

Losoncz Alpár

EGY EMANCIPATORIKUS ELMÉLET ELLENTMONDÁSAI

Zoran Đinđić könyve* Marxszal és a kritikai társadalomelmélet megalapozásának lehetőségeivel foglalkozik. Hogyan lehet igazolni az újkori tapasztalatok fényében annak a szociális kritikának a lehetőségét, amely önmagát tudományként értelmezi? Hogyan érvényesíteni azt a gondolkodást, amely az újkor válságából kiindulva az egyetemes emancipáció formáit kívánja előlegezni? Hogyan igazolni egy önmagát forradalmi elméletnek nevező gondolkodást, amelynek nemcsak az kell bizonyítania, hogy jogosult a szociális mozgalmak képviselőjére, hanem azt is, hogy a történelem logikája olyan helyzetet teremtett, amelyben a forradalmi elméletnek nem kell semmi mást tennie, mint azt, hogy „elmondja, ami a szeme előtt történik”? (170. o.)

Đinđić szerint Marx és Engels számára 1845 és 1848 között a szociális elmélet a szociális gyakorlat kifejeződése. Ez viszont azt jelenti, hogy relativizálódik az elmélet függetlensége, hiszen tudományossága az általa képviselt mozgalom érettségi fokától függ. Az elmélet ugyanakkor megszabadul igazolási feladataitól, hiszen a „szociális történések” hű megjelenítése forradalmi jelleget kölcsönöz neki. Mindez azt is jelenti, hogy az elmélet az evidenciára mint az igazság és a bizonyosság forrására is hivatkozhat. Ezt a magától értetődőséget a történelmi logika szolgáltatja, hiszen Marx és Engels számára ekkor még nyilvánvalónak tűnt, hogy aktuális a forradalom, a történelmi fordulat, amely felforgatja a világot, s éppen ezért közvetlen és szerves kapcsolat áll fenn a mozgalom és az elmélet között. Logikailag kétségkívül megkérdőjelezhető ez a gondolkodás (18. o.), ugyanis: a) ha az elméletet a gyakorlat függvényének minősítjük, zsákutcába jutunk, mert a gyakorlat fogalmát is meg kell alapozni (elméletileg) ahhoz, hogy érvényessé tegyük, b) ha a magától értetődőségre mint az igazság megkérdőjelezhetetlen alapjára hivatkozunk, akkor a gyakorlatnak transzcendentális státussal kell rendelkeznie, ami viszont kizárja „gyakorlati” jellegét. Ha abból indulunk ki, hogy az elméleti álláspont a szociális elkötelezettség része, akkor kiiktatjuk a logikai ellenvetéseket. A bizonyosság, amelyről itt szó esik, ugyanis nem az előfeltételezés nélküli megfigyelőnek, hanem a

* Zoran Đinđić: *Jesen dijalektike*, Ideje, Beograd, 1987

szociális történések különböző érdekeket megtestesítő résztvevői számára adatik meg. Az elmélet effajta konstrukciója addig érvényesülhet, míg fennáll a hit a forradalom bizonyosságában. Az 1848-as forradalomnak veresége után a forradalmi elmélet elveszíti legitím alapját, mivel a szociális mozgalom, az elmélet címzettje, amely rendeltetése szerint igazolta az elméletet, szétesett. Āindić tézise szerint ezek után a tudomány szociális bírálattá alakul át. A szociális kritika önnön formáját a politikai gazdaságtan bírálóiban nyeri el, amely egy történelmi életforma radikális megkérdőjelezése kíván lenni. A kritika kiindulópontja a modern társadalom válsága, aminek kontextusában a tudomány bírálattá módosulhat. A válságelmélet normatív kritériuma az ember tapasztalati és autentikus létezése közötti ellentmondáson alapul. Āindić a problémát abban látja, hogy Marx nem kérdez rá a normatív kritériumok érvényességére, azokat az objektivitás igényével tapasztalati elemként kezeli. Ezáltal kiiktatódik az elmélet megalapozásának kérdésköre, amely annyira foglalkoztatta az újkori gondolkodókat. Az elmélet megalapozását célul kitűző reflexió ugyanis a tudományos megismerés elveire és érvényesítési lehetőségeire irányul. Āindić tézise tehát az, hogy Marx nem tesz eleget ennek a feladatnak, azaz nem reflektál gondolkodásának alapelveire, ami problematikussá teszi elméleti erőfeszítéseit. Marx az emberi történelmet a lényeg (az igazság) és a tapasztalati létezés közötti feszültségek révén írja le. De milyen módon bontakoztatja ki az igazság fogalmát egy olyan korban, amely a természetjog előfeltevésein alapul, de már nem ismeri el őket? (36. o.) Āindić továbbá azt állítja, hogy a fenti feszültséget Marx egy transzcendentális filozófiai kereten belül tematizálja. A szociális bírálat és a politikai gazdaságtan csak oly módon egyenlítődhettek ki, hogy Marx számára a termelés kivételes fontossággal bír, méghozzá a munka filozófiai felfogása alapján. Marx voltaképpen a munka filozófiai reflektálásában a szubjektivitást tárgyi tevékenységként fogalmazza meg. Āindić itt a *Szubjektivitás és erőszak* című könyvében elmondottakat egészíti ki, amelyben az újkori metafizika lehetőségeit taglalja.

