

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/1 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tudás és tekintély

Tartalom

Bevezető. Tudás és tekintély (<i>Bernáth László – Bene László – Borbély Gábor – Szalai Judit</i>)	5
---	---

FÓKUSZ

VERES MÁTÉ: Tudás és tekintély a sztoikus ismeretelméletben	13
BENE LÁSZLÓ: Platón és Arisztotelész mint episztemikus tekintélyek Plótinosz filozófiájában	26
BORBÉLY GÁBOR: A mesék autoritása: vallási fikcionalizmus a 13. században	50
BALÁZS GÁBOR: Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?	71
SCHMAL DÁNIEL: Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál. Megjegyzések a tekintély descartes-i problémájához	88
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant mint a Szentírás	104
BERNÁTH LÁSZLÓ: A priori tudás a hitek etikájáról	122
FORCZEK ÁKOS: A totalitás fogalma <i>a Történelem és osztálytudatban</i>	138
FORRAI GÁBOR: A tudás értéke és a dialektikus felfogás	156

FÓRUM

KLIMA GYULA: Locus ab auctoritate est debilissimus	175
--	-----

VARIA

AMBRUS GERGELY: Carnap fizikalista hit-elméletei	183
HANKOVSKY TAMÁS: A szabadságot vezető szabadság. A nyelv transzcendentális dedukciója Fichténél	209
SZILÁGYI BOTOND: Populista vagy posztfasiszta logika? Kritikai észrevételek Ernesto Laclau diskurzus-elméletéről	223

RECENZÍÓ

GUBA ÁGOSTON: Simon Attila: <i>Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában</i>	245
KISS CSABA: Mit keresett Max Weber Kínában? Takó Ferenc: <i>Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme</i>	251
E számunk szerzői	255
Summaries	257

A totalitás fogalma a *Történelem és osztálytudatban*

I. BEVEZETÉS

Nincs még egy mondat a *Történelem és osztálytudatban*, amelyet annyiszor idéztek volna, mint a következőt:

Feltéve, de nem megengedve [...], hogy újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan „ortodox” marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisé, anélkül hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. (TO 210.)

Lukács álláspontja a gyanútlan olvasó számára banálisnak is tűnhet: az ortodoxia nem Marx tantételeinek kritikátlan elfogadásában áll, hanem egy módszer melletti elköteleződésben. Ez a módszer pedig a „metafizika” ellenfogalmának tekintett „marxista dialektika”, a „dialektikus materializmus” módszere; más kifejezésekkel: „dialektikus totalitásszemlélet”, avagy „a totalitás módszertani nézőpontjának” elsajátítása.¹ Lukács szerint tehát nem „egyáltalában” Marx, hanem a marxi módszer az, ami tekintélyt parancsol.

Csakhogy aligha van szenvedélyesebben vitatott marxológiai probléma annál, hogy milyen elméleti státusz illeti meg *A tőkés*ben és előmunkálataiban „alkalmazott” dialektikus módszert. Nem csak az a bizonytalanság forrása, hogy a dialektika már a marxi hagyatékot gondozó Engels írásaiban is durva műfogásokra egyszerűsödik, a II. Internacionálé teoretikusai (pl. Bernstein, Schitlowsky) számára pedig egyenesen kínos hegeli örökség, amelyről a „tudományos szocializmus” bátran lemondhat.² A döntő nehézség abból adódik, hogy már Marx sem jutott

¹ Ezekkel a szövegrészekkel már a *Történelem és osztálytudat* nyitótanulmányában is találkozhatunk. Nem fölösleges megjegyezni, hogy a „dialektikus materializmus” kifejezés (elsősorban Plehanov munkássága nyomán) már a II. Internacionálé idején is közkeletű, és egyszerűen a marxizmus szinonimájaként használatos, azaz még semmiképpen sem azonosítható azzal a materialista kozmológiával, amelyet Sztálin kodifikál a *Rövid tanfolyamban*.

² A zárójeltek közt valójában Kautsky nevét is feltüntethettem volna, jóllehet a *Die Neue Zeit* 1899-es évfolyamának lapszámaiban folytatott Bernstein–Kautsky-vitában utóbbi mellett ér-

nyugtalanító módszertani kérdései végére, ráadásul a többször is újratervezett főmű popularitása érdekében bevallottan „a módszer elrejtésére” törekedett.³ És valóban úgy tűnik, hogy a *Grundrissétől* az ’59-es kritikai gazdaságtanon át *A tőke* első kötetének ’67-es, majd ’72-es kiadásáig lépésről lépésre leépítette, „redukálta” a dialektikus kifejtésmódot.⁴

Itt nincs lehetőségem arra, hogy a „mi az ortodox marxizmus?” kérdésre adott lukácsi választ e szélesebb összefüggésekbe ágyazva tárgyaljam. Arra szorítkozom csupán, hogy megvilágítsam, mit jelent a „módszer”, „a totalitás nézőpontja” Lukács számára.⁵ Bármilyen meglepő: ez továbbra is – vagy talán ismét – megvilágításra vár. A totalitás ugyanis súlyosan kompromittálódott, „rossz hírű” kategória,⁶ amelyet Lukács elemzői többé-kevésbé reflexszerűen bírálnak – bírálatuk tárgya azonban többnyire teljes homályban marad. Az a benyomásom, hogy általában nem fordítanak kellő figyelmet a totalitás *hegeli* fogalmára, nem tisztázzák, hogy e hegeli fogalomhoz hogyan viszonyul Marx, és arra sem reflektálnak, hogy a totalitásszemlélet nem „egyáltalában vett” megismerés, hanem „az elmélet történelmi funkciójának” (TO 212) megfelelő értelmezési teljesítmény. Aki azonban kitér e kérdések elől, azzal könnyen megeshet, hogy – Hegellel szólva – inkább csak „megjeleníti” azt, amit fogalmilag kellene megragadnia; úgyhogy „egészen másvalami kerül a képzet[e] elé, és egészen másról beszél, mint amiről szó van” (E1. 40 [3. §], 157 [88. §]).

Mindenekelőtt leszögezhetjük, hogy a lukácsi totalitás nem „világrend”, ti. nem állapot, és nem valamilyen eljövendő világalakzat, amelyet a „totalizáló szubjektum” szerepét játszó munkásosztály fog létrehozni. Nem is az emberi történelem „koherens egésze” (a „koherens” jelző nem magyaráz meg semmit);⁷ és

vel, hogy a hegeli-marxi dialektika a szociáldemokrácia nélkülözhetetlen öröksége (Kautsky 1899). Itt csupán utalhatok arra, hogy Kautsky éppoly felületes képet alkot az általa védelmezett hagyományról, mint amelyet Bernstein az általa elvetettéről; és mivel a polémiában Bernstein szellemi fölénye szembetűnő, Kautsky hozzászólása inkább csak elmélyíti „a marxizmuson belüli úgynevezett válságot” (Schitlowsky 1900).

³ A kérdésnek óriási irodalma van a *Neue Marx-Lektüre* szöveglabirintusában. Itt csupán egyetlen fontos írásra, Helmut Reichelt tanulmányára hivatkozom: Reichelt 1996. Marx megjegyzését a „módszer elrejtéséről” lásd MEM 30. 199.

⁴ A „dialektika redukciója” kifejezéssel Gerhard Göhler monográfiájának (Göhler 1980) címe utalok (*Die Reduktion der Dialektik durch Marx*).

⁵ Talán nem fölösleges nyomatékosítani: ebben a tanulmányban *Lukács* Marx-értelmezésére koncentrálok, azaz egy *hegeliánus* Marx-olvasatot nyújtok, amelyet futólag sem fogok összevetni alternatív (nem hegeliánus) Marx-interpretációkkal, ezt ugyanis itt nem tekintem feladatomnak.

⁶ Ezzel már Lukács is szembesült a ’40-es években (lásd Lukács 1947. 11), egy generációval később pedig a „posztmodernitás” „totalitás elleni háborúja” (Jameson 1991. 400) végképp diszkreditálta a fogalmat.

