

Lehetséges-e immanens kritika?

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.20364>

Az immanens kritika az általános meghatározás szerint olyan bíráló, melynek mércéjét tárgya adja. Ennek funkciója lehet kizárólag az, hogy rámutasson tárgya meghatározásának vagy az azt alátámasztó érveknek az érvénytelenségére (ellentmondásosságára, körköröségre, hamis előfeltevéseire stb.). Ugyanakkor ezen túlmenően lehet az is, hogy tárgyából kiindulva olyan eredményre jusson, amelyet amannak nem sikerült elérnie. A továbbiakban immanens kritikán ez utóbbit értem. Így a címben kifejezett kérdés a következőképp pontosítandó: lehetséges-e olyan kritika, mely pozitív eredményt mutat fel, miközben immanens marad?

Az immanens kritika gyakorlata egészen a szókratészi dialógusokig visszavezethető. Ám épp ilyen régi a vele szemben tanúsított szkepszis, mely szerint ami magát immanens kritikának nevezi, valójában nagyon is külső, irányított bírálata tárgyának, és épp ezt igyekszik önmaga és mások elől is elfedni.¹ Érdekes ezért alaposabban megvizsgálni, vajon az önmagukra immanens kritikaként tekintő koncepciók valóban – ahogy azt magukról állítják – semmit sem tesznek hozzá ahhoz a kritériumhoz, amely alapján a kritikát megfogalmazzák. Érdeemes elemezni, milyen különböző stratégiákat alkalmaznak ennek megvalósítására. Ezért a következőkben olyan elméletekről lesz szó, melyek nem pusztán gyakorolják az immanens kritika valamilyen formáját, hanem arra és annak módszertanára reflektálnak is. A vizsgálódást arra a korszakra szűkítem, amelyben az „immanens kritika” terminusként megjelenik: az utóbbi kétszáz évre. Terjedelmi okokból e történeten belül mindössze négy, a történet szempontjából kiemelt fontosságú szerző koncepcióját elemzem: Hegel, Marx, Benjamin és Adorno ezirányú gondolatairól lesz szó. Megnézzük, hogy az egyes gondolkodók milyen módon igyekeznek a bíráló immanenciáját biztosítani és ez milyen problémákat rejt magában. Nem az egyes gondolkodók kritika-fogalmának különbségei állnak a vizsgálódás fókuszában, hanem az, hogyan tematizálják az aktuális kriti-

¹ „Komisz alak vagy Szókratész – zsörtölődött [Thraszümakhosz] –, mert úgy értelmezted a beszédet, ahogy a legkönnyebben kiforgathatod.” (Platón: *Allam*. 338d.)

ka-fogalom viszonyát egyrészt annak tárgyához, másrészt annak kritériumához. Mint látni fogjuk, mindezek alapján a történeti áttekintés végére kieleződik a kérdés: Lehetséges-e *egyáltalán* immanens kritika? A tanulmányt egy olyan alternatív immanens kritikai elmélet felvázolásával zárom, mely megpróbálja elkerülni a korábbi koncepciók problémáiból adódó nehézségeket, hogy valóban megfeleljen nevének.

Az immanens kritika eredetét a filozófiatörténet legtöbb esetben Hegelnél detektálja. Bár nála magát a kifejezést nem találjuk meg, de tanítványa, Rosenkranz már ezzel jellemzi a hegeli filozófiát (Rosenkranz 1840. 161).² Másrészt a fogalom tartalma nagyon is felfedezhető Hegel műveiben. *A logika tudományának* egy helyén azt olvassuk, egy rendszernek a rendszeren kívüli feltevéseken alapuló külső cáfolata azért nem hatékony, mert a rendszer egyszerűen *nem ismeri el* a feltevéseket (Hegel 1979. 191). Az igazi cáfolatnak tehát először el kell ismernie az adott rendszert, majd belőle kiindulva kell nem csupán megcáfolnia, hanem egy magasabb, átfogóbb szintre emelnie.³ Hegel *A szellem fenomenológiájának* bevezetésében is azt hangsúlyozza, hogy a bírált álláspont elismeréséből kell kiindulnunk, hogy végignézzük, hogyan emelkedik fel önmagától egy magasabb állásponthoz. Azt kell megvizsgálnunk, hogy a tudás önmagában és önmagáért valóan igaz-e. A tudás akkor igaz, ha tárgya azonos a róla alkotott fogalommal. Ennek a kritériumnak az alkalmazásához nem kell külső tudat. Mivel a tudat képes reflektálni önmagára, azaz a tárgytudat és ennek tudata *ugyanabban* a tudatban van, ezért képes összehasonlítani a tárgyat a róla alkotott tudattal

² Lásd Finlayson 2014. 1145.

³ Az érv már a Schellinggel közösen kiadott *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóirat bevezető cikkében megjelenik, melynek címe *A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról*. Itt a probléma az állfilozófia kapcsán jelenik meg. Mivel az állfilozófia nem ismeri el a filozófia eszméjét, melyet a kritika saját mércéjévé tesz, ezért számára a kritika nem bizonyul „illetékes törvényszéknek”. A kritikának ezért, hogy ne tűnjön pusztá polémiának, „el kell mesélnie”, hogyan ismeri be az állfilozófia saját semmisségét (Hegel 2001, 9-10). A tanulmány végén azt olvassuk, hogy mivel kettejükben nincs semmi közös, ezért kritika sem lehetséges, legfeljebb „negatív bírálat”. Ha a kritika vitába bocsátkozna az állfilozófiával, ezzel „valaminek” tartaná, és így saját általánosérvényűségét kérdőjelezné meg – ami azt jelenti, hogy az eszme szempontjából önmagát is semmivé tenné (Hegel 2001, 22-23). A probléma abból származik, hogy itt a kritika mércéje, a filozófia eszméje, avagy örökkévaló ösképe (*Urbild*), előfeltevés. Ez az előfeltevés az abszolút módon szemlélt ész egyvolta, azonossága (Hegel 2001, 7-8; vö. Schelling 2011, 63). Mindez azt mutatja, hogy a tanulmányban még a schellingi azonosságfilozófia jelenti a kritikafogalom elméleti alapját – vagyis az az intellektuális szemlélet, amit majd a *Fenomenológia* előszava tesz kritika tárgyává (lásd Hegel 1961, 17). Az abszolút tudás itt nem eredmény; az abszolútum előfeltevés. Emiatt a kritika az állfilozófiát nem képes immanens módon bírálni. Nem a kritika merül el tárgyában, hanem a tárgy merül el és semmisül meg a mércében, az abszolútumban. Ennek bírálatáról lásd Hegel 1961, 49: A tudomány nem-igaz tudást nem vethet el „csupán mint a dolgok közönséges nézetét s nem jelentheti ki, hogy ő egészen más megismerés s ama tudás egyáltalán semmi az ő számára [...]”. Ama *kijelentéssel* kimondaná, hogy *léte* az ő ereje; de a nem-igaz tudás ugyancsak a maga *létére* hivatkozik s *kijelenti*, hogy neki a tudomány semmi; az *egyik* pusztá kijelentés pedig éppen annyit ér, mint egy *másik*.”