A következtetés szinte önmagától adódik: Marx az újkori gondolkodás keteit nem feszíti szét, mert gondolkodása a transzcendentális értelemben vett szubjektivitást (mint a tapasztalati létezés megvalósítatlan igazságát) tekinti a mindent hordozó alapnak. Hadd kövessük most e gondolatok részletesebb kifejezését.

Āindić Marx korai munkáiban három kritikai modellt különböztet meg. Mindhárom közös tulajdonsága a normatív kritérium tételezésében merül ki, a fennálló valóság és „igazsága” közötti feszültségben. A bírált társadalmi életforma nem egy paradicsomi állapot statikus ellenképe, hanem a történelmi fejlődés mozzanata, tehát az igazság konstitutív eleme. (45. o.) A totális felszabadulás lehetséges: megszüntethető az igazság és a létezés szétválasztása.

Az első kritikai modell tartópillére a nembeli lényeg értelmezése. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx a nemzetgazdaságtan szerzőit követi, mert ők tárgyilagosan írják le az akkori állapotokat, így érvelésüknek pusztán nyomon követése elég ahhoz, hogy felismerjük a modern világot mozgóató törvényeket. Ők azonban nem képesek e törvények lényegének megragadására. Marx szerint ugyanezek a szerzők hallgatólagosan olyan normatív-antropológiai mozzana-

tokat feltételeznek, amelyek a fennálló állapotokat ésszerűeknek minősítik. Đindić viszont ott látja a problémát, hogy Marx e „reflektálatlan” előfeltevésekkel az ugyancsak „reflektálatlan”, mi több, gyakran tényeknek minősített alapelveket szegezi szembe. Két különböző értékszemléletű gondolkodás konfliktusát (a „marxi” és a „polgári”) Marx egy ismeretelméleti összecsapással stilizálja. (59. o.) Az elidegenedett munka ezért lehet a marxi meghatározás szerint tény, amelynek ellenpólusa a nembeli lényeg, az ember szabad, tudatos tárgyszerű tevékenysége. A nembeli lényeg fogalmát Marx a hagyományos reflexió-filozófia mintája szerint tételezi. De hogyan érvényesíteni a nembeli lényeg fogalmát mint a szociális bíráló normatív kritériumát? Vajon a nembeli lényeg fogalma az emberi nem különleges jellegzetessége (ahogy ez kitűnik abból a marxi mondatból, amely szembeállítja az ember élettevékenységét az állattal), ami azt jelenti, hogy emberi mivoltunk egy a nembeli lényegben való részvétellel? (62. o.) Mi van azonban az elidegenedett emberrel, aki tapasztalati létezésében elszenvedi a nembeli lényegtől való elválástottságot? Vajon a nembeli lényeg csupán egy az „elérendő” lehetőségek közül? Đindić végkövetkeztetése szerint a nembeli lényeg fogalma megalapozatlan, ezért lehet különböző ellentmondások forrása. A nembeli lényegből kiindulva Marx arra a megállapításra jut, hogy a munka tárgya az ember nembeli életének tárgyiasulása. A nemzetgazdaságtan keretei között a nembeli tevékenység a munkában ölt testet. Ez az elgondolás összefonódik azzal a marxi koncepcióval, miszerint a „munka modern kategória”, az ipari termelés mód pedig a munka megvalósítása. Đindić elemzésében Marx nem a munka ontológiai vagy az ember és a természet közötti anyagcsere metaszoziális felfogását szorgalmazza: a munka történelmi formája itt a társadalmi kohézió vagy, ahogy Đindić mondja, a szociális szintézis hordozója. Kérdése azonban arra vonatkozik, hogyan lehet igazolni az elidegenedés megszüntetését, a totális felszabadulást csupán a munka szférájára összpontosítva? Azaz: igazolható-e az az elképzelés, amely a munka dialektikájától várja az egyetemes felszabadulást?

