

Bibó István politikai ontológiája*

Bibó István filozófiája egészében véve nem más, mint egy politikai ontológia. Ezért bevezetesként el kell helyeznünk művét három nagy, XX. századi politikai ontológia kontextusában, nevezetesen Heidegger, Lukács György, valamint Bourdieu politikai ontológiáinak szövegösszefüggésében. Látni fogjuk majd a későbbi írásunkban, hogy Bibó egyesítette a fundamentálonológiát (logikai narratíva) és az ontikus tudományokat (történeti narratíva).

I. HEIDEGGER FUNDAMENTÁLONTOLÓGIÁJA

A *Lét és idő* Heideggere számára a lét értelmére és struktúrájára vonatkozó rákérdező analízis fundamentálonológia, amely egyszerre jelenti azt, hogy a léthez a létezés analitikáján keresztül visz az út, de azt is, hogy az ontológia mint minden tudomány megalapozója nem továbbépíthető a tudományok által és felől,^[1] mert *az empirikus tudományok fogalmi készlete nem teszi lehetővé az áttörést saját ontológiai alapjuk felé. A Lét és idő* elején Heidegger nyomatékosan kiemeli: „...az ontológiai kérdés bizonytalanság, mint a tudományok ontikus kérdése”, majd hozzáteszi, hogy ez alapozhatja meg az ontikus tudományokat.^[2] A lét értelme faggatásának ontológiailag meg kell előznie az empirikus vizsgálatot. Az ontológia nem antropológia, nem pszichológia és nem biológia.^[3]

1. A fundamentálonológia felsebzése: a valóság beszüremkedése

Hogy ez mennyire kétséges, nézzük meg a híres részt, az Akárki leírását a *Lét és idő*ből, ahol jól látszanak az empiria nyomai:

„A 'ki' a neutrum, az akárki (das Man)... A nyilvános közlekedési eszközök használatakor, a hírközlés (újság) alkalmazásakor minden egyes más olyan, mint a másik. Ez az egymással teljesen feloldja a saját jelenvalóságát a 'mások' létmódjában, és pedig úgy, hogy a mások a maguk megkülönböztettségében

[*] A tanulmány részlet a szerző doktori disszertációjából, ld. Nagy Endre: A tettbeszéd. (Prolegomena Bibó István műveinek tanulmányozáshoz.) Kézirat. Pécs, 2004.

[1] Heidegger, 2001, 126.

[2] Heidegger, 2001, 29.

[3] Ld. Heidegger, 2001, 145–155.

és körvonalazottságában egyre inkább eltűnnek. Ebben a fel-nem-tűnésben és megállapíthatatlanságban fejt ki az akárki a maga tulajdonképpeni diktatúráját. Úgy élvezünk és szórakozunk, ahogy akárki élvez: úgy olvasunk, úgy ítélünk irodalomról és művészetről, ahogy akárki lát és ítél: a 'nagy tömegből' is úgy vonulunk azonban vissza, ahogy akárki visszavonul: 'felháborítónak' találjuk, amit akárki felháborítónak talál. A mindennapiság létmódját azt akárki írja elő, aki nem valaki meghatározott, hanem mindenki, habár nem összegként az... Ezért faktikusan annak az átlagosságában tartózkodik, ami illik, ami érvényes és ami nem az, aminek megszavazzák a sikert és amitől megtagadják. Ez az átlagosság körvonalazza azt, hogy mire vállalkozhatunk, s mire szabad vállalkoznunk, ügyel minden egyes előbukkanó kivételre. Minden kiemelkedőnek csendes elnyomás a sorsa. Minden eredeti egyik napról a másikra régesrég ismertté csiszolódik. Minden kiharcolt könnyes kezessé lesz. Minden titok erejét veszti. Az átlagosság gondja újból a jelenvaló lét lényegszerű tendenciáját leplezi le, melyet minden létlehetőség egysíkúvá-tételének nevezünk."^[4]

Az Akárki leírása megmutatja *genezisé*t, *azt nevezetesen, hogy a modern korból* van véve. Az Akárki úgy viselkedik, mint az átlag nyárspolgár, s ezt bizony csak a közvetlen mindennapiság empirikus szemléletéből lehetett átvenni. Mondjuk, az Akárkinak a hanyatlása, mely a fecsegésen, a kíváncsiságon és kétértelműségen keresztül következik be, s odajut, ahol létmódjai a kísértő belenyugvás, elidegenülés és bezárulás, a *modernitás hétköznapjainak empirikus szemléletéből van véve*. Lukácsot kell idéznünk (természetesen a hermeneutikai kontextus elutasításával), aki azt mondja, hogy ezek a leírások „a társadalmi-gazdasági valóság lelki reflexeire vonatkoznak”.^[5] Nem azt akarjuk állítani, mint Lukács, hogy Heidegger Akárkijének leírása kizárólag a korra bír érvényességgel és így ontológiai relevanciával. Hanem azt, hogy akármelyik korban érvényesnek tekintjük az Akárki leírását mint ontológiai fenomént (amely aztán ontikusan különféleképpen írandó le), függetlenül geneziséstől, mert a leírás *nem tiszta lényegszemléletből fakad, hanem terhelve van az empirikus szemléletből felvett vonásokkal*.

2. Létfelejtés és története

Igazában a fenomenológiai és heideggeri kutatási stratégia proverbszerűen megfogalmazott programja, a „vissza a dolgokhoz!” azt akarja, hogy megszabaduljunk a ránk rakódott tudományos fogalomkoloncoktól. Akkor viszont vissza kellene menni nem csupán Szókratész elé, hanem az ősi népi közösségek világába, amikor még a fogalmi gondolkodás ki sem alakult. Erről sokat tudunk az antropológiából meg a szociológia egynémely klasszikusától (ld. Malinowski, Thurnwald, Somló Bódog és Polányi Károly munkásságát). Maga Heidegger is

[4] Heidegger, 2001, 247, 258–260.

[5] Lukács, 1954, 453.

felveti ezt az ötletet, hogy ti. nem kellene-e a néprajzhoz folyamodni a jelenvaló lét analitikájában, de aztán – mint az előre várható – el is veti. Mégpedig azért, mert maga a filozófiatörténet egészében véve a létfelejtés története ugyan, azonban nem csupán az. Mint Vajda Mihály nyomatékosan hangsúlyozza Rortyval szemben: Heideggernél a metafizikai létfelejtés története „magának a létnek a kifejeződése annak eddigi történelmi alakulásában”.^[6] Heidegger más filozófusokról (Kantról, Hegelről, Nietzsche-ről, Schellingről) szóló előadásai mindig azt igyekeznek kimutatni, hogy *hol tör át a lét mégis a felejtésen* (pl. Kant). „Mégis, a metafizika állandóan kimondja a létet, még hozzá a legkülönfélébb változatokban” – mondja Heidegger a Bevezetés „*A mi a metafiziká?*”-hoz című munkájában.^[7] Igaz, hogy utána elmagyarázza, hogy a metafizika csak gondolja a létet, de a létezőt „csinálja”, mégis, ez nem csupán tévedés, hanem Ereignis, vagyis esemény, azaz valamit a *metafizika e tévedésben is mond a létről*, nemcsak a létezőről. De akkor ebből logikai szükségszerűséggel következik, hogy a *fenomenológiával elnyerendő tiszta tapasztalat nem tud meglenni a metafizikában sporadikusan mégiscsak megvolt lét-fragmentumoktól*.

Mármost ebből az következik, hogy *a tiszta tapasztalat nem tud kimenni a metafizika fogalmi köréből anélkül, hogy valamilyen kritérium alapján egyenként el ne döntené, egy fogalom megmarad-e a metafizikán belül vagy nem*, illetve hogy egy kijelentés miként viszonyul referens tárgyához a valóságban. Vagyis *döntéseket kell hozni a tekintetben, hogy egy fogalom miért adekvát vagy nem*. Hogy pl. a tudatot, vagy a jelenvalólét terminust kell-e használni.

3. A tudománytól az ontológiába

Heidegger elmélete értelmében természetesen a fundamentálonológia megelőzi a regionális ontológiákat, de másfelől azt a kérdést is fel kell tenni, hogy el lehet-e jutni a fundamentálonológiához a Létre való eredendő rákérdezés nélkül. Mi tagadjuk, hogy a tudományok felől *nem* lehet áttörni ahhoz, amit Heidegger a *Lét és idő* idején fundamentálonológiának nevezett. Így például, ha arra gondolunk, hogy az ún. létező szocializmusok összeomlása, és 2001. szeptember 11-e mennyire a társadalomtudományok által észre nem vetten, pontosabban előre nem jelzetten történt meg, úgy érezzük, tényleg Heideggernek igaza van abban, hogy a lét értelmének faggatása ontológiaként meg kell előzze az empirikus vizsgálatot. A jog, a közgazdaságtan, a szociológia és társadalomlélektan talán valóban azért nem tudtak semmit a tényleges társadalmi folyamatokról, mert nem törtek át a fundamentálonológiai alapokhoz. És valóban, akkor – mint a *Lét és idő*ben mondatik – az ontológia nem antropológia, nem pszichológia és nem biológia (s magától értetődően szociológia sem).^[8]

[6] Vajda, 1996, 322.

[7] Heidegger, 1994, 176.

[8] Heidegger, 2001, 45-155.

