló, az okos és fényisten és követői ellen irányítja; elválasztja itt is egymástól biblikusan szólva — az »élet« fáját a »tudás« fájától. De ki az *igazi* Antikrisztus...? Az Antikrisztus *ebben* az értelemben az első kígyó, aki az almába kóstoltatott, és az a másik is, a fényhozó, akinek fejét Zeusz eltapossa másodszor is a keresztnél: az igazi Antikrisztus — Jézus. Ő a »keresztre feszített Dionysos«, aki felé az egyetlen megismerés tör a keresztény eret-

nekség mélységeiből... Ez a Krisztus az ismeretlen emberi glória hirdetője... Dionysos nem a rom vagy az éjszaka, ahová a reakció menekül, nem a gőzölgő természet »am Grunde«, hanem — a forradalom zászlaira tűzve — a tűzkigyó avagy az utópikus vilám.”⁹⁰ Bloch, a szubjektivitás jogának, belső végtelenségének protagonistája ezekben a fejezetekben politikailag, eszmeileg erősen elhatárolja magát az irracionalisztikus tendenciáktól. A „hamis” romantikának, a lázadó gesztusban az üresség, a homokba futás vagy akár kikényszerített apológia lehetőségének a bírálata már *Az utópia szellemében* előlegeződik, amikor Bloch a „szűk” (polgári) szubjektivitás helyett a normatív, még meg nem lévő szubjektivitást, a pusztá bensőségességében kudarcra ítélt Don Quixote-i helyett a fausti szubjektivitást teszi a mű centrális kategóriájává. A különbségtételt a „nap követelménye”, a „barna kábítás” elleni harc aktualizálta kíméletlenül éles formában. És tűnjék bármennyire is „elvontnak” a rossz és a szubsztanciális szubjektivitás mint esztétikai mérték, mégis Bloch egyik esztétikailag is legmélyebb gondolata, hogy a különbségtételt az expresszionizmus-cikkek vezéreszméjévé teszi. „Az emberileg szubjektumszerű képezi éppen a pozitívát az expresszionizmus tagadhatatlan (és meggondolkodtató) szubjektivizmusában...”, írja Bloch az expresszionista örökségről.⁹¹ Hogy e szubjektumszerű egy pusztán közvetlen, csak önmagába vezető „negatívan absztrakt” szubjektivitás, „*Az expresszionizmus most megpillantva*” terminológiájával, „rossz szubjektivitás” kifejeződése vagy egy szubsztanciális szubjektivitást és lázadást képvisel — Bloch számára *itt* válnak el az utak, a hanyatlás és az örökség-a-hanyatlásban útjai.

A „szűk” és szubsztanciális szubjektivitás, a „rossz” és a marandó expresszionizmus megkülönböztetése mögött a mélyebb művészetelméleti probléma: mennyiben (kényszerű) örököse, minden szakítás ellenére, az avantgarde a művészet belső tragédiájának a polgári társadalomban, mennyiben fenyegeti a veszély, hogy amennyiben nincsenek esélyei a megújulásnak a művészetbe is behatoló eldologiasodással szemben, a lázadás is bezáródik a „hanyatlás” ördögi körébe. „A tömegektől való elszakadás, a művész elszigetelődése, amely a múlt században a nagy művészi személyiség tragikuma volt, ma azzal a veszéllyel fenyeget, hogy normális

állapottá válik. Ezt a tragikumot ma már díszként aggatják magukra...⁹² — írja Bloch egyik Eislerrel írt dialógusában. És az expresszionizmus történeti behatárolásának és korlátozásának a döntő gondolati motívumát itt explicite is kimondja: „Elismerem — mondja a dialógusformában írt cikk „szkeptikusa” —: egy eljövendő társadalomban az e között a két szféra között (a társadalmi lét és esztétikai látszat szférája között — M. M.) a különbség erősen visszaszorul, meglehetősen el is tűnik. Ahogyan a jövőben megszűnnek a város és falu közti különbségek, ugyanígy minden kétséget kizáróan megsemmisül a mindennapok és a felemelkedés, a »komoly élet és vidám művészet« közötti választóvonal is. Ha azonban elvontan és utópiákat kergetve átugorjuk a ma létező állapotokat, úgy ez még nem teremti meg a ma valóságát, ellenkezőleg: csak szétrombolja és ellaposítja a formák világát.”⁹³

Visszatérve a lifsici és blochi kérdésfeltevés történelmi különbségéhez: a blochi örökségprobléma, az örökség-a-hanyatlásban problémája, túl most azon, hogy Bloch vele a mozgalom örökségfelfogását, Lukács örökségfelfogását mintegy kiegészíteni akarta, és túl azon, hogy a dolog örökségproblémaként való felfogása Blochnál is magában rejtett egy ideologikus mozzanatot, szükségképpen egyfajta visszatérés a hegeli „recepthez”, a veszteség nyereséggé változtatásához, a „szépséggel és művészettel rokon és baráti valóság” forrásai felkutatásához. „Bizonyos értelemben” — mert a helyzet összehasonlíthatatlanul kedvezőtlenebb lett, a kapitalista fejlődés felszámolta a „szépséggel és művészettel rokon és baráti valóság” korábbi újjáteremtési lehetőségeit, azokat a pontokat, ahonnan a „művészet anyaga és formája”, a honnan—hová kompozícióbeli komponense, az életviszonyok érzéki jelenléte s.i.t., ha „közvetve”, akár egyenesen „diabolikusan”, de előbányászhatók voltak. „Tanárok, művészek, írók a tőke talaján immár nem lelnek kultúrára...”⁹⁴ „Így hát a jeles költők immár nem találják közvetlen helyüket anyagukban, ha csak szét nem fészítik azt. Az uralkodó világ nem nyújt számukra többé ábrázolható látszatokat, amelyeket költői köntösbe öltöztethetnének, hanem csupán ürességet s benne laza törmeléket.”⁹⁵ A megfogalmazásból kiérződik a „minél rosszabb, annál jobb” öröme. De Bloch egyben egy helyzetet is leír, amelyben már nem kapnak helyet a művészet „szépséggel rokon

valóságai”, az „ábrázolható látszatok”, a veszteségből nyereséget csinálni segítő világtörténelmi illúziók. Nemcsak a „18. század ipari-pedagógiai utópiái”, amelyek végül is persze nem egyszerűen a józanság tenyészhelyei, de közösség-kísérletek apropói is voltak Goethe számára. De eltűnt az a polgári „derekasság” is, amelyre — Lukács *A regénye* szerint — a „prózaibb” Defoe építette regényeit, eltűnt a *Tom Jones* „házi boldogsága”, és eltűnik a fejlődésregények kompozitorikus „vakságának” lehetősége is, az, hogy csak egy fejlődés végén, csak egy ábrázolt világ végpontján táruljon fel e világ végső üressége, a hős tevékenységének pusztán látszólagos jellege. A Pontoppidan-i *Szerencsés Péter* (e végsőig dezilluzionált regény) pszichológiájának „dinamikus jellegéről kiderül, hogy pusztán látszólagos dinamika, de — és ebben rejlik Pontoppidan mesteri tudása — csak azután, hogy a pszichológia a maga látszólagos mozgásával lehetővé tette az utazást egy mozgalmas és eleven életteljességen keresztül”.⁹⁶ Az eldologiasodás progrediálásával azonban a „pszichológia” dinamikusságának pusztá látszólagossága nem „utólag” „derül ki” (a „határig” engedve Pontoppidan persze rendkívül intellektualizált klasszikus prózáját), hanem életelevidencia lesz. Az, hogy „az uralkodó világ nem nyújt ... többé ábrázolható látszatokat,” annyit tesz, hogy meztelenné vált az eldologiasodás struktúrája. Berlin, a polgári világ szimbóluma a *Korunk öröksége* harmadik: *Nagypolgárság, tárgyiasság és montázs* c. részében, „csak a régebbi osztályokkal és a vidékkel összevetve áll az élen, valójában maga is űzött, maga is egy kísérteties és egyben eldologiasult árumozgáshoz, a »változatlan tények és törvények« gazdaságához kötött. Azáltal, hogy egyáltalában »tényei és törvényei« vannak, ti. statikus, sőt örök tényei és törvényei, a burzsoá nem az igazi jelenben él, csak úgy él benne, mint caput mortuumban, ti. eldologiasodása termékében.”⁹⁷

A *Korunk öröksége*ben a triumfus hangjai dominálnak. A széthullott szép látszatok romjai közül a komikus hős lép elő, sőt, előre, az örökösökhöz. Ám mi történik, ha felmerül a kétely: a formarombolás legalábbis a banauzia veszélyét szabadítja fel? Ha a művészet megszüntetésének perspektívája lekerül a napirendről (ha Bloch szemében soha nem került le végleg)? A *Korunk öröksége* új kiadásához 1962-ben írt előszóban Bloch némiképp rezignáltan ezt írja:

„... a kísérleti művészet a soha nem hallottba és felháborítóba (Unerhörtes) húzta a vonalait, és semmit nem talált, amibe megkapaszkodhatott volna — bár volna egyszer másképp. Szikrázó üres tér, ez marad alkalmasint hosszan állapotunk...”⁹⁸

Ekkor és éppen ekkor válik létkérdéssé az „örökség-a-hanyatlásban” keresése, hiszen a formula ilyen előfeltevések mellett a hegeli nyereséggé változtatni a veszteséget „jelszavának” újrafogalmazása, vagyis a művészet lehetőségének feltérképezése. Ez a feltérképezés a *Korunk örökségének* rejtett esztétikai hagyatéka. A „nem-egyidejűség” és „montázs” ebben a „második” elméletben nem egyszerűen a politikai értelemben vett „antikapitalista ösztön” — bár a *Korunk öröksége*, érthető módon, elsősorban politikai értelemben használja a terminust — és nem is csak annyiban érdekes, amennyiben átmenthető egy majdani művészetbe (ha majd a nagynéni meghalt). Hanem már ma — éppen, mert a nagynéni nem halt meg — érvényes művészet, éspedig olyan művészet, amelynek érvényességét nem az szolgáltatja, hogy egy vékony és merőben teoretikus szállal, sőt, talán teoretikusan is pusztán konstruálnak minősíthető szállal a jövőhöz van rögzítve. Hanem amelynek érvényességét az adja, hogy legitim örököse mindazoknak az értékeknek, amelyeknek a művészet az őrzőjük. A „nem-egyidejűség”, az „üres tér” ebben az elméleti közegben a kapitalizmus, a polgári társadalom művészileg ma is posszibilis locus minoris resintentiae-it jelöli, azokat a pontokat, amelyekből kiindulva az eldologiasodás progrediálása ellenére is még létrehozható ama bizonyos „a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóság”.

Az *Erbschaft dieser Zeit* új előszava azt tanúsítja, hogy Blochnak csalódnia kellett végső esztétikai várakozásában, abban, hogy a „kísérleti művészet” a „hallatlanban” (Unerhörtes) megkapaszkodhat, abban, hogy létrejön az ember és a művészet lélekvalóság-beli megváltása. Ez nem valósult meg, de remény maradt. „Bejött” azonban az *Erbschaft dieser Zeit*-nek az az alapvető gondolatköre, amelyre itt csak utalhatunk, hogy az egyre átfogóbban absztrakttá váló polgári világ „üres térségében” (Hohlraum), a felszín „beszakadási helyein” való lefűrés, a nem-egyidejűségnek vagy a jelen szubjektív (ironikus stb.) transzformációjának (montázs) *kerülő útjai* szükségesek ahhoz, hogy újra lehetséges legyen az esztétikai

alkotás; hogy tehát ezek valóban az eldologiasodás előrehaladtának termékei, de nem az esztétikai összeomlás felé vezetnek, hanem kivezető művészeti lehetőségeket testesítenek meg. „Lefektethetők a beomlásban az utak, keresztben.” A „keresztben” a blochi terminológiában azokat a nem-klasszikus utakat jelöli, amelyeket mégis létrehozhat érzéki-esztétikai elsajátítás, a progrediáló eldologiasulás ellenére.

A „nem-egyidejűség” mindenekelőtt a polgári társadalom (csöppet sem csillogó) felszínének a múlt felől való feltörését jelenti, az elveszett értékek, normák, közösségek nem ideológiai („romantikus”), hanem merőben esztétikai célzatú újjáélesztését. Ennek az eljárásnak a példái rendkívül sokfélék a modern irodalomban, többnyire alapvetően a legenda stílusát vagy akár anyagát aktivizálják. Miután itt nincs módunk és most nem is feladatunk, hogy a megoldási módokról, formaváltozatokról stb. valamiféle tipológiát adjunk, amihez a levezetés poétikai közvetítését is ki kellene dolgoznunk, beérjük néhány példára való utalással, amelyek azért érzékeltetik a jelenséget.

A korszakban ez a stilizációs megoldás mint ilyen nemigen tudatosult. Bár a történelmi regény problematikájának újraaktualizálásában valójában szerepet játszottak hasonló megfontolások, ez a forma részben epizódikus jelentőségű maradt, részben pedig a „19. század dicséretét” látszott igazolni. Nem véletlen azonban, hogy Blochot magát is foglalkoztatja a történelmi regény — igaz, hogy Münzer alakja kapcsán, aki iránt más, esztétikán túli okokból elfogult, és akinek a figurájában már egy évtizeddel korábban megváltozott esztétikai lehetőséget látott.

A nem-egyidejűség „rései” azonban nem elsősorban „tematikusan” jelentősek, annál inkább nem, mert a történelemhez való visszafordulást viszonylag közvetlenül motiválták ideológiai mozzanatok (rámutatni a mai polgárság alacsonyosságával szemben az újkor „hősi”, plebejus periódusának nagyságára), és ennek következtében a kor nyersebb analógiákkal dolgozott. A nem-egyidejűség mint stilizációs elv, mint esztétikai közvetítés, azonban ott van Brecht *Kurácsi mamájában* vagy *Kaukázusi krétakörében* is. A példák szaporíthatók. André Schwarzbart a világot tartó hét igaz ember zsidó legendájával indítja könyvét, szimbolikusan megemel-

ve, kinagyítva a történetet (és azután gyerek-történettel folytatja, ami megint csak egyfajta vargabetű a felnőttek sorstalanságának megkerülésére). Az amerikai irodalomból marokkal lehetne a példákat hozni a régi közösségek, ál-nem-egyidejűségek művészi ségédkonstrukcióként való alkalmazására (az amerikai „zsidó” irodalomnak ez a titka). De példa lehetne az irodalomelméletben a halódó epika megújítójaként ünnepelt latin-amerikai irodalom, mindenekelőtt Garzia Marquez, amikor a népi képzeletvilág formáit és lakóit transzfigurálja. A sor tetszés szerint folytatható.