vagy fogalommal. Amennyiben a kettő nem felel meg egymásnak, vagyis a tudás nem-igazként lepleződik le, ez a tudatot arra mozdítja, hogy megváltoztassa tudását, ami által tárgya is megváltozik. (Hegel 1961. 53sk.) Ezáltal egy új tudati alakhoz jut el, amely a nem-igaznak minősült tudást megszüntetve-megőrzött mozzanataként foglalja magában. A tudati alakzat igazságának tagadása egy meghatározott tagadás, egy új meghatározást létrehozó tagadás. Új tárgya ezáltal immár egy összetettebb tartalommal bír, amelyet azonban ugyanúgy össze kell vetnie a róla alkotott megváltozott tudattal. A folyamat mindaddig tart, amíg a tudat el nem jut ahhoz a formájához, amelyben tárgya azonos fogalmával. Ez azonban csak olyan tudás lehet, amelyben már minden alakzatát fogalmilag elsajátította, amelyben „leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis a jelenség azonos lesz a lényeggel”, ahol tehát „maga ragadja meg e lényegét” (Hegel 1961. 56). Ez az abszolút tudás, amely már alakzatainak teljességét magáért-valóvá alakította, igazságát megvizsgálta, és ezzel tárgya immár egyedül önmaga.

Ahogy azt az előszóból megtudjuk, az egyéni tudat azért képes ezt az utat végigjárni, mert ő maga ennek az útnak az eredménye, mely utat visszatekintve lát maga mögött. Ez az út a történelem, amelynek egyes mozzanatait a történeti szellem már gondolati alakra hozta, amennyiben tapasztalatként már mindig is jelen volt a történelemben. Mindez az emlékezetben magábanvaló formában, ismeretként, képzetként rögzült. A korábbi konkrét létezés „jelentéktelen mozzanattá süllyedt le; ami azelőtt maga a dolog volt, már csak egy nyom; alakzata beburkolódzott és egyszerű árnyalat lett.” (Hegel 1961. 22.) Ezt az ismeretet kell az egyéni tudatnak művelődése által mozdulatlan közömbösségből újra elevenné tennie, a magábanvaló formában megőrzött képzetet fogalmi, magáért-való alakra hoznia, hogy megvalósítsa „lehetőséggé enyészett” tartalmát, hogy folyékonyá tegye „a szilárd gondolatokat”, hogy birtokba vegye „szervetlen természetét” (Hegel 1961. 23skk.). Vagyis a szellem által egyszer már bejárt utat kell újra bejárnia. „Ezt a múltat olyképpen futja át az egyén [...], ahogy az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse a maga számára”. (Hegel 1961. 22.)

Ahogy látjuk, itt egyszerre két különböző fejlődési iránnyal van dolgunk. A tudati alakzatok abszolút tudáshoz felemelkedő útja és az egyéni tudat művelődése minden alakzat esetében *kettős perspektívát* feltételez. Az egyik perspektíva az abszolút tudás visszatekintése egy tudati alakzatára. Ezt Hegel a „számunkra való” (*für uns*) kitételrel jelzi. Az alakzat itt az abszolút tudás egy megszüntetve-megőrzött, nem-igaznak bizonyult mozzanataként jelenik meg. A másik perspektíva a tudati alakzat reflexiója. Ezt Hegel a „számára való” (*für es*) kifejezéssel jelöli. Az alakzat ez esetben önmaga számára közvetlenül igazként jelenik meg, amely tárgya és tudata összehasonlítása által önmagát teszi nem-igazzá. Maga ez a mozgás azonban csak az első perspektíva felől válik látha-

tóvá. (Hegel 1961. 55.)⁴ E nézés pusztán egy passzív szemlélet, mely az alakzat önvizsgálatához *nem tesz hozzá semmit*. Az abszolút tudásnak „önmegtartóztatás-ként” kell megjelennie, amely hagyja a fogalmakat „immanens ritmusukban” megjelenni (Hegel 1961. 38).⁵ A szellem magát feláldozza (külsővé-mássá teszi, elidegeníti), egyúttal azonban mindig annál az önmagánál van, mely már egy szükségszerű egymásra következésben megszüntetve-megőrizte minden mozzanatát és visszaemlékezik azokra, azaz *önmagában* válik bensővé. Ez a „hozzátevés” biztosítja csak az adott alakzat tagadásának meghatározottságát, vagyis azt, hogy a megszüntetve-megőrzés (*Aufhebung*) egyszersmind *felemelkedés egy új meghatározáshoz*. Ez a hozzátevés az, ami a tudat háta mögött megy végbe. Az abszolút tudás hozzátevése az önmagukat vizsgáló alakzatoknak az az útja, melynek eredménye ő maga.

Az immanens kritika koncepcióját átvevő Marx az abszolút tudásnak ezt az előfeltételezett perspektíváját bírálja. A hegeli jogfilozófia kritikájáról 1843-ban írt szövegében az egész hegeli filozófia „misztériumát” egy *megfordításban* látja, melyet a jogfilozófia keretein belül mutat be. A megfordítás az államot alkotó valóságos különbségek és eszmei meghatározásuk között történik. Az eszme Marx szerint a politikai berendezkedést alkotó valóságos különbségek organikus meghatározása. Hegelnél azonban a különbségek az eszme kifejlődéséből származnak. A hegeli jogfilozófiában a valóságos szubjektumok az eszme objektív mozzanataivá válnak, az eszme pedig szubjektummá. Hegel a társadalmi jelenségek ellentmondásait az eszmében egységként oldja fel. (Marx 1957. 206skk.) Marx szerint azonban *épp az ellentmondás a lényeg*. Ezt a kritika tárhatja fel, de a pusztá gondolat nem oldhatja fel semmiféle egységben. Az ellentmondás feloldását csak a *forradalmi gyakorlat* hajthatja végre. Az államjog kritikájának feladata az ellentmondás felmutatása, valamint genezisének és sajátos logikájának fogalmi megragadása. (Marx 1957. 297.)

A hegeli jogfilozófia kritikájához írt, 1844-ben megjelentetett bevezetés szerint a politika kritikájának a vallás kritikájából kell kiindulnia. „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény az ember számára*, vagyis azzal a *kategorikus imperatívusszal*, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény [...]” (Marx 1957. 385.) Itt mindenekelőtt Feuerbach valláskritikájára gondolhatunk, amely a Szentháromságban az ember lényegének önmagán kívül helyezését, tárgyiasítását látja. A feuerbach-i következtetést általánosítva Marx a kritikai filozófia *minden* fajtájának feladataként az emberi elidegenedés különböző formáinak leleplezését nevezi meg. Miután a valláskritika leleplezte annak túlvilági formáit, most a jog, a teológia és a politika kritikáján a sor, hogy az evilági formákat feltárja (Marx 1957. 379). A hegeli jogfilozófia kritikájának jelen-

⁴ A kettős perspektíváról lásd Labarriére 1968, 38–65; Balogh 2009, 35–39.