A felszabadulás alanya Marx számára a proletariátus, az egyetlen osztály, amelynek nincsenek parciális érdekei. A proletariátus lényege ugyanis a munka, ezért a proletariátus megvalósítása egyúttal a munka megvalósítása is. A proletariátus szerepe nem „önnön” társadalmának kivívása, hanem önmaga megszüntetése. De a proletariátus élete még nem jelenti az emancipáció pozitív feltételét – ez az alany csupán az erre vonatkozó akadályokat gördítheti el. A pozitív feltétel a nembeli lényegből származik, az alany és a tárgy egységéből, ami kizárólag a történelemtudomány tárgya lehet.

A szabad termelők szövetsége, amelyben a XIX. század emancipációs óhaja visszhangzik, az újkori szabadság-fogalom (a szabadság mint önmeghatározás) alkalmazása. Marx ezt a fogalmat materialista módon átértelmezi, valamint a nembeli lényeg fogalmát történelem feletti normává teszi. A történelem materialista koncepciója (amely azon a felismerésen alapul, hogy a történelem az emberi nemnek munka révén való önteremtési folyamata; egyúttal olyan folyamat, amelyben a nembeli lényeg elidegenedik) képes feloldani a pozitív tudományok és a nemzetgazdaságtan ellentmondásait és megmutatni a társadalmi viszonyokba való ágyazottságukat. De Marx a munkát mint a történelem

konstitutív alapelvét a nembeli lényeg fogalmából vezeti le. Hegeltől átveszi azt a tézist, hogy a szubjektivitás a történelem lényegi eleme (a szubsztancia mint szubjektum), és ezáltal elfogadja azt a gondolkodást, amely a történelem teremtetését a transzcendentális szubjektivitáshoz, nevezetesen a nembeli lényeg fogalmához köti. Ez a szubjektivitás transzcendentális jellegű, mert nem található meg a tapasztalati, valóságos történelemben – így nem azonosítható a valóságos emberi nemmel –, nem lehet a történelmen kívül, mint valamilyen transzcendens lényeg, és nem is csupán egy lehetőség az emberiség számára, nem naturalista fogalom (nem az „őseredeti emberi természet”).

A tapasztalati formák valóban a lényeg kivetülései, ám bennük a lényeg egyúttal megkérdőjeleződik – ezt, Đindić szerint, csak egy transzcendentális beállítottság keretén belül állíthatjuk. Ez a beállítottság azonban semmit sem közöl arról, hogy milyen összefüggés áll fenn a transzcendentális szubjektivitás és a valóságosan létező emberiség között a pusztá tagadáson kívül. Továbbá: a valódi emberi állapotokat Marx olyan kategóriákkal jellemzi, amelyek a termelő és tárgyas tevékenységekre vonatkoznak, az emancipáció fogalmát pedig a munkamegosztás megszüntetéséhez kapcsolja. „A nembeli tevékenység fogalmából nem következik az emancipált társadalom lehetősége, mint ahogy az emberi lényeg elsajátításának fogalmából sem következnek annak az észszerűségnek a körvonalai, amelyek a tervben, az asszociációban, a megegyezésben rejlenek... Marx emancipáció-fogalma a szubjektivitás egy másik irányára utal, egy olyanra, amelyben a hangsúly a szubjektivitás kommunikatív dimenzióján van...” (110. o.)