A „nem-egyidejűség” problematikájához még egy dolgot kell hozzáfűzni. Amikor Lukács a harmincas években Gorkijt vagy Solohovot úgy interpretálja, mint akik megkerülve a polgári hanyatlás zsákutcáit, a klasszikus polgári művészetet egy fokozatosan az eposzt megújító — mert egy egyre inkább közösségivé váló társadalom alapzatán sarjadt — szocialista irodalomba vezetik át, valójában a „nem-egyidejűség” jelenségeire apellál. Igaz, ez valódi nem-egyidejűség: az októberi forradalom „túldetermináltságán” alapszik, azon a tényen, hogy az „egyidejű”, sőt, több mint egyidejű változás, a szocialista forradalom olyan országban következett be, amelyben rendkívül elevenek voltak a nem-egyidejűségek. És ezeknek a nem-egyidejűségeknek a jelenléte és a történelmi korszakok torlódása — legyen szó magáról a forradalomról, de akár epizódokról is, mint amilyen az első tanító megérkezése egy kirgiz faluba, vagy egy egyidejűleg (frontot-forradalmat járt férfi) felbukkanása a nem-egyidejűségben (Ajtmatov *Dzsamila szerelmének* nomadizálói között) — termékeny epikai talajt hozott létre.⁹⁹ De ezt a jelenségkomplexust csak nagy fenntartásokkal lehetne úgy interpretálni, mint az eposz megújulását.

A montázs, amelyet már Bloch sem az asszociációs, összeszerelésen” alapuló technikaként értelmez, hanem kiterjeszti a narrációnak a Joyce-i tudatáramtechnikává való transzfigurációjáig, a „szubjektív” értelemadás formája. Aholis a „szubjektív” nem önkényességet jelent, pusztán egy nagyobb távolságot az élet „felszínével”, a művészet tradicionális, de sok tekintetben alkalmatlanná vált anyagával szemben. Hadd használjuk fel „ironikus módon” éppen Lukács példáját: Kafka még *Az esztétikum sajátosságában* is egy nem realista és végső soron művészetellenes alkotásmód (az

allegória) reprezentatív modern képviselője. A Luchterhand-féle Lukács-kiadás egyik előszavában azonban gyökeresen másképp nyúl Kafkához, aki itt úgy jelenik meg, mint akinek a művészete egy a regény korai történetében is, nevezetesen Swiftnél használatos alkotói eljárás legitim örököse, ti. a klasszikus, az élet prózájához tapadó regényéhez képest élesebb, ritkább levegőjű művészi absztrakcióé.¹⁰⁰ És miután nem akarunk sem irodalomtörténetet írni, sem valamiféle kötelező tipológiát felállítani, csak a blochi gondolatok aktualitására akartunk utalni, a példálódzást berekesztjük.

Mind a „nem-egyidejűség”, mind a „montázs” lényege, hogy visszaadja az eldologiasulás előrehaladása, brutális lemeztelenedés révén a valóságból kipusztított szubjektivitást, amely nélkül aligha elképzelhető művészi ábrázolás. Ahol persze a „visszaadás” nem történelmi-kronológiai értelemben veendő, hiszen az nem lehetne más, mint merőben külsődleges visszatérés: apologetikus epigonművészet. És a szubjektivitás kifejezés sem közvetlenül, hanem e principium stilisationis elmozdulásaként értendő. A „montázs” „szubjektív értelemadása” megint csak nem fogható fel egyik vagy másik „irányzat” technikájaként, hanem itt is eltérő formai megoldások mélyebb lényegi vonásáról van szó. Ahol az elvontabb stilizáció formája egyaránt lehet a műfajilag visszakanyarodó filozófiai regény avagy filozófiai kalandregény, akár Kurt Vonnegut jr. pszeudo sci-fijének bizarr alakjában mint a káprázatos fogalmi tudatossággal megfejtelt klasszikus tudatáramtechnika (Joseph Heller *Slocumja*) vagy mint a „romantikus” önmagunkra vonatkoztatottság és átlépés egy elvárásolt világba (Bulgakov, Olesa — mindketten egy „kommunista” pozitívizmus ellen, ahol is Olesa kifejezetten vissza is utal a „nagy kolbászgyárosról” szóló ironikus marxi kitételre). A végsőig leszűkült én, aki maga is „semmi”, nem alkothat semmit. Az expresszionizmus látszólag rejtélyes, misztikus és a 30-as években már-már Bloch szemében is hanyatlásgyanús szubjektivitása, a „vesztésből nyereséget” hegeli szempontjából nézve szükségszerűként és legitimként jelenik meg. A *Korunk öröksége* ilyenformán mélyebben megalapozza, amit Bloch az expresszionizmus „pozitív oldaláról”, még az avantgarde kiáltványok némileg absztrakt nyelvhasználatának foglyaként írt: „Az emberileg szubjektumszerű

alkotja — képezi a pozitívumot az expresszionizmus tagadhatatlan (és meggondolkodtató) szubjektivitásában; egy eltérítetlenül emberi lett expresszionistán hangossá. Menekülésként, tiltakozásként és eltévelyedésként, egyben új forma és alkotás ez a mozgalom már olyan előkelő nevekkal elkezdődött, mint Gauguin, van Gogh és Rimbaud; és érvényét nem veszítve fut áramlatként, amely épp földalattiságában nem iszaposodik el, a szürrealizmusban tovább... A humanitás különbözteti meg egymástól a szocializmust és a fasizmust; elég ok, hogy tisztelettel emlékezzünk egy olyan művészetre, amelyet a nyárspolgáriasság leköpött, egy művészetre, amelyben az emberi csillagok — bármilyen elégtelenül és különösen is — ragyogtak vagy akartak ragyogni. — Másvalami is frissé és elkerülhetetlenné teszi a visszapillantást. Előttünk áll a kulturális örökség problémája; hogyan lett ez friss, felette merész problémává? Csak azáltal, hogy az expresszionista korszak nagy alapossággal széttepte a slendriánságot, a múltból öröklött asszociációkat.”¹⁰¹

A blochi messianizmus „erénye” — azé a gesztusé, amely „korunkban” kereste az esztétikai megváltás csírait, és amelynek esztétikai várakozása a „romantikus” formák újraéledésére-átfunkcionálására irányult —, hogy Bloch annak révén éppen azokkal az esztétikai jelenségekkel foglalkozott, melyeket oly aktuálissá tett a kitejesedett „racionális”, represszív toleráns, manipulatív kapitalizmus virulenciája és a szocializmusbeli elidegenülés. Nemcsak Kafkáról van tehát szó, hanem Bulgakov és Olesz „fantasztikumáról”, Pilnyak oly sokat bíralt „nem-egyidejűségéről” stb. A *Korunk öröksége* nem-egyidejűség- és montázselméletére nem tekinthetünk úgy vissza, mint egy elmúlt korszak művészeti gyakorlatának elméleti reflektálódására, mert a harmincas évek Blochja legalábbis támpontul szolgálhat kora és a korunkban aktualizálódott művészeti jelenségek megértéséhez. Mert a fantasztikum, a radikális absztrakció, a szubjektivitás előtérbe nyomulása mint stilizációs elvek nem a művészet főútvonaláról való letérésnek, nem hanyatlásnak bizonyultak, ahogy egy más történeti és esztétikai kilábalás reményében a mozgalom teoretikusai feltételezték, hanem művészeti lehetőségeknek a hanyatlás erősödő veszélye mellett.

Amikor a hegeli „veszteségből nyereséget csinálni” körébe bevontuk az avantgarde problematikáját is, nem akartuk az avant-

garde történelmi szituációnak sajátosságait „elmosni” (az eldologi-
asodás előrehaladása, a művészet maradék társadalmi megbízatása-
inak felszívódása stb.). Csak éppen meg akartuk szüntetni — *visz-
szaadva a problematika historicitását* — azt a sajátos mellékízt, a
fatális bukásra és alacsonyabbrendűsége ítéltség mellékízt, ame-
lyet a hanyatláselmélet és az azt determináló történelmi és ideoló-
giai előfeltevések révén kapott. Mégis, megfogalmazódhat az ellen-
vetés, hogy a számunkra meglehetősen kézenfekvő érvelés Prok-
rusztész-ágyába szorítva lemetszettük Bloch expresszionista elkö-
telezettségét, „antiklasszicizmusát” megbékítettük a „klassziciz-
mussal”.

Ami a megbékélést illeti — a „megbékélés” gesztusát Ernst
Bloch megtette helyettünk. Bloch részvételét az expresszionizmus-
vitában egy rövid, a vitától időben távolabb álló tanulmány zárja,
Az expresszionizmus kérdése még egyszer (1940). A két művészet-
„típus”, expresszionizmus és klasszicizmus itt egyenrangú művé-
szeti „közvetítés”. „Az így érintett pillantás — kezdi a tanulmányt
Bloch —, megszűnt közvetlennek lenni. Lényegileg közvetített,
ugyanazzal a lélegzetvétellel, mint tárgyai. Mármint az ilyen lénye-
gi összefüggés, a korok szerint, melyekben tárgyilag feltárulkozik,
variáltan lép elő: mint *meredeken közvetített* és mint *szélesen közve-
tített*. Az egyik esetben éppen a meg-nem-látott és széthullott válik
sokatmondóvá, a másik esetben az egész és lényegi csak az össze-
függés szélességében mutatkozik meg.”¹⁰² A két közvetítés esztéti-
kailag egyenrangú, a történelem „választ” közöttük. „Hirtelen
közvetítettként egy lényeges összefüggés mindenekelőtt olyan ko-
rokban adódik, ahol a bizonytalan viszonyok miatt lyukak és üregek
nyílnak az addig sima összefüggésben; erről és arról, ami ezekben
feltűnik, a — mondjuk: szabálytalan művészek adnak a maguk
módján, felvilágosítást. Ilyen jellegű hasadékok a középkor elmúlá-
sa óta állandóan nyílnak, mármint az üregekben, melyek a régi
társadalom hosszú ideje tartó beomlása, de mindenekelőtt egy új,
felemelkedő társadalom aknáit következtében keletkeznek — ahogy
a hajnali derengésben keveredik az éj és a holnap. Fontosak persze
csak a túlnyomó, sőt, uralkodó holnapi pillantás alakjai, ama bi-
zarzságok ellenére, melyek épp e még rendezetlen ugrásképződmé-
nyeknek sajátjai. Egy vegyes, mégis nem rokonság nélküli sor

húzódik ily módon a festészetben Baldung Grientől, a látszólag tréfásan borzalmas Hieronymus Boschtól Goya felháborodott-reális groteszkjeiig, Franz Marc, Chagall, Picasso felbontó-epatáns különösségeiig. A költészetben a sor, bármennyire megszakitottan is, François Villontól, minden »szabálytalan szerző« e középkori kezdetétől a forradalmi Sturm und Drang »vad Apollójáig«, Bertolt Brecht korai műveiig. . . A (rend és egységesség) . . . csak egy társadalmi stabilizáció viszonylag nyugodt virágkoraiban ábrázolható, vagy — a legkonkrétabban a sikeres szocialista forradalom utáni, válság nélküli, de a társadalmi építés említésre méltó nehézségeit is nélkülöző társadalmakban. A *széles közvetítést* tehát, a lényegi összefüggésnek ezt a boldogabb módját bizonynyal nem fenyegeti úgy a rendetlen és a pusztán szubjektív élmény közvetlensége, mint a meredeken közvetítettet.”¹⁰³ De ha fenyegeti is a meredeken közvetítettséget a véletlenszerűségbe, önkénybe, közölhetetlenségbe süllyedés, „a fontosak mégis inkább a *hirtelenségen keresztüli közvetítés mesterei*; betörve az üreg mellékességeibe és otthontalanságai-ba (bár a művek létrejöttének árát ők is megfizették a többiek dekadenciájának, sőt fél lábukkal néha maguk is e dekadenciában álltak). Ez az egész lényegiség értelemszerűen a polgári ház gyors összeomlása, a kapitalizmus végső válsága idején kulminált. És ahogy a válságban keresztezheti egymást az alkony és a hajnal pírja. . . Az expresszionizmus, majd . . . a szürrealizmus abba a helyzetbe került, hogy adott esetben egy semmiképpen nem pusztán szubjektivisztikus, pláne formalisztikus montázst készíthetett.”¹⁰⁴ Ezen a ponton Bloch visszatér Lukácsnak az expresszionizmus-vitában elhangzott „válságelméleti” érvére. Lukács a „tulajdonképpen elmúlás mögöttünk van”, a kapitalista világ romjaira való rámutatás blochi gesztusára válaszul a válság gazdasági helyreállító szerepére utal, megérezve a blochi gesztusban egy Zusammenbruchtheorie analógiáját. („Itt tárgyalandó kérdésünk szempontjából sokkal egyszerűbb kérdésről van szó. Arról, hogy a kapitalista rendszer a polgári társadalom »zárt összefüggése«, »totalitása« a maga folyamatos gazdasági és ideológiai egységében objektíve, függetlenül a tudattól, a valóságban egy egészet alkot-e? — Erről marxisták között . . . nem volna szabad vitázni. . . A részmozzanatok önállósulása tehát objektív ténye a kapitalista gazdálkodásnak.

