

WEISS JÁNOS

## Mit tegyünk?

### A kritikai elmélet praktikus oldala \*

A korszerűtlenség és a forradalmi kritika két olyan beállítottság (*Haltung*), amely mellett [egy mai és aktuális] filozófia elkötelezheti magát. (Saar 2019. 13.)

Egy „aktuális filozófiának” tehát két sajátossága lenne, a korszerűtlenség és a forradalmi kritikára törekvés. Ezek azonban egyáltalán nem szimmetrikusak: a korszerűtlenség az adott körülményekre való negatív vonatkozást jelenti. Már Martin Heidegger is arról beszélt, hogy „a filozófia minden lényegi kérdezése szükségképpen korszerűtlen” (Heidegger 1995. 6), mert a filozófia „most”-ja nem a mi igazi mostunk. E helyett a kicsit metaforikus beszédmód helyett inkább azt mondanám, hogy a korszerűtlenség már feltételezi a másik szempontot: a mi esetünkben a forradalmi kritikát. Ez az, ami a jelenlegi körülmények között lehetetlennek tűnik, és mégis ezzel kell megpróbálkoznunk. Ez lenne a kritikai elmélet megújításának programja; így kerül a „Mit tegyünk?” („Mit tehetnénk?”, „Mit kellene tennünk?”) kérdése a középpontba. E kérdés szélső pontja pedig ez: lehetséges-e egy forradalmi kritika? Vagyis a kritika elvezet-e egy forradalmi átalakuláshoz?

A filozófia történetében ilyen érdeklődés nagyjából a 19. század közepén jött létre, a filozófia jövő-orientációjának kialakulásával együtt. Ennek egyik legfontosabb dokumentuma Marx 11. Feuerbach-tézise: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*” (Marx–Engels 1969. 533). De ki beszél itt, és kinek a nevében? Azt hiszem, alapvetően két esetet lehet megkülönböztetni. (1) Vagy egy mai filozófus beszél, és akkor úgy kellene értelmeznünk a fenti mondatot, hogy a régi filozófusok csak értelmeztek, és a mai filozófusok viszont egy kritikai hozzáállással a világ megváltoztatását készítik elő. (2) De az is elképzelhető, hogy ez a mondat magának a filozófiának a kritikája, a filozófusok nem tudnak mást, mint értelmezni; és most elég az értelmezésekből, eljött a tettek ideje. A beszélő ebben az esetben egy forradalmi tömeg vagy mozgalom szószólója: ő csak artikulál valamit, ami a mozgalom vagy a tömeg tudatalattijában benne van. Így úgy tűnik, hogy a tettek (a világ megváltoztatása) és a filozófia között egy sajátos diszkrepancia van: a filozófus a maga

\* Ez a dolgozat az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok kutatócsoportjának programjában készült.

kritikájával vagy csak előkészíti a világ megváltoztatását, vagy pedig kénytelen kilépni a maga szerepéből. Fölvethető-e a kritika gyakorlati oldalára vonatkozó kérdés filozófiai kérdésként?<sup>1</sup>

Ezen a nehézségen az itt tárgyalásra kerülő könyvek mindannyian „sikeresen” túllépnek, méghozzá úgy, hogy a filozófiának (mint a mottó is) nem tulajdonítanak emfaticus jelentést: a filozófián túl is a filozófia helyezkedik el. De milyen filozófia ez? Ez a „kritikai elmélet”.

## I. KRITIKAI ELMÉLET ÉS KRITIKAI PRAKTIKÁK

(Katia Henriette Backhaus – David Roth-Isigkeit [szerk.]: *Praktiken der Kritik*. Frankfurt – New York, Campus Verlag, 2016. 332 oldal.)

Max Horkheimer – a kritikai elmélet programjának megalkotója – már úgy beszélt a kritikai elméletről, mint „menschliches Verhalten”-ről (emberi magatartásról vagy viszonyulásról) (Horkheimer 1988a. 180). Ugyanakkor a kifejezéshez kapcsolódó lábjegyzet nem sokat segít az értelmezésben: „A szót itt nem annyira a tiszta ész kritikájának idealista értelmében, mint inkább a politikai gazdaságtan dialektikus elméletének értelmében használom” (uo.). Talán csak a Marxra való utalás egyértelmű, de a „politikai gazdaságtan” különböző változataiban ez a kifejezés nehezen értelmezhető. Inkább gondoljunk egy híres fiatalkori megfogalmazásra: „A kritika fegyvere nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi erőszakot (*Gewalt*) anyagi erőszakkal (*Gewalt*) kell megdönteni” (Marx 1982. 177). Itt a kritika és a forradalom viszonyáról van szó; és úgy tűnik, Marx egyfajta komplementer viszonyt feltételez: az egyik nem pótolhatja és helyettesítheti a másikat. A kritika nem valóságos hatalom, nem tud erőt vagy erőszakot kifejteni. De aztán a következő félmondatban mégiscsak megteremtődik egyfajta átmenet: „de az elmélet is anyagi erőszakká válik, mihelyest megragadja a tömegeket” (uo.). A forradalom társadalmi cselekvés; de azt nem értjük pontosan, hogy mit jelent a tömegeket „megragadni”. Talán azt jelentheti, hogy valamilyen elmélet általánosan elterjed és általánosan elfogadottá válik. Vagyis a kritikának motivációként bele kell épülnie a tömegek cselekedeteibe. Marx-

<sup>1</sup> Martin Heideggernek van egy nagyon érdekes megjegyzése a 11. Feuerbach-tézisről: „Marx egy egészen meghatározott világinterpretációra támaszkodik, hogy aztán a világ »megváltoztatását« követelje, és ily módon ez a mondat megalapozatlanul bizonyul” (Heidegger 1970. 69). Vagyis Marxnak nincs igaza abban, hogy az „interpretációt” egyszerűen félre lehet tenni, a megváltoztatás szándéka ugyanis szükségképpen már egy meghatározott interpretációra épül. És ez igaz akkor is (tehetjük hozzá), ha a megszólaló önmagát filozófusnak, de akkor is, ha forradalmárnak tekinti. Ettől azonban a mondat még nem omlik össze. Ha megnézzük a marxi életművet, akkor azt mondhatjuk, hogy elég sokat foglalkozott a világ interpretációjával. Marx inkább azt akarja mondani, hogy az eddigi filozófusok *beérték* a világ értelmezésével, vagy eleve afirmatíván értelmezték a világot, és nem egy lehetséges transzcendálás szempontjából.

nak vannak nehézségei, amikor a kollektív cselekvéseket akarja leírni, ezt onnan lehet látni, hogy az egyéni cselekedetek mintájára beszél róluk.<sup>2</sup> Egy sor fogalmi probléma úgy jön létre, hogy túl hamar ugrunk át a kritikáról a forradalomra. Egy olyan kritika-fogalomra lenne szükségünk, amelynek eleve van egy praktikus oldala (a praktikus oldal léte vagy létrejötte pedig nem feltételekhez kötődik, mint Marxnál). És jóllehet Horkheimer rögtön Marxra utal, de a maga által megkreált fogalom (a *Kritik als menschliches Verhalten*) inkább a most vázolt irányba mutat. De hogy pontosan hogyan lehet értelmezni ezt a fogalmat, ahhoz Ruth Sonderegger elemzéseit szeretném segítségül hívni. Egy Foucault-ról szóló fontos tanulmányában ezt kérdezi: „Vajon Foucault csak a fegyelmező praktikák iránt érdeklődött?” (Sonderegger 2016. 47). Egy 1980-ban Dartmouth-ban tartott előadásában Foucault ezt mondta (egy gondolatmenet végén): „When I was studying asylums, prisons, and so on, I insisted, I think too much on the techniques of domination” (idézi Sonderegger 2016. 49). De hogy hívjuk a fegyelmező, az uralmi vagy a hatalmi praktikák ellentétét? Sonderegger erre javasolja a „kritika praktikáinak” elnevezését. És ezeket a praktikákat úgy határozza meg, hogy a horkheimeri *Verhalten* kifejezést a *Haltung*gal helyettesíti. És ekkor a kritika lényege: „a kormányzat-visszautasítás [...] beállítottsága” (Sonderegger 2016. 72).<sup>3</sup>

A kötet alapjául egy Frankfurtban, 2013. december elején megrendezett konferencia szolgált. E fiatalok számára megszervezett konferencián több mint kétszáz előadás hangzott el, ebből a kötet csak összesen tizenkettőt közöl. A konferencia felhívását Katia Backhaus és Jonas Heller fogalmazták meg:

Az, hogy a kritika a gyakorlatban is megvalósulhat, már feltételez egy [bizonyos] teret [...]. Egy ilyen tér nem adott eleve mindig és mindenhol. Sokkal inkább előbb létre kell hozni, és újra és újra ki kell harcolni. A kritika ezért mindig kettős értelemben gyakorlati: egyrészt azért, hogy cselekvőleg meg kell teremtenie a maga terét; másrészt azért, hogy a kritikának ezt a terét kritikai praxissal kell kitöltenie.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> És most ne is akadjunk fenn azon, hogy Horkheimer maga nem is cselekedetekről, hanem viselkedésről (viszonyulási módról) beszél. Max Weber szerint a viselkedés a tágabb fogalom, a cselekvés pedig egy olyan speciális viselkedés, amelyben megjelenik egy szubjektív értelem (Weber 1987. 1).