⁵ Lásd Adorno 1971, 255–256.

tőségét az adja, hogy a bíráló tárgya nem pusztán egy filozófiai rendszer, hanem a modern államnak a valóságos embertől elvonatkoztató gondolati képe. Ennek kritikája pedig „a *német politikai és jogi tudat* egész eddigi *módjának* határozott tagadása” (Marx 1957. 384). A kritikának egyúttal kiemelt helyet kell szentelnie annak a viszonynak, amely a társadalmi-politikai valóságot az iparhoz, a gazdasághoz fűzi, amely „a modern kor egyik fő problémája.” (Marx 1957. 382.) A kritika célja az emberi elidegenedés megszüntetése, amelyet maga a kritika nem, csak a forradalmi gyakorlat érhet el. A kritikának tehát az evilági viszonyokat megváltoztató gyakorlat ösztönzőjévé kell válnia, közvetlenül a tömegeket kell megragadnia. A kritikának magából a társadalmi valóságból, a „valóságos különbségekből” kell kiindulnia, hogy *e viszonyokat fordítsa önmaguk ellen*.

A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tennünk azzal, hogy hozzáadjuk a nyomás tudatát, s a gyalázatot még gyalázatosabbá azzal, hogy nyilvánosságra hozzuk. A német társadalom minden szféráját mint a német társadalom *partie honteuse*-ét kell ábrázolni, e megkövesedett viszonyokat azzal kell táncba kényszerítenünk, hogy saját nótájukat húzzuk a lábuk alá! Hogy a népet *felbátorítsuk*, előbb arra kell megtanítanunk, hogy saját magától *megrettenjen*. Ezáltal a német népnek múlhatatlan szükségletét elégítjük ki, és a népek szükségletei egyszersmind kielégítésük végső okai. (Marx 1957. 381.)

A kritikai filozófia akkor valósul meg, ha létrejön a forradalmi gyakorlat. Megvalósulásával a filozófia meg is szünteti magát: átadja a terepet a társadalmi gyakorlatnak. (Marx 1957. 383sk.)

A kritika léte ezzel önmaga sikerületlenségének jelévé válik. Nehéz helyzetbe kerül: egyszerre kell *elméletként* önmaga hatékonyságát megkérdőjeleznie és *gyakorlatra irányulóként* akként feltüntetnie magát, mint ami a valóságos viszonyok önmaguk ellen fordításának szükséges motorja. Saját maga kritikájává kell válnia, hogy feloldja magát a gyakorlatban. Önmagát kell transzcendálnia, hogy a társadalmi viszonyok valóban immanens kritikájává válhasson. És pontosan ezt a mozgást láthatjuk már az Engelsszel közösen 1845–1846 során írt munkában, *A német ideológiában*. A szövegben a kritika fogalma már csak elvételre szorítkozik az alanyi pozícióra való utalásként, legtöbb esetben a kritika tárgyaként jelenik meg. A kritikai kritika azon formái ellen fogalmaz meg támadást, amelyek elégségesnek tartják, ha a tudatban idéznek elő változást. Azzal ugyanis, hogy a kritika a tudat illúziói ellen küzd, még nem küzd a valóságosan fennálló világ ellen. A kritika kiinduló feltételei nem pusztán gondolatiak, hanem valóságosak: a valóságos egyének cselekvései és anyagi életfeltételei. Az előfeltevés az emberi létezés, ami nem más, mint anyagi életük, létfenntartási eszközeik termelése. Az élet egésze a termelésre (*Produktion*) vonatkoztatottan kap értelmet: az élet a saját élet termelése a munkában és az idegen életé a nemzésben. Ez egyúttal a társadalmi-érintkezési viszony termelése. Az anyagi élet termelése

minden történelem alapfeltétele. Az embereket teljes egészében termelésük materiális feltételei határozzák meg. (Marx 1960. 22sk.) Ezért a tudat illúzióinak kritikája helyett empirikus megfigyelésre van szükség, amely a társadalmi és politikai tagozódást a termelésre vonatkoztatja. „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. [...] A szellemi termelésre, ahogy az egy nép politikájának, törvényeinek, erkölcsének, vallásának, metafizikájának stb. nyelvében testet ölt, ugyanez áll.” (Marx 1960. 24.) Miközben az emberek termelik képzeiteket és eszméiket, tényleges létük mindig feltételezi termelőerőiket és az azoknak megfelelő érintkezési viszonyokat.

Ez a kritika gondolati képződményére is vonatkozik: azt is korának termelési viszonyaira kell vonatkoztatnia és létrejöttét abból magyaráznia. A termelési és érintkezési viszonyok kritikája azáltal vált lehetővé, hogy a burzsoázia és a proletariátus közötti ellentét kommunista és szocialista szemléleteket hozott létre. (Marx 1960. 412.) E szemléletmódok hordozója az a *valóságos mozgalom* (*wirkliche Bewegung*), ami annyiban valóságos, amennyiben feltételei a valóságban fennállnak, és annyiban mozgalom, amennyiben tagadja a fennállót, a jelenben a jelent megszüntető jövőre vonatkoztatott. „Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti. E mozgalom feltételei a ma fennálló előfeltételből adódnak.” (Marx 1960. 35.) A kritikának ennek a valóságos mozgalomnak a pusztá *kifejezőjévé* kell válnia, és egy pillanatra sem válhat le arról. (Marx 1960. 452.) Vagyis a kritikának kommunistává kell válnia: a mai társadalmi viszonyokat megszüntető mozgalom feltételeit kell kifejeznie. E feltételek a termelőerők egyetemes fejlődéséből fakadnak: egyrészt a proletariátus tulajdon nélküli tömegei alkotják, másrészt az érintkezés egyetemessé válása. A kritikának e feltételek kifejezésében kell feloldódnia. Az illuzórikus képzeteknek a tudatból történő eltávolítását nem elméleti levezetések viszik végbe, hanem a megváltozott körülmények. A tudat valamennyi formája és terméke nem szellemi kritika által, hanem a valóságos társadalmi viszonyok megdöntése által oldható fel, „nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is.” (Marx 1960. 41skk.) A kommunista tudat csakis forradalomban jöhet létre.

Miután a kritika belátta, hogy a tudat, a gondolat is az anyagi termelés terméke, továbbá ráeszmélt, hogy maga is gondolat, igyekszik feloldani magát a forradalmi gyakorlatban, mint annak pusztá kifejezője, miközben hozzá is kellene járulnia a még nem létező forradalom előidézéséhez, a viszonyok *forradalmi* megváltozásához – ha nem akar az események passzív, tehetetlen regisztrálójának pozíciójába sodródni. Ezt a problémát oldja meg a „valóságos mozgalom” kifejezés, ami a jövőbe mutató olyan folyamatot jelöl, amelynek egyes negáló elemei, vagy legalábbis szükségképp negációhoz vezető ellentmondásai (legfőképp a tulajdon nélküli proletariátus viszonya a burzsoáziához) már ma is láthatók. A kritika eszerint e negációk vagy ellentmondások kifejezője. A fogalom

azonban csak akkor áll meg, ha a jelenbeli állapotból kikövetkeztethető a jövőbeli forradalom. Ám épp ez a következtetés az, ami előfeltételezi a fogalmat.