⁷ A *Történelem és osztálytudat* totalitásfogalmát Habermas definiálja (minden további nélkül) „világrendként” A *kommunikatív cselekvés elméletében* (Habermas 2011. 252). Ekkorra azonban már elhatárolódott a pozitívizmus-vita idején még általa is nélkülözhetetlennek ítélt – ám Hans Albert metsző kritikájával szemben kétségkívül erőteljesen védelmezett – totalitásszemlélettől (lásd a TÉI Habermas- és Albert-tanulmányait). A totalitásfogalom kiros-

e meghatározások halmozásával sem kerülünk közelebb hozzá.⁸ A totalitás nem normatív fogalom, nem „affirmatív kategória”;⁹ és ennek a dermesztő lukácsi pártmetafizika sem mond ellent, ugyanis a pártélet vasfegyelmében objektiválódó agitatív összakarát, a forradalom negatív totalitása is csak annyiban normatív érvényű, amennyiben „detotalizál”, vagyis amennyiben megtapasztalhatóvá teszi, hogy „a felszabadult emberiség immár nem lenne többé totalitás”.¹⁰ Lukács nem arra törekszik, hogy „a totalitás módszertani nézőpontjából” (TO 241–242) „többet” láttasson annál, mint amit más nézőpontok kínálnak („mintha nem éppen ez a több vagy kevesebb volna e világ nyomorúsága” [Goethe 1958. 21]). Nem „madártávlatból” tekint egy „lekerekített és zárt” egészre,¹¹ és nem azt várja a „proletár tudománytól” (TO 225), hogy egy „titáni” szintézisaktussal helyreállítsa „az ész absztrakt módon elkülönült mozzanatainak egységét” (Habermas 2011. 252).

Ezzel a negatív körülírással azonban szintén nem elégedhetünk meg. A totalitás nem „kimondhatatlan” – ez merőben idegen volna Lukácstól (ne feledjük: a hegeli hagyományban nem a „kimondhatatlan” a legmélyebb igazság, ellenkezőleg, ez a „legjelentéktelenebb és leghamisabb” (E1. 61 [20. §]). S ha csupán annyit tudunk, hogy a totalításra nem lehet „ujjal rámutatni” (TÉI 176), akkor magunk sem értünk belőle többet, mint hogy „valami módon minden-mindenel összefügg”. Így viszont a legkevésbé sem nyilvánvaló, „hogy nyújt-e bármi-

tálása és „a kritikai elmélet megszelídítése” közötti összefüggésekhez lásd Thompson 2011 (főleg 233–236). A valóságot totalizáló forradalmi szubjektummal és az általa beteljesülő történelmi totalitással kapcsolatos eszme-futtatásokhoz lásd Jay 1984. 81–127. Jay meglátásaival gyakran találkozhatunk a totalitás fogalmára koncentráló (bőségesnek egyébként nem mondható) másodlagos irodalomban (a közelmúltból lásd pl. Stahl 2020. 385). E fejtegetések közös előfeltevése szerint a fogalom kulcsa az a lukácsi tézis, hogy a proletariátus „egyszerre szubjektuma és objektuma is a megismerésnek” (TO 212); ebből ugyanis arra „következtetnek”, hogy ez az azonos szubjektum-objektum a totalitás. Ha tehát nincs forradalmi proletariátus, akkor azonos szubjektum-objektum sincsen; akkor pedig az, ami „van”, nem totalitás. Ahhoz, ami nem totalitás, hozzá kell adni a „totalizáló szubjektumot”, és így totalitás lesz. Mármost azzal a kijelentéssel tényleg nem tévedhetünk nagyot, hogy az azonos szubjektum-objektum totalitás; ám ez önmagában még semmit sem világít meg, és e „definíció” leginkább arra szolgál ezekben az elemzésekben, hogy utána a fogalmat már ne kelljen elgondolni. Az olyasféle állításokkal, hogy Lukács „az emberi történelem teljességét hosszirányú totalitásként, koherens egészként fogja fel” (Jay 1984. 182), valójában semmire sem megyünk.

⁸ Ugyancsak Jay könyvében találkozunk ilyesmivel: a totalitás „keresztirányú” totalitás *is*, és „hosszirányú” totalitás *is* stb. Arról, hogy a „puszta *is*-sel” összekapcsolt meghatározások szaporítása útján nem jutunk közelebb a fogalomhoz, lásd Hegel intését: E1. 60–61 (20. §).

⁹ Ez Adorno kifejezése (TÉI 178), aki persze a lukácsi totalitást affirmatív kategóriának tartja (szerintem megalapozatlanul).

¹⁰ Ezek ugyancsak Adorno szavai: TÉI 178. Persze Lukács ezzel nem maradéktalanul értene egyet; alább világossá kell válnia, hogy ami a gazdasági tevékenységeket illeti, ez a szféra „a felszabadult emberiség” világában is totalitásnak nevezhető viszonyrendszerre szerveződne.

¹¹ Parafrázis Jameson és Adorno szófordulatai alapján: Jameson 1991. 332; Adorno 1990. 325.

lyen módszertani előnyt”, ha a totalitás kategória a fogalmi eszköztárunk része (TÉI 386, 26. l.).

Persze valóban arról van szó, hogy „valamiképpen minden mindennel összefügg”, itt azonban nem kell megtorpannunk. Lukács már a *Történelem és osztálytudat* nyitó tanulmányában is a hegeli lényeglogikához irányítja az olvasót, az elemzést tehát ennek a kategóriahálóhoz a felidézésével érdemes kezdenünk.¹² Írásom első szakaszában erre koncentrálok. A második szakaszban Marx, a harmadikban pedig Lukács totalitásfogalmát fogom megvizsgálni.

II. HEGEL

Mindenekelőtt két futó lábjegyzetet idézek a *Történelem és osztálytudat*ból, hogy egyáltalán kijelölhessük a hegeli *Logika* Lukács számára releváns fejezeteit:

Az egzisztencia (amely látszat, jelenség és lényeg dialektikus mozzanataira esik szét) és a valóság közötti megkülönböztetés Hegel *Logikájából* származik. Sajnos itt nem fejthetjük ki, hogy milyen mértékben épül ezekre a különbségekre *A tőke* egész fogalomképzése. [...] Felhívjuk a módszertani kérdések iránt mélyebben érdeklődő olvasók figyelmét arra, hogy Hegel *Logikájában* is az egész és a részek viszonyának kérdése képezi az egzisztenciától a valósághoz vezető dialektikus átmenetet, amivel kapcsolatban megjegyzendő, hogy Hegel ott a belső és a külső viszonyának kérdését is tárgyalja, amely ugyancsak totalitásprobléma. (TO 220, 9. l.; 223, 14. l., a fordítást módosítottam – F. Á.)

Emeljük ki ismét: a *lényeglogika* kategóriáival van dolgunk. A hegeli logikát tanulmányozó Lukács erre a szférára, főképpen pedig a „valóság” kategóriájára összpontosít. *A fogalom logikája* kívül esik a vizsgálódási körén, holott a „totalitás” voltaképpen a *Begriffslehre* „tárgya”. Ez nagy jelentőségű, Marx intencióinak

¹² A félreértést elkerülendő: nem a hegeli totalitáskategória átfogó elemzésére törekszem, itt ugyanis e fogalomban csupán azt kell megragadnunk, amire Lukács koncentrált. Ezért a látókörömet a *Logikára* (a „Kis” és a „Nagy logikára”) korlátozom (hiszen Lukács is a *Logikára* hivatkozik), és ezenfelül csupán a *Jogfilozófiát* vonom majd be a vizsgálódásba. Értelemszerűen nem térek ki a totalitásfogalomnak a hegeli életművön belüli fejlődés- vagy alakulástörténetére. Éppen csak megjegyzem: korántsem nyilvánvaló, hogy Hegel korai totalitásfogalma (az tehát, ahogyan a kategóriát 1802–1803-ban használja *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai* és a *System der Sittlichkeit* című műveiben, illetve az 1807-es *Fenomenológiában*, amelyben egyébként csak elvétve találkozunk a kifejezéssel) megfeleltethető a logikák és a *Jogfilozófia* „érett” totalitáskategóriájának, amely – szemben az ifjúkori szövegcsoporthal (persze bizonyos következtetlenségektől eltekintve) – világosan elhatárolható az „egész” fogalmától. Nem véletlen, hogy *A szellem fenomenológiájában* még „az igaz az egész” (SzF 18), a *Kis logikában* (már az 1817-es változatban is, lásd 7. §) azonban már azt olvassuk: „az igaz [...] csak totalitásként létezik” (E1. 51 [14. §], a fordítást módosítottam – F. Á.). A hegeli totalitásfogalomhoz lásd Pisarek 1995.

