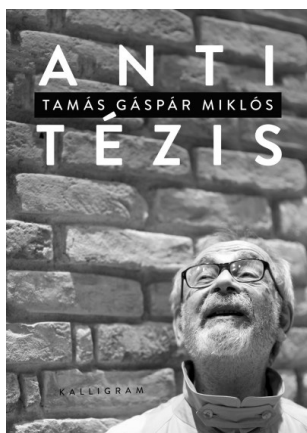


LOSONCZ ALPÁR

Filozófia, kommunizmus, államkapitalizmus

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS: ANTITÉZIS



Pesti Kalligram
Budapest, 2021
456 oldal, 4990 Ft

”

Az a radikális magatartás, amely kritikával illeti az utóbbi évtizedekben átfogó diadalt arató, egyúttal természetnek tűnő tőkés rendszert, *filozófiai* gondolkodást igényel. A filozófia ugyanis az a reflexív közeg, amelynek segítségével fényt deríthetünk az *ön*magát hatalmas erőkkkel és különféle mechanizmusokkal ideologizáló-naturalizáló kapitalizmus működését övező *szerkezeti* meghatározottságokra. Ha mástól nem, az *Antitézis* szerzőjének távlatában különösen fontos szerepet játszó Karl Marxtól, pontosabban fiatalkori írásaitól kérhetünk segítséget: ott lelhetünk rá, mintaszerű módon, a filozófia, a radikalizmus és a forradalmi beállítottság hármas szerkezetének taglalására.

Az a filozófia, amelyről most szólok, a történelmet, a kritikai instanciát mozgósítja ellenszerként ott, ahol a kapitalizmus természetként juttatja érvényre magát. Valójában olyan terepen lépegetünk, ahol a kritikai igényű filozófia több perspektívában is szóhoz jut. Mindenekelőtt mint leleplező ismeretelmélet. Hiszen a tőkés rendszer *modus operandi*-ja, hogy rejti a maga lényegét, és az objektív látszatok teremtetésével elfedi saját szubsztanciáját: át kell a gondolkodásnak hatolni ezeken a látszatokon, meg kell mutatni mi van a „homlokzat”, a „káprázat” mögött (fennáll, tudniillik, a kapitalista *genius malignus*, a tőkés világ félrevezető-elvakító szelleme – noha ezt a képletet attól a Peter Sloterdijk-től vettem át, akinek vajmi kevés köze van az *Antitézis* gondolati mozgásához). Lukács György volt az, aki a *Történelem és osztálytudatban* nagy invencióval felidézte ezen eredeti marxi intenciót, mármint a kritikai ismeretelmélet és a „forradalmi politika”, szükségszerű együttmozgását. Ám ez nem egy egyszerű desiffrozálás, amely egyetlen gesztussal lerántja a leplet, hanem annak feltárása, hogy miért termelődhet újra a kapitalizmus a felszínre jutó jelenségrendszer segítségével, és egyáltalán hogyan formálódik a kapitalista objektivitás.

Nagyon is egyet lehet érteni azokkal, akik a kapitalizmus kapcsán Platónt és a barlanghasonlatot idézik, amely magyarázatot ad az eltévelyedésekre, a dezorientációkra: a tőkés világ is éppen úgy ábrázolható az árnyék-létezés, az elvakítottság jelentéseivel (a „kapitalizmus, mint barlang”, Frank Ruda, For Badiou: *Idealism without Idealism*, Evanston: Northwestern University Press, 2015).

Az nem tesz itt semmit, hogy a kapitalizmus ügyintézői milyen lekezelően bánnak a filozófiával, ennek a kérdéshez nincs köze. A tőkés rendszer fennállása, logikája, ettől még a kritikai filozófia különösképpen tárgya. Sőt mi több, még abban az értelemben is, hogy létezési módja az egymást erősítő „reális” absztrakciók termelése, azon elvontságoké, amelyek egyúttal a filozófia sajátos anyagát is jelentik. Azaz nemcsak arról van szó, hogy a kapitalizmus egy genuin filozófiai módszer tárgya, hanem arról is, hogy *maga* a kapitalista rendszer filozófikus, vagyis tartalma *filozófiailag meghatározott*.