A második modell a szociális ontológia, amely a közösség apriorija révén alapozódott meg. Đindić e modell legfőbb vonásait J. Mill *A politikai gazdaságtan elemei* című könyvéhez fűzött marxi reflexiókban éri tetten. Melyik az az elem, amely megteremtí a közösség koherenciáját, mi az, ami egybefűzi a közösség tagjait? Đindić szerint Marx itt megkísérelte felmutatni azt a tényt, hogy a modern társadalom alapjai nem önnön szerkezetében rejlenek – a modern társadalom a közösségi koherencia elidegenedett reflexe, valamint azt, hogy ez a koherenciaelv olyan feltétel, amely a társadalmiság minden formáját megilleti, tekintet nélkül arra, hogy a valóságos egyének tudatában vannak-e ennek vagy sem. Ezt az elgondolást szorgalmazza Marx a Proudhon-bírálatban is: a társadalmiságot a hagyományos szerződés-elméletekkel szemben a racionalitás előtti területeken kell keresni. A társadalmiság már őseredetileg fennáll mint a másik emberre vonatkozó szükséglet. Az a tény, hogy a másik ember olyan áruval rendelkezik, amely révén kielégíthetem szükségleteimet, arra a tényre utal, hogy köztünk fennáll egy olyan közösség, amely már előzőleg is létezett, s amelyet a termelés szférája nem megteremt, csupán megvalósít.

A harmadik modell Marx korai munkáiban a „történet-metafizikához” fűződik. *A német ideológiában* a kiindulópont már nem az ember lényegisége és egzisztenciája közötti különbség, sőt maga az elidegenedés fogalma is zárójelbe kerül. A szociális bírálat célja ezáltal a pozitív tudomány létrehozása a társadalmi formák és a termelés közötti összefüggésekből kiindulva. A módszer mindig tapasztalati; tételeződik a termelés tényező elsőbbsége; a történelem

tényleges megismerése a szociális szerkezeteknek a termelési módtól faló függőségét kutatja. Az ezzel kapcsolatos első problémát Đindić abban látja, hogy Marx (és Engels) számára a társadalmi tudat a társadalmi gyakorlat kifejeződése. Az „igazság” kérdése azonban nem ismeretelméleti kérdés (nem a képzet és a valóság egyszerű megfelelése), ennél fogva Marxék számára nem lehet kritérium a tapasztalati kutatás formája, mint ahogy elméletük sem lehet a gyakorlat közvetlen kifejeződése, ahogy a történettudomány sem lehet pozitív tudomány, amely nélkülözi az előfeltevéseket. Hogyan lehet egy tapasztalati állapot leírása már önmagában forradalmi tett? A szabadság és az emancipáció nem tapasztalati mozzanatok, amelyek igazolnák az effajta elméleti kísérleteket. Csupán egy esetben lehet itt szó forradalmiságról: ha maga a valóság is forradalmi jellegű. Abban az esetben a történelem objektív, szükségszerű törvényeit átlátó elmélet pusztán leírása is a pozitív tudomány forradalmi cselekménye lehet. A valóságot tehát már eleve az objektív logika irányítja, és szubjektív dimenziói is objektív formában nyilvánulnak meg.