megfelelő határmegvonás. Itt éppen csak megemlíthetem (a sommás kijelentés felszínességének tudatában), hogy a hegeli „valóság” lépcsőfokán a hatásösszefüggések még nem illeszkednek bele a célösszefüggésekbe: a „valóság” hatóképes ugyan („*kann wirken*”), de nem *maga* a hatóképesség („*das schlechthin Wirkende*”), ti. ez a „fogalom” (E1. 259 [163. §]). Ami *csupán* valóságos, az ebben a meghatározottságában még nem az abszolút eszme konkrét totalitásának mozzanata, csak a lényeglogika (nem teleologikusan kibontakozó) „gyenge totalitását” (vö. Müller 2022. 57). Márpedig a társadalom reprodukciós folyamataira fókuszáló marxista dialektika számára éppen ez a „gyenge totalitás” szolgálhat kiindulópontként.

Most gondoljuk végig, miképpen „esik szét” az egzisztencia a látszat, a jelenség és a lényeg mozzanataira. Az áttekintés óhatatlanul nagyvonalú lesz, de még így is meglehetősen sűrű; megítélésem szerint azonban nem tekinthetünk el tőle, ha el akarjuk kerülni a totalitásfogalommal kapcsolatos félreértéseket.¹³

A lényeg – fogalma szerint – csupán a közvetlen adottságformák lényegeként lehet az, ami; olyasvalamiként, ami ezekben az adottságformákban nyilvánul meg, és amennyiben a lényegüknek bizonyul, annyiban maga a közvetlenségből kivezető mozgás, a lét közvetlenségének negációja. Ugyanakkor a lényeg nem *más*, mint az, amiben megnyilvánul (jóllehet azt sem mondhatjuk, hogy egyszerűen azonos vele); a lét negációjaként tehát csak önmaga negációja; a lét közvetlenségéből kivezető, közvetítő mozgásként az önmagához visszatérő, vagyis a magát önmagával közvetítő lét, így az önmagát megszüntető közvetítés. Hegel spekulatív megfogalmazásai a legkevésbé sem öncélúak, ellenkezőleg, a legkészségesebben *szolgálják* a hétköznapi tudat triviális lényegfogalmának elmélyítését, amelyben természetesen ugyancsak benne rejlik, hogy a lényeg mindig *valaminek* a lényege, és csak erre – saját mására – való vonatkozásában lehet önmaga (másában önmagára vonatkozik).

A lényeg közvetlen létében hozza felszínre önmagát – létében, azaz önmagában látszik. De a lényeg csak a közvetlenségből kivezető mozgásban bizonyul a közvetlen lét lényegének: csak a közvetlenség negációjában mutatkozik meg közvetlen létében feltárulóként. A lényeg önmozgása így „közvetlenül megfordul önmagában”,¹⁴ a közvetlenség megszüntetésében egyszersmind a közvetlenség helyreállítása, és e helyreállításban a közvetlenség megszüntetése, azaz a semmiből a semmibe tartó mozgás, „tisztá” reflexió.¹⁵ Azonban az értelem (*Ver-*

¹³ A látszattal, a jelenséggel és a lényeggel kapcsolatos alábbi fejtegetés szorosan követheti *A logika tudományában*, illetve az *Enciklopédia* első kötetében olvasható hegeli lényegtant nyelvhasználatában és gondolatmenetében egyaránt. Praktikus okokból (a lábjegyzetek fölösleges szaporítását kerülendő) nem hivatkozom meg az összes jellegzetes hegeli formula valamennyi előfordulási helyét, csupán a szó szerinti idézeteket.

¹⁴ Ezt Hegel „abszolút ellenlökésnek” nevezi: LT2. 15.

¹⁵ Nem érdektelen, hogy Lenin – a *Filozófiai füzetek* Logika-konzeptusának tanúsága szerint – nem tudott megbirkózni ezzel a szakasszal (LÖM 29, 109), ti. a konceptus hatástörténete, a szovjetmarxizmuson belüli kánoni rangja miatt itt a tanácsalanságnak is jelentősége

stand) – a támpontokat kereső, „kapaszkodó”, máskülönben „talajt vesztő” gondolkodás – *megáll (ver-steht)*¹⁶ a tiszta reflexió (az önmagában látszó lényeg) mozgását határoló pólusok valamelyikénél, így ezek – ti. a lényeg azonosságpólusa és a lét különbségpólusa – elszigetelődnek egymástól.

A közvetlen adottságokon megtapadó és e „tények” rendszerezésében elmerülő tudat – „ideáltipikus” alakjában – a *látszat* tudata, ti. az észlelés olyasféle „természetes”-gyakorlati beállítódása, amely elfedi a megjelenő tárgyi komplexum történetét/történelmét és a benne ható tendenciákat, így a sokféleség mintegy önmagán nyugszik, a konkrét összefüggésben meghaladhatatlan, és persze e beállítódás számára nem (puszta) látszat. Ha a reflexióban puszta látszattá vált, akkor a végérvényes, áthatolhatatlan sokféleség látszata már szerte-foszlott: az, ami látszik, már valami másra vonatkozik (*Reflexion-in-Anderes*), ami viszont önmagára vonatkozik benne (*Reflexion-in-sich*). Nem az, aminek véltük: alapja valami másban van, amiből létrejött, ti. a megalapozó feltételegyüttesből, amely azonban a feltételek hiánytalan összességeként nem egyéb, mint maga a megalapozott, amely létrejön. Vagyis az alap csak önmagához lép elő (*existit*), és önmagával egyesül a megalapozottban; így ebben a meghatározottságában egzisztencia; közelebről az egyáltalában vett dolog.

Nem véletlen, hogy Lukács az egzisztencia, ti. a *dolog* kategóriájának említésével kezdi sietős lábjegyzetét, amelyben *A tőke* terminológiájának hegeli alapjaira utal. Idézzük újra: „az egzisztencia [...] a látszat, jelenség és lényeg dialektikus mozzanataira esik szét.” És vegyük észre, hogy ez a fölsorolás nem egyszerűen a hegeli kulcsfogalmak katalógusa, hanem önmagában is a *Logika* társadalomelméleti potenciálját szem előtt tartó *interpretáció*, hiszen sokkal inkább a jelenség (illetve a megjelenő lényeg) konkrétabb fogalma az, ami „széteshetne” a kevésbé konkrét látszatra és egzisztenciára. Ez a jelentéktelennek tűnő módosítás – az egzisztencia középpontba helyezése – nyilvánvaló összhangban van a *Történelem és osztálytudat* döntő tézisével, ti. azzal, hogy a kapitalista társadalom a „dolgok világa” (ami persze magyarázatra szoruló kijelentés, alább visszatérünk rá). Az egyén mindenekelőtt a „dolgok világában” él, amelyet vagy a reflexió nélküli közvetlenség, azaz a látszat adottságformáiba zár, vagy a közvetlenségből kivezető reflexióban „jelenségvilággá” – a magát önmagától megkülönböztető és másában önmagánál maradó lényeg mozgásává – old fel (ez az egzisztencia további meghatározása).

Meg kell küzdenünk e nehézkes megfogalmazásokkal, máskülönben a lényegről és jelenségeiről szőtt spekulációk könnyen „rossz metafizikává” (Hegel) laposodhatnak, amelyben a két szféra mechanikusan szétválik. Pedig a lényeg

van. A lényeg „tisztá” önmozgásának félreértése a lényeg/jelenség-dialektika torzulásához (lényeg és jelenség elválasztásához) vezet, amivel gyakran találkozunk az apologetikus áldialektikákban.