Mindazonáltal, másfelől az olyan tudományos teljesítmények (hogy csak néhány mértékadó példát idézzünk), mint Popperé (A nyílt társadalom és ellenégei), Hayeké (Út a szolgáshoz) és Polányi Mihályé, akik régóta mondták, hogy a szocializmus nem felel meg az emberi „természetnek” – legalábbis a szovjet-orosz formájában –, azt mutatják, hogy *a tudományok felől is van átjárás a regionális ontológiákba* (társadalom- és politikai ontológia, sőt Polányi esetén a fundamentálonológia felé is, ahogy ez a *Személyes tudás* végén látható), miként ezt a teológiai ontológia esetében maga Heidegger is elismeri. Amikor ugyanis konkrétan megvizsgálja a filozófia és egy konkrét pozitív tudomány viszonyát, maga is elismeri – közvetlenül a *Lét és idő* után tartott előadásában –, hogy „Minden egyes létezőről csak annak előzetese, jóllehet még nem tudatos, a fogalmiságot nélkülöző megismerése révén tárul fel, hogy mi az érintett létező, és hogyan létezik. Minden ontikus értelmezés egy először és többnyire rejtett ontologikus alapról indul ki”.^[9]

Mindezt azért mondtuk el, hogy eljussunk ahhoz a metodológiai és elméleti konklúzióhoz, hogy a fenomenológiai ontológia valóban eljuthat alapvető felfedezésekhez pusztán a tiszta tapasztalat elemzésével, de *ezt folytonosan tesztelni kell az empirikus valóságon*, ám ugyanakkor az is igaz, hogy az empirikus valóság tényei, mint Polányi kifejti, olyan valóságvízió (amit Popper úgy mondana: nem ellenőrzött peremfeltételek) nyugszanak, melyek értelmezési sémaként befolyásolják az empirikus észleleti adatok tényekké alakítását.^[10] Ebből pedig ismét az következik, hogy a filozófia és a szociológia nem szakítható el egymástól, ahogyan azt egyébként a szociológia klasszikusai Max Webertől Bourdieu-ig és Habermasig bezárólag csinálták (és ahogyan azt pl. ma Jeffrey Alexander propagálja és követi^[11]).

4. A lét dinamizálása: Polányi Mihály lételmélete

Hadd utaljunk itt Polányi Mihály ún. posztkritikai filozófiájára, mert számunkra az felszólítás is arra, hogy a filozófiatörténetben lépjük át a diszciplináris és akadémiai korlátokat, s olyan igazságkritériumot alkalmazzunk, amelyet Heidegger az alétheia fogalmával írt le (mint a lét „felfedését”),^[12] s amely fedi Polányi realitás-fogalmát,^[13] de amely a Heideggerén túl is megy episztemológiailag. Nem tudjuk itt Polányi realitáselméletét részletesen kifejteni, csak megidézzük a realitásról adott meghatározását: „Egy empirikus állítás annyiban igaz,

[9] Heidegger, 2003, 63.

[10] Polányi azt mondja egy helyen az egymással vetélkedő tudományos nézetek (pl. Freud és ellenzőji) kapcsán: „Mind a négy említett szerzőnek megvan a maga fogalmi kerete, mellyel azonosítja a tényeket, s melyen belül kifejti érveit, s koncepcióit a maga sajátos terminológiájában adja elő”. (Polányi, 1958, 151.)

[11] Alexander, 1996, 344.

[12] Ld. ennek kifejtését: Vajda, 1993, 65–71.

[13] Polányi, 1958, 116–117.

amennyiben megmutatja a valóság egy aspektusát, azét a valóságét, mely jórészt rejtve van előttünk, ezért megismerésünktől függetlenül létezik... Mert a tudás valami valóságosról szól, s ha valaminek realitást tulajdonítunk, akkor azt a hitünket fejezzük ki, hogy végtelenül sokféle, előreláthatatlan módon fog még megnyilvánulni.”^[14] Utóbbira az egyik példa az, hogy Kepler és Newton azért tudtak új felfedezéseket tenni, mert igaznak, vagyis a realitásnak fogadták el Kopernikusz heliocenrikus rendszerét (amiben – Heideggerrel szólva – a lét felfedte magát, feltárukozott).

Ez az idézet világossá tesz két dolgot: egyfelől, hogy Polányi az igazságot mint a felfedett, feltáruult létet fogja fel Heideggerhez hasonlóan, másfelől azt, hogy – s ennyiben túlmegy Heideggeren – a realitás feltáruási folyamata a tudomány révén is megy előre.

5. Heidegger: a politikai ontológia felé?

Remélhetőleg látszik az eddigiekből szándékunk. Ezzel megnyitottunk egy teret a politikai ontológia számára. De maga Heidegger is tételezi a politikai ontológia fogalmát, illetve helyét a rendszerében. Mint Friedrich-Wilhelm von Hermann rámutat egy előadásában, Heidegger a *Beiträge der Philosophie*-ban két helyen is felveti a politikai (das Politische) és állam helyét a rendszerben. Ebben ugyanis Heidegger szerint egy sajátos eseményben (Ereignis) megnyilvánul a lét, „...az, ami immár a lét eredetibb lényegeként, sajátos igazságában (a fénylő tisztásban [Lichtung]) való történeti tartózkodásként [Wesung] feltáru”.^[15] Ennek tárgyalása során megjelennek különböző illesztékek (Fuge), mint szerkezetek (Gefüge), s ezekben mutatja meg „...a lét igazságának illesztékszerkezetét történeti tartózkodásában mint sajátátté-év eseményt [in seiner geschichtlichen Wesung]”.^[16] A politika két illesztékben jelenik meg mint szembesülés a nemzeti szocializmus politikájával: a „Felhangzás”-ban (der Anklang), másrészt, mint államalkotó tett az alapításban (die Gründung). Az előbbiben elmarasztalja a fasizmust mint „lét általi elhagyatottságot”, az utóbbiban pedig az államalkotó alapítás mint a maga a lét lényegének visszanyert egyszerűsége jelenik meg.^[17]

Hogy elébe vágjunk mondandóknak, Bibó politikai ontológiája élén a félelem fogalma áll (amiről azt mondja, hogy egzisztencialista tanítás), tudniillik a félelem a haláltól, mert az ember az egyedüli lény, amely tudja, hogy meg fog halni, nos, ez a tétel benn állhatna egy másik, nem-heideggeri fundamentálonológiaiában is. Hiszen a heideggeri gond, meg a halállal való szembesülés neki is alapkategó-

[14] Polányi, 1992, II. kötet, 113.

[15] Hermann, 1991, 40.

[16] Hermann, 1991, 41.

[17] Mivel ezekben a fejtegetésekben néz szembe tudásunk szerint először Heidegger a lét konkrét megnyilvánulásaival, és nem olvastuk eredetiben, ennek implikációit nem tudjuk, de témánk szempontjából nem is szükséges kitérni erre.

riája (vagy egzisztenciáléja). Ezt az ontológiai fogalmat azonban *időben* megelőzi Bibónál ennek *pszichológiai*, ha tetszik, pozitív tudományos bevezetése. Ez utóbbi már az 1945-ben írt *Demokrácia válságában* jelen van, egyrészt mint a reakció félelme a proletárdiktatúrától, másrészt mint félelem a restaurációtól a baloldalon, amelyek egzisztencia kategóriák. Ebben az a szép, hogy már 1945-ben látensen megvan az *ontológiai* félelem fogalma, amit majd csak 1953-ban, az *Európai társadalomfejlődés értelme* egyik anticipált változatában fog bevezetni (amit majd csak 1972-73-ban mond magnóra). Ebben meggyőzően látszik annak példája, amit Heidegger, mint fentebb már idéztük, így mond: „Minden ontikus értelmezés egy először és többnyire rejtett ontologikus alapból indul ki”. Ugyanakkor ez szerintünk azt is mutatja, hogy *oszcillálás* van ontológia és az ontikus között.

II. LUKÁCS TÁRSADALOMONTOLÓGIÁJA

Most azonban felmered előttünk egy másik nagy huszadik századi ontológia, mégpedig egy magát *társadalomontológiának* tartó ontológia: Lukács György. Míg azonban Heidegger ontológiája alkalmat adott nekünk arra, hogy körülhatároljuk egy lehetséges politikai ontológia helyét, Lukács társadalomontológiájában nincs helye külön fejezetként a politikai ontológiának. Kérdés: miért nem írt Lukács politikai ontológiát a társadalomontológiába? Ehhez vissza kell mennünk egy pillanatra Lukács György pályakezdő éveire

1. Lukács pályakezdése: etika és politika

1918 tavaszán egy vitát rendeztek a Társadalomtudományi Társaságban Fogarasi Béla előadása nyomán. Ezen fejtette ki Lukács György a maga *progresszív idealizmusát*. Két megkülönböztetésből indult ki. Az egyik szerint szigorúan szét kell választani a lét és a kellés szféráját, a másik szerint pedig a praktikus és az elméleti szférát. *A politika ugyanis intézményekre irányul*, amely intézményeknek lényegükben rejlik, hogy kényszerítő érvényességük független az emberek belső megváltoztatásának követelésétől. *Az etikai* gratuit direct független minden intézménytől, s csak „olyan intézmények megteremtését tűzheti ki célul, melyek az etikai ideálnak a lehető legjobban megfelelnek, vagy olyan gátak eltávolítása, melyek ennek útjában állnak.” „Az etikai gratuit directe ellenben egyenesen, a politikán és az intézményeken át vezető út mellőzésével, az emberek lelkének megváltoztatására irányul.”^[18] Vagyis *ha politikai célt tűznek ki, annak lényegében rejlik az, hogy az intézmény öncélúvá válik* (mint a német szociáldemokrácia a háború alatt). Az etikai idealizmus fő tanítása ezért – a fichtei *um so schlimmer für die Tatsachen* értelmében – „egy soha nyugalomba

[18] Heidegger, 2003, 63.