<sup>3</sup> Ez a gondolat pedig nagy valószínűséggel Martin Saar egy kb. tíz évvel ezelőtti tanulmányára megy vissza: „A társadalomfilozófiai kérdés kezdete óta, és különösen ennek 19. századi radikalizálódása óta a negativitás mozzanatának vagy az individuum és a társadalmi rend nem-egybeesésének egyetlen egyértelmű neve van: »hatalom«. A társadalomfilozófia így mindig a hatalom kritikája.” (Saar 2009. 570.)

<sup>4</sup> <https://www.normativeorders.net/de/aktuelles/forschung-aktuell/2955-praktiken-der-kritik-vierte-nachwuchskonferenz-des-exzellenzclusters-die-herausbildung-normativer-ordnungen>

Ez általános program akart lenni: a szervezők számára a „tér” egy megfelelő metaforának tűnt, amelyben a kritika valóságossá válása megragadható. (Azt is mondhatnánk, hogy ez áll a marxi „a tömegek megragadása” helyén. Miközben a Foucault-ból kihámozott program többet nyújt: a kritikának mindig és már eleve van egy gyakorlati dimenziója.) A kötet előszavában (melynek szerzői Katia Henriette Backhaus és David Roth-Isigkeit) azonban a tér-fogalom már nem játszik szerepet. Itt olvashatjuk: „A kritika praktikáinak mint a kritikai viselkedésmód (*Umgang*) egy formájának értelmezésekor – ez az átfogó gondolatunk – a döntő nem a kritika és a tárgy viszonya, hanem sokkal inkább az erre a *viszonyra* irányuló *perspektíva*” (9). A kritika kulcsfogalma így a „perspektíva” lenne; csakhogy a „perspektíva” itt gyengébb kifejezés, mint a horkheimeri „Verhalten” volt.

Egy kritikai perspektíva nem azáltal jön létre, hogy [...] az elméleti reflexiót egy kritikai akció követi. A (vélt) helyesre vonatkozó akaratot egy cselekedettel összekötni [...] egy erősen racionalitás-orientált megközelítés, amely nem tudja átfogni a normák és az igazolási minták egész szélességét. Mert akkor is [...], ha a normák „a maguk kötelező erejét egy *igazolásból* merítik” [...], a gyakorlatban mindig kontextuális alakot és narratív formát öltenek. (10.)

Ennek megfelelően a kötet – nagyon arányos felosztásban – két részből áll. Az elsőben a kritika elméleti fundamentumairól, a másodikban a kritika aktualizálásáról van szó, konkrét cselekedetekben, akciókban való megjelenéséről: a fordításokban, az értelmezésekben és a (produktív) félreértésekben. Talán ezeknek a transzformációs technikáknak lenne döntő szerepük, rajtuk keresztül válhatna az elméleti kritika gyakorlativá. És e transzformáció eredményeként jöhetne létre az, amit valóban a kritika praktikáinak nevezhetünk. De ha alaposan megnézzük a tartalomjegyzéket, akkor egy másik képet kapunk: a konferencia előadói mégiscsak a kiíráshoz és nem magához a konferencia címéhez tartották magukat. A szövegek (nagyreszt) a gyakorlativá vált kritikáról szólnak: azokról a társadalmi összefüggésekről, tiltakozási formákról és mozgalmakról, amelyekben a „kritika” megjelenését láthatjuk. És akkor azt lehetne mondani, hogy az első csoportba sorolt tanulmányok inkább a konkrét alakot öltött kritika megalapozására, a második csoportba tartozók pedig a tiltakozási formákra helyezik a hangsúlyt. De ez a felosztás sem fedti le a tartalomjegyzék felosztását; az első csoportban ugyanis bőven szerepelnek elmélettörténeti vizsgálódások is.

Ezek közül Jonas Heller tanulmányát szeretném kiemelni, amely jól jellemzi a kötet szellemiségét. Heller Walter Benjamin és Michel Foucault kritika-felfogását vetette össze, pontosabban próbálta közös nevezőre hozni. Heller tanulmánya ahhoz a trendhez csatlakozik, amelyet a fentiekben Horkheimertől Sonderneggerig haladva levezettünk. „A döntő közös vonás Benjamin és Foucault között abban áll, hogy náluk a kritikai kérdés a kritika egészét átfogja. A kritika egésze két dolgot fog át: először is azt kell *megállapítanunk*, hogy valami hamis;

másodszor azon kell *fáradoznunk*, hogy mássá váljék.” (50.) És a kritika mindkét esetben a hatalomra irányul: egy hatalmi konstellációról állapítja meg, hogy hamis, ugyanakkor ennek a megváltoztatására törekszik. A koncepció azonban nem a két rész közös magját próbálja fölmutatni, hanem inkább valamilyen konstellációba állítja őket. A kiindulópontunk Benjamin forradalomfölfogása, ahogy az *Az erőszak kritikájáról* című tanulmányban megjelenik. Benjamin ebben a tiszta isteni erőszakot vértelenként mutatja be (Benjamin 1980. 52–53). Csakhogy Samuel Webertől tudjuk, hogy a Benjamin által referenciaként használt ószövetségi helyeken az isteni erőszak minden, csak nem vértelen (Weber 1994. 203). Axel Honneth pedig így foglalta össze a benjaminí tanulmánnyal szembeni fenntartásokat: a tanulmány jog-fogalma „terrorisztikus”, az erőszak ideálja „teokratikus” és a forradalomra vonatkozó elképzelése „eszkatologikus” (Honneth 2006. 209). Első körben Heller elfogadja Honneth kritikáját, majd egyfajta új kiindulópontként mégis leszögezi: „A forradalmi erőszak leváltja a jogot. Ez a leváltás azonban nem a célja, hanem a manifesztációjának pusztá effektusa. A forradalomban ugyanis *közvetlenül* bekövetkezik a jog erőszakos leváltása.” (74.) És aztán Heller egész későbbi elemzése azt fogja megmutatni, hogy *mégsem* kell „közvetlenül” bekövetkeznie. És éppen ezen a ponton lehet integrálni a foucault-i koncepciót. (Ehhez most Engels- és Lukács-szövegeken keresztül jutunk el – de ennek az útnak a fölvázolásától most eltekintek.) Foucault koncepciója persze messze nem homogén, Heller most a következő gondolatot állítja a középpontba: „A fő cél ma nem abban áll, hogy megtaláljuk, hanem hogy elutasítsuk azt, amik vagyunk. El kell képzelnünk és meg kell konstruálnunk azt, amik lehetnének.” (77.) Ezt nevezi Heller „ön-kérdésnek”, ennek kell feloldania a forradalomban rejlő erőszakot. De közelebről tekintve a forradalom így nem a kritika praktikája, hanem a kritika mint ön-kérdés így a forradalom folyamatába integráltként jelenik meg.

## II. MIT TEGYÜNK? – A PROBLÉMA ÉS A KÉRDÉS

(Jacques Derrida: *Was tun – mit der Frage „Was tun?“* Übersetzt von Oliver Precht und Johannes Kleinbeck. Wien, Turia + Kant Verlag, 2018. 136 oldal.)

Derrida 1983-ban még ezt írta: „Mit tegyünk? Talán lehetetlen válaszolni erre a kérdésre, hiszen a válasz sohasem várható be. Mert a kérdés a válasz kérdése, egy olyan hívás, amely a kérdés előtt ígér vagy válaszol.” (Derrida 1993. 70.) Minden beszédnek van egy válasz-karaktere, amely a végpontból kiindulva szólal meg; és ezért ez a vonatkoztatási pontja az ígéret módusában megszólaló beszédnek is. „Ez a figyelmet arra irányítja, ami minden szövegen »túlra« vezet, arra a másikra, amit a *différance* mozgásával már tanúsítottunk.” (Zeillinger 2002. 184.) Így azt gondolhatnánk, hogy Derrida elmélete – mint gépezet – majd ad egy automatikus választ.

Az ebben a kötetben szereplő két előadás 1994-ben készült. Derridát ekkor a Sorbonne-ra hívták meg, hogy a konzervatív gondolkodóval, Alain Minc-kel beszéljessen. Minc-nek 1993-ban jelent meg a *Le nouveau moyen âge* című könyve: „Az új világrend az 1989-es év után a kapitalista társadalmi viszonyoknak egy egységes globális térben való refeudalizálódásaként jelent meg, amit az »új középkor« megvalósításának is nevezhetnénk” (Fusano 2017). Derrida maga is a könyv hatása alá került:

Amikor *Az új középkort* olvastam, állandóan „igen”-t akartam mondani, biccenteni akartam, elismerő egyetértéssel, egészen úgy, mintha azt mondtam volna magamnak: „nézd csak, éppen azt mondja, amit ki kell mondani, és ezt jobban mondja, mint én, mint amire én csak összegezően, távirati stílusban tudtam utalni.” [...] És hogyan történhet meg az, hogy miután mindennel vagy majdnem mindennel egyetértettem, mégis megmaradt bennem a vágy – és ezt politikai vagy még inkább politológiai vágnak nevezem –, hogy ennek a szövegnek minden jelét, minden betűjét megváltoztassam. Amikor azt mondtam, hogy mindennel egyetértek, akkor egy kicsit túloztam, csak időt akartam nyerni. (42–43.)

De mihez kell az idő? Ez az idő az olvasás ideje. Friedrich Schlegel írta:

Szép és szükséges, hogy egy költeménynek teljesen átadjuk magunkat, hagyjuk, tegyen velünk a művész, amit akar. [...] Ez az első és leglényegesebb követelmény. De nem kevésbé szükséges, hogy tudjunk minden egyediségtől elvonatkoztatni, hogy [...] megragadjuk az Egészet, felkutassuk a legrejtettebbet is, összeköszük egymással a legtávolabb eső elemeket. (Schlegel 1980. 242.)