¹⁶ A *verstehen* etimológiájához lásd Harm 2003.

nem „a jelenség mögött vagy azon túl” rejlik, „hanem éppen azáltal nyilvánul meg lényegként, hogy azt puszta jelenséggé fokozza le” (E1. 218 [131. §]). Világítsuk meg ezt a társadalmi lét vonatkozásában, és a *Logikától* forduljunk oda a *Jogfilozófiához!*

Azokat a külső és belső rendformákat, amelyek (a *Jogfilozófia* szóhasználatára szerint) az erkölcsi szubsztanciát, „az individuumok általános lényegét” képezik (JF 178 [145. §]), és amelyek valamennyi élethelyzetünkben körülhatárolják célkitűzéseink és cselekvési lehetőségeink tartományát, *ugyanazek* az élethelyzetek, a bennük valóra váltott lehetőségek és objektivációik tartják fent és alakítják tovább. Vagyis nem arról van szó, hogy bizonyos emberi tevékenységek a lényegét alkotják, mások pedig a jelenségeket. A lényeg fogalma sokkal inkább az egymást kiegészítő és kölcsönösen előfeltételező tevékenységek összekapcsolódásának szintjén nyerhet értelmet: a tevékenységek társadalmi összefogottságának intenzitása és tartóssága, megszilárduló szerkezetük készítő, sürgető, kényszerítő, az egyéni és kollektív mozgásteret beszűkítő-konkretizáló ereje az, ami a mindennapi törekvések és lépések „törvényének” – lényegének – bizonyul, így az önmagában vett cselekvést „jelenséggé fokozza le”.

S ezzel már érintettük a „rész” és az „egész” problémáját is. Az egymást kölcsönösen előfeltételező tevékenységek valamiféle egész részei ugyan, ezzel azonban még keveset mondtunk – ennél a mechanikus viszonynál többről van szó. Gondoljuk végig: ha különféle emberi képességek és szükségletek a „mindenoldalú függés rendszerébe” szerveződnek (JF 208 [183. §]), akkor a tevékenységek és produktumaik – a korábbi szófordulatot ismételve – nem önmagukon nyugszanak; az összes többi (és maga az egész) hordozza őket. Minden egyes tevékenység „magában foglalja” az összes többit, azaz „feltételeinek teljes körét” (E1. 243 [148. §]), hiszen a többi tevékenységtől való különbsége határozza meg tartalmát: csak az összes többitől való különbsége által lehet az, ami. És ennek megfelelően a produktum sem csupán a közvetlen előállításához szükséges tevékenység objektivációja, hiszen csak az „egész” közvetítésével hozható létre, csak a többi objektivációtól – feltételeinek összességétől (bennük pedig önmagától) – való különbségében lehet önmaga, ti. az a „dolog”, amelyik. A „mindenoldalú függés rendszerében” így minden egyes objektiváció maga termeli újra valamennyi feltételét, és pedig épp azáltal, hogy teljes körüket „főhasználja” (E1. 243 [148. §]); már mindegyik „*van, mielőtt egzisztál!*” (LT II, 87), ti. mint „külső” feltételeinek „belseje”, amely azáltal válik külsővé, hogy belsővé teszi külső feltételeinek összességét, hogy maga is külső feltétel legyen, amelynek a többi objektiváció a belseje.

Ez a reprodukciós mozgás – az egymást kölcsönösen feltételező mozzanatok *totalitásának* e reprodukciós folyamata – a hegeli valóság. Az a „relatív” társadalmi totalitás pedig (JF 208 [184. §]), amelynek tárgyalása már a hegeli *Jogfilozófiában* is „logikai” elsőbbséget élvez a „politikai állam” totalitás-szférájával

szemben, nem más, mint a gazdaság (ti. a polgári társadalom mint a gazdasági tevékenységek intézményesített viszonyrendszere).

A fentiek fényében már világos lehet: ahhoz, hogy akár Hegel, akár Marx és Lukács „relatív totalitásként” foghassák föl „a polgári társadalom” gazdasági komplexumát, semmiképpen sem kell ismerniük e totalitás (bármilyen értelemben vett) „határait” (ez mindenfajta formáció esetében abszurdum volna); és nem kell áttekteniük a társadalmi termelés és a társadalmi szükségletek struktúráját sem (ami jobbára ugyancsak képtelenség). A „totalitás nézőpontja” *módszertani* nézőpont. Elsajátítása nem az empirikus horizont tágításával kezdődik, hanem egy egészen triviális belátással: azzal, hogy egyetlen társadalom sem képes reprodukálni magát, ha nem dolgozza ki azokat a (persze változhatatlannak vélt, „természet adta”) mechanizmusokat, amelyek a mozgósítható erőforrásokat „arányosan” elosztják a (kontrollált, túrt, támogatott) szükségletekkel összhangban meghatározott termelési feladatok között. E belátásból ugyanis az következik, hogy amíg ezek az eljárások hatékonyak, addig a reprodukciós folyamatba belépő munkatevékenységek kölcsönösen kiegészítik és előfeltételezik egymást az össztársadalmi munka konkrét rendszerében – ez a rendszer tehát totalitás. Megalapozottan nevezzük totalitásnak akkor is, ha egyébként nem vagyunk tisztában az eljárások hatékonyságának kritériumaival, sem a reprodukciós folyamatban ténylegesen konstitutívnek bizonyuló, illetve a folyamatot hátráltató, normaszegő tevékenységek közötti konkrét különbségekkel, sőt azt sem tudjuk, hogy az összmozgás a bővülő vagy a zsugorodó újratermelés irányába mutat-e. Érdemes újra hangsúlyozni: a „totalitásszemlélet” nem különleges teljesítmény, nem valamiféle *intuitus intellectualis*, amely „hozzáfér” az „egészhez”, sőt egyenesen teremti azt. S ezzel persze még nem magyaráztuk meg, hogy Lukács számára hogyan lehet a totalitás kategóriája a marxista ortodoxia biztosítéka; de talán eloszlattuk a „totalitás lovagjainak”¹⁷ földalatti többlettudásával kapcsolatos félreértést, és most már választ kereshetünk a kérdésre.

Maradjunk még egy pillanatra a *Jogfilozófiánál*! A „polgári társadalom” Hegel szerint is sajátos totalitás, ti. olyan érintkezési szféra, amelyben (elvileg) független és csupán saját partikuláris céljait követő gazdasági szubjektumok lépnek kapcsolatba egymással; amelyben tehát – minden más formációval szembeűnő ellentétben – már nem a „tradícióban” megtestesülő (mégoly brutális) tervszerűség vezérli a reprodukció folyamatát, hanem paradox módon éppen „az önkény nyüzsgése” (JF 214 [189. §]) szerveződik „a mindenoldalú függés” dinamikus rendszerévé, ti. a piac intézményi struktúrájának közvetítésével. Ahogyan a politikai gazdaságtan klasszikusait olvasó Hegel látja: a színleg „szétszórt és gondolat nélküli” (uo) polgári társadalomban „maguktól” kiegyenlítődnék az össztársadalmi munka arányos elosztásától való szüntelen eltérések, egyszerűen

¹⁷ A szófordulatot *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című műből kölcsönöztem (lásd Konrád – Széclényi 1989. 166–168).

azért, mert tőkét „mindenki” olyan ágazatokban fekteti be, ahol fizetőképes keresletet támaszthat, és átcsoportosítja onnan, ahol túlkínálatot észlel. Azt pedig, hogy mikor mi előnyösebb, „mindenki saját helyzetét ismerve sokkal jobban megítélheti, mint bármely államférfi vagy törvényhozó helyette tehetné” – amint azt már Adam Smith is tanította (Smith 2011. 489). Így „a szubjektív önzés” átcsap a társadalmi szükségletek kielégítésébe – állapítja meg Hegel –; átcsap abba a dialektikus mozgásba, amelyben a különöst az általános közvetíti, „úgyhogy miközben mindenki önmagáért gyarapszik, termel és élvez, ezzel egyszersmind a többiek élvezetére is termel és gyarapszik” (JF 219–220 [199. §], a fordítást módosítottam – F. Á.).