Ez az egész mozgás – amelynek végén a kritika a gyakorlat pusztá kifejezőjévé válik – végső soron azon múlik, hogy az elméletnek sikerül-e minden társadalmi megnyilvánulást – így önmagát is – visszavezetnie az anyagi termelésre. Azonban pontosan ez a visszavezetés az, amit mégiscsak a kritikai elmélet *tesz hozzá* tárgyához, az általa elemzett gyakorlathoz. Ahogy Feuerbach beláttatta, hogy a vallás az ember lényegét tükrözi vissza, úgy kell belátnunk, hogy a jog, a politika, de mindenekelőtt a gazdaságtan az ember lényegét tükrözi vissza. Az ember lényege nem más, mint a (társadalmi) termelés.⁶ Ez Marx egész filozófiájának, minden alapfogalmának – és elsősorban az elidegenedésnek – az előfeltevése. Ebből az előfeltevésből kiindulva válik az árufétis az emberi lényeg illuzórikus visszatükröződésévé. Ez az előfeltevés Marx szerint magának az emberi történelemnek a „valóságos előfeltétele” (Marx 1960. 22sk.). Mégis ezt Marx emeli ki *általános érvényű* előfeltételként. Így válik a fogyasztás, a csere és az elosztás a termelés mozzanatává (Marx 1965. 157skk.).

A tárgy immanens lényegének feltárása során maga a feltárás nem képes magát immanensként igazolni. Azt kellene tehát megmutatnia a kritikának, hogy a feltárás *magában a bíráló tárgyában* megy végbe, a kritika csak láthatóvá teszi és kibontja ezt a feltárást. Ez történik Benjamin műkritikájában.

Az immanens kritika problémájával Benjamin *A műkritika fogalma a német romantikában* (*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*) című 1919-es disszertációjában foglalkozik. Az értekezés Friedrich Schlegel kritika-fogalmát vizsgálja. Leszögezi: az immanens kritika problémájának paradoxonja abban áll, hogy a tárgy megítélése esetében értelmetlen immanens mércéről beszélni: az mindenképp az ítélő mércéje (Benjamin 2004. 104). Csakhogy Schlegel esetében a kritika *nem* ítéletalkotás. A schlegeli filozófia alapelve Benjamin szerint az, hogy minden megismerés a reflexió közegében megy végbe. A reflexió közegében megismerés azáltal történik, hogy a megismerendő dolog vagy lény saját reflexióját, önmegismerését oly mértékben fokozza, hogy annak más lények – így a megismerő is – részesévé válnak. (Benjamin 2004. 74sk.) A megismerés nem egy objektumra vonatkozik, hanem a szubjektumban meglévő immanens összefüggés. Ez azt jelenti, hogy „valamely lény megismertté válása más lény révén egybeesik a megismertté váló önmegismerésével, a megismerő önmegismerésével, valamint a megismerőnek az általa megismert lény révén történő megismertté válásával.” (Benjamin 2004. 76.) Ebben a tekintetben nem annyira dolgokról, mint inkább „reflexióközpontokról” és ezek immanens összefüggéséről beszélhetünk (Benjamin 2004. 77).

A reflexió közegének egyik meghatározása a művészet. A művészet reflexiós közegében a műalkotások reflexióközpontok. A megismerésnek a reflexió e kö-

⁶ Vö. a hatodik feuerbach-i tézissel. (Marx 1960. 9.)

zegében lejátszódó formája a művészetkritika (*Kunstkritik*). (Benjamin 2004. 81.) A művészetkritika a műalkotás reflexiójának, önmegismerésének kibontása. A kritika „fölkelti szendergéséből a műalkotás reflexióját, amely révén tudatára ébred magának, megismeri önmagát a műalkotás.” (Benjamin 2004. 86.) A reflexió szubjektuma nem annyira a kritikus, mint inkább maga a *műtárgy*. A kritika ítélete a műalkotás önmagáról alkotott ítélete által jön létre. Ugyanakkor ezt a reflexiót a kritika tovább is hajtja. A kritika a mű reflexióját magasabb szintű reflexióban oldja fel, amennyiben megmutatja, milyen vonatkozásban áll a műalkotás a *művészet eszméjével*. (Benjamin 2004. 97sk.) A kritika feladata tehát nem a mű megítélése, értékelése, hanem kiegészítése: annak ábrázolása, hogyan viszonyul az egyes mű a művészet eszméjéhez. (Benjamin 2004. 103sk.) Ennek immanens kritériuma a mű reflexiója. A kritika hozzátétele a műben rejlő titkos elképzelések felfedése, a mű rejtett szándékainak valóra váltása. Ám maga a mű reflexiója ösztönzi a kritikát a túllépésre, a reflexió fokozására. (Benjamin 2004. 91.) „A mű kritikája [...] annak reflexióját jelenti, s e kritika magától értetődően csak a reflexió műimmanens csíráját bonthatja ki.” (Benjamin 2004. 104.)⁷

Az immanens műkritika gyakorlatát Goethe *Vonzások és választások* című regényének elemzésében láthatjuk, mely 1922-ben készül el (bár az „immanens” kifejezést a kritika vonatkozásában Benjamin itt nem használja).⁸ A mű kibontásra váró reflexiója itt a mű *igazságtartalmaként* jelenik meg. Ez az, ami viszonyt létesít a művészet ideájával, vagy pontosabban – ahogy Benjamin e művében fogalmaz – a művészetkritika ideájával. A kritikának különbséget kell tennie a műalkotás dologi tartalma és igazságtartalma között. Először a dologi tartalmat kell megismernie, de ezen túllépve az igazságtartalmat kell feltárnia. Másrészt az igazságtartalom csak a dologi tartalomban való elmerülés által tárható fel. (Benjamin 1980. 99sk.) A *Vonzások és választások* dologi tartalma *mitikus világként* bontakozik ki: „tartalma mitikus árnyjátékként jelenik meg a Goethe-kor jelmezeiben.” (Benjamin 1980. 118.) A mitikus világban a sors erőinek kell győzedelmeskedniük. A mű dologi tartalmát a létezésnek az a sorsszerű jellege foglalja magában, „mely a bűn és bűnhődés összefüggésében élő természeteket körbezárja”. (Benjamin 1980. 114sk.) A mitikus természet emberfölötti erői fenyegetően jelennek meg: a tótükör baljós holt színe és rejtelmes csöndje a káosz elemét rejtí magában. A természet közegeiben élő szereplők számára csak a rítushoz való

⁷ Benjamin megemlíti, hogy egy levelében Schlegel Goethe *Wilhelm Meister*-éről 1798-ban írt kritikáját „*Übermeister*”-nek nevezi. (Benjamin 2004. 88. Schleiermacher 1861. 75.) A Goethe-regény kritikájának egy helyén Schlegel a következőket írja: „Szerencsére azon könyvek egyike ez, amelyek önmagukat ítélik meg, és fölmentik a művészt fáradságos munkája alól. Ez a mű, mi több, nemcsak önnön megítélését adja, de fel is tárja magát.” Ez azért nem teszi fölöslegessé a kritikát, mert annak feladata a még izoláltak tűnő gondolatok és érzések összekapcsolása. (Schlegel 1980. 246sk.)