De most nem arra kellene az idő, hogy a részletek után az egészet is lássuk, hanem inkább arra, hogy miután átadtuk magunkat valaki más gondolatainak, visszataláljunk a sajátjainkhoz. Tudjuk, hogy Derridának ugyanebben az évben jelent meg *Spectres de Marx* című könyve, amely szintén abból a feltevésből indul ki, hogy egy történelmi fordulópont után vagyunk: a kommunizmus bukása után. És ezt az *után*-t Minc és Derrida másképp értelmezi: Minc ad egy kordiagnózist, amelynek címszava a „refeudalizálódás”, Derrida pedig azt kérdezi, hogy van-e valami, ami tovább él a marxi koncepcióból? Ezt a két koncepciót persze nem sok értelme lenne egymással ütköztetni, ehelyett Derrida a két könyv között valamiféle helyet próbál kijelölni, méghozzá ezzel a két kérdéssel: „Mi következik?” és „Mit kell tenni?” (Az előbbi inkább Minc, az utóbbi inkább Derrida kérdése.) A diskusszió számára Derrida azzal biztosít „helyet”, hogy azt állítja, a két kérdés szorosan összefügg. Időt tehát ahhoz kell nyerni, hogy megmutassuk a két kérdés összetartozóságát. Nem állítanám, hogy az érvelés itt jól kidolgozott. „Miért gondoljuk el, hogy mi jön, és miért kérdezzük, »Mit tegyünk?«, miért tegyük fel ezt a kérdést, ahogy azt ma tenni *kell*, ahogy az ma

követelmény, és ahogy nem lehet nem megtenni [...], mindezek olyan követelések, amelyeket ma már nem lehet elválasztani egymástól.” (46.)

Derrida többször használja az „évenement” (*Ereignis*) fogalmát, de sohasem hivatkozik Heideggerre. Ez a fogalom persze Heideggernél messzemenően rejtélyes: „Im *Er-eignen* – das zum Scheinen und leuchten bringen” (Heidegger 2013. 226). Tegyük fel, hogy az „im *Er-eignen*” (meg-történésben-lenni, bele-illeszkedésben-lenni, valamire alkalmassá-válásban-lenni) tulajdonképpen az Ereignis-t, az eseményt jelenti. És tegyük fel azt is, hogy az idézet végén szereplő „bringen” szó valamiféle aktivitást jelöl, valamit megjelenővé, világlóvá kell tenni. És ez lesz a történelem alapvető eseménye: „Ereignis als das Grundgeschehnis aller Geschichte” (Heidegger 2013. 224). Az esemény a történelem alaptörténete: és ez Derrida számára a forradalom. Derrida nem abban vitatkozik Minc-vel, hogy a kordiagnózisának ez vagy az a részlete nem stimmel.<sup>5</sup> A kérdés inkább az – és csak az –, hogy ebben a megváltozott szituációban van-e helye a forradalomnak, pontosabban a forradalomra vonatkozó elképzeléseknek. Derrida egy Victor Hugo-idézetet megszakítva mondja (mintegy kiszól):

Talán ez lehetne a mai előadásunk implicit alcíme vagy szerződése: *elgondolni, ami jön*, olyasvalamiként, amit „nem lehet a történelemfilozófiában klasszifikálni”, vagyis – ezt szeretném sugallni – egy forradalmat a forradalom fogalmaival elgondolni, a maga képzetében, ritmusában, fenomenalitásában. Egy forradalmat elgondolni barikádok nélkül, utcai tüntetések nélkül, a rádió és a televízió elfoglalása nélkül [...] – ez lenne a forradalom elgondolásának és a forradalomban való gondolkodásnak a forradalma, a forradalom mint esemény (*Ereignis*). (63.)

Vagyis a forradalomról való gondolkodás tradícióját nem lehet egyszerűen folytatni: szükség van a forradalomról való gondolkodás forradalmára. (Ezt fejezi ki a cím is: *Mit tegyünk a „Mit tegyünk?” kérdéssel*.) És erre pont azért van szükség, mert a heideggeri „Ereignis” fogalmához Victor Hugo alapján hozzá kell tenni valamit: „amit szinte lehetetlen klasszifikálni.” Hogy ezt a lehetetlen lehetőséget mégis (és tulajdonképpen ez a „mégis” az, ami a leginkább megragadja a posztkommunista helyzet alapvető sajátosságát) megragadjuk, ahhoz át kell alakítanunk a forradalomról való egész gondolkodásunkat. „Talán a forradalomnak ez a szelleme az, amelyhez húlnak kell maradnunk, ha el kell gondolnunk azt, ami jön” (64).

<sup>5</sup> Amikor a *Die Zeit* 1998-ban interjút készített Minc-vel, már egyáltalán nem beszél a „refeudalizációról”, inkább a globalizáció lelkes támogatójának tűnik. Arra a kérdésre, hogy a multinacionális vállalatokat nem kellene-e szabályoknak alávetni, ezt mondta: „Én azt gondolom, hogy ezek a szabályok már most létrejövőfélben vannak. A nagy nemzetközi vállalkozások számára van három szabályozási terület: a verseny, a környezet és a szociális körülmények.” (Minc 1998.)

Hogy lehet tehát a forradalmat *újra* elgondolni, méghozzá a maga lehetetlensége felől? Van az előadásnak egy második része, amelyet Derrida már nem tartott meg. „Mit tegyünk? Elgondolni azt, ami jön. Szükségünk van erre? És hogy tegyünk? Mit tegyünk? És mit tegyünk ezzel az imperatívusszal? Milyen hangfekvésben ejtsük ki? Milyen magasságban, milyen önhittséggel?” (67.) Ezekre a kérdésekre azonban Derrida már nem keres választ, hanem inkább bevezet egy új fogalmat: az *aplomb* (egyensúly) fogalmát. De mivel ez a szó – a fordítók szerint – „önbizalmat”, „pimaszságot”, „arcátlanságot” is jelent, ezért a legegyszerűbb egyfajta tartásként (*Haltung*) fölfogni (uo.). Ha el akarnánk gondolni a forradalmat, akkor azt *nem* a társadalmi feltételek felől kell megtennünk.<sup>6</sup> A „Mit tegyünk?” kérdésének megválaszolásához inkább egyfajta tartásra (egy egyensúlyi beállítottságra) van szükségünk. (Emlékszünk Horkheimer híres megfogalmazására: „es gibt nun ein menschliches Verhalten” [Horkheimer 1988a. 180].) Derrida elemzései így a kritikai elmélet programjának újrafogalmazásaként is felfoghatók. De „kritikai elmélet” most már nem a totalitáshoz kötődik, hanem az elemző magabiztos egyensúlyi állapotához. A „Mit tegyünk?” kérdésre válaszolva, pontosabban, e válasz feltételei után keresve egy ilyen antropológiai követelménynél kötünk ki. De ennek pontosítása ebben a két előadásban erősen metaforikus, és a döntő pontokon enigmatikus is marad. „Az *aplomb* [a függőleges helyzet] itt abban áll, hogy megenged egy panorámás és átfogó *surplomb*-ot [egy előredőlést], egy elbizakodottságot vagy áttekintést” (68–69). Itt mintha az *aplomb*-ra épülne rá a *surplomb*, a kiegyensúlyozott tartásra egyfajta elbizakodottság. (Ugyanakkor persze ez a kettő is egymásra utal: az *aplomb* a függőleges helyzetet, a *surplomb* pedig az elődőlést vagy előredőlést jelenti. Nem kölcsönösen kiegészítik egymást, hanem – mint ahogy említettem – az egyik a másik feltétele. Aztán Derrida még egyet csavar a koncepción és egy birtokos szerkezetet képezve *aplomb de surplomb*-ról beszél; ennek fordítása most már igen nehéz. Derrida most két jelentést ad meg: (a) kiszögellés függőleges helyzete, (b) a fesztelen elbizakodottság egyenes tartása. („Holdkórosnak” tűnhet – mondja Derrida –, de ennek a birtokos szerkezetnek talán fordítva kellene fennállnia: *surplomb d’aplomb*. És ezután elkezdhethetnénk keresni ennek a jelentéseit.)

„Már semmi nem megy, és bármi jöhet” (68). (A szakadék, a sivatag vagy a káosz közvetlen peremére sodródtunk.) Derrida előadásait azért érezzük ma olyan közelállónak, mert nem egyszerűen a kilencvenes évek elejének poszt-kommunista tanácstalanságát fogalmazza meg,<sup>7</sup> hanem a későbbi évek tehetetlenség-érzését is: nincs mit tenni, nem vagyunk képesek a változtatásra, és nemcsak mi, közemberek, de még a politikusok is belefúlladtak a kilátástalanságba.

<sup>6</sup> Nem kell belebonyolódunk abba a „hagyományos” kérdésbe, hogy hogyan lesz a magában való osztályból magáért való osztály (Marx), vagy hogyan kellene megoldani a szervezeti kérdést (Lukács).

<sup>7</sup> Ekkoriban bukkant föl paradigmaticus elméletként Fukuyama teóriája a történelem végéről (lásd Fukuyama 1990. 9–24).



III. A *NEGATÍV DIALEKTIKÁTÓL* A FORRADALOM ELMÉLETÉIG

(Christoph Menke: *Am Tag der Krise. Kolumnen*. Berlin, August Verlag, 2018. 176 oldal.)