Ha még egyszer a (fiatal) Marxhoz fordulhatok, akkor azt említem, hogy szerinte az az elmélet radikális, amely *ad hominem* demonstrálja képességeit, márpedig az „ember számára” a „gyökér” maga az ember. És nem azért idéztem ezt a híres kitétel, hogy *A tőke* írója iránti hűséget bizonyítsam, hanem azért, mert fényt vet az *Antitézis* polemikus alapállására, kritikai eljárásaira, gondolatalakzataira. Nem véletlen, hogy az anarchizmus vagy a német értékkritika mellett, a TGM gondolkodásának szempontjából olyan fontos apokrif baloldali hagyomány, mármint a szituacionizmus két képviselője (Debord, Sanguinetti) deklarátívan szóról szóra ugyanezt mondják (*The Real Split in the International*, Pluto, London 2003, 171).

Mindenesetre, iszonyatos szűkítéssel ugyan, de ez az *Antitézis* kontextusa. Szerzője lendületesen, sziporkázó műveltséggel felvértezve, sokfelé tájékozódva, tanulságos elemzések garmadával világítja meg a tőkés objektivitás mélyszerkezetét, kényszeralakzatait, és hozza vissza a kiselejtezésre ítélt kommunizmus eszményének filozófiai reflexióját. A kapitalista rendszerre irányuló bírálat elbizonytalanodásának korában megújítja a kritikai ambíciójú filozófiát, azaz folytatni akarja a kritikát, miután meggyőződött arról, hogy a radikális bírálat akkor mozoghat elemében, ha ismét horizontjává teszi a kommunizmust. Szerét ejti, hogy megmutassa, mennyire félrevisz az arrogáns vagy a blazírt állagörző antikommunizmus, amely egyúttal kifejezi a későkapitalizmus meghasonlottságát.

Helyét, külön útjait akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük kivívott pozícióját a kapitalizmus bírálatát célzó és a kommunizmus időszerűsítésére irányuló (egykori/mai) orientációkkal szemben. Az ortodoxnak nevezett marxizmus üzeme, amelyet a hozzá nem értő kiengyelít Marx gondolkodásával, előtérbe helyezte a munka folyamatát, kiemelte annak tapasztalati hordozóját, mármint a munkásosztályt, és különös fontosságot tulajdonított a történelem értelmét befogó törvényszerűségeknek. A nyugati marxizmus (Karl Korsch, Lukács) viszont szerette volna visszaperelni az ortodox marxizmusban a túlterhelt determinizmus okán alulbecsült szubjektivitás jogát, és a történelmet az aluldetermináció perspektívájába állította, erőteljesen módosítva a történelem értelmére vonatkozó kritikai gondolkodást. A Marx után kullogó jelenlegi szereplők (Ernesto Laclau stb.) egész sora pedig lemondott arról, hogy a jövőre való nyitottság jegyében gondolkodjon, vagyis félretolván az elévültnek tűnő időbeli anticipációt, inkább a térbeli távlatban megnyíló résekhez igazodtak. Számukra a transzcenzus csupán térbeli lehet, azaz leválasztják az alternatívát az időbeliség fájáról. Íme két példa: radikális másság, kisajátíthatatlan közösségiség (a posztmarxizmusról ebben az értelemben, Frank Engster, *Das Selbstbewusstsein der Ware Arbeitskraft*, in F. Bensele/