Könnyű azonban rámutatni arra, hogy Hegel nem „mindenki” nevében beszél – és ezt ő maga sem titkolja. Nem lehet mindenkire érvényes, hogy „az egyén” a polgári társadalomban elszenvedett „morális bosszúságok” ellenére sem idegen többé a világban, sőt éppenséggel úgy él benne, „mint saját – önmagától elkülönületlen – elemében” (JF 209 [185. §]; 214 [189. §]; 179 [147. §]). Ez az „egyén” egy formálódóban lévő, többé-kevésbé konkrét társadalmi csoport tagja: olyan polgár, akit intézményi környezete valóban támogat személyes céljai elérésében; aki kötelességei teljesítése esetén valóban kimerítheti jogai egész tartalmát; és aki munkája produktumában valóban fölismerheti önmagát. Az „egyáltalában vett burzsoáról” van szó (JF 214 [190. §]) – és bármilyen elmosódottak is e fogalom körvonalai, bizonyos, hogy a Hegel aggodalmát kiváltó „csőcselék” egyre növekvő tömege nem tartozik bele; hogy a *Pöbel* szociális külvilága nem tágas mozgástér, hanem „végtelen ellenállást kifejtő matéria”; hogy számára a polgári társadalom relatív totalitása nem „folyékony” médium (mint ahogyan ezt bizonyos hegeli metaforák érzekeltetik),¹⁸ hanem „abszolút keménység” (JF 217 [195. §], a *Pöbel*től szóló híres paragrafusokat [240–245. §§] lásd JF 251–254).

III. MARX

A *Pöbel* említésével már ki is jelöltük a totalitás hegeli fogalmát specifikáló Marx vizsgálódásainak irányát. Itt nem elemzem szisztematikus ígérennyel a marxí kategóriát (ehhez lásd Eichler 2015. 189–194), csupán összefoglalom a legfontosabb eredményeket.

Először is: a hegeli „szükség- és értelemállapot” (JF 208 [183. §]), azaz a gazdaság relatív totalitását a „materialista fordulat” után már nem pusztán „logikai” elsőbbség illeti meg, hanem társadalomontológiai prioritás (sietek hozzáfűzni: a „materialista fordulat” szerencsétlen frázis, amely inkább csak

¹⁸ „...ahová kiáramlanak hullámai minden szenvedélynek” (JF 207 [182. §]).

elhomályosítja a filozófiatörténeti összefüggéseket).¹⁹ A gazdasági tényező ontológiai elsőbbsége²⁰ azonban nem úgy értendő, hogy a társadalmi életfolyamat összes nem-gazdasági komplexuma – úgy, ahogy „van” – „levezethető” a társadalom gazdasági szerkezetéből. Hanem csupán azt jelenti, hogy a komplexumok *ontológiai eredete* nem más, mint a gazdasági reprodukció szabályozási szükséglete.²¹ Vagyis arról a belátásról van szó, hogy a gazdasági reprodukciót előmozdító magatartás- és cselekvésformák spontánul is fokozódó normatív ereje, valamint az elfogadtatásukra irányuló befolyásolási törekvések szükségképpen olyan intézményi és normatív struktúrák kialakulásához vezetnek, amelyeknek a felügyeleti funkciói eleve túlmutattak a szoros értelemben vett gazdasági szférán; hogy a munkafolyamatot kísérő (sokszor véletlenszerű) tapasztalati felismerések szükségképpen szerveződtek bizonyos empirikus és metaempirikus tudásterületekké stb. stb. Itt jelentős különbséget fogalmaztunk meg. Egy komplexum ontológiai eredetének tisztázása távolról sem azonos a gazdasági alapszerkezetből való „levezetésével”. Az utóbbi vállalkozás ugyanis – szemben az előbbivel – figyelmen kívül hagyja a közvetítési struktúrák állandó differenciálódásának, viszonylagos autonómiájuk növekedésének és önmozgásuk kibontakozásának történelmi tendenciáját, így óhatatlanul a durva leegyszerűsítések veszélyét rejti magában.

Másodsor: a gazdasági totalitást tanulmányozó Hegel megáll annál a felismerésnél, hogy immár „minden partikuláris egyszersmind társadalmi” (PR–Hotho 595); nem magyarázza meg, miképpen fonódnak össze a gazdasági tevékenységek „a mindenoldalú függés rendszerévé”. Elsőként Marx világítja meg az osztársadalmi munka kapitalista totalitásának döntő sajátosságát, ti. azt, hogy a munka sohasem közvetlenül társadalmi. Hiszen csak a piacon mutatkozhat meg, hogy a független árutermelő „magánmunkája” a gazdasági totalitást újra-

¹⁹ Már Bernstein is sejtette – jóllehet semmilyen érdemi viszonyt nem alakított ki a hegeli filozófiával –, hogy a „világtéremtő abszolút szellem” sokkal inkább a felületes Hegel-olvasatok konstrukciója, mintsem magác Hegelé, az „eszme” ugyanis *eredendően* nem más – így Bernstein –, mint „a valóságos világ objektív mozgás- és fejlődéstörvényeinek fogalmi összefoglalása egy univerzális alaptörvényé”. Persze ezzel a megfogalmazással sem kell megelégednünk, de a bernsteini intuíció legalábbis jó kiindulópont lehet (Bernstein 1899. 329).

²⁰ Az „gazdasági tényező ontológiai elsőbbsége” Lukács kései *Ontológiájának* megfogalmazásait idéző formula, Marxnál nem olvasunk ilyesmit. Ez tudatos „anakronizmus” részemről, nem gondolom ugyanis, hogy az *Ontológiában* kifejtett koncepció ellentmondásban állna azazal, ahogyan az „érett” Marx „alapról” és „felépítményről” gondolkodik. A részletekbe azonban itt nem mehetek bele.

²¹ A félreértést elkerülendő: *nem* azt állítom, hogy Marx szerint a nem-gazdasági komplexumok ugyan a gazdasági reprodukció szabályozási szükségletéből erednek, utóbb azonban elszakadnak alapzatuktól. (Marx szerint természetesen sohasem szakadnak el teljesen.) Itt csupán azt kívánom hangsúlyozni, hogy abból, hogy Marx ontológiai elsőbbséget tulajdonít a gazdaságnak, semmiképpen sem következik, hogy a nem-gazdasági szférák szerkezetét „levezethetőnek” tartja ontológiai alapjukból. Nem tartja levezethetőnek, éppen utóbbiak viszonylagos autonómiájának általa is felismert állandó növekedése miatt.

termelő osztálytársadalmi munka „mozzanatává” válik-e vagy sem. S ha azzá válik is, a tényleges munkaráfordítás sohasem egyezik meg a társadalmilag szükséges munkaidővel, hanem – ha mégoly „elvontan” hangzik is (ámde éppen ezért az „absztrakt munka” a munka társadalmiságának specifikusan kapitalista formája) – az előbbit a piac korrekciós mechanizmusai *post festum* redukálják az utóbbira (vö. MEM 25. 179–182, 603–604, 608–609).

Marx elemzései tehát az árutermelő társadalmak gazdasági totalitásának egészen új jellegzetességére derítenek fényt: arra, hogy nem „az emberek”, hanem a cserefolyamatba lépő „dolgok” szervezik a munka társadalmi összefüggését; a cirkuláló „dolgok” határozzák meg az osztálytársadalmi munkamennyiség elosztási arányait; vagyis a gazdasági reprodukció elválaszthatatlan „a dolgok megszemélyesítésének és a személyek eldologiasításának”, a szubjektum és az objektum felcserélődésének mozgásától és mindazoktól a „misztifikációktól”, amelyek miatt „a tőke igen titokzatos lényvé válik” (KTFE 133, 135).