⁸ Köszönettel tartozom Weiss Jánosnak és a Kritikai Tanulmányok kutatócsoportot alkotó csoporttársaimnak, Blandl Borbálának, Boros Biankának, Grósz Eszternek és Kővári Saroltának a könyv kritika-fogalmával kapcsolatos gondolatébresztő meglátásokért.

kötődés ígérhet kapaszkodót. „A szeretők, ahol a sors az úr, tönkremennek. Ahol a biztos talaj áldását megvetik, áldozatai lesznek ama kifürkészhetetlennek, mely az állóvízben ősvilágian vár. [...] Maga a természet az, mindenben, ami az emberi kezek alatt emberfölöttien moccan.” (Benjamin 1980. 109.) A szereplők egy pillanatra sem szakadnak el a természeti erők közegetől: a természet foglyai.

A mítosz a mű dologi tartalma. A mítosz ugyanakkor nem lehet a mű igazságtartalma, hisz egyértelműségének híján épphogy kizárja az igazságot. Igazság csak ott tárható fel, ahol a mű kiszabadul a mitikus világ szorításából. Benjamin szerint a mitikus erők kibékíthetetlensége elleni küzdelem a kései Goethe-művek világának lényege. (Benjamin 1980. 143skk.) Ahol a *Vonzások és választások* megtöri saját dologi tartalmát, mitikus világát, az nem más, mint a regénybe illesztett novella, a „csodálatos szomszéd gyerekek novellája”. Itt a regény mitikus világának komor színeivel szemben éles fény uralkodik. „A döntés nappala ez, mely a regény borongós Hádészába bevilágít.” (Benjamin 1980. 152.) A szerelmesek döntéséből hiányzik a sors: bátor elhatározásukkal épphogy széttépik a fejük felett tornyosuló sorsot. „A regény mitikus motívumainak a novella megváltás motívumai felelnek meg.” (Benjamin 1980. 154.) A novella a „mitikus” tézisének antitézise.

Az igazságtartalom a mű *megszakításában* ugrik elő örökkévaló igazságként. „Az igaz ugyanis széttöri, ami a káosz örökségeként minden szépben tovább él: a hamis, tévelygő totalitást – az abszolútát. Csak ez teljesíti ki a művet, amelyet szétzúz darabokra, az igaz világ töredékévé, egy szimbólum torzójává.” (Benjamin 1980. 166.) A regény szereplői között az örökkévaló igazság *a szépség örök lényegeként* Ottilia alakjában tárul fel. Ottilia – akinek hallgatag elmúlása minden elhatározást nélkülöz – nem epikai, és nem is drámai, hanem festői alak. A regény itt saját határáig jut el: a „kifejezés-nélküliig”, amelyben a szépség igaz lényege feltárul. Ottilia látszat-lényének lényegi eleme a szépség. (Benjamin 1980. 162sk.) A szép csak akkor lényegi szép, ha a látszat burkában van. A szépség „önmaga számára lényegi csak a burok alatt lehet s marad. [...] Mert a szép nem a burok, de nem is a burkolt tárgy, hanem: burkában a tárgy.” (Benjamin 1980. 182.) A szépnek ez a leleplezhetetlen ideája a művészetkritika ideája.

A mű igazságtartalma saját dologi tartalmának megszakítása, világa totalitásának széttörése által tárul fel. Épp a totalitás széttörése teszi teljessé a művet. Maga a mű, a mű dologi tartalma hordja ki az azt megtöri igazságtartalmat. Ugyanakkor ezt az igazságtartalmat a műkritika tárja fel ideájaként. Benjamin hangsúlyozza, hogy a dologi tartalom és az igazságtartalom *csak az idő múlásával* különül el: az író és kortársai számára az igazságtartalom rejtve marad. Különbségük csupán akkor válik láthatóvá, ha a dologi tartalmak már nem részei az aktuális világnak, idegenként, magyarázandóként jelennek meg. (Benjamin 1980. 99sk.) Csak az időben távoli kritika tárhatja fel a műben rejtőző örök igazságot. Bár a mű „reflexiója” által magában hordozza a dologi tartalmat szétzúzó örök igazságot – a művészetkritika ideáját –, mégis a kritika az, aminek a számára egy-

általán a kettő különbségként jelenhet meg. A mű igazságtartalmát maga a mű sosem hozhatja felszínre, csakis annak időben távoli kritikája. A kritika az, ami retroaktív módon a különbséget először beiktatja: azt a különbséget, ami a mű és a kritika kapcsolatának alapja.

A mítosz fogalmának Adorno Horkheimerrel közösen írt művében, *A felvilágosodás dialektikájában* is központi szerepe van. Ám itt a kritikai elmélet már nem a mítosz megtörésének lehetőségét keresi, hanem azt mutatja meg, hogyan fordul át a mítosz a felvilágosodásba, illetve az utóbbi hogyan kerül a mítosz bűvkörébe: „a mítosz legyőzésének programja helyébe a mitikus uralom kibontakozásának leírása lépett.” (Weiss 1997. 47.)⁹ Adornonál a társadalmi viszonyok egészére vonatkozó kritika összekapcsolódik a dialektikával. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* című művének bevezetésében a dialektika folyamatát immanens kritikaként határozza meg. Hegelt idéző megfogalmazása szerint az immanens kritika azáltal csikarja ki tárgyából az igazat, hogy tárgya saját nem-igazságát vallja meg. Ennek kapcsán idézi a hegeli *Logikának* azt a szöveghegyét, amely szerint a kritikának az ellenféllel az utóbbi talaján kell megütköznie. (Adorno 1990. 14.) Az immanens kritikával kapcsolatos probléma legvilágosabban a kultúrakritika kapcsán, az 1949-ben írt *Kulturkritik und Gesellschaft* című esszében jelenik meg. Adorno a kultúrakritika feladatát annak elemzésében látja, milyen pozíciót tölt be a kultúra a társadalom egészében. A kritikának a tárgyává tett kulturális jelenségben kifejezett általános társadalmi tendenciákat kell feltárnia. Ehhez azonban a kritikának transzcendálnia kell a kultúra immanenciáját, a kultúrára mint egészre kell vonatkoznia. Ezt két módon teheti meg: *transzcendens* és *immanens* kritikaként. A transzcendens kritika a kultúrát mint egészet kívülről ideológiának bélyegzi és megkérdőjelezi. Az immanens kritika ezzel szemben a kultúra által kikristályosított normákkal szembesíti a kultúrát. Ami az első lehetőséget illeti, a társadalmon kívüli álláspont választása Adorno számára utópisztikus fikció. A transzcendens kritika külső pozíciója által elvágja magát a tárgytapasztalattól és absztrakt kategorizálásra kárhoztatja magát. A transzcendens kritika menekülőútja a „természetességről” való hamis beszéd, amely könnyen barbarizmusba torkolthat. A másik lehetőség, az immanens kritika a kultúra önmagáról alkotott ideológiáját teszi tárgyává, mércéje pedig maga a kultúra. Nem önmagában tartja az ideológiát hamisnak, pusztán az ideológiának azt az igényét tagadja, hogy az megfelel a valóságnak. Az immanens kritika azt az ellentmondást ragadja meg, ami tárgyának objektív eszméje és igénye között áll fenn. Az ellentmondást nem az egyén tudatából vezeti le, hanem abból, hogy az adott társadalmi egészben a tárgy mozzanatai nem békélhetnek meg egymással. Az immanens kritika számára tárgyának antinómiái valójában a társadalom antinómiái, melyeket a tárgy magára vesz. Az immanens műkritika szerint például egy sikeres mű nem arról ismerszik meg, hogy az objektív ellentmondásokat egy