A következő állomás *A tőkében* kifejtett marxi gondolatok elemzése. Marx feladja azt az elgondolását, miszerint az elmélet a szociális mozgalom kifejeződése, valamint azt a véleményét, hogy a tudomány az ún. felépítménynek az egyik, nem önálló eleme. Az elmélet itt továbbra is a pozitív tudomány fényében értelmeződik – olyan szellemi erőfeszítés tehát, amelynek célja a látszat felmutatásának közvetítésével a jelenség mögötti lényeg feltárása. *A tőkében* nem a tapasztalati létezés és a lényegiség közötti szakadás hangsúlyozódik: itt az elidegenedés kiegyenlítődik azokkal az állapotokkal, amelyek az egyén felletti független hatalomként tételeződnek. *A tőkét* a szubjektivitás transzcendentális felfogása és az objektív történetértelmezés tartja feszültségben. Marx egyszerre hivatkozik egy szociális filozófiára (a politikai gazdaságtan bírálata) és az objektív megismerés fogalmára is. *A tőkében* a válságelmélet két részre szakad, amelyek összeegyeztethetetlenek. Megtalálható ugyanis egy végtelen objektivitásra törő válságkoncepció, amely majdan összeomláselméletként válik ismertté. Marx szubjektivitás filozófiája mégsem iktatja ki a történelem szubjektív mozzanatait – inkább abszolutizálja őket. (163. o.) Számára főleg a szubjektivitás elemzése, mert az objektív logika elidegenedett szubjektivitást feltételez, míg az emancipált társadalom a valódi szubjektivitáson alapul. *A tőke* második koncepciója nem a profitráta csökkenésének objektív törvényén alapul, itt a tőke logikája és a tényleges társadalmi élet megformálására irányuló szükségletek közötti szubjektív viszony az irányadó. Đindić azonban kételkedik abban, hogy a normatív értelemben vett szükségletelmélet képes átvenni a szociális bírálat igazolásának feladatát. Többek között azért, mert Marx elemzései mindig kizárják a tárgy tartalmát (a történelmi-tapasztalati éppígy-létét, 165. o.), s a súlypont azokra a társadalmi formákra helyeződik, amelyekben a tartalom megnyilvánul. Marx egyik művében sem tisztázza, hogy milyenek az emancipáció intézményes feltételei: ezért történetelt meg, hogy felszabaduláselmélete igazolást nyújtott a történelem különböző diktatorikus irányításaihoz, s ez az oka annak, hogy Marx érzéketlen maradt a politikai hatalom intézményes szerkezeteinek vagy a hatalom ellenőrzésének problémái iránt. Ennek a gondolkodásnak azonban szembe kell néznie

azzal a tényállapottal, amelynek kialakításához maga is hozzájárult. A dialektikus gondolkodás hősi kísérlete, amely kitér minden megalapozás elől, először önnön képviselőit árulta el. Mindez azonban már része az újkori – szabadságra törő – gondolkodást meghatározó történetnek.

*

Az itt leírtak nem merítik ki Đinđić értékes könyvének gondolatait. Pl. a használati érték vagy a termelési erők státusának elemzése is figyelmet érdemelhet. Đinđić a marxi elmélet normatív alapjaira való rákérdezéssel kétségkívül érzékeny problémát érintett. Ugyanakkor radikális szkeptikus módjára mutatott rá azokra a nehézségekre, amelyek a középkori konszenzust nélkülöző újkori gondolkodást illetik a normatív alapok érvényességének vonatkozásában. Đinđić kételyei a tartalmi (szubsztanciális értelemben vett) normatív kritériumokra is vonatkoznak. Ebben az implicit kételyben visszahallható a hetvenes és nyolcvanas évek kiábrándulása a radikális filozófiákból (így a fundamentális marxi normákból is). Ezenkívül felismerhető a procedurális kérdések átrefektálásának az igénye is. (Jellemző, hogy pl. Heller Ágnes a praxisfilozófia képviselőjeként is hasonló irányban módosította gondolkodását.) Itt nyer további jelentést az a tény, hogy Marx mellőzte a hatalmi intézményekre vonatkozó procedurális kérdések tárgyalását.

Az imént említett ellentmondások és a történelmi fordulópont bizonytalanságait, többértelműségeit kifejező marxi gondolkodás sajátos ambivalenciája nehézségeket támaszt az értelmező számára. Hogyan minősíteni és megjeleníteni ezt az ambivalenciát? Vajon a többértelmű marxi megfogalmazások minősíthetők-e egy szilárd vázzal rendelkező értelmezés segítségével, vagy esetleg a helyzet teljesen reménytelen, azaz lehetetlen átvágni magunkat a gondolatok, reflexiók, fragmentumok, kiadott és kiadatlan nevek erdején?