nem jutó követelés az intézményekkel szemben, hogy az etika leglényegesebb követelményének, a Kant-Fichte-féle Würdigkeit-nek, az ember autonóm méltóságának útjában ne álljanak [az intézmények]... Az etikai idealizmus permanens forradalom a lét mint lét, mint az etika ideálját el nem érő valami ellen, és mert permanens forradalom, képes igazi, a soha nyugvópontra nem jutó, sohasem stagnáló fejlődés irányát megszabni és járását szabályozni.”^[19] Ebből következik egy konkrét parancs, az nevezetesen, hogy minden embert mint ennek az ideálnak a megvalósítóját, s csak mintilyent, tisztelni kell. Ez a *progresszív etika kritikája minden politikai intézmény fölött*: „nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek kedvéért, pusztá eszközzé váljék.”^[20]

Ezt a Lukács-írást azért vizsgáljuk meg elsősorban, mert szeretnénk, ha az olvasó látná, mit is jelent a világot etikai szemüveggel, az etikai idealizmus mércéjén mérni. Látható, hogy az etikai idealizmus soha nem lehet megbékélve a léttel, mint léttel (mint Lukács mondja), ugyanis kétséges, hogy van-e olyan intézményes rend, amelyben lenne intézmény, mely nem válik öncélúvá, s amelyben egyetlen ember sincs eszközzé degradálva. Ezt Lukács nem veti fel. S nem véletlenül. Ugyanis az itt képviselt koncepciója nem más, mint *konzekvensen végigvitt idealizmus, ami úgyszólván az átcsapási ponton van a materializmus felé*. Érdekes, hogy ezt a progresszív idealizmus-cikket a Lukács irodalom nem használja,^[21] amikor próbálja megfejteni Lukács hirtelen kommunistává válását.^[22] Ha ugyanis azt mondja Lukács: „...mert minden intézmény csak megközelítőleg szolgálhatja ezt a célt, melyet csakis egy tőle független etikai fejlődés koronázhat meg igazán sikeressé. De következik belőle továbbá, hogy az etikai idealizmus szempontjából egy intézménynek (a tulajdontól a nemzetig és az államig) sem lehet önmagában értéke, hanem csakis annyiban, amennyiben ezt a fejlődést szolgálja. Míhelyt öncéllá válik, lesiklik az érvényesség síkjáról, pusztá létezővé lesz belőle, mely az etikai idealizmus szempontjából egy szinten áll az összes többi létezővel, és mint ilyen, semmiféle elismerésre nem tarthat jogosan számot”^[23] – nos, akkor felvethető a kérdés: és mi van addig, míg az eszköznek tekintett tulajdon, nemzet stb. betölti a célt? Mennyi ideig lehet egy intézmény progresszív?

[19] Lukács, 1971, 184–185.

[20] Lukács, 1971, 185.

[21] Ez alól kivétel az egészen kimerítő elemzés Kis, 2004, 186–188. A tanulmány problematikájába belemenni itt nincs tér.

[22] Legkiválóbb elemzés erre Vajda, 1996, 153–177. Vajda azt fejtegeti, hogy Lukácsnak a sorsa már 1916-ban eldőlt, amikor *A regény elméletében* korát válságos kornak fogja fel, s bár érdeklődik a szocializmus iránt, egészen 1918-ig elutasítja. „1916-tól kezdve azonban már tudatosan keresi ezt az erőt, s eközben egyre inkább Oroszország felé orientálódik: Dosztojevszkij művészete azt gondoltatja vele, hogy Oroszország az a világ, ahol még van 'kultúrája'. Amikor azután 1917-ben kitör a mindent félreszóró forradalom, akkor már képtelen arra kritikusan tekinteni.” (I. m. 162.) Ez így túlságosan anticipálja Lukács kommunistává válását, hiszen látjuk: még 1918 őszén is szembefordult vele. Szerintünk a lényeg az ellenmondás dialektikus kiéleződése, mely az itt elemzett írásban éri el azt a pontot, ahol az idealizmus átfordul ellentétébe. Ld. még *A tudós, az esszéista és a filozófus* c. tanulmányt ugyanebben a kötetben (I. m. 9–49).

[23] Lukács, 1971a, 182. (Kiemelés tőlem – N. J. E.)

Egy évig, tíz évig stb.? Az embernek Hegel, mégpedig a jeni korszak Hegele jut eszébe, aki minden pozitívást mint megcsontosodott, élettelen valóságot elvetett. Innen jön a folytatás is: „...az etikai idealizmus *szükségképpen tagadja a politika autonómiáját*, mert ez az autonómia valami pusztán létezőnek (állam, nemzet) önértékűségét jelentené, amit az etika nem ismerhet el. (És csakugyan azt látjuk, hogy minden elmélet, mely a politikai autonómiáját hirdeti, végül az érvényességi etika feladására kényszerül, amelyben az állam vagy nemzet, mint végső létező, mint legigazibb valóság szerepel, pl. Hegel.)”^[24]

Láthatjuk: itt a tulajdon, állam, nemzet, mint politikai célok, sőt maga a *politika is mint nem érvényesek vannak tételezve*, mintha már ab ovo ellenétesek lennének az ember etikai tökéletesítésével. Az etika szférája abszolút autonóm. De nem kell más – és itt van az átcsapás dialektikája –, mint elfogadni egy olyan metafizikát, mely megfordítja dolgot: az embereket csak az intézményekkel lehet átalakítani. Hogy az osztályharcból következik a teendő is, *nem mint kellés, hanem maga folyamat, mely nem lebeg kanti kellésként a világ fölött: ez lesz majd A történelem és osztálytudat* Lukácsának álláspontja. Mert itt még azt vallja: „...az etikailag igazán lényegeset, az ember belső tökéletesedését, igazán etikaivá válását semmiféle politika nem hozhatja meg, csak az akadályokat gördítheti félre az útból”.^[25] Mint Marx mondá: a végigvitt idealizmus – materializmus. Mert csak fel kell tenni a kérdést: Vajon az akadályok eltávolítása milyen eszközzel történik? Ha az államot akarom befolyásolni, akkor az államot kell felhasználnom, s meddig? Nem lehetséges egy olyan periódus, amelyben *az intézmények még összhangban vannak az ember belső öntökéletesedésével?* Csak pontosan kell feltenni a kérdést, hogy kitűnjék: a politikát tagadó etikai idealizmusból könnyű átmenni a politika primátusát valló felfogásba.

2. Lukács megtérése: a politika primátusa

Másik, még progresszív idealizmusban fogant írása *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* címet viseli. Itt abból indul ki, hogy van Marxnak egy különbségtévése *a szociológiája és az új társadalom víziója között*. Egyfelől van egy marxi tény-megállapítás (társadalmi rend mindig létezett és mindig volt hajtóereje, nevezetesen az osztályharc), másfelől pedig ott van az erkölcsi célkitűzés egy eljövendő világrend számára. „A proletariátus osztályharca, amely ezt a világrendet elhozni hivatva van, qua osztályharc, még nem tartalmazza ezt a világrendet magát. Az, hogy a proletariátus osztályharca megszünteti a kapitalisztikus osztályelnyomást, abból éppoly kevéssé következik *minden* osztályelnyomás megszűnése... A puszta osztálytagozódás szükségszerűsége síkján ez csak az osztálytagozódás megváltoztatását, a régi elnyomottak elnyomóvá válását

[24] Lukács, 1971a, 183.

[25] Lukács, 1971a, 181–182.

jelenti.”^[26] Ezt még a proletárdiktatúrában is képviselte, mondván, hogy „maga a gazdaság, a társadalom átalakulása egymaga nem képes ezt az új társadalmat megteremteni”, s addig, amíg létre nem jön a „szeretetre, megértésre és az összetartozásra” alapozott új társadalom, „csak kíméletlen osztályharc lehet a proletariátus cselekvésének a zsinórmércéje”.^[27] *A bolsevizmusnak tehát az az erkölcsi dilemmája*, hogy vajon „lehet-e a jót rossz eszközökkel, a szabadságot az elnyomás útján elérni”, vagyis, hogy „létrejöhet-e egy új világrend, ha létrehozásának eszközei csak technikailag különböznek a régi rend joggal utált és megvetett eszközeitől?” S aki e kérdésre igennel válaszol, annak tisztában kell lenni azzal, hogy *a rosszat mint rosszat, az elnyomatást mint elnyomatást, az osztályuralmat mint osztályuralmat* kell akarnia. „Hit kérdése tehát minden erkölcsi kérdés, a két álláspont közötti választás.”^[28] S ő világosan megmondja, hogy nem tudja vállalni a bolsevizmus „az igazsághoz keresztül hazudni magunkat” elvét.

Azt, hogy mennyire az idealizmusnak materializmusba átfordulásáról van szó, mutatja egy levele, melyet Paul Ernsthez írt. Itt már megvan a kettőség a valóság (a képződmények, a levezetettek, mint pl. az állam) és a lélek között. Tiltakozik az ellen, hogy a képződményeknek metafizikai realitás tulajdonítsanak, illetve ezt normatívvá tegyék. Ezért tekinti pl. az általános hadkötelezettséget a legaljasabb rabszolgaságnak. Mert kétfajta etika van: az egyik a képződményekkel szembeni, a másik a lélekkel szembeni. A kettő közötti „...rangsor mindig sajátos dialektikus módon bonyolódik, amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul a politikus embernél, a forradalmárnál. Itt a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelesség, a 'Ne ölj!' parancsát.” Így anticipálja már egészen a Taktika és etika felé közeledve (amelyet csak a Kommunista Pártba történt 1918. novemberi belépése után írt meg), hogy mi is a cselekvő ember dilemmája. Amennyiben már itt megjelenik a hivatkozás Hebbel Juditjára: „Legbenső magvában ez mégis ősrégi probléma, melyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: 'és ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé helyezett volna – mi vagyok én, hogy ez alól kivonhatnám magam?' Csak a szituáció új és az emberek újak.”^[29] Csak annyi kellett 1918 végén, hogy Lukács magát beleképzelje a tragikus hős pózába, elfogadja a tragédia metafizikája tételét, hogy a „hős sorsa a tökéletesen levés”, meg hogy „az érték fogja itt megteremteni a valóságot, és nem kell többé beleálmodni és belemagyarázni a valóságba” – s máris ott vagyunk a marxista tételnél, mely a leendő valóságot nem Sollennek, hanem tényleges folyamatnak veszi. S ezzel elesik a képződmények és a lélek ellentéte.