Ez a kis kötet azokat a kolumnákat tartalmazza, amelyeket Christoph Menke 2014 és 2017 között a *Merkur* című folyóiratnak írt, Christian Demand főkérésére. Ezek elé mintegy betolakszik Carl Hegemann előszava, amely nem szerényebb célt ad ennek a kis könyvnek, mint a kritikai elmélet alapvető megújítását.<sup>8</sup> Hegemann szerint Adornót követően a „kritikai” elmélet válságba jutott. Az 1966-ban megjelent *Negatív dialektika* című mű könyv ezzel a mondattal kezdődött: „A filozófia, amely egykor meghaladottnak tűnt, életben maradt, mert a megvalósításának pillanata elszalasztódott” (Adorno 1973. 15). És az előszó írója valószínűleg jól érzi Menke intencióit: a filozófia megvalósítása nem más, mint a forradalom; a mai filozófia őriz egy bizonyos kapcsolatot a forradalommal. Menke írja: „A forradalom újra itt van: a kiadói programokban, a feuilleton-okban, a talkshow-kban, a szemináriumi vitákban, sok-sok színházi programban és kiállításban. [...] Hogy egy forradalom jönni fog, mert jönnie kell, azt most sokan hiszik (mondják és írják).” (47.) De ezt mondani és hinni a frankfurti tradíció újraértelmezését követeli. És ebből a tradícióból nem sok minden maradt a *Negatív dialektika* megjelenése után. Hegemann azt írja, hogy ez a könyv Adorno legtöbb tanítványát is zavarba hozta: úgy tűnt, hogy nagyon sok minden a szerzőjének személyéhez, személyes tapasztalataihoz kötődik. „Hitler az emberekre a szabadság-nélküliség állapotában egy új kategorikus imperatívuszt kényszerített rá: a cselekedeteiket és a gondolataikat úgy rendezzék be, hogy Auschwitz ne ismétlődjek meg, hogy valami hasonló ne történhessen meg” (Adorno 1973. 358). Ezek a tapasztalatok pedig az emigrációhoz, a holokauszthoz és a múltfeldolgozáshoz kötődnek.<sup>9</sup> Ezt figyelembe véve Hegemann szerint az alábbi dilemma jött létre: Adornót lehet így-úgy utánozni, kopírozni, anélkül, hogy így új ismeretekhez vagy felismerésekhez jutnánk; vagy pedig (a személyének megdicsőítése mellett) új elméleti kiindulópontokat lehet bevezetni (12–13).

<sup>8</sup> Hegemann 1978-ban védte meg filozófiai disszertációját a frankfurti egyetemen (és később Németország egyik vezető dramaturgja lett). Ebben a hatvanas évek forradalmi ideológiájának végét konstatálja: manapság „a társadalmi fejlődés politikai és gazdasági tényállásai egyre inkább a társadalom egyes tagjainak szubjektív identitás- és életkérdéseivé alakulnak át” (Hegemann 2017. 21). Azért az erősen ironikus mottó: „Világ identitás-munkásai egyesüljetekek!” A disszertáció újramegjelenéséhez Christoph Menke írt előszót.

<sup>9</sup> Már a diákmozgalomban fölmerült a gyanú, hogy Adorno filozófiáját annak legbelső struktúrájáig az emigráció és a holokauszt tapasztalata határozta meg. „Adorno intellektuális életrajzát egészen az esztétikai absztrakciókig a faszizmus tapasztalata motiválta” (Krahl 2008. 292). De Krahl úgy vélte, hogy pontosan ezek miatt a tapasztalatok miatt nem látta Adorno a kritika gyakorlati oldalát (mondanám a mostani fogalmiságot használva).

Ezt aztán Jürgen Habermas és részben mások is nagyon sikeresen megtették, még akkor is, ha a kritikai elmélet így elvesztette a maga radikalitását és csillogó fényét. Történelmileg teljesen érthető, hogy a kritikai elmélet a kapitalizmus pozitív módon felállított elmélete lesz, amely Adorno követői számára annyira alternatíva nélkülűnek látszott, mint később Angela Merkelnek. (13.)<sup>10</sup>

Azt biztosan Menke is úgy gondolta, hogy a létrejött alternatívában éppen az adornói koncepcióban rejlő produktív elemek vesztek el.<sup>11</sup> A kritika így nem egy determinisztikus és fatális történelmi folyamat leírását jelenti, mint *A felvilágosodás dialektikájában*, de az is biztos, hogy nem építhető a nyelvben rejlő normatív potenciálra.<sup>12</sup> Hanem csakis egy válság diagnózisára épülhet. „»A válság napján« – egy vizsgálati mód címszava. Ez egy módszertani program neve. Az adott válság nem a téma és nem a tárgy, hanem a töprengés perspektívája. »A válság napján« annyit jelent, hogy a válság felől és a válságra tekintettel kell gondolkodnunk.” (25) A „kritikai elmélet” olyan koncepció, amely a válság körülményei közepette jön létre. Válság és kritika így szorosan egymásra utaló fogalmak: ha baj van, akkor kerül sor mindig egy kritikai kibillentésre. (Ezt a kapcsolatot ismerte föl már Bertolt Brecht és Walter Benjamin is, akik *Krise und Kritik* címmel terveztek folyóiratot indítani.) A válság nem a vizsgálódások tárgya: a kritikai elméletnek nem célja valamilyen kordiagnózist nyújtani, de még általánosabban azt is mondhatjuk, hogy nem feladata átfogó társadalomfilozófiai koncepció kidolgozása sem. (Pedig a Frankfurti Iskola számára a Társadalomkutatási Intézet nyújtotta az intézményes kereteket, és az emigráció előtti években Horkheimer integratív munkájának köszönhetően egy ilyen elmélet kezdett kirajzolódni.) A válság a vizsgálódások előfeltétele – a válságot (vagy akár többes számban is mondhatjuk) nem is kell vizsgálnunk. De a létét (vagy a létüket) előfeltételezhetjük. A válság fölismerésében biztosak vagyunk: a válság-szenzitivitás nem sérült, és nem is sérülhet meg. A kritikai elmélet nem a válság elmélete, hanem a válság *következményeinek* elmélete: a válságból adódó változtatási impulzusok elmélete. Ezt Menke úgy fejezi ki, hogy „a válság felől és a válságra tekintettel gondolkodunk”; „a válság napjából kiindulva gondolkodni [...] annyit jelent, hogy az után kérdezzük, hogy [...] hogyan lehet elgondolni a változást” (uo.). Az

<sup>10</sup> Ez az utalás biztosan fölösleges volt: mintha a kritikai elmélet második generációjának elmélete valamiképpen összhangban lenne a jelenlegi német politikával.

<sup>11</sup> Nincs igaza Hegemannak abban, hogy a *Negatív dialektika* Frankfurtban hosszú időre teljesen eltűnt az előadásokról és a szemináriumokról. És ő (mint fiatal óraadó) tartotta erről az utolsó szemináriumot 1983-ban. Emlékszem Hauke Brunkhorst egy előadására a nyolcvanas évek végéről. Majd jó tíz évvel később Axel Honneth, Rainer Forst és Martin Seel tartottak erről a könyvről szemináriumot. A kutatásról pedig azt lehet mondani, hogy Susan Buck-Morss könyvének megjelenése után (Buck-Morss 1977) hallatlanul fölértékelődött, és Adorno igazi főművének számított.

<sup>12</sup> Ezt a programot Habermas először a Christian Gauss-előadásaiban dolgozta ki (lásd Habermas 1984. 11–126).

első kérdés mindenekelőtt az, hogy mi a változás? A tartalmi meghatározás előtt ennek előbb a nevét kell kimondanunk: a változás a forradalom. A „forradalom” elméletével azonban lesznek nehézségeink; ugyanis a változásnak függenie kell attól, hogy hogyan határozzuk meg a „bajokat”. Ezek Menkénél meglehetősen határozatlanok maradnak: „A jelenkorunk a kiéleződő, fokozódó, megoldhatatlan válságok jegyében áll: pénzügyi, gazdasági, politikai, ökológiai, demográfiai, morális és legitimációs válság. Ez az alapja annak, amiből a jelenlegi forradalmi konjunktúra táplálkozik. A forradalom pedig a válságból való kiút lenne.” (49.)<sup>13</sup>

A forradalom Menkénél a lehető legszorosabban összefonódik a negativitással. „A forradalmi a szubjektivitás mint olyan képessége: meghatározatlan képesség vagy a meghatározatlanság képessége, hogy a negativitás erejével mindentől elvonatkoztassunk, és mindenre nemet mondjunk” (55). A társadalmi elemzések visszaszorításából következően Menke elemzései az antropológiai perspektíva felé tolódnak. A most idézett gondolat ugyanis Max Schelerre vezethető vissza: az ember kitüntetett sajátossága a „Neinsagenkönnen” (a nemet-mondani-tudás).<sup>14</sup> És ezzel együtt fölmerül egy bizonyos kétértelműség: most a válság vagy ez az antropológiai képesség lenne a forradalom lehetőség-feltétele? Menke nyilvánvalóan azt mondaná, hogy mindkettő. Ugyanakkor bizonyos helyeken azt sugallja, hogy az antropológiai feltétel nem elegendő: abból ugyanis csak a „felkelés” következhetne. „A felkelés még nem forradalom. A forradalom több, mint a szakítás a régi renddel: egy új rend megalapítása. És erre az üres, meghatározatlan szubjektum szabadsága nem képes, mert semmire sem *képes*.” (56.) (Ezután Menke föleleveníti Slavoj Žižeknek azt a pár évvel ezelőtti – botrányosnak tartott – kijelentését, hogy vissza kell térnünk Leninhez, sőt Lenint bizonyos értelemben meg kell ismételnünk [Žižek 2002. 186].) Vagyis Menke mégiscsak bírálja az antropológiai perspektívát: az elvont szubjektum semmire nem képes, a változtatás motiválója csakis a válság lehet. A „forradalom” azonban nem társadalomelméleti, hanem történelmi fogalom. Első lépésben mindig megváltoztat valamit: felszámolja a válságjelenségeket, megbékíti a válságot okozó erőket. Második lépésben aztán egy új mintát is szolgáltat a változásra. „A forradalom mindenekelőtt azt változtatja meg, hogy hogyan vagyunk történelmi: megváltoztatja a történelmiségünket. A filozófia nyelvén ez azt jelenti: a forradalom ontológiai tett. Nemcsak a dolgokat változtatja meg, hanem azt is, *ahogy* vannak: a létmódjukat.” (Uo.)