R. Dannemann (Hg.): Lukács 2012/2013, *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bielefeld 2012, 123–46.)

TGM persze a szabadság eltírásának gyalázatos gyakorlata okán, ám az emancipációnak a munkára való leegyszerűsítése miatt is, a lehető legmesszebb áll az ortodox marxizmus minden fajtájától. De távolságot tart a nyugati marxizmussal szemben is (itt kénytelen vagyok megállapítani, hogy szembekerültem az informatív, eligazító előszót író Sipos Balázzsal, aki az *Antitézist* a nyugati marxizmus kimagasló utódjának tekinti), amely a forradalmak apályfázisaiban fokozatosan a másodlagos jelentőségű kulturális kérdések elemzésére hanyatlott, elhomályosítva az osztályelemzés módszertanát és tétjét. Márpedig az *Antitézis* nem visszhangozza ezt a melódiát. És az iménti megjegyzés irányadó a harmadik álláspont kapcsán is: a „posztmarxizmus” változatai a politika önjoga okán szintúgy maguk mögé utasították az osztályelemzést, és félretették a politikai gazdaságtanra támaszkodó kritikai reflexivitást. Igaz, az *Antitézis* nem orientál a kínzó, manapság tabuizált jövőkérdésben (voltaképpen, ahogy látjuk majd, a tragédia jelentései vetülnek rá), de nyomatékosan hangsúlyozott irányvonalai, a strukturális determinációkkal kapcsolatos állításai, félreismerhetetlenül megnyílvánítják, hogy milyen pozíciókon áll.

Ne felejtjük mindeközben, hogy az effajta filozófia, ha akarja, ha nem, egyfajta *post-festum* jelentéskörnyezetben áll. Adorno (amúgy idézett szerző a könyvben) sokszor emlegett, melankóliával tűzdelt verdiktje, miszerint a filozófia azért maradt életben, mert lemaradt saját megvalósulásának folyamatáról, itt is érvényes: ennek köszönhető, hogy a rezignáció hangjai vegyülnek azzal a kérlelhetetlen, hajthatatlan magatartással, amely kiharcolja magának, hogy a korszellem ellenére is érvényesítse a megtépázott igazság létjogosultságát. És a radikális filozófia is alkonyatkor kezdi munkáját, amikor fennáll a veszély, hogy elkallódtak az emancipáció energiái. És itt is tetten érhetünk egy olyan retrospektív stratégiát, amely ugyanazzal a gesztussal él, mint megannyi filozófia, amely a jelent a múlt felől közelítve kívánja átértelmezni, azaz feltár egy mélybe nyúló félresiklást.

Az *Antitézis* szerzőjének jelenkor-diagnózisa ugyanis azt sugallja, hogy egy akár végzetesnek is mondható „visszahátrálás” játszódott le a színtéren, amely odáig vezetett, hogy alig-alig lehet immáron megkülönböztetni a baloldali hagyomány két variánsát. Voltaképpen egyenesen arról beszélhetünk, hogy az egyik hagyomány-orientáció, rengeteg veszteséget előidézve, fölébe kerekedett a másodiknak, azaz rögzítenünk kell egy hanyatlásfolyamatot.

Az egyik oldalon a Jean-Jacques Rousseau gondolkodásának elemeiből különféle módon építkező „szocialista” hagyomány áll, az ellenkező oldalt pedig az itt már többször említett, a kommunizmus eszményének megfelelően gondolkodó Marx, a tényleges radikalizmus apostola jelenti. Az *első* perspektívában a súlypont arra helyeződik, hogy a civilizáció úgy került fölébe a természetnek, hogy korrumpálta az erkölcsöket, megsemmisítette az egyszerűségeken alapuló kötelékeket, és folyton-folyvást pusztította az egyenlőség szerkezeteit. Szembeszökő itt a marxi reflexivitástól való erős eltérés: a (forradalmi-baloldali) historizmussal szemben egy ahistorikus gondolati forma rajzolódik ki, amely a meghasonlottságot a természet és a civilizáció elválasztásának tartományaiiba helyezi, azaz megfosztja trónjától a civilizációt, és a puritanizmusnak a kalkulatív felhasználhatóságtól ment (helyi) konstellációjához való visszatérésre hív fel – anélkül, hogy belemerülne a modern kor strukturális determinációinak elemzésébe. Az elveszett eredendőségét kívánja vissza, varázstalanítva a modern önhittséget.

És a megtört nép jogainak visszahívása válik számára különösen fontossá, azon népé, amely az elsorvasztott autenticitás lehetőségeit hordozza magában.