[26] Lukács, 1971c, 13.

[27] Lukács, 1971c, 20.

[28] Lukács, 1971c, 17.

[29] Lukács, 1987, 595–596.

3. Az öreg Lukács ontológiája: nincsenek politikai intézmények

Nos, itt gyökerezik Lukács intézmények iránti közömbössége, és az is, hogy amikor az ontológiáját megírja, egyszerűen megfélekedzik az intézményekről és a politikáról. Elmondása szerint,^[30] azért kezdett ontológiába, mivel rájött, hogy addig nincs alapja az etikának, amíg nincs meg az ontológia. Számunkra az is valószínű, hogy Heidegger elleni ideológiai harc is motiválhatta, különösen az után, hogy Lucien Goldmann három előadást is publikált, amiben kimutatta, hogy Lukács *Történelem és osztálytudata* miként hatott Heideggerre.^[31]

Mivel Fehér M. István alaposan elemezte Lukács és Heidegger viszonyát,^[32] mi csak utalunk arra, hogy először egy 1946-os előadásában foglalkozott az egzisztencializmussal.^[33] E cikkben sokszor előfordul a kérdés érdemi tárgyalásának elhárítása, így pl. „Lehetetlen itt a fenomenológiai módszer beható bírálata adni”, vagy: „...részletesebb szakfilozófia tanulmányra lenne szükség ahhoz, hogy rámutassunk...”, „...nem lehet se szándékunk, se feladatunk, hogy...”, „...anélkül, hogy fenomenológiai módszer bírálatába belemennénk...” stb., stb.). A másik módszere az, hogy mindig elismeri, a probléma, amit felvetnek, valószínű. Aztán rámutat arra, hogy miként torzították el a fránya idealisták ilyen vagy olyan irányban, végül diadalmasan közli a helyes, a dialektikus megoldást. Ezzel az immanens bírálat elhárításával aztán megsemmisítő kritikát gyakorol az egzisztencialistákon. Pl. Nietzschével kapcsolatban: „Az új filozófiának olyan fogalmazások kellene, amelyek igazolják a testnek, a testi életörömeinek és veszélyeinek elsődleges valóságát anélkül azonban, hogy a materializmusnak engedményeket tennének. Mert ugyanebben az időben a materializmus a forradalmi proletariátus világnézete lett.”^[34] Mármint, mivel Lukács szerint nem látják a fetiszizációt, a „kísérteties tárgyiságot”, ahogy Marx mondta, menekülnek a fetiszizált, eldologiasodott, elembertelenedett kapitalista világból a „bensőbe”, ami „tragikomikus zsákutca”. Így Heidegger is: „Filozófiájának egyéni vonása az, hogy bonyolult módszere segítségével beágyazza a polgári lélek fetiszizált struktúrájába, a két világháború közötti értelmiség perspektívátlan nihilizmusába és pesszimizmusába.”^[35]

De ne is foglalkozzunk ezzel az alkotói lélekelbélés, a mindent jobban tudás meg a kioktató stílus értelmiségi fölényből fakadó tobzódásával, hanem nézzük az ontológiáját. Lukács *materialista ontológiát* akar felépíteni, és ehhez kiindu-

[30] Ld. erről: Palcsó, 2000.

[31] Ld. Goldmann, 1973.

[32] Ld. a kérdésről Fehér M., 1991, 73–111. Ebben alaposan összehasonlítja Lukács Történelem és osztálytudatát és a Lét és időt. A mi számunkra – aki a politikai ontológia státuszát akarjuk megállapítani – e tanulmányból az a megállapítása érdekes, hogy Lukács Heidegger kritikái utóbbi „gondolkodásának legbenső magját még csak nem is érintik”. (I. m. 85.)

[33] Ld. Lukács, 1971, II. köt., 98–129.

[34] Lukács, 1971, II. köt., 101.

[35] Lukács, 1971a, II. köt., 112.

lásul a Marx által leírt munkát választja. A bécsi filozófiai világtalálkozásra készített, de el nem hangzott 1968-as előadása már egy rövid Marx interpretációval indított, abból a *Politikai gazdaságtan bírálata* elé írt *Bevezetésből*, ahol is Marx kijelenti, hogy a kategóriák „létezési formák, egzisztenciameghatározások”, alátámasztani akarván Lukács az ő ontológiájának valóságalapját. Rögtön azzal folytatja, hogy kimutatja az ontológia szinteket (anorganikus, organikus, társadalmi), és Nicolai Hartmannra emlékeztetően elmondja, hogy ugrások vannak az egyes szintek között, rámutatva, hogy a „bonyolultabb létforma valami minőségileg új, amelynek geneziséét sohasem lehet az egyszerűbb formából 'levezetni'”, habár – teszi hozzá – „az eredeti létalapzatokban való megalapozottsága sohasem szüntethető meg”.^[36] Ezzel meg van mentve a materializmus. Majd azzal folytatja, hogy Marx a kritikákkal szemben nem becsülte alá a tudat jelentőségét, ugyanis Marx a biológiai újratermelésbe bevezeti a tudatot, és idéz egy marxi helyet *A Tőkéből*, ahol Marx kifejti: az emberi munka terméke a munkafolyamat kezdetén „a munkás elképzelésében tehát már eszmeileg megvolt”.

4. Marx bűnbeesése: szubjektív idealizmus *A tőkében*

Ha megnézzük ezt a marxi passzust, lehetetlen ellenállni a gondolatnak: itt Marx szubjektív idealizmusba esett. Így szól: „Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy építőmestert megszegyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy fejében már felépítette a sejtet, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás *elképzelésében*, tehát *eszmeileg* már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként határozza meg cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát”.^[37] Szerintünk Marx mikor leírta, hogy a munkásnál már a munkafolyamat megkezdésekor, előzetesen megvolt *eszmeileg* az, amit később kivitelezett, nos, szerintünk ez színtiszta idealizmus, elismerése az emberi kreativitásnak. Természetesen az embernek objektíválnia kell magát a dologban, amit megmunkál, és persze ezzel nem tehet akármit, csak amire a dolog magában lehetőséget ad.

5. A munka ontológiája

Ebből a tényállásból alkotja meg Lukács a munka fogalmát, azt, hogy az tudniillik teleológiai tételezés, amely oksági sorokat indít be. *A teleológia az aktív*

[36] Lukács, 1971a, II. köt., 545.

[37] Marx, Engels, 23. 168-169.

mozzanat, az okság pedig a dologi szükségszerűség. Tulajdonképpen ezen épül fel az egész ontológia, mert mindig rá lehet mutatni egyrészt, hogy a teleológia növeszti ki a mágikus és vallásos gondolkodást, ami áthatja hétköznapi tudatot, és – mint Lukács kifejti rögtön az elején – „még ha az isten a világ-órát pusztán felhúzza, és ezzel mozgásba hozza az oksági rendszert, akkor is elkerülhetetlen a teremtőnek és a teremtménynek ilyen hierarchiája és ezzel a teleológiai tételezés prioritása is”. Majd rögtön ezután megadja Marx és egész ontológiája programját is: „Ha viszont a teleológiát kizárólag a munkára vonatkozóan ismerik el valóban hatékony kategóriának, mint Marx tette, akkor ebből mulhatatlanul a kauzalitás és teleológia konkrét, reális és szükségszerű együttélése következik; ellentétek maradnak ugyan, de csak egységes valódi folyamaton belül, amelynek mozgalmassága ezeknek az ellentéteknek a kölcsönhatásán alapul, és amely, hogy létrehozza e kölcsönhatást mint valóságot, az okozatiságot is lényegét egyébként nem érintve, tételezetté változtatja azt.”^[38] A teleológiai tételezések kétirányúak. Egyrészt a dolgok megváltoztatására törnek, másrészt viszont embereket akarnak rávenni arra, hogy bizonyos cselekvéseket hajtsanak végre. Nos, ez a második mozzanat komplexusokat hoz létre (a társadalom komplexusokból álló komplexum), és itt volna a helye a politikai ontológiának. Ámde Lukács csak két komplexumot elemez, a nyelvet és a jogi szférát,^[39] a többiről azt mondja, hogy ehhez „a társadalom általános struktúrájának részletes elemzésére volna szükség, és ez a vállalkozás sokkal átfogóbb volna, mint bevezető vizsgálódásunk”^[40] – mondja ezt a kb. nyolcszáz oldalas vizsgálódás bevezető (!) jellegéről.