<sup>13</sup> És akkor rögtön kiderül, hogy analitikusan tekintve itt tulajdonképpen háromszatú elmélettel lenne dolgunk: a válság leírása, a válság iránti szenzitivitás tanulmányozása és a változtatás perspektíváinak fölvezetése. De Menkénél ebből csak az önmagában vett változás (vagy változtatás) tanulmányozása lesz.

<sup>14</sup> „Az állattal összehasonlítva, amely mindig »igent« mond a valóságra – még ott is, ahol szenved és menekül –, az ember »nemet-mondani-tudó lény«, az »élet aszkétája«, az örök protesztáns, a valóság minden formájával szemben.” Scheler 1995.

Így ha az antropológia esetében még sikerült is elkerülnünk a kritika dekontextualizálását, most az ontológia esetében már beleesünk.<sup>15</sup> A forradalom dekontextualizált tett lesz, és ez vezet a megdicsőítéséhez. Thomas Assheuer erre rácsodálkozva egy néhány évtizeddel ezelőtti evidenciát idéz fel:

A „forradalom” szóhoz vér tapad, gyilkosságot jelent és agyonütést. A forradalom a békét erőszakkal, a szolidaritást terrorral akarja megteremteni. Békés csak az utolsó nagy forradalom volt, a kommunizmus összeomlása. Ezután eldöntöttnek tűnt, hogy a forradalmak korszaka véget ért – a liberalizmus örök időkre győzött. [...] Az emberiség pedig jól teszi, ha a forradalom szót örökre törli a szókészletéből. (Assheuer 2019.)

Az erre való reflexió a könyv nagy előnyére szolgált volna.

#### IV. MIT IS TEHETNÉNK, DE MIT IS?

(Jean-Luc Nancy: *Was tun?* Übersetzt von Martine Hénissart und Thomas Laugstien. Zürich, Diaphanes Verlag, 2017. 108 oldal.)

„Mit tegyünk most?” – olvashatjuk Beckett *Godot-ra várva* című darabjában (Beckett 2002. 72, a fordítást módosítottam – W. J.). Nancy kis könyve mintha csak ezt a kérdést, ennek a kérdésnek a kontextusát szeretné feltérképezni. Először is nézzük, hogy mit jelent itt a „most”. Beckettnél nincsen különösebb jelentése, a most egy pillanatot jelent, de bármelyik másik pillanatot is jelenthetné. Nancynál viszont a most a világ *jelenlegi* helyzetét jelenti. Vagyis adjunk előbb egy kordiagnózt, és majd azután kérdezzünk rá a cselekvés lehetőségére (éppen ebben a korban)! A kordiagnózis fölvezetésének Nancy több körben is nekirugaszkodik. Az előszóban (*Kis aktivista preambulum*) egy olyan diagnózt olvashatunk, amelyet a fennálló világ önmagáról ad. Mert a tömegkommunikációban, sőt még a könyvpiacra is bőven találkozhatunk ilyen erőfeszítésekkel. Nézzük csak!

Munkanélküliség (mintha a „teljes foglalkoztatás” lenne az egyetlen ideál, tömeges munkanélküliség (mintha minden egyes munkanélküli nem hordozna már önmagában is rengeteg szorongást), nyerni vagy veszíteni (mintha nem is lenne más dolgunk), a növekvő szakadék a szegények és a gazdagok között (mintha ezt a szakadékot nem

<sup>15</sup> Ez az időtlenítés a konzervatív gondolkodásra jellemző: „ha a jelenkor válságai nagynak és hatalmasnak tűnnek, akkor a konzervatív gondolkodók pillantása általában messze megy vissza, a tengelykorszakhoz, a demokrácia antik kezdeteihez vagy a mítosz »örök« igazságaihoz” (Assheuer 2019).

egyesek a többiek hátán ásták volna meg), háború és terrorizmus (mintha az iszonyat nem nálunk, nem a mi kényelmes békénkből jött volna létre), technikai katasztrófák és természeti katasztrófák (mintha ezeket még meg tudnánk különböztetni). (7.)

És még folytatódik. Ha most nem a diagnózis egyes elemeit, és ezek egymáshoz való viszonyát akarjuk meghatározni, hanem az össz-stratégiát szeretnénk fölvezetni, akkor azt mondhatjuk, hogy a jól ismert (minden csatornából szóló) diagnózisok egyoldalúak: „hagyjuk ezt a régóta ismert fecsegést” (uo.). A kis könyv ennek a diagnózisnak az elutasításából meríti a maga motivációját. „Jól van, kezdjük” (uo.). Egy olyan diagnózisra van szükség, amely nem aprózódik el, mert a fragmentarizálódás maga is beletartozik a jelenlegi állapotba. De amit csinálni fogunk, az nemcsak az elaprózódás fölszámolása, hanem arra tekintettel való fölszámolása, hogy valamit tehessünk is. „Ne csak olvassanak. Tegyenek is valamit.” (Uo.) Ez egyelőre messze előrefut, de mégis kijelöli a kis könyv mondanivalójának irányát. Azt feltételezzük tehát, hogy a fragmentarizálódás fölszámolása valamiképpen megteremti a cselekvés lehetőségét; de hogy hogyan, azt még nem tudjuk. A bevezetés első mondata aztán így szól: „Egy olyan kor, amelyben az egész emberiséget az elmerülés fenyegeti.” (Nancy arra csodálkozik rá, hogy ez a mondat a legváratlanabb helyen, egy költőnek szentelt tanulmányban bukkan föl, egy poétikai folyóiratban.) A tömegkommunikációs eszközök fragmentarizálásának a tudományos világban egyfajta „lamentálás” felel meg. És ennek a diagnózisnak a fonákján még fölmerül a tehetetlenség érzése is. „Ami már egyértelműen kihallható ebből a hosszú lamentálásból a »piszkos világról« (*monde immond* [...]), az egy kérdés: »Mit tegyünk?«” (9.) A diagnózisból provokatív erővel adódik: és akkor mit lehet tenni? De ez a kérdés-szituáció még többet jelent: a cselekvésre nem optimista várakozással tekintünk, hanem egy halvány érzéssel: a lehetséges cselekvés univerzuma bezáródott. „Az elbizonytalanodás csúcsa, hogy már a kérdést sem merjük feltenni” (uo.). Melyik kérdést? A „Mit tegyünk?” kérdését. A diagnózis lényege tehát nem a különböző válságjelenségek összegyűjtése, és nem is a katasztrófahangulat felvázolása, hanem annak kimondása, hogy eltűnt a „Mit tegyünk?” kérdése. A feladat ennek a kérdésnek a fölvetése lenne. A korszerűtlenségre vonatkozó gondolatból tudjuk, hogy az igazi kérdések mindig a kor ellenében tételnek föl. És ezeknek a kérdéseknek a megfogalmazására a filozófia hivatott. A társadalmi körülmények ugyanis szinte megfojtják a kérdés lehetőségét.

Nancy úgy gondolja, hogy a kérdezés, a kérdezni-tudni már magában foglalja a cselekvés lehetőség-csíráját (és csak ez foglalja magában). Most tekintsünk vissza még egy pillanatra a kordiagnózisra.

Miután a „kommunizmus” a maga ártalmatlanított töltésével régi lommá vált. Miután Európa átváltozott a piac ironikus közösségévé. Miután az energiaszükséglet konfron-

tációkhoz vezetett. Miután a diktátoroktól való koloniális felszabadulás elszabadult [...]. Miután az imperializmus átalakult és reterritoralizálódott. A régi Nyugatnak pedig nehézséget okoz a maga pozícióinak őrzése. (11.)