Ezzel szemben kerül felszínre a Marx által gondozott kommunizmus-eszme, amely szintűgy szembeszegül a modernséggel, ám merőben másfajta módon. TGM Marx kapcsán „fausti-démoni” logikáról beszél, amely egészen másfajta ösvényeken halad, mint a Rousseau nyomait követő orientáció. Itt ugyanis nem arról van szó, hogy a gyengék, az alacsony sorba taszítottak, vagy az önazonosságát visszaserző nép perspektívája felől lehetne megragadni a transzcenzust. A kapitalizmus strukturális architektonikája úgy jelenik meg, mint tisztítóút: a mélybe nyúló meghatározottságokat, az önelidegenedés katarziszt, az elidegenedett objektivitásból származó szenvedést megtapasztaló proletariátusra hárul a történetfilozófiai lehetőség, hogy előremozdítsa az transzcenzus ügyét. És a proletariátus egyáltalán nem az azonosság mintája, hanem a tagadás logikája szerint formálódik. Nem is része a saját társadalmának („rész, amely nem része az őt magába foglaló egésznek”, 200) és befoghatatlan a „polgári társadalomtudomány” számára, amely legfeljebb a pozitivitás alakulásfolyamait érintheti. Félrefog ugyanis minden olyan kísérlet, amely a politika-filozófiában reflektált normativitás vagy az említett társadalomtudományok zubbonyát akarja ráerőltetni a marxi gondolkodásra. És egyúttal bírálat alá rendelődik az „osztályharc” reflektálatlan alakzata is, amely valamely mechanikus interakciót feltételez (TGM nem utal a „tömeg” és a „proletariátus” Marxnál található nehéz összefüggéseire: ez új értelmezési horizontokat nyitna meg). Az osztály ma is létezik, ám nem mint cselekvő tényező, hanem mint „egy dolog”: pontosabban fennáll, mint a gazdasági valóság kivetülése, ugyanakkor a szó politikai és kulturális értelmében megszűnt létezni (192). És ez tényleg a végsőkig viszi a kapitalizmus maradéktalan győzelmét.

Így kerekedik ki az ellentét: Marx perspektívájában a nem szociológiai értelemben vett (a munkaerőt mint árut befogó) kizsákmányolás nyer különös jelentést, a Rousseau követői által befolyásolt világban pedig legfeljebb a szociológia (közgazdaságtan stb.) látóhatárán megjelenő egyenlőtlenség. Vagy-vagy. Azt, hogy gyakran, túl sokszor összekeverik a két irányulást, az elhomályosodott későkapalista tekintettel lehet magyarázni. A kizsákmányolás, az önmagát újratertető, önmagát megtermékenyítő tőke dinamikájából és nem a polgári alanyok intencionalitás-szerkezetéből értendő: „a proletariátust ugyanis alaptevékenysége változtatja dologgá, itt tehát nem zajlik semmiféle osztályok közötti interakció, ez a tőke sajátosság” (uo.). Vagyis: nem bizonyul helytállónak az az értelmezés, amely azért ostorozza a kapitalizmust, mert az tágra nyitja az ajtót az egyenlőtlenség beáramlása előtt: így még mindig csupán a felületen mozgolódunk. Hogy nehéz megszabadulni a rousseau-i jelek alapján kialakuló örökség egyes formáitól, az a kapitalizmus túlerejéből is adódik. Sajnos, az antropológia és más diszciplínák olyan képviselői, mint Marcell Mauss, vagy Georges Bataille, noha szokatlan-provokatív hozzáállást képviselnek, mégsem jelentenek gyógyírt, végül is maguk is csupán az említett örökség részei.