6. Lukács: nincs intézmény

Tehát itt a jognál volna helye olyan kérdések felvetésének, hogy pl. elkülönült jogászai rend igazgatja jogot, miként jön ez létszerűen létre stb., de erre nem tér ki. Vagy felvethetné azt a problémát, hogy honnan származik a jog kötelező érvénye (amivel Habermas annyit bajlódott a kommunikáció elméletében, kijavítva Durkheimmel Meadet meg Schützöt), meg összefüggése az etikával, de ezeket a kérdéseket az etikába utalja, amit aztán nem ír meg. Vagy felveti ugyan az intézményesülés problémáját, de csak abban a vonatkozásban, hogy egy valódi forradalomnak túl kell mennie az intézményes kereteken. Tehát itt is felújul a fiatalkori intézményellenesség, amint maga is kifejti az Utam Marx-hoz előszavában. Szellemi fejlődésében, még jóval a marxizmus elfogadás előtt, A lélek és a formák korszakában kiemelten érzékelte az ellentmondást a morál és etika között, mert „a pusztán formális kötelességmorál elválaszthatatlan összefüggése a mindenkor uralkodó társadalmi állapot és fejlődés gyakorlati

[38] Lukács, 1976, II. köt., 23.

[39] Ld. Lukács, 1976, II. köt., 179–231.

[40] Lukács, 1976, II. köt., 228.

következményeivel, főképpen a mindenkor érvényes jogrendszerrel^[41] számára elfogadhatatlannak látszott. És ezért kereste Hegelen túl egy olyan erkölcs-filozófia kialakítását, amely túlmegy a morálon és jogon. Ezért foglalkozott a Hegelt kritizáló Kierkegaard-ral, váltott át Ibsenről Doosztujevszkijre, valamint foglalkozott középkor olyan eretnek gondolkodójával, mint Meister Eckhardt. Úgyhogy itt öreg korában is visszatért ifjúkori szerelméhez, a forradalomhoz és a lázadáshoz. Itt, ahol az elidegenedést tárgyalja, csak azért jelenik meg a jog meg az intézménye egy pillanatra, hogy leküzdhetővé váljék, ahol „a lázadó tudat spontánul magasabb szintre fejlődik”, azaz: „túlhaladt a pusztán intézményesen gyakorlati kereteken”.^[42]

Nem akarunk különösebben alkotáslélektani kérdésekbe belemenni, de nem hagyhatjuk említetlenül: Látszik az egész ontológián, hogy Lukács minden külső kritika nélkül dolgozott. Újra és újra belebonyolódik hasonló gondolatmenetekbe, nem képes már átlátni az egészet (azért írta újra és másképp az egészet a prolegomenában), és főként senki nem hívta fel a figyelmét arra, hogy nem lehet a társadalmi létből egyből átugrani a szellemi szférába, hogy az objektiválódásnak nemcsak az a problémája, hogy egyensúlyt találjunk újra és újra a teleológiai és okság között, hanem az is, hogy a társadalmi lét miként épül fel a csoporton, az intézményen keresztül a társadalmi rendszereig, s hogy egyáltalán vannak rendszerek a társadalomban.

III. BOURDIEU ÉS A POLITIKAI ONTOLÓGIA

Most egy olyan politikai ontológiára térünk rá, nevezetesen a Pierre Bourdieu-jére, aki egy olyan színtiszta filozófiai életművet, mint Heideggeré, *egészében véve politikai ontológiaként ír le*. Mindezt egy tudásszociológia megközelítéssel. Ha ezt a művet egészében vesszük, úgy látnunk kell, hogy Bourdieu-nek van egy *megismerési érdeke*, ami meghatározza egész eljárását. Ez pedig egy baloldali elkötelezettségű tudós törekvése arra, hogy Heideggerről – akinek a fasizmussal való kapcsolatát a Farias könyve^[43] óta közhelyként tárgyalja a baloldali gondolkodók serege – kimutassa: nem csupán azt lehet szemére lobbantani, hogy az 1933-as *A német egyetlen önmeghatározása* (Selbstbehauptung) tartozik náci művei közé, hanem egész filozófiája nem más, mint „minden ízében politikai gondolkodás”.^[44] Tehát azt akarja bizonyítani, hogy maga a tiszta, „ezoterikus” szöveg egészében politikai jellegű. Ez nem mindennapi törekvés, nézzük meg, hogyan csinálja.

[41] Lukács, 1971a, 14.

[42] Lukács, 1971a, 753.

[43] Ld. ezzel kapcsolatban: Rockmore, 1993, 33–77.

[44] Bourdieu, 1999, 128.

1. Mannheim tudásszociológiája

A tudásszociológia tulajdonképpen Marxra megy vissza, aki szerint az osztály ideológusai arra törekednek elméletben, amire az osztályuk a gyakorlatban. Ezt nevezte Marx osztálykorlátnak, kivéve azokat, akiknek sikerült áttörni az osztálykorlátokat, azzal a haladó osztály álláspontjára helyezkedtek. Utána Mannheim ötvözve a marxi kiindulást a weberi tudásszociológia kezdeményekkel, létrehozta a tudásszociológiát, kimondván, hogy minden gondolkodás „léthez kötött”. Ezen azt értette, hogy a szellemi termékek le-, vagy visszavezethetők alkotójuk társadalmi strukturális helyzetére. Ugyanis a megismerési folyamat történetileg nem immanens fejlődéstörvények szerint alakul, nem tiszta logikai levezetésekkel a „dologból” magából bányásztatik elő, és nem egy „belső”, egy „szellemi dialektikából” származik, hanem egészen döntő pontokon elméleten kívüli tényezők, ún. létfaktorok határozzák meg a kialakulását és formálódását. Ezek a létfaktorok irányítják a megismerési folyamatot, amennyiben már a problémafelvetést egy sajátos életaktus, egy akarati aktus meghatározza és vezeti a kidolgozásban. Mármint, ez az életaktus, ami már előzetesen mindent (pl. az igazságkritériumokat is) meghatároz, nem annyira egyszeri, az alkotó sui generis aktusa, hanem kollektív aktus, ami az egyedi alkotó mögött helyezkedik el.^[45] Mannheim egyébként is hangsúlyozza az előzetes meghatározottságot. Ez volna az ateoretikus „elővilágnézet”, amely aztán a totalitás minden elemében kifejeződik. A probléma tehát a tudásszociológus számára ez az *elő-világnézet*, mint *ateoretikus*, amely minden kultúroobjektívációban manifesztálódik. Ebből következik, hogy a szociális folyamatok konstitutív módon behatolnak az ún. aspektusstruktúrába, és meghatározzák az elméleteket. „[A]z aspektustruktúra az a mód, ahogyan valaki egy dolgot néz, amit ő abban megragad, és ahogyan egy tényállást gondolatban megkonstruál.”^[46]

2. Bourdieu tudásszociológiája

Bourdieu tovább akarja fejleszteni a tudásszociológiát. Már a bevezetésben kárhoztatja azokat, akik a szellemi termékek és a társadalmi lét között közvetlen, rövidre zárt megfeleléseket hoznak létre. Így pl. Adorno, aki Heidegger filozófiáját egy olyan értelmiségi elit önkifejezéseként érti meg, amelyen túllépett az ipari társadalom, úgyhogy függetlenségre, vagy gazdasági önállóságra immár nincsen esélye. Ez a rövidre zárás, „mivel a filozófiai mezőben konstitutív állásfoglalásokról és rendszeralapozó ellenállásokról nem vesz tudomást, nem láthatja meg a filozófiai alkímia lényegét, ami megvédi a művet az ilyesfajta közvetlen redukcióktól”.^[47] Ezért aztán lehetetlen, hogy észrevegye a *filozófia*

[45] Ld. Mannheim, 1959, 660.

[46] Mannheim, 1959, 660.

[47] Bourdieu, 1999, 9.

megformálás aktusát. Ezzel szemben Bourdieu az explicandum (a filozófiai mű) és a társadalmi struktúra (vagy létviszonyok) közé felvesz, egy közvetítő mozzanatot, a *mezőt*, és ezen mutatja ki, ennek a saját immanenciájában való megfelelését, azt, ami nem más, mint egy általa, vagy szöveg fogalomhalmaza által újraírt és elleplezett *politikai törekvés*. Bourdieu ezt két külön fejezetben teszi meg, melyek címei: *Cenzúra és fogalomalkotás*, illetve *A belső olvasat és tiszteletben tartott formák világa*. Ami az elsőt illeti: ebben azt mutatja ki, hogy ami a filozófiai nyelvben mint tagadás jelenik meg, csak *azt tagadja, amit el akar leplezni*. Tudniillik a tárgyalás mindig két mentális térhez igazodik, az egyik a *filozófiai nyelv*, a másik a *köznyelv*, s előbbi egy utóbbi felülformálási folyamaton keresztül menve „olyan viszonyrendszerbe illeszti őket, amelyben értékük megváltozik 'szubsztanciájuk' azonban változatlanul megőrződik”. Ebben az eufemizációban aztán a tabu-jelentések elméletileg elismerhetők, de gyakorlatilag felismerhetetlenek. Ami a második említett fejezetet illeti, ez azt fejtegeti, hogy filozófusok egy olyan „magasztos” nyelvet alkotnak, amelynek egy ún. belső olvasatként való értelmezése kizárólag a filozófusok zárt csoportjának privilégiumává válik. Ez kizár minden külsőt, a szövegtesten kívüli értelmezést. Ez még olyan marxistákat is „megetetett”, mint pl. Marcuse, Henry Lefebvre, Beaufret, Kostas Alexos, akik a marxi elidegenedéssel láttak párhuzamot Heidegger létfelejtés tézisével. Pláne, hogy maga Heidegger beszél a *Levél a humanizmusról*ban a marxistákkal folytatott gyümölcsöző párbeszéd lehetőségéről. Mindennek a magyarázata a filozófia mező francia művelőiben rejlik: „Hiszen Heideggerhez hasonlóan ők is nagyon gyakran a kispolgárság legalsóbb rétegeiből jöttek és iskolai hőstettek emelték őket onnan a bölcsészettudományok hierarchiájában a csúcsra; ráadásul ők is az iskolarendszer belterjes, zavaros zugában, a világtól és a világi hatalomtól elzártan csak a tudománynak éltek.”^[48] Így történt, hogy Heideggernek, a semleges, filozófus szöveg megalkotójának ahhoz, hogy – Bourdieu szerint – kimutassa a foga fehérjét, „nagyon durván kellett áthágni a semlegesség akadémiai parancsát. Be kellett lépni a náci pártba.” Ami miatt kijelenthető: „Heidegger gondolkodása minden ízében politikai gondolkodás.”^[49] Heideggernél erre szolgál a magasztos filozófiai nyelve, a nyelvi formák, a fogalmak, hogy elleplezzék mindegyikük mélyebb, homályosabb jelentését. „Vagyis a gyakorlat oldja meg az ideologikus gondolkodás sajátos paradoxonát, ami abban áll, hogy ez a hatékonyságát a kettősségébe rejti, és a társadalmi érdekek legitim kifejezését egy olyan formában teremti meg, ami ezt az érdeket egyszerre elfedi és elárulja.”^[50] Vagyis: elfedi mindenkinek, kivéve az olyan rafinált olvasókat, mint Bourdieu, aki „átlát a szitán”.