Ez a diagnózis nem abban különbözik a tömegkommunikációs médiumok beszédmódjától, hogy ne ismerné a pluralitást, de abban igenis különbözik, hogy ügyel a kontextusokra, és nagyon figyel a jelenségek fonákjaira. És nem abban különbözik a tudományos diskurzus diagnózisától, hogy nem „lamentál”, hanem abban, hogy a lamentálást a cselekvőképesség beszűkülésére hegyezi ki.<sup>16</sup> A könyv kérdése talán így fogalmazható meg: mit lehet tenni, amikor semmit se lehet tenni? Ez lenne a filozófia helye. A filozófia feladata nem egyszerűen a kérdés, hanem a cselekvés lehetőségét fokozó kérdés, olyan körülmények között, amikor semmit se lehet tenni. De nem a „Mit tegyünk?” a könyv vezérkérdése? A „Mit tegyünk?” kérdése nem tekinthető primer filozófiai kérdésnek, ez legföljebb egy használati útmutatóban vagy egy politikai kiáltványban szerepelhetne. Az első rész egy Paul Valérytól származó mottóval kezdődik: „A politika először is az a művészet, hogy az embereket megakadályozza abban, hogy azzal foglalkozzanak, ami érinti őket. És aztán ehhez jött még az a művészet, hogy az embereket rákényszerítse arra, hogy olyan dolgokról döntsenek, amikről fogalmuk sincs.” (Valéry 1992. 478–479.) A politika egy olyan viszony- és intézményrendszer, amely az ember tehetetlenségét intézményesíti – nem engedi, hogy az ember hozzáférjen a saját problémáihoz.

„Ma elterjedt a politika fetisizmusa, amely teljesen összehasonlítható az áru fetisizmusával, és talán valóban megfelel a dolog áruvá válásának” (20). Ez persze megint egy új diagnózis, amely a kapitalizmus hagyományosabb leírását tartja szem előtt. (Marx és Lukács koncepcióját, de ebbe most nem megyek bele.) Nancy két okot említ, amelyek a kapitalizmus ilyen sajátos átalakulásához vezetnek: (1) a hierarchiák eltörlése (pedig eredetileg a feudalizmussal szemben új hierarchiák megteremtéséről volt szó), (2) a technika fejlődése (amely az utóbbi évtizedekben hallatlanul felgyorsult). A hierarchiák eltörlése csökkenti az ember orientáció-képességét, a technikai fejlődés következtében pedig az összesség mindig „okosabb”, mint az egyes ember, és ennek következtében az egyes ember kiszolgáltatottsága fokozódik. De Nancy nem is a kapitalizmus fejlődéstendenciáiról akar beszélni, hanem arról, hogy ezek következtében az állam is egy fétis lesz. Az átmenet úgy jön létre, hogy a gazdaság (ökonómia) jelentése megváltozik: egy komplex totalitás uralmát jelenti. „A modernség megteremtette a totalitás rezsimjét, amely állandóan az expanzió és a koncentráció folyamatában van” (12). Az állam eredeti funkciója a stabilitás fenntartása volt; de most, hogy a gazdaság totalitása átterjedt az államra, úgy tűnik, hogy egy mega-stabil

<sup>16</sup> Marcuse még a tiltakozás logikájának legyőzéséről beszélt (Marcuse 2014. 139, Marcuse 1990), Nancy pedig nyugodtan beszélhetne a cselekvés logikájának vereségéről.

rend jött létre. A stabilitás azt jelenti, hogy egy belső térben a problémák megoldódtak, vagy legalábbis kontroll alatt vannak. De már 1985-ben Habermas a jóléti állam válságának leírásakor új, megoldhatatlannak tűnő kihívásokról számolt be.

A 21. század küszöbén kirajzolódik az általános emberi érdekek ijesztő panorámája: a fegyverkezési verseny spirálja, az atomfegyverek ellenőrizetlen elterjedése, a fejlődő országok strukturális elszegényedése, a munkanélküliség és a növekvő szociális egyensúlytalanságok a fejlett országokban, a környezet terhelésének problémái, a katasztrofálisan működő nagy technológiai rendszerek. (Habermas 1985. 141.)

Nancyt azonban nem ezek a nagy empirikus tendenciák érdeklik, hanem az államot szerinte a kezdetektől fogva az „elhalás veszélye” fenyegette, méghozzá két szálon is: (1) a szabad versenyes kapitalista gazdaság működése teljesen ellentétes volt az állam centralizáló hatalmával; (2) a politika modern értelmezése is, amely a demokráciát helyezte középpontba, ellentmondott a „totalitarizáló” rezsimnek. De itt Nancy gondolatmenete komoly problémákba ütközik. Az biztos, hogy az állam „elhalását” az állam fennmaradásával és fokozódó totalizálásával együtt kell elgondolnia. „Hogy az állam *passé*, túlhaladott vagy elhalt, semmit sem változtat azon, hogy az, ami minket a »politika« szó alatt makacsul, egyfajta megszállottsággal kínoz, valamit mondani akar.” (30) Az állam egyszerre lesz egy mega-totalitás, és fordul át a maga ellenkezőjébe. A politika egyszerre akadályozza meg az embereket abban, hogy azzal törődjenek, ami őket érinti, és egyszerre ad nekik némi szabadságot. (Hannah Arendt írta: „A szabadságot [...] eredetileg csak a másokkal való érintkezésben, és nem az önmagammal való érintkezésben tapasztalom meg. Az emberek csak egymásra vonatkoztatva, vagyis csak a politikai [...] szférájában tudnak szabadok lenni.” [Arendt 1994. 48.] De ezt meg is fordíthatjuk: a politikai szféra feltételezi és megköveteli az emberi szabadságot.) Így vagyunk egyszerre belül és egyszerre túl a politikán. Csak itt-ott találhatunk egy-egy elemet, amelyek a cselekvés lehetőség-morzsái.

## V. RADIKÁLIS KRITIKA ÉS KRITIKAI PRAKTIKÁK

(Ruth Sonderegger: *Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung*. Wien, Zaglossus Verlag, 2019. 406 oldal.)

Annyit biztosan mondhatunk, hogy Sonderegger könyve a kritika elméletének eddigi legátfogóbb és legkörültekintőbb kidolgozása. A kiindulópont a „kritika” jelenlegi helyzetének és megítélésének áttekintése. A mai általános vélemény két tézisben foglalható össze. *Egyrészt* úgy tűnik, konszenzus van abban a tekintetben, hogy a radikális kritika (amelyet korábban helyyel-közzel „rendszer-

kritikának” is neveztek) elvesztette aktualitását. „Ebben a kérdésben a (lokális) kritika jelenlegi védelmezői meglepő módon egyetértenek azokkal, akiknek elegük van a kritikából” (11). Erről beszélt már Assheuer is, Menke könyvét elemezve. Egy népszerű megítélés szerint az 1989–1990-es rendszerváltás volt az utolsó forradalom, amely a maga békés jellege miatt egyúttal a forradalom tagadása is volt. *Másrészt* pedig a kritika úgynevezett moderált formái mindenütt jelen vannak, lépten-nyomon beljüket botlunk, és még azt is mondhatjuk, hogy a kritika bizonyos értelemben a kötelességünk lett. „Az, hogy a kritikusknak lenni-nek van egy imperatívusza, már abból nyilvánvaló lesz, ha egy pillanatra a szemünk elé idézzük, hogy mit jelentene az, ha különböző szituációkban azt mondanánk magunkról, hogy »kritikátlan személyiségek« vagyunk” (uo.). (Erről nagyon szép tanulmányt olvashatunk a *Praktiken der Kritik* című fentiekben tárgyalt könyvben [Czington 2016. 271–297]. Claudia Czington abból indult ki, hogy a 2008-as nagy pénzügyi válság után a buisness schoolok tanrendjeiben megjelentek olyan kurzusok és képzési irányok, amelyek a nagyobb áttekintést, a társadalmi környezet figyelembevételét és a kritikai beállítottságot akarták erősíteni. És a kézenfekvő hipotézis az, hogy ha ez megjelent a tanrendekben, akkor emögött az áll, hogy a szükséglete is megjelent a gazdasági és az üzleti életben. Czington azt mutatja meg nagyon szépen, hogy ugyanakkor ezek az újonnan fontosnak felismert képességek és készségek még a képzésben sem jelennek meg nyíltan. Ezeket a törekvéseket ugyanis olyan más folyamatok kísérik, amelyek éppen hogy eltávolodást jelentenek az eredetileg megfogalmazott céloktól és igényektől. „Nem a kritika praktikái, hanem sokkal inkább a *kritika-elkerülés* praktikái állnak ennek a tanulmánynak a homlokterében” [Czington 2016. 274].)<sup>17</sup>

De valóban találó-e a kritika mai helyzetének ilyen bemutatása – kérdezi Sonderegger maga. A kép ugyanis elkészerítő lenne: a kritika szétterült, beépült a mindennapokba, egy régiesebb kifejezéssel azt is mondhatnánk, hogy „intézményesedett”, és így tulajdonképpen elvesztette valóságos jelentését. De van néhány olyan történelmi-politikai tendencia, amely mintha az ellenkezőjéről tanúskodna. Sonderegger három ilyet sorol föl: újra és újra fellobbannak a műveltségi privilégiumok elleni tiltakozások, egyre hangosabbak lesznek a takarékosság által létrehozott eladósodás és szegénység-produkció miatti tiltakozások, és erősödik az ellenállás a fekete- vagy szürkepiaci foglalkoztatással szemben. Vagyis: látunk olyan nagy, a kontextuson fölülemelkedő tiltakozásokat, amelyek cáfolják, hogy a kritika semmivé trivializálódott volna. Sonderegger Foucault

<sup>17</sup> A kritika helye a gazdasági életben minden bizonnyal összefüggésbe hozható azzal, amit a gazdaság „demokratizálásának” nevezhetünk. Ennek két fontos komponense van. (1) A gazdaság demokratizálása nélkül a társadalom átfogó demokratizálódása sem lehetséges. (2) A fináncpalizmussal kapcsolatos tapasztalataink pedig tényleg hatékonyan fölvetik a gazdaság demokratizálására vonatkozó szükségletet (lásd Bierbaum 2018. 12).



egy 1977-es beszélgetését idézi: a kritikát megint teljesen előlről kell kezdeni (Foucault 2003. 514). Az újrakezdésnek ezt a gondolatát fogalmazta meg Alex Demirović is különböző írásaiban:

A kritika aktivitása elvesztette magától értetődőségét. Arra fogok kísérletet tenni, hogy a kritikát filozófiailag újra megalapozzam, illetve az érvelésének jellegét és módját megpróbálom pontosabban meghatározni. Egy materialista perspektívában még a *kritika praktikáit* is a szemünk elé idézhetjük.” (Demirović 2008. 9, kiemelés tőlem – W. J.)<sup>18</sup>

A kritika egész újraértelmezésének (előlről való elkezdésének) értelme, hogy átlépünk a kritika passzivizálódásán, és ezt csak úgy tehetjük, ha a „kritika praktikáit” láthatóvá tesszük.