A pazarlást, nem produktív fogyasztást hangsúlyozó Bataille kapcsán vitáznék: a francia célba veszi a kapitalista gyár racionalitásformáit, visszanyúl archaikus időkhöz, de mintha észkritikáját inkább Nietzschevel, mintsem Rousseau-val lehetne mérni. Nem beszélve arról, hogy a népnek a kollektív autenticitás távlatában végbemenő értelmezése nehezen érvényesíthető Bataille kapcsán (Bataille-t illetően persze különösen érzékfeszítő, hogy fasizmus-elemzése felől mutatkozik meg a kapitalizmus titka). És Rousseau mentségére legyen szólva,

hogy eljárása rengeteg bonyodalmat feltételez. A kimetszett rousseau-i hagyomány, mint Marxszal ellentétes tradíció, pontosabban az egyenlőtlenség *versus* kizsákmányolás-probléma megragadása roppant fontos, de ebben a formában talán több igazságot szolgáltat Marxnak, mint a *Társadalmi szerződés* írójának, akinek a kezdetre vonatkozó gondolkodása rengeteg olyan dimenziót foglal magában, amelyek nem engedélyezik a lineáris értelemben való visszatérést a puritanizmushoz. Amennyiben figyelembe vennénk a szinkronicitás és a diakronicitás összetett jelentéseit, valamint a történelmi változás nehéz kérdését a francia gondolkodónál, úgy újfajta aspektusok jelennének meg, amelyek persze nehezítenék a kérdést, jellegzetesen Rousseau azzal vádolta megannyi kortársát, hogy leegyszerűsítik a természeti állapothoz való hozzáférőkzést (a rövidség kedvéért, Fredrik Jameson, Rousseau and Contradiction, *The South Atlantic Quarterly*, 2005, 4: 693–704, azért hadd említsem, hogy az *Antitézisben* adódnak olyan részek, pl. a polemikus természetfogalmat kidolgozó Rousseauról, amelyek mást előlegeznek, mint a helyenként kibomló szigorú Rousseau-kép, lásd, 61).

Viszont a „rousseau-i” orientáció messzire sugárzott, és ma is hatékony. Meg kell értenünk, hogy miért talált el az antikapitalizmusra esküsző hagyomány, szándékával ellentétben, gyakran csak olyan célpontokat, amelyek ezen orientáció szerves részei. Vagyis az itt kibontott érvelés keretül szolgál ahhoz, hogy fény derüljön arra, hogy a kapitalizmus éppenséggel a történelmileg létező szocializmusok, anti-kapitalizmusok *vakfoltját* jelenti: miközben a történelmi ágensek abban a hitben éltek, hogy a kapitalizmus falait bontogatják, valójában csak országaik kaszti-feudális jellegzetességeit szüntették meg, az ittmaradt arisztokráciával számoltak le, a modernizáció motorját indították be, a polgárságnak biztosítottak hátszelet (többet, mint a kiteljesedő absztrakciók mentén megvalósuló kései kapitalizmus), egalitáriánus intézkedéseket foganatosítottak, jóléti vívmányokra vonatkozó intézkedések sorát biztosították. És nem utolsósorban rezsimjeikben a tespedt kispolgári magatartás különféle módzatait teremtették meg. Tévút volt ez a javából. És a kapitalizmus lényegéhez nem sikerült hozzáférköznie, az ismételten elszökött előlük. Legfeljebb letörték a munkásmozgalom forradalmi lendületét, szétmorzszolták a mozgalmon belül megszülető szubtilis elenkultúrát, és destruálták a szocializmusban még létező negativitást is.

A félreértés és a félremagyarázás nagysága így: *kolosszális*. Ahogy a vereség is történelmi méretű. A reál-szocializmusnak nevezett rendszerek távol estek a szocializmustól, és nem feleltek meg önmaguk fogalmának: TGM egyértelműen kijelenti, hogy a marxi értelemben vett politikát még senki nem próbálta ki (noha hozzáteszi, hogy még mindig bizonytalanság terheli a lehetőséget egyáltalán). A vélt kontraszt, nem véletlenül, hamar eltűnt: a kapitalizmus nem is 1989-ben jutott a világraszóló győzelemhez, ahogy azt az elterjedt vélelem hangoztatja, hanem például már 1921-ben, amikor a bolsevik rezsim brutális módon leverte a szocializmus negativitásának megmentéséért kétségbeesetten küzdő matrózokat. És 1989 jelentéseihez is csak akkor közelíthetünk, ha szóra bírjuk a kapitalizmus strukturális jellegzetességeit tolmácsoló Marxot. A saját csapdájába szorult reál-szocializmus történelmi szerepe pedig arra korlátozódott, hogy megtámogassa az előretörő kapitalizmust, amely saját alesztévé fokozta le ellenfelét. Ráadásul számolnunk kell azzal, hogy a reál-szocializmus által felpörgetett modernizáció előkészítette a feltételeket a kiteljesedett kapitalizmus számára. Régiókn így válik az *abszolutizált kapitalizmus* terepévé.