Harmadszor pedig: Marx nem egyszerűen az egymást kiegészítő gazdasági tevékenységek totalitásáról ír, hanem az osztálytársadalmi munka *polarizált* – ti. a tőke és bér munka antagonisztikus viszonyán alapuló – totalitásáról, amelynek még nyoma sincs Hegel „szükség- és értelemállamában” (jóllehet Hegel korántsem idealizálja a polgári társadalmat). Ez a marxi „korrekció” ugyancsak messze-menő következményekkel jár (osztályharc), ezekről azonban itt nem kell képet adnom. Ehelyett most már rátérhetek Lukács „dialektikus totalitászemléletének” tárgyalására. A meglátásaimat ezúttal is három pontban fogom kifejteni.

IV. LUKÁCS

1) A „totalitás módszertani nézőpontjából” – Marx tanításával összhangban – a kapitalista társadalom mindenekelőtt *gazdasági* totalitás, olyan reprodukciós mozgásfolyamat, amely „szükségképpen [átcsap] egy meghatározott *társadalmi* totalitás termelési és újratermelési folyamatába” (TO 232).²² A társadalom konkrét totalitása tehát (relatív) totalitások komplexuma.

Ám mindaddig nem értjük kellőképpen ezt a kijelentést, amíg azt tekintjük feladatunknak, hogy hiánytalanul felsoroljuk a „felépítményi” totalitásokat, és ontológiai alapjukkal való „kölcsonhatásukat” bizonygassuk. Egészen más megfontolásból kell kiindulnunk. Abból, hogy az életük társadalmi újratermelésének mindennapi kihívásaiban individualizálódó emberek a fejlődési lehetőségek konkrét mozgásterében bontakoztatják ki képességeiket és szükségleteiket. Így (mondani sem kell) valamennyi élettevékenységük a történelmileg konkrét lehetőségmező része; amiből természetesen nem vonhatjuk le

²² A „társadalmi totalitás” az eredetiben *Gesamtgesellschaft*, de a magyar megoldás itt nem félrevezető.

azt a következtetést, hogy egyetlen élettevékenység és társadalmi gyakorlat sem lehet szubverzív módon eredeti; azt viszont levonhatjuk belőle, hogy elvileg bármilyen egyéni és társadalmi cselekvés a totalitás mozzanatává válhat; ti. amennyiben a lehetőségmező része, valamit óhatatlanul „rögzít és fenntart” benne, még ha továbbalakítja, sőt szétfeszíti is.²³ Érdemes újra nyomatékosítani: a hegeli hagyományban a konkrét totalitás nem állapot, nem alkotóelemek együttese; hanem olyan tevékenységek állandóan differenciálódó, dinamikusan nyitott viszonyrendszere, amelyek – szándékolt és szándékoltalan hatásaikkal – kölcsönösen kiegészítik, feltételezik és így reprodukálják egymás szféráit (ti. a tevékenységterületeket és az ezeknek megfelelő képességeket és szükségleteket), és ezzel egyszersmind meghatározzák a további differenciálódás és reprodukciós összefolyamat mozgásterét is.

Ha tehát Lukács a „valóság” totalitásának megismerésére buzdít, akkor nem az összekapcsolódó láncszemek „rossz végtelenbe” futó sorainak követésére szólítja föl olvasóját – az efféle elfoglaltság „borzalmas unalma” (E1. 182 [104. §]) aligha lehet „a harcban való önérvényesítés” feltétele (TO 212, a fordítást módosítottam – F. Á.) –, a „valóság” ugyanis nem ez a rossz végtelen (ahogy ezt már tisztáztuk is). A valóság megismerése olyan vizsgálódás, amely valamely adottságformának, illetve az adottságformát újratermelő tevékenységnek a totalizáció folyamatában betöltött funkciójára kérdez rá, azaz tárgyát (a fentiek szerint) mozzanatként ragadja meg – a forradalmi praxisban értelemszerűen az ellen-valóságnak, „a pártélet és a forradalom totalitásának” mozzanataként (TO 655).

2) Ami a lukácsi totalitásfogalom másik jelentésaspektusát, a „hosszirányú totalitást” – ti. a történelem „egységét”, „a történelmi egészet” (TO 226, 227) – illeti: nem arról van szó, hogy a valamiféle forradalmi teodícea történelemteleológiai ígézetében égő Lukács számára „múlt, jelen és jövő” nem más, mint a feltartóztathatatlanság kiteljesedő „emancipáció koherens, értelmes folyamata” (Jay 1984. 106). Ha Lukács így gondolná, akkor a II. Internacionálé teoretikusainak antidiialektikus táborát kellene erősítenie, a totalitás kategóriáját pedig – „a német idealizmus siralmas végét” jelentő hegeli „kalandregény” egyéb tartozékaival együtt – törölnie kellene „a marxizmus tartalomjegyzékéből”.²⁴ Csakhogy nem így gondolja. Hogy a korábbi megfogalmazásomat ismételjem: a totalitás-szemlélet az „elmélet történelmi funkciójának” (TO 212) megfelelő értelmezési teljesítmény, és Lukács szerint éppen azért nélkülözhetetlen, mert nincs semmiféle dogmatikus történelemteleológiai biztosíték arra, hogy az „eszme” „utat tör magának a történelem labirintusán át” (MEM 42. 284). A kapitaliz-

²³ A cselekvés e „másodlagos fenntartó jellegéhez” szerintem mindenekelőtt Tordai Zádórt érdemes olvasni (Tordai 1970. 66–81, az idézett szófordulatokhoz lásd 75–76).

²⁴ Ezek a Bernstein Hegel-képére nagy hatást gyakorló Chaim Schitlowsky szófordulatai (Schitlowsky 1896. 357, 346; és Schitlowsky 1895. 194).

mus számára „nem létezik önmagában kilátástalan helyzet”; az elméletnek tehát „anyagi hatalommá”, „a forradalom vehikulumává” kell válnia, mert csak „a proletariátus tette zár[hat]ja el a kapitalizmus elől a válságból való kilábolás útját” (TO 616; MEM 1. 385; TO 211, a fordítást módosítottam – F. Á.; TO 616–617).

Mármost a történelmi megismerés akkor válhat anyagi hatalommá, ha valódi önmegismerés – így Lukács. A valódi önmegismerés, ti. „a tőkés társadalom önmegismerése” pedig nem más, mint „a jelen önbírálata”, azaz a politikai gazdaságtan kritikája. Egyszóval csak a politikai gazdaságtan kritikája nyomán lesz „átlátszó” a múltunk: olyan múlt tehát, amelyet egyfelől nem azonosítunk „a jelen struktúraformáival”, másfelől azonban nem tekintünk „barbár-értelmetlen” világnak sem (TO 518, 530).

És itt megint csak a hegeli hagyományban gyökeredző koncepcióval van dolgunk. Jóllehet Hegel is hangsúlyozza, hogy a valóság gondolati újraalkotásának logikai rendjét nem szabad összekevernünk az empirikus eseménytörténettel;²⁵ ugyanakkor az az intuíciója, hogy a valóság e logikai „kibontakozása” igenis vezérfonal lehet a „filozófiai világtörténelem” (EVF 19) ábrázolásához. S ez nem azt jelenti, hogy Hegel azzal az „illúzióval” áltatja magát, „hogy konstruálja a világot a gondolat mozgása révén” (Gr I. 27 és MEM 4. 124).²⁶ Sokkal inkább arról van szó, hogy *post festum* – miután „gondolatokban megragadta saját korát” (JF 21) – a *jelenvaló* konkrét totalitást alkotó mozzanatok egybefoglalásának folyamataként írja le a történelmet. Marx és Lukács persze egyaránt elvetik az így kidolgozott hiperracionális-teleologikus narratívát. Ettől függetlenül azonban „filozófiai világtörténelmük” nem érthető meg a hegeli eljárás móddal, a történeti és logikai kifejtés megfeleltethetőségének módszertani problémájával való vívódásuk ismerete nélkül. Itt elegendő csupán a *Grundrisse* vonatkozó fejtegetéseire – az „egyszerűbb” és a „konkrétabb” kategóriákban kifejeződő viszonyok történeti összefüggéseivel kapcsolatos töprengésekre – emlékeztetni:²⁷ ezek a megfontolások visszhangoznak a *Történelem és osztálytudat* döntő jelentőségű történelemelméleti esszéjében,

²⁵ A filozófiai vizsgálódás „nem kever[i] össze a történeti okokból való kibontakozást a fogalomból való kibontakozással” – írja Hegel (JF 29 [3. §]). Itt éppen csak utalhatok arra, hogy Hegel filozófiájában – amely önértelmezése szerint kizárólag azzal foglalkozik, „ami konkrét és teljességgel jelenvaló”, azzal, „ami van”, és „ami volt” (vö. JF 21; E1. 42–43 [6. §], 165 [94. §]; EVF 14 stb.) – a „fogalomból való kibontakozás” csakis a jelenvaló konkrét totalitás gondolati rekonstrukciójának folyamatát jelentheti.