De csak egy *része*, mozzanata az össz folyamatnak. És minden rész egysége, totalitása, objektív összefüggése az objektíve meglévő és szükséges önállósulás ellenére a legkiütközőbben éppen a válságban nyilvánul meg. Marx így elemzi a mozzanatok szükségszerű önállósulásának dialektikus összefüggését: »Mivel mégis összetartoznak, az összetartozó mozzanatok önállósulása csak erőszakosan jelenhet meg, pusztító folyamatként. E folyamat éppen a válság, amelyben egységük érvényre jut, a különbözők egysége. Az önállóság, amelyet az egymáshoz tartozó és egymást kiegészítő mozzanatok egymással szemben felöltenek, erőszakosan megsemmisül. A válság tehát az egymással szemben önállósult mozzanatok egységét tárja fel.«¹⁰⁵) Bloch 1940-ben így vág vissza: „egyáltalán nem az a helyzet, mintha az ilyen meredek közvetítés egyáltalán nem volna — közvetítés; vagyis mintha kívül volna a széttépett valósághoz való vonatkozáson, rebus sic non stantibus. Vagy mintha itt, ahogy Lukács állítja, kizárólag egy önmagában kiegyensúlyozott, hogy úgy mondjuk, egyszer és mindenkorra formatökélyre emelt valóságösszefüggés eltorzításáról, megfordításáról volna szó. Ellenkezőleg: már Goya világa, akár Picasso Guernica-világa, nem vártak a tépett átélésmódokra ahhoz, hogy tele legyenek üres terekkel, kínzókamrákkal, feszültség-figurákkal. A puszta szubjektivizmusoktól függetlenül, a *valóság válság idején* maga is messzemenően széthasadozott, és *semmiképpen nem csak széles-nyugodt közvetítésekkel eltalálható*. A válság az egyre jobban önállósuló mozzanatok elválása, és ha a válság, a nagy Marx-definíciónak megfelelően »az egymással szemben önállósuló mozzanatok egységét« manifesztálja is, mégsem mint a megelőző polgári klasszikát és annak megismételhetőségét, sőt példaszerűségét, mintha időben és tartalomban mi sem változott volna. A Marx-idézet arra utal, hogy a dialektika mint egység és ellentmondás *egysége* sehol nem enged packázni magával, de természetesen nem azt akarja jelenteni, mintha a válság a rend és egységesség netovábbja volna.»¹⁰⁶ És ha a „meredek közvetítést” az önkény, a közölhetetlenség stb. veszélye fenyegeti, a széles közvetítés is az apológia bűnébe eshet: „De ezt a módot (a „széles közvetítést” — M. M.) minden átmeneti korban a *túlságosan rendezett* fenyegeti, vagyis az *epigonális klasszicizmus*, amely a

maga pusztán idealisztikus-formális teljességét realizztikusnak adja ki.”¹⁰⁷

A „megbékélés” e cikke alig több, mint nyers vázlat. Reprezentativitását tekintve mélyen alatta marad az expresszionista korszakot interpretáló korai írásoknak vagy az expresszionizmus védelmében a 30-as években írt tanulmányoknak. Mégis mint egy mozgás végpontja, érdeklődésre tarthat számot — a Bloch-irodalom egyébként mellőzi —, és számot tarthat rá tanulságaiban is. Abban, hogy a modern művészet (a már ismert kracaueri értelemben vett) „konzervatív” (a veszteségből nyereséget csináló) útjai egyenrangúak, de mert a veszteségből kell a nyereséget kicsikarniok, egyben fenyegetettek is. Bloch, amikor egyszerre utasítja el a „rossz szubjektivizmus” és a „rossz objektivizmus”, a szűk szubjektivitás és a „pusztán szubjektív élmény közvetlenségét” és az epigonális klaszszicizmust, arra a marxi gondolatra keres és talál modern rímet, amely szerint a romantika és apológia haláláig kísérik a polgári társadalmat.

Az expresszionizmus kérdése még egyszer azonban, mindezeken túlmenően Bloch esztétikai várapozásaiból is megcsillant valamit. „Valóban konkrét és azután majd persze éppen a legkonkrétabb értelemben a széles közvetítés csak ott lehetséges, ahol egy szocialistává vált világból kivesztek a válságok, vagy, az emberiség eddigi előtörténetében, ahol a pillantás, nagyon messze ellátóan egy nagy műből emelkedik ki, vagyis egy progresszív kultúra csúcán. Így volt ez Giottonál és Danténál, filozófiailag Tamásnál, így — már összekeveredve a »szabálytalan szerzőiség« gazdagságával — az újkor nagy regényeiben, Shakespeare világdrámájában. — A társadalmi összefüggés relatív totuma jelent meg a jellemek, szituációk, cselekvések utópikus-entelektikus totuma mellett. Mindenesetre azonban itt sem hiányoznak a poentírozottan megszakító instanciák; mert valójában a valóság a szélesen lehetséges közvetítés korszakaiban és műveiben soha nem hiánytalan összefüggés, hanem még mindig csak — megszakítás és fragmentum.”¹⁰⁸ A valódi, mélyebb „széles közvetítés” a „szocialistává vált világ” művészete; ám mindaddig minden csak fragmentum — mert minden műben csak előlegeződhet, csak a forma börtönébe zártság révén inaugurálható az utópia, önmagunkkal való azonosságunk. A nem fragmentáris

„nagy művészet” világa az emberiség előtörténetén túl fekszik. Nem kell kommentár — az eposz visszatérésének perspektívája ez, vázlatban, sejtelmesen, de ugyanaz, ami az „ellenfelet”, Lukácsot fűtötte. E remény pátoszát reprezentatív módon Lukács *A regény* c. 1935-ös tanulmánya szólaltatta meg; hadd idézzük ennek egy rövidebb, vázlatos formáját: „A munkásosztály a szocializmus építése, az osztályellenség megsemmisítése során egyúttal megszünteti az ember degradációjának objektív okait (és nemcsak az új ember születésének szociális lehetőségeit teremti meg, hanem magát az új embert is). A haladás nem áll többé ellentmondásban az összes emberi képességek szabad kibontakoztatásával, hanem ellenkezőleg, a tömegek addig elnyomott, bilincsbe vert lehetőségeinek fokozatos felszabadítását előfeltételezi. Mindezek a mozzanatok abba az irányba hatnak, hogy a polgári örökségként átvett regényforma mélyreható módosulásokon megy át, alapvetően átépül és tendenciájában közeledik az eposzhoz. Az eposzi elemek megújódása a regényben nem a régi eposz (esetleg a mitológia stb.) formai vagy tartalmi elemeinek artisztikus megújítása, hanem szükségszerűen nő ki a társadalmi lét fejlődéséből, az osztály nélküli társadalom létrejöttéből.”¹⁰⁹ Korábban azt írtuk, hogy amiben Bloch „pillantásának” irányát az expresszionista korszakhoz való messianisztikus hűsége szabja meg, ez fordítja az idézett Lifsic-tanulmányhoz (és Lukács azzal közös perspektívájához) képest más irányba. Most láthatóvá válik e messianizmus „hátoldala” is — az eposziság visszatérének várakozása, amely összeköt.

E pontról válik igazán láthatóvá, hogy a *Korunk örökségének* „második” avantgarde elmélete miért volt szükségképpen „rejtett”. Az „örökös” pozíciójából a „nagynéni szobájának” hagyatéka mégis csak epizodisztikus jelentőségű, az eposz visszatérésére függesztett pillantás hajlamos átsiklani a fragmentáris kísérletek fölött. Bizarrnak tűnő kijelentés ez attól, aki végül is talán csaknem egyedül és talál a legreprezentatívabban védelmezte az örökséget-a-hanyatlásban. (Hiszen Adorno, akinek Lukáccsal való vitáját az irodalom mintegy a hajdani expresszionizmus-vita meghosszabbításaként értelmezi,¹¹⁰ csak utólag lép be a vitába, távol áll a mozgalom kulturális örökség-problémáitól.) De hadd idézzük Bloch árulkodó Brecht értelmezését. Mind a *Korunk öröksége* Brecht-tanul-

mánya, mind az 1938-ban írt *Ein Leninist der Schaubühne* eléggé híven követi a brechti „művészetesztétika” gondolatmenetét, és mindkettő a tandróma műszerűtlen dialektikus didaktizmusának mély és védelmező elemzése. A második tanulmány azonban így zárul: „Amikor az osztály nélküli célt egyszer elértük, az ilyenfajta drámákból már nem lehet ennyit tanulni. De megmaradnak azok az ízek, amelyek bennünket újra és újra eltalálnak, mint a legjobb költészet... És ami Kocsma Jenny dalát illeti a *Háromgarasos operában*, a gnosztikusokhoz és az egyházatyákhoz kell visszamen-
nünk, hogy az inkognitónak, bosszúnak és feltámadásnak ilyen fantazmagóriájával találkozunk.”¹¹¹

Az „örökös” fölénye azonban jórészt megalapozatlannak mutatkozott. Az eposz-visszatérés teoretikusan jogosult várakozás, és főképp olyasvalami, amiben reménykednünk *kell*. De várat magára. „Szikrázó üres tér, ez marad állapotunk alkalmasint sokáig”... Igaz: „A beomláson, ferdén keresztbe, utak fektethetők.”¹¹²

Kissé esszéisztikus lezárás

Ámde meddig prolongálható a messianizmus?

A jelen mintha nem kedvezne neki. A késői Bloch — értjük ezen *A remény elvének* Blochját, illetve a műnek az amerikai emigrációra visszanyúló előzményeit — szálla azok szemében, akik a mozgalom korai éveinek messianizmusában látják a sztálini korszak forrásait; és ingerültséget keltő kövület azok számára, akik múzeumba parentálták a filozófia megvalósításának gondolatát, hivatkozva arra, hogy a blochi „kikiáltó” rekedtre ordította ugyan már magát, de senkit nem tud becsábítani a megváltásremények bogájába.

A művészet megszűnése lekerült a napirendről, szögezi le Bloch már 1935-ben, a kultúra védelmében összehívott kongresszusra írt cikkében,¹ konstatálva, hogy a történelem elmozdult várakozásaitól. Mégsem rezignál. Sőt, az emigráció éveinek „morálisan jó időszakában” alapozódik meg a késői összefoglalás, *A remény elve*. (Bloch az amerikai emigrációban írja meg a mű számos részletét, egy hosszabb összefüggő fejtegetést *Szabadság és rend* címen könyvalakban is megjelentetve.) A „barna ideológiával” szemben egyetlen frontba tömörülnek Campanella és Hegel, Mandeville és Fichte, Paracelsus és Goethe — mert hiszen valóban, mi lehetne evidensebb a kapitalista világ barbarizmusának fényében, mint éppen az emberiség be nem váltott azonosságigénye. És emellett: a megváltás reménye az emancipáció feltartóztathatatlannak látszó előrehaladására is hivatkozhatni vélt: a szocialista építésre a Szovjetunióban.

A „morálisan jó időszak” alapozza meg a késői rendszerezést — ahogy történetileg is van bizonyos folytonosság az antifasiszta népfront és a háború utáni „demokratikus világnézet” periódusa között. Csakhogy mire *A remény elvének* építménye kerekké zárul, a „morálisan jó időszak” előfeltevései elvontnak bizonyulnak. És elvontságukat a morálisan jó időszak prolongálásának és a prolongálás termékenysége — a késői blochi összefoglalás lehetősége létrejötteknek — fonákja is kinyilvánítja.

A késői Bloch paradoxona prima facie formai: az összegzés paradoxona.

Nem mintha a késői Bloch szembekerülne korábbi önmagával. Bizonyos hangsúlyok persze megváltoztak: Kierkegaard, a korai művek nekünk rendelt Hume-ja az 1951-ben megjelent — de szintén az amerikai emigrációban írni kezdett — Hegel-könyvének, a *Szubjektum—objektumnak*, legalábbis formailag, csak melléksze-replője. A Hegel-könyvben is, a későbbi művekben is a korábbiak-nál nagyobb szerepet kap az „anyag”, a „materializmus” egy sajátos interpretációja, ha úgy tetszik, megváltozik az „objektív mozza-nat” súlya a blochi gondolatokban. Előtérbe kerülnek a már a korai művekben is meglévő, de ott talán csak metaforikus, csak segéd-konstrukció-szerű természetfilozófiai motívumok, nem függetlenül a korszak marxista gondolkozásának „általános ontológiai” irányultságától, bár csak távolról érintkezve azzal. Mégis, Bloch minden önmegtagadó és öncenzúrázó szelekció nélkül gyűjthette egybe a korai művek motívumait: a *Nyomok* történetei az igazságot kinyil-vánító hazugságról, a *Korunk öröksége*nek a művészet „alatti” aktu-alitását vizsgáló fejezetei, *Az utópia szellemének* szerelemfilozófiája és Faust-szimbolikája mind helyet kaphattak *A remény elvének* Jelentés, Alapvetés, Átmenet, Konstrukció vagy Azonosság c. ré-szében.

Nem látszott más hátra lenni, mint összegyűjteni a korábbi mű-vek motívumait, és a múlt utópiáit, korhoz kötött kérést lehány-tva, a jövő felé fordítani. Kibontva így belőlük a jövő érzékletes „tájképét”, azé a jövőét, melynek a filozófia, a jövőbe nézés tilalma alatt, legfeljebb ha fogalmi vázát, „térképét” adta. És éppen azért tűnhetett éppen ez a korszak aktuális filozófiai feladatának, mert Bloch megőrizte a korábbi művek filozófiai tenorját: a húszas évek

Marx-interpretációját, amelyből már kiküszöbölődött az ökonomizmus körül támadt félreértés, és ily módon helyükre kerültek az emberi cselekvés megalapozó jellegének, a lehetőség-kategória elengedhetetlenségének, a történelem nyitottságának problémái.

És épp ez a filozófiai intenció került elkerülhetetlenül paradox helyzetbe az összefoglalás révén.

Nincs Blochnak olyan írása (vagy legalábbis nem került kötetbe), amely közvetlenül dokumentálná, hogyan regisztrálta Bloch a 20-as évek végén a fiatal Marx újrafelfedezését. Nincs olyan írása, amely közvetlen analogonja lenne Landshüt és Mayer *Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis*-ének vagy Marcuse *Neue Quellen*-jének. Blochnak, igaz, nem is kellett átmennie az újrafelfedezés elméleti katarziséban, lévén annak egyik szellemi atyja. Hiszen Hegel „reaktiválása”, az elidegenedés problematikája, Marxnak és a megváltás egyetemességének az összekapcsolása filozófiájának fő szolamához tartoztak.