⁹ Lásd Horkheimer–Adorno 2011. 19–63.

hamis harmóniában oldja fel, hanem arról, hogy az ellentmondásokat a harmónia legbensőbb struktúráiban mutatja fel. Ezzel benjaminí értelemben maga a mű válik kritikaivá. Nem képes feloldani az ellentmondásokat, hiszen azoknak maga is része. Ezért – Hegellel ellentétben – az immanens kritika nem békélhet meg saját eszméjében, nem hiheti, hogy a tárgyban való elmerülés elvezet ahhoz az igazsághoz, melyben szubjektum és objektum ellentmondása megszűnik és a kettő azonossá lesz. Ezzel az előfeltevéssel Adorno szerint a dialektika nem élhet: negatívnak kell lennie. Az adorni dialektika a társadalom által felmutatott ellentéteket egyrészt önmagukban eldologiasodott fogalmakként leplezi le (ennyiben a hegeli dialektika örököse), másrészt olyan ellentétekként, amelyek nem oldhatók fel igaz módon egy egészben (ennyiben negatív). Láttuk, hogy Marxnál sem képes a kritika az ellentmondás feloldására, ám – legalábbis a fiatal Marx esetében – arra képes, hogy önmagát az ellentmondást feloldó gyakorlat kifejezésévé tegye. Adorno mintha már ezt a lehetőséget sem engedné meg. A kritikának reflektálnia kell saját gondolati jellegére, ezt nem fedheti el önmaga előtt. Sőt, mivel e gondolkodás dialektikus, arra is reflektálnia kell, hogy maga az immanens kritika is *egy ellentét egyik oldalának* mutatja magát. A következtetesen végigvitt dialektikus módszer számára a kritika két koncepciója, a kívülről behatoló tudás és a belülről felszínre törő tudás közötti ellentét is gyanússá válik. Az immanencia és a transzcendencia közötti választás a határ hegeli problémáját mutatja: azáltal, hogy meghúzza, már túl is lépett rajta. A dialektika számára ez esetben is eleve mindkét ellentétes pozíció eldologiasodott fogalomként lepleződik le. Ahogy a transzcendens kritika problémája *a tárgytól való távolsága* volt, az immanens kritika problémája ellenkezőleg az, hogy *kisajátítja a tárgyhöz való hozzáférést*. A probléma önmaga előjogának fetiszizálása, amennyiben azt kell állítania, a tárgy vak saját születésével szemben, tehát annak feltárására csak a kellő távolságban álló szakértő kritikus képes. E feltevés nélkül nem jöhet létre a tárgy és a kritika közötti szükséges távolság. Az állítás azt mondja ki, hogy a tárgy nem uralhatja saját fogalmát, saját ideáját, azt csak a kritika képes uralni. Ez az önmagának elégséges szellem fogalmához vezethet, amely mind önmagát, mind a valóságot uralja. Ami viszont a negatív dialektika számára illúzió. (Adorno 2003. 25skk.)¹⁰ Márpedig a feltevés mindegyik korábban tárgyalt szerzőnél, mind Hegelnél, mind Marxnál, mind pedig Benjaminsnál megtalálható.

Mindebből az alábbi következtetést vonhatjuk le. *Amennyiben a kritika számára a mércét egyedül tárgya szolgáltatja, és a tárgynak saját mércéjéhez való mérése valamilyen meghatározott, a tárgy által nem feltárt eredményhez vezet, ez mégiscsak feltételezi, hogy a mérésnek is megvan a maga alapja, ami viszont már nem található a tárgyban. Tehát a kritika nem immanens.* Eszerint a kritika minden esetben feltételez külső beavatkozást. Ez viszont azt jelentené, hogy az immanens kritika lehetetlen. Hogyan kerülhető el e következtetés?

¹⁰ A problémáról lásd Grósz 2022. 60sk.

El kell fogadnunk, hogy minden kritika feltételez a tárgyába való külső beavatkozást. Ámde a külső beavatkozásnak nem feltétlen kell a kritikától magától erednie. Éppenséggel eredhet attól is, ami szintén kritika tárgya, méghozzá úgy, hogy a mérce az ő esetében szintén a kritika egy másik tárgyától jön, és így tovább. Itt nem pusztán egy egyirányú sorozatról van szó. A bíráltak *kölcsönösen egymás mércéjét jelentik*, amennyiben felmutatják a valóságnak egy olyan oldalát, amely a másiknál másképp van jelen, vagy épp háttérbe szorított – mindez azonban rájuk is igaz. E kritikai eljárás leginkább abban az esetben működik, ha a tárgyaivá tett gondolatok mind oly módon ragadják meg az ő tárgyukat, hogy a megragadás általános érvényre tart igényt. Ha ugyanazt az érvényességigényt radikálisan, vagyis alapelvüket tekintve különböző, önmagában konzisztens tartalommal jelentik be, és a kritika mindegyik igényt kivétel nélkül elismeri, ez csak azáltal lehetséges, hogy mindegyikre a maga általános érvényében *a valóság egy bizonyos oldalát megragadó* gondolatként tekint. Az adott megragadás egyoldalúságára épp a többi gondolat mutat rá. Egyoldalúságuk kimondása nem teszi őket partikuláris nézetekké, hisz az előbbi épphogy általánosérvényűségük kivétel nélküli elfogadásából következik. Ekképp válnak a gondolatok a kritikán belül kölcsönösen egymás mércéivé. *A kritika nem más, mint e mércék általános, kivétel nélküli érvényesítése.* A kritika maga azért nem minősíthető kivételnek, mert pusztán a tárgyai konfliktusa által feltárt probléma kimondásában áll, nem pedig egy újabb általánosérvényű igénytel bíró konzisztens meghatározásban, de még csak nem is egy negatív mozzanatban. A bírálat kritériuma minden esetben a bíráltban található, ennyiben pedig a kritika immanens. A különbség az immanens kritika eddigi meghatározásaihoz képest az, hogy *a kritika mértékadó tárgya* nem egyetlen általános érvényességigénnyel bíró gondolat, hanem *azoknak a gondolatoknak az összessége, melyeket a kritika a maguk általánosérvényűségében feltár.* Ezek pedig a mértéket nem magukkal, hanem egymással szemben érvényesítik. A kritika ezáltal mégsem válik külsővé, mert egyiket sem sajátítja el véglegesen, csupán kölcsönösen érvényesíti a mértékeket. A mértékek egymás vonatkozásában külsődlegesek, az őket kölcsönösen érvényesítő kritika viszont immanens.