²⁶ Az efféle közkeletű, ám torzító olvasatok fő „okára” már Schelling is rámutatott: Hegelt az a „balszerencse” érte, hogy „popularizálódott” (Schelling 2019. 135).

²⁷ „[A]z egyszerűbb kategória kifejezheti egy fejletlenebb egésznek uralkodó viszonyait vagy egy fejlettebb egésznek alárendelt viszonyait, amelyeknek történelmileg létezésük volt már, mielőtt az egész abban az irányban kifejlődött, amely egy konkrétabb kategóriában kifejeződik. Ennyiben felelne meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.” (Gr I. 28) A *Történelem és osztálytudat* írója persze csak az 1859-es kritikai gazdaságtan Kautsky által sajtó alá rendezett 1907-es kiadásának bevezetéséből ismerhette ezt a szövegszakaszt.

A *történelmi materializmus funkcióváltása* című tanulmányban is. Csak „most” – ti. a politikai gazdaságtan kritikája („a jelen önbírálata”) révén – vált lehetőséggé,

hogy felfedezzük a primitív, prekapitalista formákban azokat a mozzanatokot, amelyekben e formák – ha egészen más funkcionális viszonyokban is – adva voltak, és immár sajátos lényegükben [*Wesen*] és létezésükben [*Dasein*] értsük meg őket, anélkül hogy a tőkés társadalom kategóriáinak mechanikus alkalmazásával erőszakot tennénk rajtuk (TO 531).

Ez a *post festum* kirajzolódó történelmi tendenciákra fókuszáló – a „funkcionális viszonyok” eltérő jellegére, a kategóriarendszerek közötti minőségi különbségekre is ügyelő – totalitásszemlélet, amely tehát a történelmet a kapitalista társadalmak konkrét totalitásának gondolati rekonstrukciója során azonosított mozzanatok „fejlődéstörténeteként” és elrendeződésük folyamatoként „olvassa”: ez a totalitásszemlélet a történelmi folyamat egységének, a történelmi totalitás fogalmának kulcsa.²⁸

3) De hogyan lesz „a totalitás kategóriájának uralma a forradalmi elv hordozója” (TO 246, a fordítást módosítottam – F. Á.)? Miért állíthatja Lukács, hogy „a proletariátus fellépésével” a megismerés történelmében is új szituáció állt elő, ti. az elmélet immár „közvetlenül és adekvát módon beleavatkozik” (TO 212–213) a társadalmi életfolyamatba? Voltaképpen mit „lát” a proletariátus – a megismerés azonos szubjektuma és objektuma –, amikor önmagát „pillantja meg” a társadalmi totalitásban?

Ezt már csupán azért is tisztáznunk kell, mert az „azonos szubjektum-objektum” filozófiai toposzának metafizikai „aurája” könnyen megtévesztheti az értelmezőt, aki így a totalitás kategóriáját végképp normatív fogalomként fogja elkönyvelni. Pedig az említett toposz már Hegelnél sem feltétlenül „metafizikai” gondolatalkzat. Aki a szociális külvilágot, széles értelemben vett intézményi környezetét úgy ismeri föl, mint tevékenységeinek – ti. a társadalmi munkamegosztás rendjébe illeszkedő, így az osztársadalmi munka által közvetített, vagyis az osztársadalmi munkát is „kifejező” tevékenységeinek – produktumát, az valójában szubjektivitásának (az osztársadalmi képességek és szükségletek által közvetített egyéni képességeinek és szükségleteinek) „külsővé válásaként”, objektivációjaként értette meg a világot, a szubjektum és az objektum különbsége pedig csupán a magát önmagától megkülönböztető

²⁸ Vagyis tévedésnek tartom, hogy a *Történelem és osztálytudat*tól idegen a „retrospektív totalizáció” (Jay 1984. 106). Úgy gondolom, hogy ez az álláspont a totalitásfogalom „elgondolásának” elmulasztásáról és a „kereszt”, illetve „hosszirányú” (társadalmi és történelmi) totalitás dialektikus összefüggéseinek félreértéséről árulkodik. E ponton egyébként világosan megmutatkoznak a kései Lukács *Ontológiája* felé vezető irányvonalak is, ehhez lásd Forczek 2022.

azonosság. A proletariátust *nem* az teszi „különlegessé”, hogy képes a tárgy-tudat és az öntudat egységének álláspontjára emelkedni (ez egyáltalán nem lehet „osztályspezifikus” teljesítmény, ugyanis ez egyszerűen „észhasználat”). Lukács szemében a proletariátust az teszi különlegessé, hogy „ön maga megismerése egyben az egész társadalom *helyes* megismerését is jelenti” (TO 212, kiemelés tőlem – F. Á.). A társadalom „helyes megismerésének”, „a jelen önbírálatának” eredménye azonban nem több, mint az a kritikai gazdaságtani konklúzió, hogy a kapitalista társadalom a permanens válság konkrét totalitása: hogy a munka társadalmiságának sajátosan kapitalista megvalósulási módja *maga* a válság „formája”²⁹ (amiből még nem következik semmiféle összeomlás-elmélet).³⁰ A válság konkrét totalításában önmagát felismerő proletariátus tehát a válság „formájaként” tapasztalja meg önmagát is.³¹ Az ifjú Marx híres szavait idézve: „a polgári társadalom olyan osztálya[ként eszmél önmagára], amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend[ként], amely minden rend felbomlása” (MEM 1. 389). Lukács szerint éppen ebben áll a „proletár tudomány” totalitásszemléletének forradalmi potenciálja (azt pedig ezek után mondani sem kell, hogy a totalitás nem normatív fogalom).

S ezzel rátapintottunk arra, amitől az idős Lukács 1967-es önkritikájában is elhatárolódik: ti. hogy a *Történelem és osztálytudat*ban „a proletariátus forradalmasodásának ábrázolása a túlzó szubjektivizmus akaratlan hangsúlyait kapja”, és ezzel szoros összefüggésben „a praxisfogalom túlfeszítése óhatatlanul átcsap egy idealista kontemplációfogalomba” (TO 707, 708, a fordítást módosítottam – F. Á.). Ez azonban nem „a totalitás kategóriájának uralmából” következik, hanem abból – állapítja meg az ekkor már az *Ontológián* dolgozó Lukács –, hogy a gyakorlat nincs megalapozva ősfelméleteiben, a munkában.

Az önkritika részleteit itt már nem tárgyalhatom, a két (szerintem *egyenrangú*) főmű, a *Történelem és osztálytudat*, valamint az *Ontológia* közötti kapcsolatok elemzését pedig egészen más volumenű vállalkozás keretében kell elvégezni, mint

²⁹ „[A]z árut pénzzé kell, a pénzt azonban nem kell közvetlenül áruvá változtatni, tehát *eladás és vétel* széteshetnek. Azt mondtuk, hogy ez a *forma* magába zárja a *válság lehetőségét*, azaz annak lehetőségét, hogy egymáshoz tartozó, szétválaszthatatlan mozzanatok szétváljanak és ezért erőszakosan egyesíttetnek, összetartozóságuknak a kölcsönös önállóságukon gyakorolt erőszak szerez érvényt. A *válság* pedig semmi más, mint a termelési folyamat egymással szemben önállósult fázisai egységének erőszakos érvényre juttatása.” (MEM 26/2. 476, kiemelések az eredetiben.)