Igaz, Bloch 1918—1923-ban, ha úgy tetszik, kiegészíteni akarta Marxot. Csakhogy, jeleztük már, a vita az „ökonomista” és „fatalista” módon értelmezett Marx ellen irányult, a kiegészítés „újrao-lvasás” volt. Olyan olvasás, melynek középpontjában az elidegenülés és az elidegenülés visszavételének lehetősége állt. Az ember „nincs”, csak lesz — állítja az 1918-as Bloch. Hiszen az alapvető emberi élmény éppen lényeg és lét divergenciájának átérzése. A teljes elveszettség, lényegtelenülés, az átélt pillanat sötétje paradox módon az identitás vágyával, egy identikus világ megsejtetésével, „még-nem-tudással” korrespondál. A szubjektivitás „még nem tudása” az elidegenülés kritikáját előlegzi, a bírálatát minden olyan társadalmi és gondolati képződménynek, amely az „általánosnak” önálló életet, önértéket tulajdonít. A boldogságvágy, az önmagunkkal való nem azonosság vizsgáztat le minden közbülső látszattmegváltást, a művészetét is. Bennünk, a mi ráébredésünkben a múlt be nem váltott ígérete, megtörténni nem tudott történelmünk aktualizálódik. A kiegészítés és újrao-lvasás paradoxióját az hívta életre, hogy Bloch az expresszionizmus „új lelkeségének” és egyben megváltásának meghirdetője volt, aki nem pusztán rögzítette a szubjektivitás „közvetlen kiáltását”, hanem rámutatott kritikai és jövődimenziójára.

A késői Bloch az 1918—1923-as „félreértést” magával Marxszal korrigálja. „Marx mármost — írja az *Epikurosz és Karl Marx, avagy egy szubjektív faktor az atomok esetében* c. cikkében — ... átvette ugyan a hegeli negatív előjelet, ami Epikurosz (és a sztoikusok) privátját illeti, mégis, a »szerencse a szerencsétlenségben« éppen a »szubjektív forma«, az öntudat nyeresége a világgal szembeni filozófiai magatartásban ... Marx érintkezést érzett itt saját »nyitásával« (kontra mechanisztika, fatalizmus) ... Marx élesen elutasítja ugyan e »szubjektív faktor« [az atomok mozgásában Epikurosznál tételezett véletlen — M. M.] pusztá privatizálását az epikuroszói etikában, amely afféle aszociális atomisztika, amennyiben ez a magatartás az embert elszigeteli és éppen a környezetre való aktív hatást (elhajlást, delineációt) teszi lehetetlenné. ... De ha Marx el is utasítja ily módon Epikurosz »ataraxiáját«, mint ami pusztán a hanyatló görög polisz szimptomája, a disszertáció annál inkább hangsúlyozza egy »szabad akarat« energiáját, melyet Epikurosz ellenvetéséből olvasott ki.”²

Tény mindenesetre, hogy a 30-as évek elejének Marx-újrafelfedezése nemcsak a *Történelem és osztálytudatra*, Blochra is visszanyúlhatott. És: a *Korunk öröksége* és a későbbi művek Blochjának visszatérő témája, állandó vonatkoztatási pontja a fiatal Marx.

Aminthogy a harmincas évek elejének az elméleti forradalmához kapcsolódik a *Szubjektum—objektum*, Bloch Hegel-könyve is, amely ugyan csak 1951-ben látott napvilágot, de amelyet az amerikai emigrációban kezdett el írni. Ha fenntartásokkal is, de a *Szubjektum—objektum* is besorolhatóan látszik a Hegel-újraolvasásnak abba az áramlatába, amelybe Lukács *A fiatal Hegelje* és Marcuse *Ész és forradalomja* is tartozik. A 30-as évek második felének e reprezentatív Hegel-könyveiről az irodalom már megállapította, hogy bennük a „Hegel-kérdés” tulajdonképpen „Marx-kérdés” volt.³ Ha megváltozott ideológiai körülmények között is, de ez a Hegel-irodalom teszi fel a 20-as, majd a 30-as évek elejének „Marx-renaisszánszai” után harmadszor a „mi (most) az ortodox marxizmus?” klasszikus kérdését. Mindenesetre nem látszik jogtalanul kiemelni a *Szubjektum—objektum* kifejezetten és közvetlenül Marxszal foglalkozó fejtegetéseit.

Bloch Hegel-könyve programatikusan nem filozófiatörténeti mű. „Ez az írás nem tart igényt arra, hogy Hegelről szóló könyv legyen; inkább egy hozzá és rajta keresztül vezető könyv akar lenni.”⁴ Hegel: „Marx egyik tanára”, és így „kevés olyan múlt van, amely oly problémagazdagon jönne elénk a jövőből, mint az övé.”⁵ Bloch Hegel-könyve is Marx-könyv: „a filozófus látszatproblémáit, úgynevezett világszellemének ideológiáit és idealizmusait Marx eltűntette; az igazi kérdések, a dolognak magának a marxizmusai annál eltéveszthetlenebbek”.⁶

Nézzük hát, hogyan értelmezi a késői Bloch Marxot.

Mindenekelőtt Bloch nem tartja a marxi művet a fiatal és érett Marxot szembeállítva kettévághatónak: „az érett Marx . . . a fiatal igazsága . . .”⁷ „Korán” kész van a marxi gondolat, kommentálja Bloch Marx apjához írt levelét; a levél „. . . habzik az észről és a tudománytól, s a világnak meg kell adnia magát. Mert éppen a jövőbeli megformálás, a konkrét van az erjedésben megelőlegezve, magának a dolognak kell kilépnie a szubjektivitásból és absztrakcióból. Akadályt kizárólag a hamis tudat gőze és az absztrakció állítanak; így mindkettőt elutasítja Hegellel és már Hegel ellen. »Az eleven gondolatvilág konkrét kifejezésében, amilyen a jog, az állam, a természet, az egész filozófia, itt magát az objektumot fejlődésében kell meglesni; nem szabad önkényes felosztásokat bevenni, meg kell keresni a dolog racionális elemét, mint amely önmagában ellentmondóan fejlődik és önmagában kell megtalálnia egységét«. A cselekvő itt még a szellem, ám az érettség, ahol mint a dolog észszerűsége anyagian talpraáll, még-nem-tudatosan, de már jelentkezik.”⁸ A fiatal Marx „a legkevésbé sem vonult vissza a világfájdalomba, ott őrizni a lángot, mint sokan az ifjak közül, akiket nemes gondolkodásának tekintettek”. Idegen tőle és elvetendőnek számít előtte a „privát lámpavilága”. „És éppily kevésbé, még kevésbé ért egyet a szemlélődéssel, a történeti iskolával, amely eleven testünket a történelem keresztjére akarta feszíteni.”⁹

„Amikor az egyetemi hallgató Marx 1836-ban Berlinbe jött, Hegel öt éve halott volt. De szelleme még mindenkin uralkodott, mintha ott állna a hátuk mögött, még ellenfeleinek is ő diktálta az utat. A fiatal Marx azt írja apjának, egyre inkább kötődik Hegelhez, annak »groteszk szírtmelódiája« ellenére. A baloldali Hegel-iskola,

majd mindenekelőtt Feuerbach hatása alatt Marx eljut a szellemtől az emberhez. Az eszmétől továbbmegy a szükségletekhez és azok társadalmi mozgásához, a fejben lejátszódó mozgásoktól a valóságokhoz, a gazdasági érdekekből fakadókhöz. De ha Marx ily módon Hegelt a lábára állította is, Hegel maga is kimutatja, hogy legalább a lóláb tőle sem volt idegen; a nagy idealista egy mondata, melyre nemigen figyeltek oda, mutatja ezt, s nemcsak a fiatal, de az érett Marx is alighanem egyetértett volna vele. 1807-ben írta Hegel Bambergből, ahol szerkesztőként helyezkedett el, jénai barátjának, Knebel őrnagynak: »A tapasztalat meggyőzőtt ama bibliai mondás igazságáról és vezércsillagommá tette: hanem keressétek először, mit egyetek és mivel ruházkodjatok, és istennek országa megadatik néktek«. A mondás a Bibliában, mint ismeretes, épp fordítva hangzik; újabb és már a fiatal Marx által is igazolt adalék ahhoz a termékeny belátáshoz, hogy a hegeli eszmében néha nem is kellett olyan sok mindent a talpára állítani, hogy előtűnjön az eszme vörös bélése.”¹⁰

Marx tehát először is eljutott a „szellemtől az emberhez”. Az „alapvető szubjektum Marxnál soha nem a szellem, hanem a gazdálkodó társadalmi ember”.¹¹ Ez a szubjektum nem az „absztrakt” ember, a feuerbach-i „puszta nembeli lény”, hanem „az ember mint társadalmi viszonyainak összessége, történelmileg változóan”, és főképp: mint „még meg nem talált, nem emancipált lény”.¹² „Marx ily módon Hegellel együtt a delphoi templom feliratát — ismerd meg önmagad — tette az emberi történelem témájává.” A marxi önmegismerés ugyanakkor nem filozófiai kontempláció, hanem az ember olyan önmegismerése, amelyben az önmagát „egyszerre ismeri fel áruként, mellyé elidegenült, és értékteremtő szubjektumként, aki forradalmian megszünteti a reá kényszerített árujellegét”.¹³ A marxi filozófia épp a szubjektum e kettős meghatározottságának a felismerése révén lehet „az elidegenülésnek e gyakorlat-hoz megérkező megszüntetése”. Annak tehát, hogy az „akkori filozófusnyelvből” oly sok kifejezés (elidegenülés, külsővé válás) „a marxizmusban napirenden marad”, a „dolog logikájában magában” van az oka.

A dialektika, amely már Hegel szándéka szerint sem volt „a dologhoz kívülről vitt eljárás”, Marx kezén végképp megszűnt

annak lenni. Nem „az anyagtól elválasztott metodológia”. „Marx számára”, szemben a Hegelnél mégis csak meglévő logikai apriorizmussal, „a dialektika soha nem olyan módszer, melynek alapján feldolgozza a történelmet, hanem ugyanaz, mint maga a történelem”.¹⁴ „Minden kategória, a »szférák« (jog, művészet, tudomány) is, egyedül a történelmileg változó valóságban funkcionálnak; mint létmódok, melyek ezen felül — távol attól, hogy azonosnak maradók, lezárt rendszert alkossanak — társadalomról társadalomra átalakulnak. És sehol sincs e »szféráknak« (jognak, művészetnek, tudománynak) — mint Hegelnél — külön életük, sőt, autarkiajuk.”

Hegelnél „a pusztán gondolkodó szemlélés” és a „valóságos történelem szubjektuma” egybeestek, sőt, a gondolatokat teremtő szubjektivitás „későn jött”, és akkor is „babérjain pihenve”.¹⁵ „Marx ezzel szemben a gondolatot termelő szubjektumot vagy semminek, ... vagy a gondolatot magát is, amennyiben a történő valósággal közvetített, a megváltoztató folyamat faktorának tekinti”.¹⁶

A fiatal Marx radikálisan fogja fel filozófiai szerepét. „A tettről van szó, hozzá fut végül a történeti értelem.” Marx nem csatlakozik a klasszikus német filozófiai felbomlási időszakának „epigonális fércműveihez”. „Nem esedékes az idealista filozófia megvalósítása megszüntetése nélkül.” Marx Themisztoklészre utal, aki amikor Athént pusztulás fenyegette, arra biztatta a város lakóit, hogy hagyják el városukat és a tengeren, egy egész más elemben építsék újra Athénjukat. Marx útja nem a romantikáé vagy a rezignációé, nem a „pusztán konstatált ellentmondás a német mizéria és a magasztos eszme között, ahol a világ annál reménytelenebbül szét-tépettnek látszik, minél totálisabban áll felette vagy akár mellette a filozófia. Az új Athén a *praxisra* fut ki, éppen teoretikus tettként, mely tudja, mit akar, és, forradalmiként, akarja, amit tud.”¹⁷ Még egy kis időnek el kell telnie, míg Marx a filozófia megvalósításának lényegéhez tapadó ellentmondásosság forrását a polgári társadalom ellentmondásosságában lokalizálja, és a kritikus feladatát úgy határozza meg (egy 1843-as Rugéhoz írt levélben), hogy az „a létező valóság saját formájából fejlesztheti ki az igazi valóságot, mint annak Sollenját és végcélját”. „De a régi Athént, az önmagát

elgondoló gondolat idealista filozófiáját már az egyetemi hallgató Marx elhagyta.”¹⁸

Nem akarunk a blochi Marx-interpretáció részleteibe belemenni. Mindenesetre tény, hogy ez a fiatal Marx interpretációjára épülő és tartalmi jegyeiben a 20-as és 30-as évek elejének Marx-interpretációit folytató értelmezés alapozza meg *A remény elvének* filozófiai „Tendenz”-ét. És nemcsak *A remény elvének* közvetlen Marx-értelmezéseit vagy Azonosság-fejezetét, hanem az Alapvetés olyan döntő fejtegetéseit is, mint amilyenek A lehetőség-kategória rétegeinek tételei. Ez utóbbival egyébként *A remény elvének* első kötete a marxizmus XX. kongresszus utáni reneszánszát előlegzi meg, amelynek a lehetőség-kategória középponti kérdése volt. Aminthogy Bloch egész műve híd lehet a korai 20-as évek és a marxi gondolat posztsztalinista korszaka között. Itt és ennyiben válik Bloch *Az utópia szellemének* messianizmusa és a *Korunk örökségének* avantgarde-elmélete után harmadszor is reprezentatív figurájává a század eszmetörténetének.

Mondtuk már: *A remény elvének* paradoxonja prima facie formai: az összefoglalásé.