A „kritika” fogalmának rekonstruálásakor még mindig Horkheimer híres 1937-es tanulmányából érdemes kiindulni. Ha jól látom, a nagyon gazdag értelmező irodalomhoz képest Sonderegger legalább három ponton lényeges újítást vezet be.<sup>19</sup> (1) A horkheimeri „Verhalten” kifejezést a „Haltung”-gal azonosítja és ezt mondja: „[Horkheimer] a kritikát egy olyan fogalommal köti össze, amely a testiséget nem kevésbé hangsúlyozza, mint a habituális aspektust.” (18) Egy néhány évvel korábbi tanulmányban Sonderegger már lefektette egy ilyen értelmezés alapjait: Horkheimer a „Verhalten”-t úgy értelmezi, mint amelynek tárgya maga a társadalom. „Ez a kritikai magatartást [Verhaltent] a tradicionális elmélettel szemben pozicionálja, amely a tudományosságot a tárgyalt tárggyal való distanciában mint az objektummal szembeni neutralitást értelmezi. Vagy jobban mondva: félreértelmezi.” (Sonderegger 2012. 48.) Ebből lehet kiindulni. És talán erre vonatkoztatható az, amit a kötetről szóló előadásokhoz a marburgi egyetemen készült, anonim programcédulán olvashatunk: „A kritikai elmélet kudarcot vallott, amennyiben önmagát kritizálta. És a maga kudarcában a kritikai elméletnek valami mássá kellene válnia ahhoz, hogy azt lehessen mondani róla, hogy kritikai volt. Mindig kell, hogy folyamatban legyen egy vita arról, hogy mi a kritikai elmélet.”<sup>20</sup> (2) A kritika mint beállítottság fő mozzanata a tehetetlenség vagy a kiszolgáltatottság. Horkheimer ezt a kifejezést közvetlenül nem használja, Sonderegger a kifejezést a „kiszámíthatatlan sors-hatalmak” korrelátumaként vezeti be.<sup>21</sup> „És közben Horkheimer tisztában van azzal, hogy a tehetetlenségnek egy ellenőrizhetetlen természet-adtasága sohasem fog eltűnni teljesen – már csak azért sem, mert a komplex társadalmi folyamatoknak előre

<sup>18</sup> Csak zárójelben szeretném megjegyezni, hogy ez tűnik a „kritika praktikái” kifejezés első előfordulásának.

<sup>19</sup> Ennek az irodalomnak talán a csúcspontja: Honneth 1989. 1. fejezet.

<sup>20</sup> <https://heinzmaus.files.wordpress.com/2013/01/veranstaltung-marburg-11.pdf>

<sup>21</sup> A kifejezés az 1935-ben született, a *Zum Problem der Wahrheit* című tanulmányban szerepel (lásd Horkheimer 1988b. 283).

nem látható önálló dinamikája van.” (24) A cél így nem lehet más, mint a társadalmilag létrehozott tehetetlenségtől területeket visszahódítani; és ennek a kiindulópontja e tehetetlenség elméleti tudatosítása. (Uo) Horkheimer azonban (mondja Sonderegger, teljes joggal) ezt maga is elrontotta, mert a tehetetlenség elleni harcot a gazdaság szférájára szűkítette le. (3) Már a *Von der Theorie zur Haltung* című tanulmányban szerepel ez a mondat: „A kritika elméletei – vagyis az olyan elméletek, amelyeknek a kritika a tárgyuk – nem feltétlenül kritikai elméletek” (Sonderegger 2012. 49). Sonderegger nem említi, de ez a kitétel érezhetően Max Weber ellen irányul, aki *A tudomány mint hivatás* című tanulmányában ezt írta:

Nos, senkinek sem lehet tudományos értelemben bebizonyítani, mi a kötelessége mint egyetemi oktatónak. Csak azt az intellektuális tisztességet lehet megkövetelni tőle, hogy lássa be: egyfelől a tények megállapítása, a matematikai vagy logikai tényállások rögzítése [...], másfelől pedig annak tisztázása, hogy mi a kultúrának és egyes tartalmainak az *értéke*, s hogyan kell ennek megfelelően *cselekedni* a kultúra közösségén és a politikai szövetségeken belül – ez két, egymástól tökéletesen *eltérő* probléma. (Weber 2004. 37.)

A kritikáról magáról is lehet a tradicionális elmélet szempontjából beszélni, és mintha Weber éppen ezt követelné. Így már kimondhatjuk, hogy a kritikai elmélet nem azonosítható a Frankfurter Iskola produktumaival, mert ide tartoznak bizonyos feminista, posztstrukturalista és dekolonializációs elméletek, valamint a faji és az etnikai előítéletekre vonatkozó kutatások nagy része. Másrészt a kritikai elmélet olyan nagy alakjai, mint Habermas – aki az egész tradíciót meghosszabbította egy második generáció felé –, tulajdonképpen a tradicionális értelemben vett elméletet követi: a kritika kritériumait „az emberi kommunikációból akarja meríteni” (22). (Ezt nem nagyon értem: a kritika mércéjének tisztázására vonatkozó törekvés miért tartozna a hagyományos elmülethez?)<sup>22</sup>

A kritikai elmélet igazi folytatójának és megújítójának Sonderegger Michel Foucault-t tekinti.<sup>23</sup> De nem is Foucault egész elméletét, hanem annak egy részét, vagy annak is inkább a meghosszabbítását. *A Von der Theorie zur Haltung* című tanulmányban Sonderegger ezt írta:

<sup>22</sup> Nem inkább az az ellenvetés alapja, hogy Habermas túl nagy engedményeket tett a szaktudományos értelemben vett szociológia vagy társadalomelmélet kidolgozása számára?

<sup>23</sup> 1986-ban még nagy meglepetést keltett, amikor Axel Honneth a kritikai elmélet második generációjában Habermas mellett Foucault-t tartotta a másik reprezentatív gondolkodónak; és így először mondta ki, hogy a Frankfurter Iskola tradícióját meg kell nyitni (lásd Honneth 1989. 4–6. fejezet). Sondereggerrel ez megfordul: Habermasszal szemben Foucault lesz a kritikai elmélet igazi képviselője.

Ott szeretném kezdeni, ahol Foucault abbahagyja, hogy a hatalmat az erők harcaként vagy háborújaként jellemezze, és egyre világosabban különbséget tesz a hatalom és az uralom, illetve erőszak között. Vagyis ott szeretném kezdeni, ahol a Foucault fiatalkori írásaiból sokszor hiányolt „ellenállás” szó oly gyakran előfordul, hogy Foucault-nak már e szó ürességét vetik a szemére. Tehát 1978 körül. (Sonderegger 2012. 56–57.)<sup>24</sup>

De aztán Sonderegger nem Horkheimerhez köti Foucault-t, hanem Kanthoz.<sup>25</sup> Nagyon aprólékos elemzésekben követjük Foucault útját, amint Kantból indul ki, majd szembefordul Kanttal. Pontosabban nem is fordul szembe vele, hanem azt mutatja meg, hogy már Kantnál magánál is a kritika leválik a felvilágosodásról. „A kritika a felvilágosodás-tanulmányban csak indirekten és semmiképpen sem szó szerint jelenik meg. Ezért Foucault-nak szigorúan tekintve igaza van, amikor a három transzcendentális kritika Kantját szembeállítja a felvilágosodás-tanulmány Kantjával.” (45.) Az, hogy ez a szembenállás nem teljesen és eleve világos, azt jelenti, hogy a felvilágosodás fogalma rávetette a maga árnyékát a kanti kritika-fogalomra. Foucault (legalábbis 1978 után) arra törekszik, hogy a kritikát a felvilágosodástól független fogalomként dolgozza ki. Ez pedig azt jelenti, hogy a kritika megszabadul egy erős kognitív impregnáltságtól. („Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.” [Kant 1974. 80.]) Ezzel teremtődik meg a hely annak számára, hogy Foucault a legutolsó előadásában a kritikát „beállítottságnak” és „életformának” tekintse. Ezekben az előadásokban Foucault a *parrhesia* fogalmát vezeti be és elemzi mikrologikus eszközökkel. A fogalom úgy fordítható le, mint igaz-mondás, amit minden további nélkül tekinthetünk a kritika magjának.

Az antik kultúrában teljesen nyilvánvalóan van egy sor olyan praktika, amelyeknek az igaz-mondás [...] a tárgya. [...] Én azt gondolom azonban, hogy az igaz-mondásnak [...] ezeket a gyakorlati formáit úgy kell analizálnunk, hogy egy központi tengelyre vonatkoztatjuk, amely természetesen – és teljesen legitím módon – a szókratészi „ismerd meg önmagadat” princípium. (Foucault 2010. 17.)