[48] Bourdieu, 1999, 128.

[49] Bourdieu, 1999, 128.

[50] Bourdieu, 1999, 129.

3. A mező fogalma Bourdieunél

Már említettük Bourdie mező-fogalmát. Mannheimnél láttuk, hogy ő is keresi a közvetítő mozzanatot az ateoretikus és a szellemi termék között. A fő különbség abban van, hogy Bourdieu kidolgozott egy közvetítő fogalmat, a *mezőét*, amellyel közvetít a *léthez kötöttség és a szellemi termék* között. Csak utalunk rá, hogy már egy másik baloldali gondolkodó, Lucien Goldmann, a maga finomított marxizmusával azt igyekszik kimutatni, hogy az olyan szellemi termékek, mint Pascal filozófiája, vagy Racine drámái, a francia udvari nemesség életérzését fejezik ki. Ehhez neki egy közvetítő fogalomra volt szüksége, ami nála az osztály vagy csoport *pszichológiája*, amit tág értelemben vesz, és így sikerül egy speciális világnézetet, az ún. tragikus világlátást azonosítania (amelyet mellesleg a fiatal Lukácstól vesz át),^[51] amiről kimutatható, hogy közvetlenül megfelel az udvari nemesség léthelyzetének.

Nos, hasonló a mező fogalma Bourdieu-nél is. Több mező is van. Először is van a filozófiai mező, aztán az egyetemi mező, s végül, de nem utolsó sorban mindezeknek van összefüggése a politikával. Mégpedig Heidegger ebben autonóm filozófiai mezőben helyezi el magát. Ebből következik, hogy a „...filozófus filozófiai kérdésekre tud választ adni, amelyeket az egyedül megfelelő, tehát filozófiai nyelven tesznek fel neki, vagy tesz fel magának, és amelyekre (tény és jog szerint) csak az után tud válaszolni, hogy az általa használt filozófiai nyelvviség szabályai szerint fordította át őket a maga számára.” Ezt az álláspontot mindenki elfogadja, aki „...rendelkezik megfelelő gyakorlattal, vagyis a mező strukturális szükségszerűségeinek engedelmessé válik és – gyakran anélkül, hogy ismerné – elfogadja a mező alaptörvényében objektíve benne foglalt előfeltevéseket”.^[52] De: „...a heideggeri döntések egytől egyig a már eleve kialakult filozófia térhez képest határozódnak meg, azaz filozófiai állásfoglalások mezejében, amiknek saját logikája a filozófiai mezőn belül teremti újra a társadalmi állásfoglalások hálóját”.

Ámde ez a mező *csak látszólag* független a politikai mezőtől, mert ez mező csak arra szolgál, hogy a teória *elleplezze az őt megalapozó társadalmi tények közötti összefüggést*. Ugyanis, mondja ki szentenciaszerűen Bourdieu: „A filozófiai állásfoglalás ugyanis – a rendszertől eltekintve – mindig csak egy 'naiv' etikai-politikai állásfoglalás megfelelője.”^[53] Kifejti, hogy ez Heideggernél lényegében tudattalan mechanizmusok és a rendszeralkotás tudatos mechanizmusaival rögzíti az ő mind filozófiai, mind politikai *oppozíciós* beállítottságát. Az öntudatlan kötődést írja felül a tudatos filozófia. „A liberalizmussal, marxizmussal, a szocializmussal illetve a 'konzervatív forradalommal' és a vonatkozó álláspontokkal való kapcsolataiban ez az alapvető opozíció nyilvánul meg.

[51] Ld. Goldmann, 1997.

[52] Bourdieu, 1999, 55.

[53] Bourdieu, 1999, 59., 60–61.

Ez elsősorban kettős elutasítást, eltávolítást jelent. Heidegger ugyanis két oldalról fenyegetett szellemi arisztokráciához tartozik, amit kiválasztottságában a diákok és kuruzsló tanárok mozgalmainak köszönhetően a *Vermassung*, azaz a 'nivellálás' és színvonalcsökkenés veszélyeztetet; főtanácsadói, illetve lelkipásztori minőségében birtokolt morális hatalma pedig az ipari nagypolgárság és az önmagának célokat adó népi mozgalom betörése miatt forog kockán.”^[54]

4. A *Zeitgeist*

Ezekben az elemzésekben felfedezhető az a mozzanat is, melyet Mannheim ateoretikus előzmények nevezett, nevezetesen az, hogy van egy szociális alap-helyzet, amiben Heidegger helye a „konzervatív forradalmárok” között van. Ezt már Bourdieu előbb bemutatta, amikor a tiszta filozófia és a korszellem viszonyát taglalta. Van ugyanis egy alapvető *Zietgeist*, amiről nem lehet tudni, hol keletkezett, alulról a néplélekből, vagy felülről Sombart és Spengler gondolkodásából szivárgott-e alá. Ez mint olyan egy *metafizikai-politikai alapézés*, áthatja az egész nagypolgári réteget, egy *Stimmung*, amit a „Völkisch” hangulat fejez ki. A „vér és rög” gondolata, a természet és a hozzá való visszatérés dicsegete, ezoterikus kis körök reneszánsza, antiszemitizmus, a megtisztult és hősi Németország stb., stb., kulminál benne, s amik „egyszerre keltik az egység és végtelen eredetiség látszatát”.^[55] Ez a hangulat az egyetem marginális rétegeiben születik meg, ott táplálják és újraélesztik, végül a tanárok maguk is beléhelyezkednek. Utóbbiak anti-pozitivisták, modernitás-ellenesek, tudományellenesek és demokráciaellenes kijelentésekre ragadtatják magukat, akik nem is annyira a kultúrát, inkább saját kulturális tőkéjüket védik – így Bourdieu. Ez megfelel az „előkelő állami tisztségekből a nemesség által kismozgított nagypolgároknak” és az „iskolai sikerekből táplálkozó, de vágyaikban csalódott kispolgároknak”, akik „ellentmondásos várakozásaikra a 'lelki megújulásban', a 'német forradalomban' keresnek mitikus beteljesülést”.^[56]

Mármint, Bourdieu idézi Jüngstert, mert *az ő politikai ideológiájában megtalálható csaknem szó szerint a heideggeri filozófia magva*: „...amennyiben a tudós német filozófiaprofesszornál nyersebben és durvábban, tehát világosabban fejezi ki racionalizmus-ellenes érzületét, illetve a nemzetiszocializmus hatalmához vezető társadalmi erőket, tulajdonképpen egy szintre emelkedik a *Lét és idő* szerzőjével mind kockázatvállalás, mind veszélyimádat tekintetében, ami megköveteli, hogy a pusztításnak arra pontjára helyezkedjen, ahol a szabadság mutatkozik meg, hogy felelősen érezzen és tanúsítsa az itt és most elementáris kényszerét”. Csak annyi a különbség, hogy míg Jüngernél a politikai nihilizmus szlogenjei és fantazmagóriái nietzschei nyelvezetből bukkannak elő, a

[54] Bourdieu, 1999, 61.

[55] Bourdieu, 1999, 17.

[56] Bourdieu, 1999, 41.

tudós filozófusnál viszont „egyől egyig a preszokratikusokon, Arisztotelészen és a keresztény teológusokon nevelkedett olvasók ontológiai-meditatív észjárása szerint alakul át, „olyannyira, hogy az autentikus gondolkodó magányos kutakodásai és a pokolból visszatérő harcos elméleti kalandozásai első ránézésre már semmiben sem hasonlítanak egymáshoz”.^[57]

Nem kell folytatnunk Bourdieu munkájának elemzését, hogy belássuk: Bourdieu azt csinálta meg Heidegger bírálataiban csak még következetesebben, amit Farias és követői a filozófiában: bebizonyította, hogy Heidegger filozófiája egészében véve a náci ideológia kifejezése.