A remény elve Bloch opus magnuma; ahogy egy méltatója nevezi: az emberi vágyak enciklopédiája. De az enciklopedikus tágasságon túl opus magnumként helyezkedik is el a blochi pályán. Maga Bloch is úgy értékeli, hogy a művel megadatott a számára a lehetőség összefoglalnia és definitív egészszé emelnie filozófiai intencióit. Bloch *A remény elvének* megjelenésekor — de még *Az esztétikum sajátosságának megjelenése előtt* — többször utalt rá, milyen paradox, hogy Lukács, aki Bloch szerint mindig is hajlott a klasszicista és szisztematikus zártásra, gondolatait még mindig többé-kevésbé alkalmi írásokban szórja szét, míg ő, a nyitottság előharcosa, *A remény elvével* eljutott az érett kornak a nap alkalmi követelményei fölé emelkedő rendszerezéséig.¹⁹

És Bloch nem oktanul tekintette *A remény elvét* összefoglalásnak. Hiszen a mű irdatlan történeti anyagot halmoz fel, végigkísérve az emberi utópikus vágy történetét, ezenközben felvonultatva és kiterjesztve azoknak a jelenségeknek (a szerelemtől a vásárig és kolportázsirodalomig) és ideológiai, irodalmi-művészeti-mitológiai képződményeknek (Fausttól Pandóráig) a körét, amelyekben az

anticipáló tudat mintáit és prototípusait, hordozóit látta korábban is. De *A remény elve* nemcsak hogy történetileg-enciklopedikusan áttekintette a kört, hanem egyben egy zárt ívű építménybe, logikailag fölfelé, az egyre átfogóbb és alapvetőbb anticipációk felé haladó tipológiába is rendezte. És főképp: Bloch *A remény elvé*ből filozófiailag megalapozni vagy újraalapozni kívánta az antecipáló tudatot, kidolgozva bizonyos társadalomelméleti összefüggéseket (utópia és érdek, utópia és ideológia stb.) és filozófiailag analizálva és kimunkálva olyan történetfilozófiai kategóriákat, mint a lehetőségé, a „front”-é, „novum”-é, egyáltalában a történelem nyitottságáé.

Visszatérnek hát Bloch kedvelt motívumai, változatlan a megváltott jövőre irányuló és a megváltás lehetőségének bizonyítékait és biztosítékait kereső intenció, és mindez olyan tárgyas, ontológiai megalapozást kap, amelyen megalapozást addig Blochnak nem állt módjában adni. Összegzés tehát.

Ám ha a kései filozófiai összefoglalásokat nem közvetlenül tekintjük, rögtön előtűnik az ilyen vállalkozás elkerülhetetlenül paradox volta. A szisztematikus rendezés aligha sikerülhet pusztán matematikai összeggé, hanem az a szituáció is megnyilatkozik benne formaadóként, amely az összegezésigényt — nem pusztán életrajzi tényként — létrehozta és megalapozta. Éppen az összefoglalás formája hoz újat, vagy Bloch esetében, ha úgy tetszik, a „formahibák”. A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznánk, nem arról van szó, hogy a szisztematizálás mintegy leleplezte volna a blochi gondolkodás valamilyen eredendő gyengeségét, mint ahogy ezt egyes kritikusai felfogják. Sőt, éppen erősségét fordította át gyengeséggé, legalábbis részben azt — de ehhez az átfordításhoz logikailag szükséges volt a szisztematizálás átrendező-szelektáló munkája.

Röviden: a blochi életmű kései összefoglalásának lehetősége és problematikussága ugyanannak a dolognak két oldala. Aminthogy a Bloch-hatás, a késői blochi mű maga is paradox jelenség. Hiszen a késői Bloch fontos hivatkozási pontja, egyben „mitológiai hősza” annak a mozgásnak, amelyet a marxizmus reneszánszaként tartanak számon. És résztvevője is: a *Prinzip Hoffnung*ba beleszótt vagy később írt Marx-tanulmányai, vagy éppen a lehetőségről és szabadságról írottak a marxizmus reneszánsza áramlatának fontos

tendenciáit fejezték ki. Mégis, a blochi örökséget a lehetséges örökösöknek mintha nemigen akaródzna vállalni — Bloch túlságosan „kiadta magát”: a kevésbé kötelező erejű utópiák vonzóan költői, de kevésbé aktualizálható filozófusává vált.

Hadd jellemezzük *A remény elve* felépítésének problematikusságát Leszek Kolakowski interpretációjára támaszkodva. Nem mint ha egyetérténénk vele; interpretációja mind módszertanilag, mind „beleérzés” tekintetében hagy maga után kívánnivalókat. Ám éppen, mert marxizmustörténetének harmadik kötetében tárgyalt filozófusok közül talán éppen Bloch áll az övével leginkább ellentétes állásponton, Kolakowski a blochi konstrukció nagyon jó formális leírását nyújtja. (Az interpretáció formalizmusa már abból is fakad, hogy Kolakowski szinte kizárólag *A remény elvét* elemzi, eleve hátat fordítva ezzel a történeti analízis lehetőségének.)

Bloch a Kolakowski-féle értelmezés szerint a marxizmus ama tradíciójához tartozik, amelyik kimutatta és explicit alakra hozta a marxi gondolat „platonikus” (empirikus érvekkel bírálhatatlanná tett és végső soron egyénellenes) beállítottságát. „Bár a remény blochi ontologizálása nem vezethető le marxista forrásokból, Bloch sajátos módon mégis segített fényt deríteni a marxizmus sajátosságára, amikor felfedezte neoplatonikus gyökereit, amelyek még Marx előtt is rejtettek maradtak. Kiemelte azt az összekötő láncszemet, amely Marxnak az ember önmagával való teljes megbékélésébe vetett hitét és a neo-platonikus gnosztikus tradíciót összefűzi. Éppen azt a szoteriológikus áramlatot hangsúlyozta, amely Marxnál rejtett volt, és ezért negligálhatónak és figyelmen kívül hagyhatónak tűnt, de amely az egész marxi eszme mozgatója: nevezetesen a hitet az ember autentikus lényegének és empirikus létezésének jövőbeli azonosságában, avagy egyszerűbben, az eritis sicut dei vágyát”.²⁰ „Mert Bloch Ultimuma vagy paradicsoma nem egyszerűen a világ végső állapota úgy, ahogy lennie kell, hanem ezt a paradicsomot az emberi akaratnak kell realizálnia, és soha nem világos, hogy milyen értelemben »tartalmazza« a jelen ezt a jövőt — hogy milyen értelemben korrelál az eljövendő világról való »tudásunk« azzal a világgal, vagy mennyiben tisztán akaratú aktus. A szürrealista filozófiában nem világos, hogy az a világ, amelyet sajátos hallucinatorikus tapasztalás útján kell megközelítenünk,

valamilyen kész valóság vagy valami, amit akkor alkotunk meg, amikor tudatára ébredünk. Ez a kétértelműség a szürrealisták esetében nem zavaró. . . De Bloch a diszkurzív filozófiai nyelvet használja, amelyben az alapfogalmak ilyen kétértelműsége öngyilkos vállalkozás. — Blochnak meg kell bocsájtanunk ezen a ponton: ez a kétértelműség sajátja az egész hegeli—marxi tradíciónak. Ahogy Lukács esetében láttuk, e tradíciónak az a jellemzője, hogy elvéti a jövő előrelátása és létrehozása közötti distinkciót. Társulnak egymással a tudós és a próféta.”²¹

Kolakowski a hivatkozott Lukács-fejezetben nagyjából a következőképp érvel: amikor Lukács tény és érték, bensőségesség és dologiság polarizálódását a polgári eldologiasodás következményeként tárgyalja, kirántja a talajt annak lehetősége alól, hogy racionálisan megkülönböztethessük a tények tudományos elemzését és az akarat mozgásait. Azzal, hogy a tények racionalitását a polgáriasság gyanújába keverte, megnyitotta az utat a „prófétikus” érvelés előtt, amelyben érték, akarat és tény szétválaszthatatlanul össze vannak keveredve, amely egy „mélyebb” realitásra apellál, amikor a jövőt felvázolja, de amely ezt az előrelátást, miután a tények kontrollálásának lehetőségét eleve kizárta, pusztán csak akarati, következésképp tekintélyi érvekre alapozhatja. „Lukács — írja Kolakowski a *Történelem és osztálytudatról* — a marxizmusnak irracionális és tudományellenes formát adott. Totalitás-konceptiója elszakad minden racionális és empirikus kritikától: mert a totalitás nem vezethető le a tények és empirikus érvek semmilyen csoportosításából, és ha a tények ellentmondanak neki, annál rosszabb a tényeknek. Így felmerül a kérdés, hogyan ismerhetjük meg a totalitást, és honnan ismerhetjük fel, hogy ismerjük. Lukács szerint a helyes dialektikus »módszer« nyújt itt segítséget; de ha közelebbről megnézzük, kiderül, hogy ez a dialektikus módszer éppen abban áll, hogy minden jelenséget az egészszel állítunk vonatkozásba, vagyis eleve ismernünk kell az utóbbit. Az egész módszere és tudása feltételezi egymást: elemi hibás körrel van dolgunk; az egyetlen kiút, ha állítjuk: a proletariátus privilegizált történelmi pozíciójánál fogva eleve birtokában van az egésznek. De ez csak látszólagos kiút, hiszen honnan tudjuk, hogy a proletariátus ebben privilegizált helyzetben van? A marxista elméletből, amelynek feltétlenül he-

lyesnek kell lennie, mert egyedül képes megérteni az egészet: ezzel megint csak benne vagyunk a hibás körben. — Az egyetlen menekés, ha kijelentjük, hogy az egészet nem lehet tisztán tudományos megismeréssel elérni, hanem csak a forradalmi mozgalomban való részvétel útján. Ami persze az igazságnak egy genetikus kritériumát involválja. A marxizmus igaz, mert a proletár tudatot »fejezi ki« ... de ez egyszerűen tekintély-kritérium...»²²

Kolakowski érvelésének erőssége — szellemessége — éppen a gyengéje is. A logikai megtisztítottság egy bizonyos szintjén minden kritikai elméletről — amely bevonja a tudományos megismerés előfeltevéseit is a megismerésbe — elmondható, hogy hibás körbe lép. Aminthogy a logikai megtisztítottságnak ezen a szintjén viszont minden dogmatikus elméletről is elmondható, hogy hibás körbe lép (hiszen nem léphet túl saját előfeltevései körén). Kritikai beállítottság és dogmatizmus, előfeltevés-mentesség és előítélet ellentéte ebben a logikai sterilitásban aligha megvilágítható. A tárgyiasabb, ha úgy tetszik, több empiriát magához ölelő vizsgálat viszont korrigálná a Kolakowski-féle Lukács-interpretáció és ezzel egyben a „prófétikusság” problémájának kifejtésében rejlő karikatúrisztikus vonásokat: a filozófia, amelyik, mint Bloché és mint Lukácsé 1923-ban, az emberre ruházta rá a megváltás terhét és elvetette a gondviselő történelem előfeltevését, a történelmet szükségképpen reális szubjektumával való korrelációjában kell hogy elgondolja. Egy ilyen filozófia valóban nem előfeltevésmentes, ha ama gondolatot, hogy a történelemnek, ha „nélkülünk” gondoljuk el, nem tulajdoníthatunk legitim módon értelmet, hogy tehát a történelem „ránk szorul”, elfogultságnak tekintjük. Véleményünk szerint azonban inkább ama tételt szabad megkockáztatni, hogy nem moshatjuk meg a bundánkat anélkül, hogy benedvesítenénk a bőrünket, mintsem a gondviselés hitét...

Nyitott marad viszont a kérdés, hogy vajon a késői blochi összefoglalás architektonikájában mennyire válik prestabilizált, eleve kész világgá az, amiről Bloch nagyon is jól tudja, hogy csak lehetőség, és valóra váltása „fogalmában adottan” feltételezi az emberi cselekvést. Másképp, Habermassal fogalmazva: mennyire lett a természetfilozófia filozófiájának természetévé?

Az utópia szellemének Blochja — minden kozmológiai kiruccanás

ellenére — nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte isten csak az ember által világosodhat meg, ha már egyszer néma maradt egyfia keresztrefeszítésekor. De fenn tudta-e tartani ezt az álláspontot az összegzésigény nyomása alatt?