Ez esetben a kritika célja tehát nem az, hogy a tárgy általánosságra vonatkozó igényét belülről romboljuk le – ami valójában külső beavatkozást feltételez –, hanem az, hogy azt más hasonló igények által tegyük problematikusá anélkül, hogy ezzel partikulárisá tennénk. A külső beavatkozás így valójában olyan elméletek részéről történik, melyek hasonló módon válnak bírálat tárgyává. A kritika ezúttal nem megszüntetve-megőrzött mozzanatokként tekint az elméletekre, hanem olyan általános érvényükben megőrzött teóriákként, amelyek egymást problematizálják kölcsönös módon. Az egyoldalúság feltárása eredendően nem a kritika teljesítménye vagy előjoga, ezt maguk a tárgyak kölcsönösen implikálják vagy explikálják, a kritika pusztán összegyűjti ezeket.

Az immanens kritika fenti módjának következetes megvalósítása feltételezi a valóság olyan ideáját, amely lényegileg *problemátikus*. Nem abban az értelemben

probléma, hogy nem ismerhető meg, hanem ellenkezőleg, abban az értelemben, hogy *konzisztens módon többféleképp is meghatározható*, és e meghatározások csak azáltal békíthetők ki, ha valamelyikük alapelve kiemelésre kerül, dominánssá válik. Vagyis a kritika a valóság olyan problematikus ideáját feltételezi, mely konzisztens meghatározások csatátérre – olyan meghatározásoké, melyek a többiek fényében egyoldalúnak bizonyulnak. A kritika mércéje persze nem ez az általa megragadott probléma – ez esetben nem lenne immanens –, hanem az, amiből a probléma ered: az egymással konfliktusban álló univerzális érvényű meghatározások.

Lássunk egy példát a valóság efféle megközelítésére! A példa nem kritikai elmélet, nem reflektál magára kritikaként, mégis a valóság hasonlóan problematikus ideáját körvonalazza, még ha szociológiai keretben is teszi. Mannheim Károlynak a politikatudomány lehetőségéről írt gondolatairól van szó.¹¹ *Ideológia és utópia* című tanulmányának alapkérdése a következő: Hogyan lehetséges, hogy ugyanarról a valóságról radikálisan eltérő értelmezések adhatnak számot – még hozzá úgy, hogy mindegyikük önmagában látszólag a valóság teljeskörű magyarázatát adja? A mannheimi gondolkodás alaptapasztalata az, hogy a társadalmi térben több egymással összebékíthetetlen, egészlegességre igényt tartó politikai gondolkodásmóddal rendelkező csoportot találunk, mely gondolkodásmódok önmagukban legitim érvényességet hordoznak, ám egyik sem képes a valóságot a maga egészében elégséges módon megragadni. (Mannheim 1996. 103sk. Mannheim 2000. 282.)

Az ebből adódó kérdés a következő: Hogyan léphetünk túl a viszonylagos szemléletmódokon egy általános politikatudomány felé? Abban az esetben, ha a saját életkörülményeihez kötött és általa meghatározott gondolkodás azzal találja szembe magát, hogy ugyanannak a tapasztalati anyagnak merőben más értelmezései is léteznek, ez a gondolkodást arra készíti, hogy ugyanazt a tapasztalati anyagot különböző, egymással sokszor összeegyeztethetetlennek bizonyuló fogalmi keretekbe illessze, ami által számára „a »valóság« egyre gazdagabban mutatkozik meg.” (Mannheim 1996. 121.) Ugyanis az egyes gondolati rendszerek a valóságnak épp azokat az aspektusait világítják meg, amelyek a másokban meg nem értettek vagy háttérbe szorítottak maradtak. Egy társadalmi térben két vagy több világértelmezési mód küzdelme során kölcsönös kritikájuk mindegyik pozíció önmagától való eltávolodásához és magának a társadalmi térnek a kritikai reflexiójához vezet, melyben feltárul az egyes világértelmezések feltételrendszere és létalapja. A kritikai megközelítés eljuthat ahhoz a felismeréshez, hogy mindegyik gondolkodásmód csupán a valóság részleges aspektusait veszi tekintetbe és így egyikük egészlegességre vonatkozó igénye sem tekinthető legitimnek. Ekképpen válik lehetővé a társadalmi gondolkodás-

¹¹ Lásd Czétány 2019a. 37–51. A könyv Mannheim gondolataiból kiindulva az immanens kritika itt kifejtett elméletére alapuló politikaelméletet körvonalaz.

módok egyoldalúságának kölcsönös feltárása. (Mannheim 2000. 315sk.) Vagyis a politikaszociológia stratégiája az egyes álláspontok egyoldalúságának egymás elleni kijátszása (Mannheim 1996. 228). Ez elsőre relativizmusnak tűnhet. Ám éppen ez a relativistának tűnő belátás nyitja meg az utat a valóság teljes fogalma felé, amennyiben a relativizmus passzivitását egy másik, aktív gondolati aktus váltja fel, amely az egyes szellemi irányzatok jellegzetességeinek és egymáshoz való kritikai viszonyának a társadalmi térben való pozicionálására törekszik. Ezt a gondolati aktust nevezi Mannheim *relacionálásnak*. A passzív relativizálást az aktív relacionálással kell felcserélni. (Mannheim 1996. 123sk.)

A konzervativizmusról írt művében Mannheim három gondolkodási stílus – a liberalizmus, a konzervativizmus és a szocializmus – harcát elemzi. Hogy ennek csak egy aspektusát érintsük, összeegyeztethetlenségük többek között abban mutatkozik meg, ahogyan az idő különböző neveit emelik ki. A polgári gondolkodás „azt hordozza, ami jelenkori”, a konzervatív gondolkodás a jelenben élő múlt-ra irányul, a proletár gondolkodás a jelenben az eljövendőre utaló tényezőket állítja előtérbe (Mannheim 1994. 81).¹² A politikai gondolkodásmódok egyoldalúsága az idő és a történelem szemléletének egyoldalúságával jár együtt. A relacionálás eredményeképpen viszont a társadalmi térben megjelenő gondolkodási stílusok küzdelmének egészes megértése egyszersmind a történeti idő konfliktusos tartalmainak, teljes komplexitásának egészes megértését nyújtja.