IV. BIBÓ VISZONYA AZ ELŐBBI ONTOLÓGIÁKHOZ

1. Bibó és Heidegger

Vegyük számba az elmondottakat Bibó politikai ontológiája szempontjából. Kezdjük Heideggerrel. Heidegger egyfelől nagyon hangsúlyozza, hogy a létet a létmegértésből fedezhetjük fel, vagyis a lét megértését a lét struktúrája felől kell megérteni.^[58] Azt is hangsúlyozza, hogy az ontológia transzcendentális tudomány, de nem a Kant értelmében, aki a létezőt meghaladva egy másik *létezőhöz* jut el, hanem itt a létezőtől a *léthez* jutunk. Továbbá ez a lét, bár különböző létmódokkal bír, mégis „a lét egységes fogalmáról” kell beszélünk.^[59] Továbbá, folytatja, a lét csak akkor van, „ha megnyíltság, azaz ha igazság van”. Mármost azonban Heidegger a létező felől megnyílt igazságot, az alétheiát, mint láttuk, *egységes fogalommal, ragadja meg, azaz statikusan.*^[60] A lét, bár különböző létmódokon nyilvánul, Heideggernél maga csak egy és mozdulatlan. Mármost, Heidegger beszél ugyan pár oldallal előbb különböző régiós tudományokról, amelyek azonban csak létezőt ragadják meg, nem pedig a létet. Például beszél arról, hogy a természetet mint fizikai-materiális étellel és a természetet mint elevenek körét ragadja meg^[61] (és még több már területet is körülhatárol, pl. művészet, állam stb.), de ezek nem képesek eljutni a *létig, azaz az igazságig*. Márpedig: a természet feltárását, azaz igazságát csakis természettudományok képesek megtalálni.

[57] Bourdieu, 1999, 52.

[58] Heidegger, 2001, 28.

[59] Heidegger, 2001, 31.

[60] Joseph Margolis egy éles elméjű cikkben észreveszi ezt, hogy tudniillik nem dinamikus a lét: „az ember csak bele van vetve a lét igazságába; nem játszik semmiféle szerepet a létezők konstituálásában; csak tanú vagy pásztor, olyan módon, ahogyan a létezők történetileg feltáruznak a Léttől magából... A determinált instrukciók jönnek az emberhez a forrástól, a Léttől, a nyelvhez, de ez nincs csinálva (made) vagy okozva a létező által”. (Margolis, 1992, 99.)

[61] Heidegger, 2001, 25.

Itt álljunk meg egy szóra. Ugyanis, mint már idéztük, Polányi Mihály elméletében Heidegger óta rendelkezünk egy olyan *valóság-fogalommal*, amiről nehéz volna eltagadni a realitást. Mint idéztük: Polányi Mihály definíciója a realitásról az, ami *dinamizálja a valóságot, vagy ha tetszik a létet*. Ez egy utólagos bebizonyosulásból kreálja a valóságot: realitás az, ami a jövőben egy ma még meg nem határozható módokon fogja magát revelálni. Ugyanis *A* felfedezése, csak akkor fog igazolódni, ha *B*, aki elfogadja a felfedezést, arra a felfedezésre építette a magáét. Emlékezzünk csak: Kepler csak azért tudta felfedezni az ellipszis alakú bolygópályákat, mert igaznak fogadta el Kopernikusz heliocentrikus rendszerét, és Newton csak azért tudta felállítani a mozgástörvényeket, mert előbbieket igaznak feltételezte. De minden felfedezés igazságában volt egy csipetnyi hamisság. Ámde ugyanakkor volt benn valami, ami igaznak bizonyult. Mi más ez, mint *a valóság, a realitás közelítő feltárásának folyamata*? De mi a lét, ha egyáltalán nem azonos ezzel?

Mindez az okfejtés csak arra kell nekünk, hogy megismételjük Heideggerrel szemben: van átjárás az empirikus tudományokból is a léthez, mégpedig abban az értelemben, hogy tisztán gondolatilag eljuthatunk az igazsághoz: az elméleti igazabb, mint a közvetlen empiria: „Nagyobb mértékben kapcsolódunk az elmélethez, mint közvetlen érzéki tapasztalatunkhoz.”^[62] Továbbá: *a lét fogalma is dinamikus*, azaz: létmódokhoz nemcsak a létből, hanem a létezőből is el lehet jutni. Attól függ, hogy milyen szempontból faggatjuk a létezőt. Ha Bibó a politikát akarja megalapozni, és kiindul a félelemből, akkor transzcendentálisan jár el, mert erről semmiféle empirikus tapasztalatunk nem lehet. Ugyanis felveszi az ember emberré alakulásának pillanatát, és azt mondja, az ember akkor lett emberré, amikor rájött, hogy meg fog halni és feléledt benne a halálfélelem. De ebből transzcendentálisan, mert csak *képzelt helyzetből vezeti le egyrészt a vallási intézményeket, másrészt a politikaiakat*. Mert, mint Max Weber szereti mondani: a megismerési érdeklődés utólag igazolhatja az eredményt, azaz: mindig egy sajátos szempont az, ami konstruálja a kutatási tárgyat. Bibó elmondja *Az európai társadalom* bevezetésében, hogy ennek a koncepciónak nem tulajdonít egyedül valóságot: „annak teljes tudatában, hogy ez teljes bizonyosságnak, a tudományos egzaktáságnak az igényével nem léphet fel.”^[63] Azaz, a lét fogalma dinamikus. Mint látható: Bibót a politikai intézménynek a mibenléte érdekelte, és innen, ebből az előzetes érdeklődési szempontból találta meg a félelmet, mint az embert konstituáló mozzanatot. Tehát Bibó ontológiai alapot keresett a politikai intézményeknek, és ezt találta meg az ontológiai félelem kategóriában. És innen, ha tetszik, a létből kiindulva eljutott a létezőkhöz: pl. vannak vallási a politikai intézmények. És mint majd látni fogjuk: Bibó léten túl, empirikusan is igazolja lét-tézisét, amikor levezeti egy történeti narratívában a lét igazságát. De ez csak a levezetésben van így, mert a gondolkodás *előzetesen* a politikai intéz-

[62] Polányi, 1958, 4.

[63] Bibó, 1986, III. köt., 10.

mények fogalmával bírt. Mindez megint csak az *oszcillálás* mellett bizonyít: van átjárás az ontikus és ontologikus, a lét és létező között. Bibó elmélete emellett tanúskodik.

2. Bibó és Lukács

Most pedig nézzük meg Lukács felől Bibó ontológiáját. Láttuk, hogy Lukács számára az ontológia elsősorban is materialista beállítottságot jelentett. Bibó itt is, az idealizmus és materializmus vitájában is egy *tertium daturt* keresett. Már ifjúkori főművében, a *Kényszer, jog, szabadságban* szembenéz a kérdéssel. Mégpedig ő is egyfelől a kauzalitást veszi a materialista (nála: az empirizmus) pólusnak, az idealistának pedig a Bergsontól átvett spontaneitást, ami nála „a lélek” világát foglalja magában. E helyütt előzőleg azt magyarázta, hogy bár a kényszer hatása alatt cselekvő látszólag a kauzalitás uralma alatt áll, de mindez tévedés, mivel „az ember akarati állásfoglalása *mindenkor*, így kényszer esetén is megmarad a legszemélyesebb spontaneitás törvényszerűsége alatt”.^[64] Majd azt vizsgálja, hogy a kényszer objektíválódása miben állhat: „Az empirizmus álláspontja szerint az objektivitás nem más, mint az *objektíválódás folyamata* a tapasztalati élményektől független abszolút *objektivitás rendező munkája* a tapasztalatban. A két álláspont között a *kritikai empirizmus* álláspontja látszik kielégítőnek, amely – az objektivitásnak a tapasztalattól független elemeit elismerve – az objektivitást *abban* a formájában, amely az emberi értelem világában megvalósul, az objektíválódási folyamat *eredményének* tekinti.”^[65] Tézis: az objektíváció az objektíválódási folyamat eredménye. Antitézis: az objektíváció a tapasztalattól független abszolút objektivitás rendező munkája. Szintézis: Az objektivitásnak vannak tapasztalattól független elemei (=idealizmus), de abban a formában, amelyben létrejött (materializmus), folyamat eredménye (=kritikai empirizmus). Később, pl. az Ókécskén tartott előadásában, ezt részletesebben elmagyarázza az eszmék és a realitás összefüggéséről: „Eszmék a társadalomra csakis akkor és úgy hatnak, hogyha annak a társadalomnak vannak bizonyos folyamatai, és az eszme akkor hat a társadalomra, ha egy bizonyos pillanatban a gyakorlati társadalmi kérdések megoldására felhasználható... Rettentően szűk marad, hogyha /valaki/ eszmei fegyvereket /készítve/ a társadalom problémáit nem fogalmaz/za meg/, és nem helyezi szélesebb alapokra. ...az eszme akkor hat, ha azt egy társadalmi folyamat kapja magába, ugyanakkor a lényeges eszmék mindig abból születnek, hogy a társadalom problémákat ad fel az embereknek.”^[66]

[64] Bibó, 1986, I. köt., 16.

[65] Bibó, 1986, I. köt., 24.

[66] Bibó, 1999, 286.