A remény elvének „materializmusáról” van itt szó. Ez a materializmus — írja Kolakowski — „nagyon eltér a tradicionális materializmustól, érthető, hogy az ortodox leninisták támadták”.²³ (Valójában a blochi koncepció bizonyos tekintetben nem is üt el olyan élesen a „dialektikus materializmustól”; ezt egyébként Kolakowski is konstatálja más helyen.) Kolakowski így írja le Bloch „anyagelvűségét”: „Bloch . . . Arisztotelész entelecheia-fogalmára és az Arisztotelész-követők »alkotó anyagára« hivatkozik. A világnak, véli ő, van valamilyen immanens vágya, amiért is a tökéletlen formákon keresztül tökéletes formákat fejleszt ki. Ezek a formák egyszerre természetesek és normatívak. Annak azonban Bloch mintha nem lenne tudatában, hogy az, ahogy ő az energia, potencialitás, entelecheia kifejezéseket használja, döntő tekintetben eltér Arisztoteléstől. Mindezek a fogalmak többé-kevésbé értelmesek, ha partikuláris dolgokra és folyamatokra alkalmazzuk őket . . . , de elvesztik intelligibilis jellegüket, ha a létre mint egészre alkalmazzuk őket. Bloch fogalmai, amelyek ez egész univerzum entelecheiájára vonatkoznak . . . nem tükröznek mást, mint spekulatív hitet abban, hogy az univerzum egyfajta tökéletesség felé tör, anélkül, hogy erről valamit mondhatnánk”.²⁴

Bloch spekulatív hitével és természetfilozófiai fejtegetéseivel nem annyira az a baj, hogy helytelenek, mint inkább egyszerűen az, hogy tartalmatlanok. „Bloch egész életében jellegzetes képviselője volt annak, amit akadémikus gondolkodónak nevezhetünk; politikai tudása egyszerűen könyvekből derivált tudás. Hatalmas műveltsége volt a filozófia és irodalom terén, de analitikus képességei szélsőségesen szegényesek . . . egész életében irodalmár maradt, akinek mélyek a kapcsolatai a könyvekkel, aki egy tökéletes világról álmodik, de aki képtelen megmagyarázni, hogy hogyan kellene azt megalkotni, vagy akár, hogy hogyan is nézne az ki.”²⁵

Bloch gondolatvilága olyannyira nem kötelez semmire, hogy még a kommunista mozgalom melletti elkötelezettsége sem több és szükségszerűbb valami, mint amit Heidegger és a fasizmus viszo-

nya reprezentál. Elkötelezettsége legfeljebb annyit jelez, mint Heidegger kétségtelenül megalázóbb politikai kapcsolata, hogy ti. egy absztraktságában teljesen támasz nélküli, akadémikus filozófia nagyon is védtelen a politikával szemben. (Itt tehát Kolakowski épp az ellenkező véleményen van, mint Habermas, aki szerint a blochi filozófia csak egyfajta gótikus katedrális, amelyet a filozófus a lenini pártelméletnek épített.) Legfeljebb annyiban szükségszerű e kapcsolat, hogy a blochi metafizika „védőfal a revizionizmus ellen. Ha a világ jövőjét a minden vagy semmi dilemmája foglalja össze, ha nem akarjuk az ember és az univerzum pusztulását, az első alternatívát kell választanunk”.²⁶ „Az olvasó, aki úgy dönt, hogy követi *A remény elvének* érveit, általában úgy fogja találni, hogy azok elképesztően bonyolult nyelven előadott közhelyek és tautológiák.”²⁷

Akadémikus gondolkodó — írja Kolakowski Blochról, és ennél kegyetlenebbül diffamáló jelzőt keresve sem lehet találni. És ha a Kolakowski által adott jellemzés némiképp igazságtalan, ha a leírás, melyet a blochi filozófiáról ad, paródiába hajlik is, bizonyos értelemben mégis találó az akadémikus jelző — erre utal az a tanácstalanság, amelyre a bevezetőben Bloch-recepció kapcsán kitértünk. Nem azért, mert bizonyos fantasztikusság, „futurista gnózis” jellemzi, ahogy Bloch a tudományos fejlődést és a rózsakeresztes mágiát keresztezi, vagy ahogy kikel a halál, a legerősebb ellentutópia ellen. Mindezek pusztán csak ékítményei egy mélyen paradox helyzetnek, annak, hogy a rendszer, amely hivatva volt, egy cselekvésfilozófiát megalapozni és az utópikus vágy beteljesíthetősége mellett bizonyosságot tenni, megfojtotta, agyonnyomta a cselekvésfilozófiát. Visszatérve a már használt metaforához, ha korábban istent is csak az ember válthatta meg, most már ebben az embert az egész univerzum támogatja — látszólag; valójában, a dolog logikája szerint, rivalizálnak.

Ez a paradoxia diktálja *A remény elve* fejtegetéseinek egyensúlyvesztéseit.

Szakadék húzódik az általános filozófiai taglalás és a történeti bizonyítás között — mert ez utóbbi mint történet vagy tipológia mit sem bizonyít. Szakadék az emberi szabadság és a történelem lehetőség-faktorának állítása és a „schellingizálás”, a megváltás biztosítékának a kozmológiai fantáziálásba való keresése között.

Szakadék a történelem során felhalmozott anticipációk ígérete és a beváltás eszközei, ill. eszköztelensége között is.

Úgy tűnik hát, beteljesedett a blochi messianizmus sorsa: a hit avagy a remény logikája racionálisan követhetetlennek bizonyult, hiszen az, hogy „a megváltásnak jönnie kell, mert lehetetlen, hogy a dolgok így maradjanak”, történetileg érthető poétikus álláspont ugyan, csak éppen semmiféle tárgyi vagy logikai utalást nem tartalmaz arra nézve, hogy a megváltásnak valóban el kell jönnie, és nem is kíván és nem is alapoz meg olyan leíró vagy akár dedukáló magatartást, amely egy ilyen szükségességet felmutathatna. A remény és a remény elve egy korszak messianizmusának áramlatában, amely messianizmusnak a „logikáját” szolgáltatta, érvényesnek tűnt; ám kitűnt eredeti természeté, az, hogy Pandóra korszából került elő, az emberiséget sújtó bajok és szenvedések társaságából. (Mi több, a bajok okozója, legalábbis „mitschuldig”). A blochi messianizmusnak, a „legsötétebb éjszaka” majd az apokaliptikus messianizmusának osztoznia kellett abban a dezillúzionálódásban, amely ezt a messianizmust egyáltalában érintette. Nemcsak a Kolakowski-féle harapós már-már paródiából, de a megértőbb és együttérzőbb bírálatokból is kiérezhető a megkönnyebbülés, amely egy tévút lezárulásából fakad, mely tévutat immár nem kell újra bejárni, még ha ez utóbbi bírálatok némi nosztalgiával emlékeznek is meg ama szépségekről, melyekre ezen az úton, éppen mint tévúton (az elérendőhöz való leküzdhetetlen distancia révén) kilátás nyílt.

Tugend és Laster összefonódása azonban bonyolultabb, és nem is ennyire pusztán a múlt ügye. A természet filozófiája Bloch filozófiájának természetévé vált, írja Habermas, és Adorno is úgy találja: Bloch, aki ultima philosophiát akart írni, prima philosophiát írt. A nem kritikailag felfogott, nem történetileg kezelt előfeltevések áttörése nem sikerült.

Ám ugyanakkor Adorno arra is figyelmeztet — idéztük már — hogy a blochi filozófia hangjának — legyen az a „kikiáltóé” — megbicsaklásai a történelem vagy legalábbis a történelmi várakozások megbicsaklásait jelzik. De fogalmazhatnánk úgy is: Bloch maga is tudja: a marxista filozófia a filozófiai kontempláció meghaladása, a feladat a filozófia megszüntetése megvalósításán keresztül. A megszüntetés teorémáját és perspektíváját éppen ő újította fel és fejtette ki talán a legnagyobb filozófiai átütőerővel, és ugyan a késői Bloch többször tiltakozik a

megszüntetés pragmatikus értelmezése, a túl korai megszüntetés ellen, e kifejezés eredeti értelmével változatlanul egyetért.

Akár Adorno történeti érve, akár az előbbi logikai érv jogossá teszi a feltételezést: nem egyszerűen a korábbi motívumok kerekedtek rendszerre, és nem is a filozófiai elfogultság kerekítette őket azzá. A Hogyanról való elnémulás talán nem a blochi filozófia állítólagos tartalmatlanságának következménye, nem azé, hogy e filozófia soha nem volt több „futurista gnózinál”, mint azt oly kényelmes képzelni. Inkább: épp az elbizonytalanodás kiált filozófia után, ha már a valóság nem törekszik filozófiára. . .

Egyszer már került Bloch hasonló szituációba, csak éppen kevésbé kiélezettbe: a *Thomas Münzer* megírásakor. Amikor Bloch, a megváltás radikalizmusát hangsúlyozandó, a münzeri prédikációt idézte fel, briliáns módon juttatta kifejezésre a korszak messianisztikus várakozásait. A Münzer-analógia csillogásának, az októberi forradalom chiliasztikus felstilizálódásának azonban ára volt: a forradalom teoretikus és gyakorlati előfeltevései és mozzanatai teológiai fogalmakká, Marx történeti dialektikája egy „metodológiai köztes állapot” dokumentumává párlódtak. *Az utópia szellemében* a visszavétel követelése szigorú fogalmi elemzéseken nyugszik, bármennyire is fantasztikusak ezeknek az elemzéseknek a segédkonstrukciói. A *Thomas Münzer* látszólag bármennyire logikus folytatása, sőt, történeti konkretizálása is *Az utópia szellemének*, valójában annak kifinomult fogalmiságához képest visszalépés volt a „kell, hogy valami történjék, mert így nem mehet tovább” bizonytalan logikájához. (E fenntartás nem érinti a könyv bizonyos részleteit, pl. a jó erőszakhoz való jogáról vagy a történelem „adóságáról” írottakat. Nem véletlen, hogy amíg *Az utópia szellemének* nagy elméleti hatása volt például éppen a kritikai elmélet képviselőire — még ha e befolyással nem is mindig hengegtek —, a *Thomas Münzer*nek, bár irodalmi rangja előtt mindenki fejet hajtott, nincs ilyen utóélete. Sőt, annak idején a kommunista teoretikusok megütközéssel fogadták, és nem csak a kautskyánus ortodoxián nevelkedettek, hanem Lukács és Fogarasi is. Radványi a chiliasmusról írt disszertációjában²⁸ leszögezte, hogy a chiliasztikus elképzelésekben a megváltás isten műve, ami az emberre tartozik, az pusztán a terep megtisztítása. Bármennyi vita is zajlott a megvált-

hatók köréből és a megtisztulás és megváltás fokozatairól, a chiliasztikus elképzeléseknek nem kell, elvileg nem kell a megváltás Hogyan-jára kitérniük. Radványi, következetesen, a bolsevizmust nem is sorolja a chiliasztikus áramlatok közé. Bloch, a maga módján ugyancsak következetesen, a „Hogyan” problémát a lényegtelen „megszervezéseinek” nevezi. Ezzel azonban hátat fordított mindannak, ami a korszak forradalmárait — Lukácsot és Fogarast is — szenvedélyesen foglalkoztatta. És ezzel hátat fordított azoknak a lehetséges közvetítéseknek is, amelyek a teória számára a gyakorlatot, a gyakorlat számára a teóriát értelmessé tehetik.

Merő formalizmusnak tartjuk a blochi logika teoretikus csődjében keresni *A remény elve* problematikusságának okát, vagy abban, hogy itt lepleződtek le korábbi romantikus vagy misztikus meggyőződései. Inkább arról van szó, hogy messianizmusa alatt sajátosan beomlott a történelem talaja. Bloch akadémiassága látszólagos — bár ez a látszat nem megalapozatlan —, hiszen itt is Tugend és Laster sajátos dialektikájával van dolgunk. Bloch nem válhatott volna „érdemessé” erre az éppen az ő mértéke szerint oly méltatlan minősítésre, ha nem ragaszkodik a megváltás bizonyosságához, ha nem próbál száz százalékos garanciát kicsiholni ott, ahol maga is kételkedik ilyen garanciák létezésében.

A remény elvének történelmi helyzete valóban az összefoglalást lehetővé tevő szituáció volt — csakhogy döntően eltért *Az utópia szellemének* vagy akár a *Korunk örökségének* szituációjától. Szigorúan véve talán csak *Az utópia szellemének* megírásakor párlódott-absztrahálódott a történelem alternativitása végső, radikális szakítássá, a nappal előtti éjszaka fordulójává, barbarizmus vagy forradalom lecsupaszított választásává, vagy legalábbis ekkor történelmileg reprezentatív módon lehetett így felfogni a keletkező lehetőségeket. De némileg analóg helyzetet teremtett a fasiszmus elleni harc is, a „morálisan jó időszak”, amely Bloch számára intellektuálisan is az volt. A történelem e két nagy töréshelyén napi aktualitássá vált — azzá látszott válni —, ami világtörténelmi küldetés: az egyetemes megváltás a polgári társadalom antinómikus szerkezete, a kiüresedés és embertelenül absztraktvá válás, az absztrakt vagy ezt az absztraktságot romantikusan megérzőítő barbárság alól. A közvetítések áttetszővé váltak.

Amikor a töréshelyek kiváltotta láz az összegzés higgadságává csil-

lapult, ennek sajátosan negatív következményei is voltak: elveszett az apokalipszis „kapuk előtt állásának” evidenciája, az a bizonyosság, amely megadta a kor karakterét, alapvonását és benne a cselekvő szubjektivitás lényegjegyét: az azonosság világát a nemazonosság nyomása alatt megelőlegező képességet. Nem az válik kétségesse, hogy mennyiben racionális vagy sem az, amit Bloch az örök életről és az alkímia magasabbrendűségéről állít. A kétséget az ülteti el, hogy sem az utópiák története, sem tipológiájuk, sem pedig egy emberen túli megváltásigény tételezése nem bizonyít a megváltás szükségszerűsége mellett, és nem is teszi evidenssé közvetítését. Blochnak nincs immár kire és mire apellálnia: a „morálisan jó időszak” hajdan termékeny előfeltevései elvontnak bizonyultak, nem tudják azt a közvetítésrendszert nyújtani, amely fölöslegessé tehetné volna a remény bizzarr túlbiztosítását.

De *A remény elvének* kudarca vagy belső repedése nem Bloch gyengéjét, hanem erejét tanúsítja. Azt, hogy nem rezignált. Azt, hogy „nem mindennap figyelmeztetnek minket ilyen sok bölcsességgel, erudícióval, nyelvi erővel arra, hogy a remény és a földi paradicsom megalkotása az ember sorsa.”²⁹

Ami bizonyos szkepszisre int Bloch ama kritikusaival szemben, akik fantasztikumát a józan ész, messianizmusát a létező kalkulálható törvényei nevében vetik el. A megváltás elnapolódása nemcsak a messianisztikus intenciókkal játszik furcsa játékot. Valószínűleg nem kíméli a megbékülő rezignációt sem.

Bloch máskülönben is megnehezíti azoknak a dolgát, akik rá akarják csapni a múzeumi tárló fedelét. A késői összegzés lehetősége nem egészen tisztességes tréfát űzött vele, de ő maga sem elégedett meg az összegzésben. A *Természetjog és emberi méltóság*, amikor a jog és erkölcs tradícióvonalát kutatja a marxizmusban, láthatólag azzal a céllal, hogy szerepükre világítson rá az átmeneti társadalomban, szakít a műveltségi reminiscencia atmoszférájával — mert valójában mégsem könyvekből merítette politikai belátásait. És ha most arra gondolunk, hogy a késői Lukács is váratlanul aktivizálta, amit az „esztétikai összefoglalás” időszaka elfelejtett: politikai érdeklődését és elemzőképességét, visszakapcsolódva ahhoz, ami pályáján elmetszettnek látszott: a húszas évek tradíciójához, újabb ponton tűnhet ki „kronológiájuk homogeneitása”.