A materialista szubjektivitás transzcendentális státusa akkor igazolható, ha egyúttal elfogadjuk az alany és a tárgy egységét mint mértékadó elvet. Ebben az esetben – mint azt Đinđić is jelzi – a természet olyan közeggé egyszerűsül, amelynek szerepe abban merül ki, hogy lehetővé tegye a szubjektivitás megvalósítását. Mihailo Đurić az *Utopija izmene sveta* (Beograd, 1979) című könyvében meggyőzően ecseteli Marx gondolkodásának azt a – természetire vonatkozó – rétegét, amely nem kényszeríthető az alany és a tárgy egysége által meghatározott keretbe. Ennek egyenes következménye, hogy Marx nem egyszer szkeptikus volt a szubsztancia és az alanyiség Hegel által elemzett viszonyát illetően, azaz nem volt hajlandó a szubsztanciát a szubjektivitásra levezetni. (Ettől függetlenül Marxnál bőven találhatunk olyan megjegyzéseket, amelyek az újkori természetfelfogás visszhangjai.) Mindez legalábbis relativizálja azt az ítéletet is, amely Marxot kizárólag hegeli tanítványként tünteti fel. Relativizálja, mert ez nem azt jelenti, hogy Đinđić érvelése nem helytálló, hanem azt, hogy az ezzel kapcsolatos ellentmondások tárgyalását megkerülte. Úgy tűnik, hogy Đinđić elemzéseire hatott az a mód, ahogy a praxisfilozófia feltárta a „tényleges” Marxot, s éppen ezért szigorú ítéletei több helyen inkább erre a gondolkodásmódra vonatkoznak, mint magára Marxra.

Máshol, úgy tűnik, hogy Đindić „toleránsabb” volt Marx iránt: így nem hangsúlyozta kellőképpen a munka meghatározására vonatkozó bizonytalanságait. Marx ugyanis még a tisztán politikai-gazdaságtani műveiben is ingadozott a munka naturalista (a munka mint a „használati értékek teremtője”) és a politikai-gazdaságtani megfogalmazás között. Đindić helytálló megállapítása szerint nem véletlen, hogy Marx az elemzést nem a munkával kezdi – az a tény, hogy a „munka modern kategória”, azt jelenti, hogy a munka nem a priori, hanem egy olyan kategória, amely „szociálfilozófiai” magyarázatra vár. Đindić pontos elemzése alapján a társadalmi kohézió a munka által közvetített. Úgy gondolom, azonban, hogy Đindić nem használja ki kellőképpen ezt a megfigyelést. Állítása szerint az anyagi termelés kitüntetett szerepét a munka filozófiai elmélete igazolja, és nem a modern elmélet tapasztalati kutatása. Számára ugyancsak problematikus a szociális bírálat azonosítása a politikai gazdaságtan bírálatával – Marx nem indokolja a politikai gazdaságtan elsőbbségét az árutermelési társadalom elemzésének vonatkozásában. Minek alapján állíthatja Marx, hogy a gazdasági kategóriák kifejezik a polgári társadalom létformáit – kérdezi Đindić.

Marx gondolkodásának folytonosságát valóban a politikai gazdaságtan bírálatának megvalósítására törő szándék biztosítja. Figyelembe kell venni, hogy a korai munkákban, főképp a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* a bírálat transzcendentális-filozófiai jellegű, a bírálat tárgya itt maga a gazdasági szemlélet mint olyan (lásd: Đ. Markuš: Četiri oblika kritičke teorije, Marksistička misao, 1979, 4. sz.). Marx csupán a múlt század ötvenes éveinek elején kezdi felismerni az egyszerre immanens és transzcendens bírálat összeegyeztetésének szükségességét. De miért veheti át a politikai gazdaságtan bírálata a szociális bírálat szerepét? Ha a munka „filozófiai elméletét”, vagy a termelés „ontológiai elsőbbségét” vesszük alapul, akkor a politikai gazdaságtan levezetett jellegű lesz, méghozzá egy történetfilozófiai diskurzus keretén belül. Ez a vita azonban éppen e gondolkodás kritikai élet veszélyezteteti. Éppen ezért, azt kell hangsúlyozni, hogy Marx a politikai gazdaságtan bírálatának felvázolásával nyitja meg a történelmi horizontokat és nem fordítva. A politikai gazdaságtan csupán abban a társadalomban válhat „alapvető szerkezeté”, amelyben a meghatározó társadalmi viszonyok a gazdasági szférában teremtődnek meg a csereérték közvetítésével. A termelés szférája oly módon lehet a társadalom meghatározó közege, hogy a csereértéket önmaga, közvetlen céljaként tételezi. Itt tehát nem a termelés ontológiai rangjáról van szó, hanem a cseréről mint a szocializáció formájáról.