A politikatudomány feladata az adott térben megjelenő különböző gondolkodási stílusok relacionálása, valamint e stílusoknak az általuk képviselt társadalmi csoport tudatához rendelése. „*A politikai szociológia [...] a teljes politikai mező kialakulásáról való tudás*”. (Mannheim 1996. 173.) A teljesség azért is szükséges, mert mindegyik részleges álláspont a társadalmi valóság olyan aspektusát tárja fel, amely más irányból nem vált volna láthatóvá. Másrészt mindegyik oldal el is fedí saját korlátait, melyek csak a többiek kritikai szemszögéből leplezhetők le. Mindebből láthatjuk, hogy amit Mannheim „relacionálásnak” nevez, azt meghatározhatjuk a kölcsönös kritikai viszonyulások kivétel nélküli érvényesítéseként. Márpedig épp ezen a módon határoztam meg az immanens kritika jelen tanulmányban bevezetni kívánt eljárását.

Ahogy azt korábban említettem – és a példa is ezt erősíti –, a fent kifejtett eljárás elsődlegesen általános érvényre igényt tartó elméletek esetében alkalmazható, amelyek csak valamelyikük dominanciája által békíthetők össze egymással. Például a filozófia területén a metafizikai gondolkodás története, vagy a transzcendentális filozófia története a fenti immanens kritika által beszélhető el oly módon, hogy az egyes filozófiai elméletek általános érvényre vonatkozó igényét elismerjük.¹³ Erre az elismerésre épp az igények történeti jellege szoríthatja rá azokat, akiket nem pusztán történeti vagy szociológiai érdeklődés,

¹² Az utóbbi kapcsán lásd a „valóságos mozgalom” marxi fogalmának fenti elemzését.

¹³ A metafizikai rendszerek immanens kritikáján alapuló elméletről lásd Czétány 2019b.

hanem filozófiai kérdésfeltevés vezet. Ha ugyanis a történeti meghatározások közül pusztán *egy* általános érvényű meghatározást ismerünk el más hasonlóan általános érvényű meghatározásokkal szemben, és az elismerés aktusát igazolni kívánjuk, az igazolás szükségképpen körbenforgó lesz, *petitio principii*-t követ el, hisz csak önmagából indulhat ki. A másik lehetőség minden univerzalitásigény partikularitásának, történeti relativitásának állítása. Ez azonban – ha következetes és nem leplez el önmaga előtt egy újabb univerzálét – olyan szkeptikus pozícióhoz vezet, amely vagy fenntartja az általános érvény megtalálásának lehetőségét, vagy érvényességigényét tekintve performatív önellentmondásba keveredik, amennyiben a partikularitást teszi univerzálissá.

Mi az eredménye az előzőekben kifejtett immanens kritikának? A bírálat tárgyainak egyoldalúságán túl milyen pozitív eredményre jutunk? Mennyiben mondhatjuk, hogy a relativizálást valóban meghaladtuk a „relacionálás” által? Eredményről abban az esetben beszélhetünk, amennyiben a valóságnak a különböző, egymással konfliktusban álló általános érvényű meghatározások által gazdagított és problematizált ideáját mégis képesek vagyunk *a maga problematikuságában világos fogalmi alakra hozni*. Egy olyan fogalomra van szükség, amely magában foglalja az egymástól radikálisan különböző általános érvényű meghatározásokat a maguk konfliktusosságában anélkül, hogy bármelyiket is kiemelne. Ezzel a valóság egészes ideáját olyan *problémaként* ragadjuk meg, melynek megoldásai éppenséggel a különböző egyoldalú meghatározások. A feltárandó fogalom jelentősége abban áll, hogy a gondolkodás olyan kísérleteit göngyölíti fel, melyek által általános érvényű gondolatot ragad meg – miközben a fogalom rámutat az egyes kísérletek egyoldalúságára. Az ideát megragadó gondolat megtartja magát „szabad lebegésében”, hogy átlássa annak történetét, ahogy általános érvényű meghatározását adja a valóságnak.

IRODALOMJEGYZÉK

- Adorno, Theodor W. 1990. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In *Gesammelte Schriften. Band 5*. Szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1994. Drei Studien zu Hegel. In *Gesammelte Schriften, Band 5*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2003. Kulturkritik und Gesellschaft. In *Gesammelte Schriften. Band 10/1*. Szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Balogh Brigitta 2009. *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. Budapest, L'Harmattan.
- Benjamin, Walter 1980. Goethe: *Vonzások és választások*. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon.
- Benjamin, Walter 2004. *A műkritika fogalma a német romantikában*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Gond-Cura – Palatinus.
- Czétány György 2019a: *A nagy narratívák összecsapása. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

- Czétány György 2019b: *A transzcendentális probléma. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. Budapest, L'Harmattan.
- Finlayson, James Gordon 2014. Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism. *British Journal for the History of Philosophy*. 22/6. 1142–1166. <https://doi.org/10.1080/09608788.2014.993918>
- Grósz Eszter 2022. Hogyan olvassunk filozófiát? Megértés mint kritika. In *Interpretáció és esztétika*. Szerk. Blandl Borbála, Czétány György, Goda Mónika, Grósz Eszter, Kővári Sarolta. Budapest, Áron.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A logika tudománya. Második rész*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2001. Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*ből. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, Osiris – Gond-Cura.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno 2011. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. Budapest, Atlantisz.
- Labarrière, Pierre-Jean 1968. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Párizs, Aubier-Montaigne.
- Mannheim Károly 1994. *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Ford. Kiss Endre. Budapest, Cserépfalvi.
- Mannheim Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Budapest, Atlantisz.
- Mannheim Károly 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bognár Virág. Budapest, Osiris.
- Marx, Karl 1957. A hegeli jogfilozófia kritikája. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl – Friedrich Engels 1960. A német ideológia. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 3. kötet*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1965. A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 13. kötet*. Budapest, Kossuth.
- Platón 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Rosenkranz, Karl 1840. *Geschichte der Kant'schen Philosophie. Kants Sämmtliche Werke. Vol. 12*. Lipcse, Leopold Voss.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2011. Filozófiai rendszerem bemutatása. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*. 45/3. 57–81.
- Schlegel, Friedrich 1980. Goethe Wilhelm Meisteréről. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Gondolat.
- Schleiermacher, Friedrich 1861. *Am Schleiermachers Leben, in Briefen, Vol. 3: Schleiermacher's Briefwechsel mit Freunden bis zu Seiner Uebersiedelung nach Halle, Namentlich der mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel*. Berlin, Georg Reimer. <https://doi.org/10.1515/9783110825350>
- Weiss János 1997. *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*. Budapest, Áron.