A döntő tehát a társadalom problémáinak megfogalmazása és ennek szélesebb alapokra helyezése. Szimptomatikus, hogy utóbbi, a helyes eljárásra példaként a szellemtörténészeket említi, feltehetőleg azért, mert azok az eszméket általában valamely „koreszmének” tekintik, mely a „szellem” legkülönbözőbb területeken szétsugárzik (mondjunk mi egy példát: Panofsky, aki kimutatja a skolasztika hatását a gótikus építészetben). Megdicséri itt persze, Bibó a „jó”, azaz a nem idealista marxistákat is, mert utóbbiak (nyilván, szemben az „exegéta”, szörszálhasogató marxistákkal) tudják: nem úgy történik a dolog, hogy „valaki kimondja az eszmét, az emberek veszik a könyvet, elolvassák az eszmét, és attól fogva más társadalmi képzetekben és más módszerekkel élnek”. Persze a „rossz” eszmetörténészek is megkapják a magukét, akik azt hiszik, hogy a „társadalom és gazdaság jelenségei és ennek fejlődése eszmék változásán áll vagy bukik”.^[67]

Tehát Bibó szerint a realitásérzék a döntő. Ezen a helyen úgy tűnik, hogy Bibó teljesen elhanyagolhatónak tekinti az ideológiát. Jól látszik ez Erdeivel való vitáján. Mindegy, hogy leninisták vagyunk vagy antileninisták (ld. az Erdeit és az ő eltérő ideológiáját), a fődolog, hogy egyetértünk a társadalom nagy problémáját és annak forradalmi megoldását illetően: „a parasztok személyes felszabadulása volt a legfontosabb szempont”^[68] – mármint mindkettőjük számára. Ugyanakkor Bibó természetesen nem viszonyul abszolút közömbösen az ideológiai beállítódáshoz és politikai világnézethez. Hiszen éppen ebből fakad 1945 után az ő elválása Erdeitől. Csak egy példát idézünk a hasadásra. Amikor Erdei úgy értékeli a Viharsarokban a Kommunista Pártra és nem a Nemzeti Parasztpártra leadott nagy számú szavazatot, hogy „gazdasági és forradalmi szempontból haladottabb Viharsarok már túllépett a különálló parasztiságnak, parasztpártiságnak az állapotán, s az már eljutott a teljes forradalmiságot képviselő kommunista párthoz”, ő leszögezi distanciáját e nézettől: „én nem voltam arról meggyőződve, hogy a dolog ilyen egyszerű, hogy a fejlődésnek és a forradalmiságnak a parasztpárttól a kommunista párt felé kell haladnia, de Erdei politikai elgondolása szempontjából ez logikus elképzelés volt”.^[69]

A hasadás persze már korábban elkezdődött, Bibó úgy emlékszik, hogy az ő bizonyos kérdésekben tanúsított „óvatos”, „rezervált” magatartását osztálykötöttséggel magyarázta Erdei úgy 1944–45-ig, s csak azután respektálta az ő végső fokon morális alapú fenntartásait.^[70] Bibó pedig tudomásul vette, hogy Erdei azt az alternatívát fogadta el, mely szerint a sztálini típusú szocializmus és az amerikai stílusú kapitalizmus között kell választania nemzedéküknek. Bibó viszont a „harmadik út” alternatíváját választotta.

[67] Bibó, 1999, 286.

[68] Huszár, 1989, 75.

[69] Huszár, 1989, 77.

[70] Huszár, 1989, 104.

3. Bibó és Bourdieu

Ha mármost végezetül a Boudieu-féle politikai ontológia felől nézzük Bibó ontológiáját, nem lesz nehéz elfogadni Bourdieu fő elemzési szempontját, azt, hogy *minden filozófiai mű egy Zeitgeist kifejeződése, és ennek értelmében Bibó életműve, egészében véve filozófiája, politikai jellegű*. Hiszen Bibónál nincsen szükség a forma és formálás közti különbségtevsére ahhoz, hogy megállapítsuk: Bibó nyíltan vállal egy világlátást (protestáns keresztény) és ehhez szervesen csatlakoztat egy politikai pártállást (baloldali, forradalmár, Nemzeti Parasztpárt). Terminusai nem úgy újszerűek és kimódoltak, mint Heideggeréi, és az a néhány új kulcsfogalom, mint pl. a tömegfélelem és tömeghisztéria, vagy a hatalom humanizálása, azaz szolgálattá, funkcióvá átértelmezése, nem igényel bonyolult magyarázatokat ahhoz, hogy eljussunk egy másik, a valódi jelentéshez. A filozófiai fogalmak nem játsszák azt a kettős játékot, mint – Bourdieu szerint – Heideggernél, azaz egyfelől ellepleznek, másfelől revelálnak. Vagyis a formálás, annak „elővilágnézete” ott van fehéren és feketén, amit Bibó nyíltan is kifejt: *az emberi méltóság forradalmát akarja*, azt, hogy az emberek félelem nélkül éljenek, és ennek útjában van a két világháború közötti Magyarország társadalmi struktúrája, amit csak forradalmi úton lehet megváltoztatni. Sőt, Bibó azt is elmondja, hogy ő mindig is politikus akart lenni, és *Az európai társadalomfejlődés* elején ki is nyilvánítja a politikai krédóját, azt, hogy mint írástudó politikus ember azért írja politikai műveit, hogy meggyőzze embertársait arról, tegyék át a gyakorlatba az ő eszméit. Ezért nyíltan is „vallott és vállalt”, amikor részt vett a Nemzeti Parasztpárt szervezési munkálataiban, amikor zsidómentő akciót folytatott, amikor 1945-ben bekapcsolódott a politikába, s végül, amikor 1956-ban elvállalta a miniszterséget.

IRODALOM

- Jeffrey, Alexander (1987): The Centrality of Classics. In: Giddens, Anthony, Turner, Jonathan (Eds.): *Social Theory Today*. 11–81.
- Alexander, Jeffrey (1996): *Amerikai szociológia a második világháború után*. Balassi, Budapest.
- Alexander, Jeffrey(1982-1983): *Theoretical Logic in Sociology*. 1–4. köt. University of California Press, Berkely and Los Angeles.
- Bibó István (1986): *Válogatott tanulmányok*. (Szerk., vál. Huszár Tibor, jegyz.: Nagy Endre, Vida István). Magvető, Budapest.
- Bibó István (1999): Előadás Ókécskén. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei*. Osiris, Budapest.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Jászöveg, Budapest.
- Fehér Márta (2003): Az episztemológia morális dimenziója. In: Farkas Éva, Ortmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.

- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest.
- Fehér M. István (1991): Heidegger és Lukács. Száz év mérlege. In: Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről*. Atlantisz, Budapest.
- Goldmann, Lucien (1973): *Lukacs et Heidegger. Fragment poshumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour*. Danoel/Gonthier, Paris.
- Heidegger, Martin: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. T/Twins, Pomopeji, Szeged, Budapest, 1994.
- Heidegger, Martin (2000): *Kant és a metafizika problémája*. Osiris-Gondolat, Budapest.
- Heidegger, Martin (2001): *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István). Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin (2003): Fenomenológia és teológia. In: *Úó: Útjelzők*. Osiris, Budapest.
- Hermann, Friedrich-Wilhelm von (1991): Technika, politika és művészet a Beiträge zur Philosophie-ban. In: Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről*. Atlantisz, Budapest.
- Huszár Tibor (1989): *Bibó István: Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*. Magyar Krónia, Kolonel, Debrecen.
- Kis János (2004): Lukács György dilemmája. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága: Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum, Budapest.
- Lukács György (1954): *Az ész trónfosztása*. Magvető, Budapest.
- Lukács György (1971a): *Utam Marxhoz*. I-II. köt. Magvető, Budapest.
- Lukács György (1971b): Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai. In: *Úó: Utam Marxhoz*. II. köt. Magvető, Budapest.
- Lukács György (1971c): *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest.
- Lukács György (1976): *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. köt. Szisztematikus fejezetek. Magvető, Budapest.
- Lukács György (1981): *Levelezése (1902-1917)*. Magvető, Budapest.
- Lukács György (1997): *A lélek és a formák*. Napvilág Kiadó, Lukács Archívum, Budapest.
- Mannheim, Karl (1959): Wissensoziologie. In: Anton Vierkandt (Ed.): *Handwörterbuch der Sociologie*. Ferdinand Enke, Stuttgart.
- Mannheim Károly (2000): *Tudásszociológia tanulmányok*. Osiris, Budapest.
- Margolis, Joseph (1992): Philosophy and politics: by way of Martin Heidegger. In: Christopher Mcann (Ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Routledge, London, (Critical Assessments of Leading Philosophers), 78–103.
- Margitay Tihamér (2003): A személyes tudás hermeneutikája. Polányi filozófiájának interpretációja a tudományhermeneutika szempontjából. In: Schwendtner Tibor, Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány megértő módon. Hermeneutika és tudományfilozófia*. L'Harmattan, Budapest.
- Marx, Károly: *A tőke*. In: MEM. 23. köt.
- Nagy J. Endre (1991): *Bevezetés Polányi Mihály Filozófiai írásai elé*. Atlantisz, Budapest.
- Nagy J. Endre (2002): *A Szent és az Akárki. Ontoszociológiai esszé-etiüd*. In: JANUS, 2002 Tél, 166–172.
- Polanyi, Michael (1958): *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Polányi Mihály (1992): *Személyes tudás. I-II*. Osiris, Budapest.
- Polanyi, Michael (1964): *The Tacit Dimension*. Doubleday. Anchor Garden City.

- Palcsó Mária (2000): Lukács ontológiája. A megíratlan és megírhatatlan főmű. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/4. 510–545..
- Rockmore, Tom (1993): Heidegger's Nazism and the French Debate. In: Wolin, Richard (Ed.): *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. MIT Press Edition. Cambridge, 33–77.
- Sander, Andy F. (1988): *Michael Polanyi's Post-Critical Philosophy. A reconstruction of Some Aspects of Tacit Knowing*. Rodopi, Amsterdam.
- Scheler, Max (1979): *A formalizmus az etikában és a materiális értékétika*. Gondolat, Budapest.
- Vajda Mihály (1996): *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris, Gondolat, Budapest.
- Vajda Mihály (1993): *A posztmodern Heidegger*. T-Twins, Lukács Archivum, Századvég [Budapest], 65–71.
- Vajda Mihály (1996): A tökéletes bűnösség korszaka? In: Uő: *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris-Gondolat, Budapest, 153–177.
- Vajda Mihály (1996): A tudós, az esszéista és a filozófus. In: Uő: *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris-Gondolat, Budapest, 9–49.