Đindić szerint Marxnál a munka felfogása nem változott a korai munkáktól egészen a kései művekig, mert ez a változás módosította volna a nembeli lényegre vonatkozó reflexiókat. Ez a tény azonban nem mentesít bennünket a további feltárás feladataitól, annál is inkább, mert sok esetben a fiatalkori víziók más jelentést nyernek a kései művek perspektívájából. Ehhez egy immanens politikai-gazdaságtani elemzés is szükséges lett volna, amit Đindić nem végzett el kellő mértékben. (Számomra nagyon is szembeűnő, hogy a marxista hagyomány, és főképp az önmagát tudományos szocializmusként feltüntető gondolkodásmód lényegében megkerülte vagy elnyomta azokat a kérdéseket, amelyek az egyszerre immanens és transzcendens kritikai gazdaságtan érvelési

rendszeréből adódnak.) Georg Lohmann mutatott rá, hogy Marx immanens kritikája a természetjogi hagyományt (főképp a Locke-it) tekinti az árutermelési társadalom önértelmezésének. A kritika feladata itt az, hogy megmutassa tárgyának önellentmondásait önnön normatív kritériumainak vonatkozásában. (G. Lohmann: *Gesellschaftskritik und normativer Maßstab*, in: *Arbeit, Handlung, Normativität*, Hrsg. A. Honneth und U. Jaeggi, Frankfurt/M, 1980). Az árutermelési társadalom alapvető értékei a szabadság és az egyenlőség, ám ezek szabadsághiányként és egyenlőségihiányként valósulnak meg. A transzcendens kritika tárgyát már történelmi formában jeleníti meg, olyan tárgyként „amely önmagát haladja meg”. (Marx egy helyen így ír: „módszerünk felmutatja azt a pontot, amelyben a történelmi szemlélet lép elő”). Ez a bíráló a történelmi dinamikát láttatja, amennyiben azt a tőke mozgása, „dialektikája” határozza meg. A transzcendens bíráló tehát átveszi az immanens bíráló feladatát. A marxi elemzés nem csupán a már fennálló viszonyokra vonatkozik: a történelmi-genetikus szempont feltételezi e viszonyok létrejöttének feltárását is. Az elsődleges felhalmozás leírása bizonyítja, hogy az árutermelés domináns közegeinek, a termelési szférának kialakulását éppen nem gazdasági szempontok befolyásolták. Mindez más fényt vet a marxi történelemelméletre, amelyet nemcsak a történetfilozófiai diskurzus befolyásolt.

A válságelmélet kérdésköre is, az egyébként helyálló megfigyelések ellenére, leegyszerűsödik Đinđić könyvében. Így nem értelmezi „az ellentmondás-modellt” (ahogy ezt Altvater nevezi), amely ennek az elméletnek az alapját képezi. Az ilyen értelmezés ugyanis módosíthatna volna a szocializáció elemzését, tekintettel arra, hogy a válságfogalom meghatározása azoktól az „intézményektől” függ, amelyek megvalósítják a szocializációt, föloldva a tőke és az áru mozgására jellemző ellentmondásokat. (Marx számára a pénz olyan társadalmi intézmény, amely feloldja a használati és a csereérték közötti ellentmondásokat, a technika pedig feloldja a munka közegében kibomló ellentmondásokat stb.) A válság Marxnál az összes ellentmondás kibontakozása, az a folyamat, amikor a fennálló intézmények már nem oldják fel az alapvető szerkezetet meghatározó ellentmondásokat. Lehetetlen a szocializáció marxi elemzéséről beszélni a pénzforma genezisének értelmezése nélkül. S lehetetlen a munkára vonatkozó marx gondolatok normatív kritériumait leírni a munka „reális és formális alárendeltségének” (Marx) értelmezése nélkül.

Ellenvetéseim azonban nem azt a célt szolgálták, hogy a Đinđić által elemezett tárgynak, nevezetesen a marxi felszabaduláselméletnek, logikai „koherenciát” biztosítsanak. Csupán azt kívántam jelezni, hogy a Đinđić által hangsúlyozott ellentmondások mellé más ellentmondások is kerülnek, ami persze még inkább megnehezíti az elemző feladatát.