Jegyzetek

Bevezetés

A bevezetésben sok mindent megelőlegeztünk, aminek a kifejtésére később kerül sor; az idézetek is visszatérnek még. Könyvészeti adataikat a főszöveghez tartozó jegyzetekben adjuk meg.

A blochi gesztus

1. Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Schriften Bd. 11. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, 558.
2. *Tagträume vom aufrechten Gang*. Sechs Interviews mit Ernst Bloch (szerk. és a bevezetőt írta: Arno Münster), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 50.
3. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker und Humblot, München 1918, 9.
4. Ernst Bloch, *Durch die Wüste*, Suhrkamp Verl., Frankfurt am Main 1964, 64.
5. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 297.
6. Lukács György, *Megélt gondolkodás*, in: uo.: *Curriculum vitae*, Magvető, Budapest 1981, 19.
7. A. Münster (Hrsg.), i. m. 105—106.
8. R. Traub—H. Wieser, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 32—33.
9. *Ernst Bloch levele Lukács Györgynek 1916. 8. 16-án*, in: Lukács György, *Levelezése 1902—1917*, Magvető, Budapest 1981, 630.
10. Th. W. Adorno, i. m. 609.
11. Érintenünk kellene például, mennyiben érvényesül Adorno ítéletében ellen-szenve mindennel szemben, ami a szemében „angazsált” művészetnek tűnt.
12. Tordai Zádor, *Hogyan lehet az ember Európában zsidó?* (Walter Benjamin) (Kézirat)
13. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 363—364.
14. Uo. 366.

15. Uo. 369.
16. Uo. 9.
17. Lukács György levele Paul Ernsthez 1915. 5. 4-én, in: uő., *Levelezés...* 594—595.
18. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 398.
19. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 46. (1918—19), I. 141.
20. Ernst Bloch, *Spuren*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, 50—51. (Az idézett kiadvány szöveg- és oldalazonos az Ernst Bloch *Gesamtausgabe* 1. kötetével.)
21. Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971, 484—485.
22. Radnóti Sándor, *Walter Benjamin esztétikája*, Magyar Filozófiai Szemle 1974. 3. 248.
23. Lukács György, *Történelem...*, 480.
24. Uo. 480.
25. Lukács György: *Lenin*. Tanulmány gondolatainak összefüggéséről, in: uő., *Lenin*, Magvető Budapest 1970, 93.
26. Lukács György, *Történelem...*, 479—486.
27. Uo. 482.
28. Ferenc Fehér, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács, in: Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti, *Die Seele und das Leben*. Studien zum frühen Lukács, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 250.
29. Jürgen Habermas, *Ein marxistischer Schelling*, in: Über Ernst Bloch, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, 81.
30. Leszek Kolakowski, i. m., 297—300. (Georg Lukács: *The Exposition of Marxist Mythology*. Commentary) és 445—449.
31. Th. W. Adorno, i. m., 561.
32. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 397.
33. Uo. 404.
34. Uo. 399—400.
35. Uo. 403.
36. A. Münster (Hrsg.), i. m. 110.
37. *Archiv für Sozialwissenschaft...*, 161—162.

Bloch és Marx

1. Hans Heinz Holz, *Logos spermatikos*. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Luchterhand, Darmstadt—Neuwied 1975, 11.
2. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 402.
3. Uo. 388.
4. Radnóti Sándor, i. m. 248.
5. Lukács György, *Előszó* (1962), *A regény elméletéhez*, 487—488.

6. Ernst Bloch, *Geist*... (1923), 304—305. Bloch Marx-értelmezésével kapcsolatban *Az utópia szellemének* 1923-as változatát fogjuk idézni; a vita — bár talán fordítva tűnne logikusnak — itt kifejezettebb. Hasonló megfontolásokból a blochi Kant- és Hegel-értelmezést is ebből a szövegváltozatból idézzük.
7. Uo. 303—305.
8. Uo. 300—301.
9. Uo. 302.
10. Uo. 300—301.
11. Uo. 301.
12. Uo. 300.
13. L. Mesterházi Miklós, Lukács György „pálfordulása”, *Világosság* 1981, 5. 297—304.
14. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 444.
15. Münster (Hrsg.), i. m. 169.
16. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 419.
17. A védtelenség kifejezést Adorno használja Bloch *Spuren* c. kötetről írt — már többször idézett — tanulmányában. Később még visszatérünk a kifejezés értelmezésére.
18. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 426.
19. Uo. 434.
20. Uo. 439.
21. Uo. 441.
22. Uo. 439—441.
23. A kifejezést Fehér Ferencről kölcsönöztük, aki ezt a már hivatkozott *Am Scheideweg*... c. tanulmányában Lukács Dosztojevszkij-jegyzeteinek karakterizálására használja. Hogy a jegyzetek „szelleme” rokon *Az utópia szellemével*, arra már utaltunk.
24. Fehér, i. m. 267—268.
25. A. Münster (Hrsg.), i. m. 164.
26. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 374.
27. Uo. 378.
28. Uo. 377.
29. Uo. 377.
30. Uo. 378—379.
31. Uo. 385.
32. Uo. 386.
33. Uo. 388.
34. Uo. 386—387. Pleroma: Isten fényességes otthona a gnosztikus tanokban.
35. Uo. 372.
36. Ivo Frenzel, *Philosophie zwischen Traum und Apokalypse*, in: *Über Ernst Bloch*, Suhrkamp Verl., Frankfurt am Main 1968, 35—41.
37. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 380—381.
38. Th. W. Adorno, i. m. 563.
39. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 355.

40. Uo. 354.
41. Uo. 355.
42. Uo. 355, 354.
43. Uo. 359.
44. Ferenc Fehér, i. m. 262.: „Auch sein (Blochs) Expressionismus ist Lebensphilosophie, jedoch mit der *Apokalypse* als grundlegendem Erlebnis, die etwa als *kollektives Sein zum Tode* funktioniert...”; továbbá 270—71.
45. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 346.
46. Uo. 347.
47. Uo. 347.
48. Ferenc Fehér, i. m. 278 skk.
49. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 347.
50. Uo. 348.
51. Uo. 349.
52. Uo. 347.
53. Uo. 347—348.
54. Ferenc Fehér, i. m. 311.
55. Uo. 316.
56. Uo. 315, 316.
57. Uo. 315.
58. Ernst Bloch, *Geist*... (1918), 319.
59. Lukács György, *Előszó* (1962) *A regény elméletéhez*, 485.
60. Ernst Bloch, *Geist*... (1923), 219.
61. Uo. 221.
62. Uo. 221.
63. Uo. 220.
64. Uo. 220—221.
65. Uo. 221—222.
66. Uo. 222.
67. Georg Simmel, *Kant*, Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1904 (16. fejezet)
68. A. Münster (Hrsg.) i. m. 33.
69. Ernst Bloch, *Die Weisen des Vielleicht bei Simmel*, in: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, 59.
70. Ernst Bloch, *Geist*... (1923), 235.
71. Uo. 219.
72. Uo. 11.
73. Uo. 236.
74. Uo. 222.
75. Uo. 222.
76. Uo. 222.
77. Uo. 223.
78. Uo. 223.
79. Uo. 221.

80. Uo. 223.
81. Uo. 223.
82. Uo. 225.
83. Uo. 225.
84. Uo. 225.
85. Uo. 226.
86. Uo. 226.
87. Uo. 225.
88. Uo. 226.
89. Uo. 227.
90. Uo. 227.
91. Uo. 227—228.
92. Uo. 228.
93. Uo. 228—229.
94. Uo. 229.
95. Uo. 229.
96. Uo. 229—230.
97. Uo. 231.
98. Uo. 231.
99. Uo. 233.
100. Uo. 233.
101. Uo. 227.
102. Uo. 234.
103. Uo. 236.
104. Ernst Bloch, *Die Landesgrenze des Nihilismus*, in: uő., *Philosophische Aufsätze...*, 211.
105. Uo. 211.
106. Uo. 212.
107. Uo. 212—213.
108. Uo. 212—213.
109. Uo. 211.
110. Uo. 213.
111. Uo. 214—215.
112. Uo. 214, 215—216.
113. A. Münster (Hrsg.), i. m. 108.

Messianisztikus várakozások — expresszionista szakítás

1. Adorno, i. m. 244—245.
2. Siegfried Kracauer, *Ernst Blochs Spuren*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965.
3. Th. W. Adorno, i. m. 609.

4. Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 205—206.
5. Lukács György, *Előszó* (1962) *A regény elméletéhez*, 584—585.
6. A. Münster (Hrsg.), i. m. 101—112.
7. Uo. 241. skk. és uő.: *Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig*, Irodalomtörténet 1969. 2—3.
8. „Amit Lukács az utolsó harminc évben megjelentetett, a fiatal Hegelről szóló könyvét is, a keleti bloktól innen pusztán az időközben visszavont és pártja által elítélt korai művek kedvéért méltatták figyelemre . . .”, írja Th. W. Adorno, i. m. 152., és ez a megjegyzés mutatja, mennyire megnehezültek *A fiatal Hegel* olvasásának útjai.
9. Lukács György, *Korunk öröksége*, Világosság 1977. 6. 358. skk.
10. A recenzió hangvétele valóban sokban eltér Lukács híres korábbi cikke, *Az expresszionizmus „nagysága és bukása”* hangjától, vagy pontosabban „szövetségi politikájától”, noha csak egy év választja el a két írást. A háttérben azonban alapvető dolgok változtak meg: a *Korunk öröksége* a Komintern VII. kongresszusának tendenciájára támaszkodhatott, míg *Az expresszionizmus nagysága és bukásának* érvelésében erősen érződik a Komintern „harmadik periódusának” szelleme.
11. Ezt Lukács egy másik, már az expresszionizmus-vita idején keletkezett és ugyancsak publikálatlanul maradt tanulmánya még nyíltabban, még kevesebb fenntartással mondja ki: „Egy a klasszikus örökségről folytatandó vita már csak azért is nagyon gyümölcsöző lehet, mert a Művészetbarát (vagyis Bloch — M. M.) dialógusbeli végkövetkeztetésével, hogy a jelent minden átmeneti képződményében figyelni és figyelemre méltatni kell, lényegében egyetértek. Arról van csak szó, hogyan értsük ezt a kijelentést. És Ernst Bloch bizonyára emlékezni fog, hogy mi az utóbbi évtizedekben többször vitatkoztunk, nagyon hevesen és gyümölcsözően, éppen az általános célban való egyetértés és annak konkréti-zálásában való elvi divergencia talajáról”, *Wozu brauchen wir das klassische Erbe*, Lukács Archivum és Könyvtár, II. 100.
12. Vö. Jean Michel Palmier Bloch-interjúsorozatát az Arno Münster szerkesztette kötetben, valamint Michael Löwy Blochhal készített interjút in: uő., *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, PUF, Paris 1976, 295 skk.
13. Ernst Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 372.
14. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*. Zu Lukács' *Philosophie des Marxismus*, Der Neue Merkur, Jg. 7. (1923—1924) Bd. I. 157.
15. Vö. a már hivatkozott Palmier-interjú.
16. Idézi Jörg Kammler, *Politische Theorie von Georg Lukács*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1974, 441. és jegyzet.
17. Ernst Bloch, *Geist . . .* (1923), 274—275.
18. L. Poszler György, *Kétségektől a lehetőségekig*, Gondolat, Budapest 1983, 119—251.
19. Ez a motívum mind Fehér Ferenc *Am Scheideweg . . .* c. tanulmányban, mind az idézett Radnóti Sándor tanulmányban jelen van.
20. Ernst Bloch, *Geist . . .* (1923), 277.

21. Uo. 227.
22. Uo. 278.
23. Uo. 277.
24. Uo. 276.
25. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 61.
26. Uo. 62.
27. Uo. 59.
28. Uo. 179.
29. Uo. 60.
30. Uo. 64.
31. Uo. 65.
32. Uo. 64.
33. Uo. 64—65.
34. Uo. 67.
35. Uo. 75—76.
36. Ernst Bloch, *Geist...* (1923), 146.
37. Uo. 146.
38. György Márkus, Lukács' „erste“ Aesthetik: zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács, in: *Die Seele und das Leben*, 229—230.
39. Adorno Th. W., i. m. 563, 565.
40. Lukács György, *Történelem...*, 404.
41. Uo. 405—406.
42. Uo. 522.
43. Uo. 441.
44. Uo. 403.
45. Uo. 405.
46. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, 172.
47. Lukács György, *Történelem...*, 402.
48. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, 26—35, 57—75.
49. Lukács György, *Történelem...*, 28—47.
50. Ernst Bloch, *Geist...* (1923), 152.
51. Uo. 151.
52. Lukács György, *L'art pour l'art vagy proletárköltészet*, Világosság, 1973, 12. 753.
53. Ernst Bloch, *Geist...* (1923), 151.
54. Uo. 150.
55. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 74.
56. Uo. 74—76.
57. Ernst Bloch, *Subjekt—Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 294.

58. L. Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, 95. skk.
59. Ernst Bloch, *Geist...* (1918), 389.
60. Uő., *Geist...* (1923), 282.

A messianisztikus várakozások sorsfordulói

1. Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, 14—15.
2. Uo. 14.
3. Uo. 9.
4. Uo. 15.
5. Adalbert Fogarasi: *Utopischer Kommunismus*, Die Rote Fahne (Berlin), 1922, 5. 5. 3. o.
6. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie*, in: uő., *Philosophische Aufsätze...* 599.
7. Uo. 601—602.
8. Uo. 614, 615.
9. Uo. 611.
10. Uo. 611.
11. Uo. 622—623.
12. Uo. 612.
13. *Beszélgetés Lesznai Annával*, Irodalmi Múzeum, I. Emlékezések 1967, 13., idézi Radnóti Sándor, i. m. 249.
14. Lukács György, *Történelem...* 504.
15. Uo., *Marxista fejlődésem 1918—1930*, in: *Történelem...* 713—715.
16. L. Pogány József hozzászólását a Komintern III. Kongresszusán, Protokoll des 3. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale, 1921. Moskau, 106. skk.
17. Uo. *Történelem...* 485.
18. Heller Ágnes é. m: *Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról*, MFSZ 1978. 1. 88. skk.
19. Radnóti, i. m. 248.
20. Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, 13—14.
21. Lukács György, *Régi kultúra...*, 29. skk.
22. Leo Trotzki, *Literatur und Revolution*, Verlag für Literatur und Politik, Wien 1924, 118., 165., 176. skk.
23. Balázs Béla *Naplói*, MTA Kézirattár, MS 5023/21 137.
24. Michael Löwy, *Le marxisme historiciste de Lukács*, in: György Lukács, *Littérature, philosophie, Marxisme*, PUF Paris 1978, 16.
25. Lukács György, *Régi kultúra...* 36.
26. Uő., *L'art pour l'art...*, 751.
27. Georg Lukács, *Der Roman*, LAK II/42.