Az *Antitézis* szerzője leginkább az államkapitalizmus fogalmával él a létező szocializmusok definíciója kapcsán, noha több ízben is, legalábbis valamelyest, relativizálja állítását.

Mégis, a bér munkát tovább léteztető államkapitalista rendszer fogalma áll legközelebb hozzá, ami nyilván leszámol a közkeletű elképzelésekkel, miszerint a végbevitt tulajdonjogi transzformációk életet leheltek a szocializmusba. Ez azonban ellentmondana a politikai-gazdaságtani érvelésnek, és a munkát végzők alávetett kényszer-helyzetének átfelkutatására irányuló igyekezetnek.

Az államkapitalizmus fogalma nagyon erős polemikus vonatkozásokat tartalmaz, mint-hogy egyértelműen utal az elparentált anti-kapitalizmus 1917 utáni jelenségére. Amúgy az államkapitalizmus egyike azon elemzéseknek, amelyek a reál-szocializmus voltak hivatottak leírni a XX. században (lásd pl. a degenerált munkásállam fogalmát *á la* Trockij stb.). Érdekes mód, TGM az államkapitalizmus-elméletet a Trockij gondolkodása által keltett hullámokra felkapaszkodó Tony Cliffel hozza összefüggésbe (281). Azért figyelemre méltó e tény, mert ezzel átugorja ezen elmélet hosszú hagyományát: mintha csak egy meghatározott vonulat érdekelné. Hiszen a fogalommal már Wilhelm Liebknecht is élt, méghozzá a XIX. század végén (Wilhelm Liebknecht, Our Recent Congress, www.marxists.org/archive/liebknecht-w/1896/08/our-congress.htm). Ám még fontosabb, hogy az államkapitalizmus alakzata a bolsevik önreflexió fontos összetevője volt, kézenfekvő itt Leninre hivatkozni, noha rögvést említeni kellene a legkiérleltebb képviselőt is, mármint Buharint. Természetesen vizsgálat alá kerülhet, hogy a bolsevikok ezen képviselői az államkapitalizmus fogalmán ugyanazt értették-e, mint a bér munka folytonosságát előtérbe helyező TGM (vagy csupán a szervezethez bizonyos formáit szorgalmazták), ám akkor is úgy tűnik, hogy az elemzés így rövidre fogott. És vitatható, hogy analitikailag minden lényeges aspektus taglalható-e az államkapitalizmus fogalma révén. Hiszen homályban hagyja a párt és az állam viszonylatrendszerét (kérdés, hogy egyáltalán létezik-e az elkülönült állam ezen rendszerekben), és nem utolsósorban itt a kapitalizmus jelentésének egészére történik utalás, holott csak egy tőkeformáról van szó. Nem mintha a párt uralkodási formáit, eszközrendszerét sokféleképpen analizáló szerző ezt nem tudná, csak kénytelen vagyok rögzíteni, hogy túl sok a kérdőjel az államkapitalizmus jelentései körül.