És Foucault azt is megmutatja, hogy ezek a praktikák „romlékonyak”, kifordulhatnak önmagukból, integrálhatók. „Foucault-nak a kritika történetével folytatott vitájából meg lehet tanulni, hogy a kritikai praktikák átölelése az (állítólag) hamis oldal által, nem bizonyítéka a végleges válságuknak, felszámoltságuknak, meghaladottságuknak” (109). Ez a fajta kritika-fogalom lesz a kritika bázisa egy olyan korban, amikor a radikális praktika többé nem tűnik lehetségesnek, a mik-

<sup>24</sup> Foucault 1978. május 27-én tartotta a *Mi a kritika?* című előadását.

<sup>25</sup> A *Praktiken der Kritik* című kötet szerkesztői is elválasztják egymástól a kanti értelemben vett kritikát, amely a felvilágosodásra épül, és foucault-i kritikát, amelynek radikalitása abból adódik, hogy az egyes ember fölött lévő átfogó összefüggésekre hivatkozik. Vö. Backhaus-Roth-Isigkei (szerk.) 2016. 7–8.

ro-praktikák pedig hatástalannak és integráltnak tűnnek. Valószínűleg magától a szerzőtől származik az a néhány sor, amely a kiadó honlapján szerepel, és amelyben ez a mondat is előfordul: „Ez a könyv az olyan habituális praktikákat helyezi a középpontba, amelyek általában a nem-kritikus praktikák foglatának tűnnek.”<sup>26</sup> Ez a könyv éppen azért lesz nemcsak a kritika elmélete, hanem kritikai elmélet is, hogy e banális, integrált és átkarolt praktikák kritikai töltését próbálja életre kelteni vagy megélnékníteni. („A kritikai elmélet mint beállítottság tehát nem oldódik föl a tiszta analízisben, hanem az a kérdés mozgatja, hogy hogyan és kinek a számára lehet az analízist és a fogalmi eszközöket rendelkezésre bocsátani” [33].)<sup>27</sup>

Az itt tárgyalt könyvek mindannyian a korszerűtlenség (a kortól való elhatárolódás, egy negatív kordiagnózis) és a forradalmi kritika pólusai között mozognak. Sonderegger nevéhez ebben a sorban két fontos újítás fűződik. *Egyrészt* a korszerűtlenség nem a társadalom állapotát, hanem a kritika válságos helyzetét jelenti. A kritikai elmélet így a kritika válságának kritikája lesz. (És ezzel nagyon közel kerülünk Derrida kötetének címadó kérdéséhez.) *Másrészt* a „Mit tegyünk?” kérdését nem lehet kizárólag a forradalomra redukálni, hanem a kritikai praktikák teljes spektrumát kell szem előtt tartanunk. A kritikai elmélet feladata így a kritikai praktikák föltérképezése lesz. (Ez a gondolat – elsősorban Sondereggeről ösztönözve – jelent meg a *A kritika praktikái* című kötetben is.)

A megtett úton sok oldalról körbejártuk a „Mit tegyünk?” és a „Milyen feltétellel tehetünk bármit is?” kérdéseit. Talán megtudtunk valamit.

## IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973. *Gesammelte Schriften*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Arendt, Hannah 1994. *Mensch und Politik*. Reclam Verlag.
- Assheuer, Thomas 2019. Revolution: Auf ins Freie! *Die Zeit*. No. 24, június 6.
- Beckett, Samuel 2002. *Godot-ra várva / A játszma vége*. Budapest, Európa.

<sup>26</sup> <https://www.lesejury.de/ruth-sonderegger/buecher>

<sup>27</sup> Én itt befejezem a könyv programjának rekonstrukcióját, a program ugyanis ezzel eljutott a csúcspontjára. Mintha ezek után számos konkrét, részletekbe menő elemzés következhetne. (Nagyjából azzal a karakterrel, amit *A kritika praktikái* című kötet második részében látunk, és amiből a fentiekben Claudia Czíngon gazdaságszociológiai gondolatmenetét emeltem ki.) De Sonderegger még az elméleti fejtegetésekbe is két lényeges konkretizációs lépést vezet be. Jacques Rancière koncepcióját egy önálló nagy fejezetben a „disszenzuális emancipáció” fogalmát középpontba állítva tárgyalja. Úgy véli, össze kellene kötnünk egymással a foucault-i és a rancière-i elemzést, mert csak ebben az esetben lehet a kritika eltorzult praktikáit egy emancipatorikus perspektívába állítani. És végül egy utolsó lépésben Sonderegger az így létrejött elmélet sajátos önkritikáját dolgozza ki. Chela Sandoval könyvéből kiindulva (*Methodology of the Oppressed*) az eurocentrizmust, illetve általában a kritika lokalizálását tematizálja. De ezeket a fejtegetéseket itt már nem tudom nyomon követni.

- Benjamin, Walter 1980. Az erőszak kritikájáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus novus. Értékezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon. 25–56.
- Bierbaum, Heinz 2018. Wirtschaftsdemokratie – von der Mitbestimmung zur sozialistischen Transformation. In Alex Demirović (szerk.) *Wirtschaftsdemokratie neu denken*. Westfälisches Dampfboot.
- Buck-Morss, Susan 1977. *The Origine of Negative Dialectics*. New York, The Free Press.
- Czington, Claudie 2016. „Wirtschaftsethik”, „Coporate Social Rresponsibility” und „Selbst-reflexion”: Selbstkritik im BWL-Curriculum deutscher Buisness Schools? In Katia Hennerie Backhaus – David Roth-Isigkeit (szerk.) *Praktiken der Kritik*. Frankfurt, New York, Campus Verlag. 271–297.
- Demirović, Alex 2008. Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik. In uő (szerk.) *Kritik und Materialität*. Westfälisches Dampfboot.
- Derrida, Jacques 1993. A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről. Ford. Angyalosi Gergely. In uő: *Immanuel Kant: Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég – Gond.
- Foucault, Michel 2010. *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Ford. Jürgen Schröder. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel 2003. *Dits et Ecrits. Schriften*. 3. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Fukuyama, Francis 1990. A történelem vége? Ford. Zalai Edvin. *Világosság*. 1. 9–24.
- Fusano, Diego 2017. Das neue kapitalistische Mittelalter. *Telepolis*, január 16.  
<https://www.heise.de/tp/features/Das-neue-kapitalistische-Mittelalter-3591548.html>
- Habermas, Jürgen 1985. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In uő: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegemann, Carl 2017. *Identität und Selbst-Zerstörung*. Berlin, Alexander Verlag.
- Heidegger, Martin 1970. *Im Gespräch*. Szerk. Richard Wisser. Verlag Karl Alber.
- Heidegger, Martin 1995. *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Budapest, Ikon.
- Heidegger, Martin 2013. *Gesamtausgabe*. 73/1. kötet. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Honneth, Axel 2006. Zur Kritik der Gewalt. In Burkhardt Lindner (szerk.) *Benjamin-Handbuch*. Stuttgart, Verlag J. B. Metzler.
- Honneth, Axel 1989. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, Max 1988a. Traditionelle und kritische Theorie. In uő: *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max 1988b. *Zum Problem der Wahrheit*. In uő: *Gesammelte Schriften*. 3. kötet. S. Fischer Verlag.
- Kant, Immanuel 1974. Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más trások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Krahl, Hans-Jürgen 2008. *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik.
- Marcuse, Herbert 2014. *Der eindimensionale Mensch*. Hannover, zu Klampen Verlag.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1982. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *MEGA I/2*. kötet, Dietz Verlag.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1969. *Werke*. 3. kötet. Dietz Verlag.
- Minc, Alain 1998. Glücksfall Euro. *Die Zeit*, augusztus 6. No. 33.
- Saar, Martin 2019. Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1.

- Saar Martin 2009. Macht und Kritik. In Rainer Forst – Martin Hartmann – Rahel Jaeggi – Martin Saar (szerk.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Suhrkamp Verlag.
- Scheler, Max 1995. *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csátár Péter. Budapest–Debrecen, Századvég–Gond.
- Schlegel, Friedrich 1980. Goethe Wilhelm Meisteréről. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel és uő: *Válogott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat. 237–260.
- Sonderegger, Ruth 2012. Von der Theorie zur Haltung. Mit Foucault kritische Theorie machen. In Malte Völk – Oliver Römer – Sebastian Schreull – Christian Spiegelberg – Florian Schmitt – Mark Lückhof – David Nax (szerk.) „...wenn die Stunde es zulässt.” *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*. Westfälisches Dampfboot.
- Sonderegger, Ruth 2016. Foucaults Kyniker\_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik. In Isabell Lorey – Gundula Ludwig – Ruth Sonderegger: *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*. Transversal texts.
- Valéry, Paul 1992. *Cahiers / Hefte*. 5. kötet. Frankfurt am Main.
- Weber, Max 1987. *Gazdaság és társadalom*. Ford. Erdélyi Ágnes. I. kötet. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 2004. A tudomány mint hivatás. In uő: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest, Kossuth.
- Weber, Samuel 1994. Dekonstruktion vor dem Namen: Einige vorläufige Bemerkungen zu Dekonstruktion und Gewalt. In Anselm Haverkamp (szerk.) *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Zeillinger, Peter 2002. *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Münster, LIT Verlag.
- Žižek, Slavoj 2002. *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.