28. Uo., *Zum 10. Todestage August Strindbergs*, Die Rote Fahne (Berlin), 1922. 6. 25.
29. Uő., *Eine Kampfschrift gegen die Bourgeoisie*, uo. 1923. 3. 30.
30. Uő., Dostojewski: *Novellen*, Die Rote Fahne, 1923. 3. 4.
31. Holló Mária és Jánosy Ferenc beszélgetése Karola és Ernst Blochhal 1971 decemberében, LAK, 17.
32. Lukács György: *Válogatott esztétikai írások 1930—1945*, Kossuth 1982. 65.
33. Uo., *Marxista fejlődésem 1918—1930*, 720—722.
34. Uo., Lenin: *Ausgewählte Werke*, Unter dem Banner des Marxismus, in: uo., *Demokratische Diktatur. Politische Aufsätze V.*, 63—70.
35. K. A. Wittfogel: *Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus*, Unter dem Banner des Marxismus, 1929. 5. 698. skk.
36. Leo Löwenthal, *Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland*, Zeitschrift für Sozialforschung 1934, 343—382.
37. Ernst Bloch, *Spuren*, 25—27.
38. Uo. 30.
39. Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, 228.
40. Ld. Jürgen von Kempski cikkét az Ernst Bloch zu ehren c. kötetben.
41. Hans Mayer, *Ernst Blochs poetische Sendung*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, 22—23.
42. Ernst Bloch, *Spuren*, 32.
43. Uo. 17.
44. Uo. 17.
45. Uo. 17.
46. Uo. 43.
47. Uo. 44.
48. Uo. 44.
49. Uo. 98—99.
50. A. Münster (Hrsg.) i. m. 59.
51. Ernst Bloch, *Thomas Münzer...*, 14.
52. Th. W. Adorno, i. m. 233.
53. Uo. 237.
54. Uo. 243.
55. Uo. 244.
56. Uo. 247.
57. Uo. 243.
58. Uo. 241.
59. Uo. 243.
60. Ernst Bloch, *Spuren*, 45—46.
61. Uo. 28.
62. Uo. 29.
63. Uo. 29.
64. Uo. 61.

Korunk öröksége, avagy a harmincas évek Bloch—Lukács-vitája

1. *Zur Tradition der deutschen sozialistischen Literatur*, Aufbau-Verlag, Berlin—Weimar 1979 Bd. I. 887.
2. Lukács György, *Korunk öröksége...*, 362.
3. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, 15—16.
Ez a kiadás több, az expresszionizmus-vita tárgykörébe vágó, de később keletkezett írást is tartalmaz, melyek kötetben egyébként nem jelentek meg. E cikkek kapcsán is az *Erbschaft*ra illetőleg e kiadására fogunk hivatkozni, figyelembe véve természetesen az írárok kronológiáját.
4. Uo. 16—17.
5. Uo. 119—120.
6. Uo. 113.
7. Uo. 16 skk., 122—126.
8. Uo. 18.
9. Bence György—Kis János: *Az ifjúlukácsizmusig és tovább* (kézirat).
10. Oscar Negt, *E. B. der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution*, Ernst Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe*. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934—39, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, 431.
11. *Kursbuch*, 1975. 39. 2.
12. Ernst Bloch, *Erbschaft...* 19.
13. Uo. 123.
14. Werner Mittenzwei, *Exil in der Schweiz (Kunst und Literatur im antifaschistischen Exil Bd. 2.)*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1978, 137.
15. Lukács György, *Korunk...*, 361.
16. „Hans Günther hatte... vor den ideologischen Gefahren gewarnt, die sich aus der Einheitsfronttaktik für die sozialistischen Schriftsteller ergeben könnten. Ein Bündnis als prinzipienloser Block mit ideologischen Konzessionen könne die mühsam erkämpfte Linie der proletarisch revolutionären Literatur verwässern... Eine solche Gefahr begann sich jetzt in den ersten Exiljahren tatsächlich abzuzeichnen. Sie kam aus den Reihen der Verbündeten, in Gestalt der Vorschläge, die Ernst Blochs Essay-Sammlung *Erbschaft dieser Zeit* enthielt”. Hans Dahlke, *Geschichtsroman und Literaturkritik im Exil*, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1976, 71. Dahlke — ráadásul — az idézett helyen Günther egy 1933-as írására hivatkozik, mintha a mozgalom álláspontja, de akárcsak Hans Güntheré is, ugyanaz maradhatott volna 1935-ben!
17. Hans Günther, „*Erbschaft dieser Zeit?*”, *Internationale Literatur* 1936. 3. 85., 86., 101.
18. Uo. 93.
19. Uo. 94.
20. Uo. 90.
21. Uo. 86.

22. Ernst Bloch, *Vom Hasard...*, 53.
23. Uo. 59.
24. Uo. 54.
25. Uo. 55—56.
26. Hans Günther, *Die Herren eigner Geist*, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1981
27. Lukács György, *Lenin...*, 61.
28. Ernst Bloch, *Spuren...*, 31.
29. Hans Günther, „*Erbschaft...*”, 94.
30. Ld. erről Lukács kapcsán Sziklai László, *Történelmi lecke — haladóknak*, Magvető, Budapest 1977, 302 skk.
31. Lukács György, *Korunk...* 359.
32. Uo. 362.
33. Ernst Bloch, *Vom Hasard...* 369.
34. Ld. Löwy már hivatkozott előszavát in: György Lukács, *Litteratur...*, 16.
35. Az „ellenfél” — Lukács — írásainak mélyrétegeit, a korszak politikumához való ellentmondásos viszonyát a tanulmányban csak nagyon felületesen tudjuk érinteni, hiszen a korszakot mi elsősorban Bloch sajátos kérdésfeltevése mentén közelítjük meg. Ez elkerülhetetlenül bizonyos „féloldalasságot” eredményez: háttérbe szorulnak Lukács demokrácia-felfogásának, történetfilozófiai nekifutásainak éppen azok a vonásai, amelyek megkülönböztetik a korszak „szokványos irodalmáraitól”. Ebben az összefüggésben az olvasót Sziklai Lászlónak a 30-as évek lukácsi pályáját tárgyaló tanulmányaihoz utaljuk, Ld. hivatkozott kötet.
36. Karl Radek, *Die moderne Weltliteratur und die Aufgaben der proletarischen Kunst*, in: *Sozialistische Realismuskonzeptionen* (Hrsg. H.-J. Schmidt und G. Schramm) Suhrkamp Fr. a. M. 1974. 140 skk.
37. Hans Günther, *Erbschaft...* 101.
38. Alfred Kurella, *Die Geburt des sozialistischen Humanismus*, Internationale Literatur, 1936. 7.
39. Kurella jóval később, a 60-as években maga is utal erre.
40. Alfred Kurella, *Die Geburt...*, 95.
41. S. Landshut—J. P. Mayer, *Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis*, in: Karl Marx, *Der historische Materialismus*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1928. 19.
42. Alfred Kurella, *Die Geburt...*, 93.
43. Uo. 95.
44. Ernst Bloch, *Vom Hasard...*, 75.
45. Uo. 76.
46. Uo. 259.
47. Uo. 76.
48. Uo. 76.
49. Uo. 75.
50. Uo. 231.
51. Uo. 234—235.

52. Uo. 429. (O. Negt utószava)
53. Uo. 231.
54. Uo. 231.
55. Uo. 234.
56. Ernst Bloch, *Bucharins Schlusswort és Kritik einer Prozesskritik*, in: uo., *Vom Hasard...*, 175 skk. 351. skk.
57. Uo. 182—183.
58. Uo. 335.
59. Uo. 175., 183.
60. Uo. 351.
61. Lukács György, *A realizmus problémái*, Athenaeum, Budapest 1946, 138.
62. Ernst Bloch, *Vom Hasard...*, 41.
63. Uo. 41—42.
64. Adorno híres Lukács-kritikájának a címe ez.
65. Radnóti Sándor, i. m. 252.
66. Arno Münster (Hrsg.), i. m. 60—61, 67—68.
67. Mihail Lifsic, *Válogatott esztétikai írások*, Kossuth, Budapest 1973, 130.
68. Lukács György, *Ifjúkori írások*, Magvető, Budapest 1979. 111—112.
69. Mihail Lifsic, i. m. 147.
70. Uo. 147.
71. Uo. 137.
72. Uo. 141.
73. Uo. 143.
74. Uo. 143.
75. Uo. 136.
76. Uo. 137.
77. Uo. 136.
78. Uo. 149.
79. Ernst Bloch, *Subjekt—Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, 291—294.
80. Ernst Bloch *Vom Hasard...*, 324.
81. Ernst Bloch, *Geist...* (1923), 294.
82. Ernst Bloch, *Aktualitás...*, 3—4.
83. Lefordíthatatlan szójáték, az übertüncht bemeszeltet és „megszépítettet”.
84. Dieter Wellershoff, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976, 82—83.
85. Uo. 83.
86. Ernst Bloch, *Vom Hasard...*, 276.
87. Ernst Bloch, *Erbschaft...*, 308—310.
88. Uo. 310—311.
89. Uo. 330.
90. Uo. 364—366.
91. Uo. 364—366.
92. Ernst Bloch, *Vom Hasard...*, 320.

93. Uo. 321.
94. Ernst Bloch, *Erbschaft*... (305)
95. Uo. (189.)
96. Lukács György, *A regény elmélete*... 559.
97. Ernst Bloch, *Erbschaft*..., 212.
98. Uo. 22.
99. Vö. Sziklai László, *Szocializmus és realizmus*, Kritika 11—13.
100. Magyarul ld. Lukács György a romantikáról, in: *Mesterség és alkotás*, Szépirodalmi, Budapest 1972, 540.
101. Ernst Bloch, *Vom Hasard*..., 270., 280.
102. Ernst Bloch, *Erbschaft*..., 276.
103. Uo. 276., 278.
104. Uo. 276—277.
105. Lukács György, *A realizmus problémái*, 288—289.
106. Ernst Bloch, *Erbschaft*..., 277.
107. Uo. 278.
108. Uo. 278.
109. Lukács György előadása a regényről, *Irodalomtörténet*, 1976. I. 209—210.
110. Ld. Peter Bürger, *Theorie*..., 117. skk.
111. Ernst Bloch, *Erbschaft*..., 254—255.
112. Ernst Bloch, *Erbschaft*..., 22.

Kissé esszéisztikus lezárás

1. *Zur Tradition*... Bd. I. 887.
2. Ernst Bloch, *Über Karl Marx*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 197., 157., 160.
3. Sziklai László, *Lukács és a fasizmus kora*, Magvető, Budapest 1981, 43.
4. Ernst Bloch, *Subjekt*..., 11.
5. Uo. 12.
6. Uo. 12.
7. Ernst Bloch, *Über*..., 13.
8. Uo. 8.
9. Uo. 9.
10. Ernst Bloch, *Subjekt*..., 408—409.
11. Uo. 412.
12. Uo. 412.
13. Uo. 413.
14. Uo. 414.
15. Uo. 412.
16. Uo. 412.
17. Ernst Bloch, *Über*..., 12.
18. Uo. 12.

19. G. K. Lehmann, *Aesthetik im Streben der Vollendung*, in: Georg Lukács, *Die Eigenart des Aesthetischen*, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1981, Bd. II. 843.
20. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. III.: *The Breakdown*, Clarendon Press, Oxford 1978, 448.
21. Uo. 234—235.
22. Uo. 299—300.
23. Uo. 439.
24. Uo. 433.
25. Uo. 426.
26. Uo. 441.
27. Uo. 446.
28. Ladislaus Radványi, *Der Chiliasmus* (kézirat)
29. E. J. Hobsbawm, *Revolutionaries*, Random House, New York 1973, 141.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc

Felelős szerkesztő: Hanzséros György

Műszaki szerkesztő: Rigó Zsuzsanna

A bevezető és kötetsterv Kiss Mihály munkája

Terjedelem: 16,25 A/5 ív

Kiadványszám: 2867

Nyomdai táskaszám: 19983



Ernst Bloch életműve a szocializmus eszmetörténetében egyedülálló helyet foglal el. Mint a XX. századi marxista forradalmi messianizmus legkiválóbb képviselője a történelemmel folytatott dialógusában válságos kora számos problémájára kísérli meg a válaszadást, érzelmileg fűtött, vívódó, kétségeket vállaló és bizonyosságban hívő magatartásban. A szerző Bloch életművéből elsősorban a szocialista mozgalom korszakváltásaira adott válaszkísérleteket mutatja be, s ezekkel hasonló súlyban a filozófus esztétikai felfogását. Ezért kaphattak — teljes joggal — nagy terjedelmet a munkában Bloch és Lukács György ideológiai tanulságokat eredményező vitái.

A szerző Bloch archaikus-expresszív stílus- és fogalomrendszerét tudatosan, szinte „panelszerűen” építi be könyvébe, ezzel a magyar nyelven csaknem ismeretlen Blochot részint közelebb hozza a magyar olvasóhoz, részint a blochi valódi szubjektivizmust minden kommentárnál élénkebben közvetíti az elemzés számára.

A munka nehéz olvasmány, de a szöveg megfejtése különös szellemi dimenziókkal ajándékozza meg az érdeklődő szakembert.

Ára: 255,— Ft