Van az *Antitézisnek* azonban Marx, Rousseau, és a szóba hozott apokrif szereplők mellett egy másik fontos filozófiai hősza is: Hegel. Utána kellene járni, hogy hányszor játszik nagyon fontos szerepet, és hogyan befolyásolja az érvelés lépésrendjét, nélküle voltaképpen nehéz lenne felfejteni a könyv textusát. Kezdődik mindez az „új kelet-európai baloldal” „tragikus történetét” elbeszélő-tárgyaló első tanulmányok egyikével, amelyben *A szellem fenomenológiája* írójának a „pozitivitásról”, és a „pozitív hitről” kibontott okfejtéseiről olvashatunk. Vagy tetten érhetjük a hegeli filozófiai nyomait az igazság és az osztály viszonylatait boncolgató fejezetben is: elvégre a kizsákmányolás jelentéseihez éppen egy jellegzetes hegeli konstrukció értelmében kimunkált proletárfogalom korrespondeál. Marx éppen ott a leginkább hegelianus, ahol e fogalmat görgeti.

Még relevánsabb, hogy a könyv egy karakterisztikus fordulattal zárul: „Hegel démoniája hiányzik” (448). Démonia? Ezen fogalom ellentételezi a szokványos Hegel-ábrázolást, és jogaihoz juttatja azt a filozófust, akit ugyan a konzervativizmus többletével hoztak hírbe, ám gondolkodását valójában túlhajtja a polgári társadalom keretein. Még véletlenül sem lehet őt a polgári gondolkodó rangjára egyszerűsíteni. És ez a Hegel filozófiai értelmezést ad az „ész érvényesülése fájdalomnak a dologgal szemben” (432), nála, megint csak az ismert értelmezésekkel szemben, az egyenlőség nem végcél, a szabadság pedig „gyötirelem” lesz az elisme-



résért való küzdelem során, méghozzá a polgári társadalom megszüntethetetlen dialektikájának kontextusában. És ezen filozófus dialektikus prózája felől mutatkozik meg teljes fényben, az utolsó, talán legezoterikusabb tanulmányban (*Rapszódia dialektikus prózában*) a tragikus perspektívába kerülő Marx is, aki szisztematikusan megsemmisítette gondolkodásában a túlannra vonatkozó archimédeszi pontokat, a kitörési pontok fundálási lehetőségeit. Igaz, a tragédia jelentéseit előlegezik már a korábbi kevésbé ezoterikus tanulmányok (*A szolidaritásról* pl.), amelyek azt vetítik ki, hogy a kapitalizmus úgy vált abszolúttá, hogy eközben megszűnt a kint és a bent elválasztásának létjogosultsága. A könyv vége a kezdetekhez képest elsötétül, a kezdetben még pislákoló fények ki-kihunynak.

A marxi kritikai műveletek azt láttatják, hogy a „dologként” elébünk álló jelenség mögött emberi tevékenység, a szubjektivitás áll. (Ám miért folytatódik az érvelés úgy, hogy a munka objektív és szubjektív nézőpontból kettéhasad: „konkrét” és „absztrakt” munka „nem ugyanaz (199)? Hiszen az elvont, és a konkrét munka ugyanarról a tőről fakadnak, és nem a szubjektív és objektív nézőpontok szerint különülnek el: a konkrét munka meghatározott használati értéket teremt, az elvont munka, azaz a hegemonikus időre leegyszerűsített munkafogalom pedig nem egyéb, mint a konkrét munka megnyilvánulási formája a kapitalizmusban). És egyúttal az a Marx jelenik meg a könyv fináléjában, aki a kapitalizmus jelenségrendszerét elemezve majd a tőkét teszi, gondolkodásának következményeként, szubjektummá: ez magyarázza eljárását, pontosabban ez menti meg attól, hogy a forradalomra vonatkozó elgondolásai ne fulladjanak „abszurdításba” (448). Hiszen Marx a forradalom polgári eszményét tartotta szem előtt, így hangzik TGM magyarázata, ugyanis nem is volt más lehetősége – a hegeli „démonia” roppant fontos gondolat, viszont, szívesen beszélnék arról, hogyan törte át Marx mégis sorozatosan a polgári forradalom jelentéskereteit. Ami nem kérdőjelezi meg gondolkodásának tragikus árnyait.

Kijózanító, súlyos, meggondolkodtató, vitára ingerlő könyv az *Antitézis*. És műveli a gyökértelenné váló kritikát. Olvassuk!