³⁰ Marx válságelméleteiről, azaz „a” marxi válságelmélet hiányáról és a Marx-passzusokra alapozott összeomlás-elméletek problematikusságáról lásd pl. Clarke 1994. 246–278; Heinrich 1995; Heinrich 2014. 341–370. Lukács sohasem került az összeomlás-elméletek vonzásába.

³¹ Érdemes újra nyomatékosítani: az, hogy a proletariátus „a permanens válság konkrét totalításában” önmagát is a „válság formájaként” tapasztalja meg, *nem* azt jelenti, hogy valamiféle privilegizált episztemikus hozzáférése van a termelési folyamat egészéhez. Hadd ismételjem meg a korábbi megfogalmazásomat: a totalitásszemlélet nem osztályspezifikus teljesítmény, „csupán” észhasználat. A proletariátustól várt „helyes megismerés” kulcsa a társadalmi totalitásnak a válság formájaként való felismerése.

amilyen a jelen tanulmány. Itt csupán leszögezhetem: Lukács sohasem adta fel a totalitás módszertani nézőpontját; és minden bizonnyal igaza van a Hermann István „kellemes” Lukács-monográfiáját bíráló Eörsi Istvánnak abban, hogy a totalitásfogalom „elemzése nélkül nem lehet megtalálni a rendező elvet Lukács György gondolatvilágában” (Eörsi 1974. 11).³²

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1990. Philosophische Frühschriften. In Rolf Tiedemann (szerk.) *Gesammelte Schriften. Band 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bernstein, Eduard 1899. Dialektik und Entwicklung. Antwort auf Kautskys Artikel „Bernstein und die Dialektik”. *Die Neue Zeit*. 17/37. 327–335.
- Clarke, Simon 1994. *Marx's Theory of Crisis*. New York, St. Martin's Press.
- Eichler, Martin. 2015. *Von der Vernunft zum Wert. Die Grundlagen der ökonomischen Theorie von Karl Marx*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Eörsi István 1974. A kellemes Lukács. *Élet és Irodalom*. 18/37. 11.
- Forczek Ákos 2022. Lukács György *Ontológiája* és a történelem *post festum*-racionalitása. *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 159–177.
- Goethe, Johann W. 1958. Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann [von Lavater]. In Walther Rehm (szerk.) *Gesamtausgabe der Werke und Schriften in 22 Bänden, Bd. 15. Schriften zu Literatur und Theater*. 19–23. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung.
- Göhler, Gerhard 1980. *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Gondolat.
- Harm, Volker 2003. Zur semantischen Vorgeschichte von dt. verstehen, e. understand und agr. ἐπίσταμαι. *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*. 116/1. 108–127.
- Hegel, Georg W. F. 1957. *A logikai tudománya I–II*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [LT1–2.]
- Hegel, Georg W. F. 1974. Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsschrift von H. G. Hotho 1822/23. In Karl-Heinz Ilting (szerk.) *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Dritter Band*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog. [PR–Hotho]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [SzF]

³² A „kellemes” jelző Eörsi csípős kritikájának címére utal (*A kellemes Lukács*). Eörsi figyelemre méltó meglátása szerint Lukács totalitásfogalma a '30-as évektől „megmerevedett”, és e tekintetben csak '53 után következik újabb fordulat. Szerintem azonban éppen azt kellene fogalmilag megragadni, hogy mit jelent ez a „merevség” és az a nem kevésbé metaforikus megfogalmazás, hogy Lukács „az általánosság kategóriájával diktatórikusan elnyomta a különös és az egyedi szempontokat” (Eörsi 1974. 11). Itt éppen csak jelezhetem, hogy a konkrét totalitást alkotó relatív totalitások „illeszkedésének” a problémája felől kellene a kérdést megközelíteni. Szembetűnő, hogy Lukács kevésbé ismert szövegében, *A marxista filozófia feladata az új demokráciában* című milánói előadásának frott változatában a relatív totalitások hierarchikus viszonyokba szerveződnek (Lukács 1947. 11–12), míg Lukács az *Ontológiában* már egyértelműen emellett foglal állást, hogy a gazdaság ontológiai elsőbbsége nem implikál hierarchikus viszonyt (TLO I. 409, TLO II. 237 stb.).

- Hegel, Georg W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [EVF]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [E1.]
- Hegel, Georg W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai [...]*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó. [JF]
- Heinrich, Michael 1995. Gibt es eine Marxsche Krisentheorie? Die Entwicklung der Semantik von „Krise“ in den verschiedenen Entwürfen zu einer Kritik der politischen Ökonomie. In *Beiträge zur Marx-Engels Forschung. Neue Folge 1995. Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“*. Hamburg, Argument. 130–150.
- Heinrich, Michael 2014. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Jameson, Fredric 1991. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press.
- Jay, Martin 1984. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Cambridge, Polity Press.
- Kautsky, Karl 1899. Bernstein und die Dialektik. *Die Neue Zeit*. 17/28. 36–50.
- Konrád György – Szelényi Iván 1989. *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz. Esszé*. Budapest, Gondolat.
- Lenin, Vlagyimir I. 1964–1979. *Lenin összes művei*. 2. kiadás. Budapest, Kossuth. [LÖM/kötetszám/oldalszám]
- Lukács György 1947. *A marxista filozófia feladatai az új demokráciában*. Budapest, Budapest Székesfővárosi Irodalmi és Művészeti Intézet.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető. [TO]
- Lukács György 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról (I. Történeti fejezetek; II. Szisztematikus fejezetek; III. Prolegomena)*. Ford. Eörsi István. Budapest, Magvető. [TLO I.; TLO II.; Proleg]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1957–1988. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest, Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Marx, Karl. 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. (Nyersfogalmazvány.) 1857–1858*. 2 kötet. Budapest, Kossuth. [Gr/kötetszám/oldalszám]
- Marx, Karl 1988. *A közvetlen termelési folyamat eredményei. A tőke kiadatlan hatodik fejezete*. Ford. Glavina Zsuzsa – Lissauer Zoltán. Budapest, Kossuth. [KTFE]
- Müller, Ernst 2022. Totalitát. In Eva Geulen – Claude Haas (szerk.) *Formen des Ganzen*. Göttingen, Wallstein. 55–63.
- Papp Zsolt (szerk.) 1976. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Ford. Gelléri András. Budapest, Gondolat. [TÉI]
- Pisarek, Henryk 1995. Der Begriff der Totalität in Hegels Philosophie. In Andreas Arndt et al. (szerk.) *Hegel-Jahrbuch*. Berlin, Akademie Verlag. 227–231.
- Reichelt, Helmut 1996. Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt? In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg, Argument. 73–110.
- Schelling, Friedrich W. J. 2019. *A kinyilatkoztatás filozófiája. 1841/42 (Paulus-jegyzet)*. Ford. Mazgon Máté. Budapest, Szent István Társulat.
- Schitlowsky, Chaim. 1895–1896. Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus I–II. In Engelbert Pernerstorfer (szerk.) *Deutsche Worte. Monatshefte*. Wien, Verlag der Deutschen Worte. Band 15. 193–211. és Band 16. 337–372.
- Schitlowsky, Chajm [Chaim] 1900. Die sogenannte Krise innerhalb des Marxismus. *Sozialistische Monatshefte*. 4/8. 465–470.

- Smith, Adam. 2011. *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. Ford. Éber Jenő. Budapest, Napvilág.
- Stahl, Titus 2020. Normativity and Totality: Lukács' Contribution to a Critical Social Ontology. In Michael J. Thompson (szerk.) *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Leiden, Brill. 366–391.
- Thompson, Michael J. 2011. Ontology and Totality. Reconstructing Lukács' Concept of Critical Theory. In Michael J. Thompson (szerk.) *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*. London, Continuum. 229–250.
- Tordai Zádor 1970. *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest, Kossuth.