

Weiss János

A Történelem és osztálytudattól A felvilágosodás dialektikájáig

„Az, hogy egy könyv megjelenése után [száz] évvel [...] konferenciára gyűlünk össze, olyan tény, amely önmagáért beszél. A [*Történelem és osztálytudat*] aktuális, és erre a konferenciára sem került volna sor, ha ez nem így volna.”¹ Ebben az írásban a *Történelem és osztálytudat* hatástörténetének egyik legfontosabb epizódját körvonalazom, azt, hogy e mű hogyan hatott *A felvilágosodás dialektikájára*, illetve, hogy miként bírálta Horkheimer és Adorno Lukács könyvét.

A *Történelem és osztálytudat* a 20-as évek egyik legnépszerűbb könyve: mind a forradalmárok, a Kommunista Párt teoretikusai, mind pedig a baloldali orientáltságú filozófusok buzgón recipiálták.² Lukács könyve mind a keleti, mind a nyugati marxizmus alapvető dokumentumává vált. Egyszerre tartalmaz jelentős filozófiai, kor-diagnosztikai koncepciót, és tartalmazza a Kommunista Párt elméletét is. A könyv recepcióját persze már a kezdetektől megtépázta, hogy mindkét oldal számára már csak azért is gyanús volt, mert a mindenkori másik oldal úgyszintén használhatta. Valamint Lukács maga is (legkésőbb a moszkvai emigrációtól kezdve) keleti marxistává vált, aki persze a maga nyugati gyökereit sohasem tudta megtagadni. Mindenesetre, amikor a szóban forgó könyv – a német diákmozgalmak által inspirálva – 1968-ban németül (majd magyarul 1971-ben) újra megjelenik, Lukács már nem szerette a maga alkotását, és meg is próbálta „eldugni” az „Utam Marxhoz” címszáva alá. Az 1967-es előszónak ezt a címet adta: „Marxista fejlődésem: 1918–1930”; és a *Történelem és osztálytudat* dolgozatai mellé válogatott tanulmányokat is felvett. „Amikor most e kötetben kiadom e korszak (1918–1930) legfontosabb dokumentumait, mindenekelőtt [...] a kísérletjellegüket akarom hangsúlyozni, és

1 SCHNÄDELBACH 2004. 234. (Ezeket a szavakat Schnädelbach mondta azon az amszterdami konferencián, amelyet *A felvilágosodás dialektikája* megjelenése után negyven évvel rendeztek. Ezeket a sorokat illesztettem rá a *Történelem és osztálytudatra*.)

2 Lásd ehhez a Krausz Tamás és Mesterházi Miklós négykötetes szöveggyűjteményét: *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban*. KRAUSZ – MESTERHÁZI 1981.

semmiképpen sem kívánok nekik időszerűséget tulajdonítani.”³ Érezzük tehát: Lukács a legszívesebben visszavonná és megtagadná e művét, a *Történelem és osztálytudat*ot: negyvennégy évvel később már csak dokumentum-értéket látott benne. És Lukács e ponton már maga is két irányba érvel: a nyugati és a keleti marxizmus felé úgyszintén. A keleti marxistáknak (akiknek időközben meghatározó teoretikusa lett) ezt üzeni:

Mindenekelőtt szembetűnő, hogy a *Történelem és osztálytudat* [...] objektíve olyan tendenciát képvisel a marxizmus történetében, amely [...] a marxizmus ontológiájának az alapzatai ellen irányul. Arra a tendenciára gondolok, amely a marxizmust kimondottan társadalomtannak, társadalomfilozófiának fogja fel, és a marxizmusból a természetre vonatkozó [állásfoglalásokat] ignorálja.⁴

Lukács tulajdonképpen a maga társadalomontológiai projektjét tartja szem előtt, és a *Történelem és osztálytudat*hoz képest a szakítást hangsúlyozza. A nyugati marxistáknak Lukács csak „odaszól”: „mindenekelőtt a francia egzisztencializmusban, és ennek szellemi környezetében találkozhatunk [ezzel a művel, a *Történelem és osztálytudattal*]”.⁵ Lukács mintha tudomást sem venne művének a Frankfurter Iskolában bekövetkezett recepciójáról, illetve a diákmozgalmakat sem említi.⁶

I.

Most kezdjük az összevetést: a két könyv megjelenését két évtized választja el egymástól; mi történt ebben a két évtizedben? A náciizmus uralomra került, ennek következményei a világháború és az emigráció, eközben a szovjetkommunizmus is elvesztette vonzerejét (legkésőbb André Gide 1936-ban megjelent naplója után).⁷ E körülmények meghatározzák a recepciót; de még mielőtt ezt közelebről megnéznénk, arra szeretnék rámutatni, hogy a Frankfurter Iskola köréhez tartozó gondolkodók már a 20-as, 30-as években is nagy lelkesedéssel írtak Lukács könyvéről.

A 20-as évek közepe táján Walter Benjamin *Könyvek, amik élők maradnak* cím alatt írt Lukács művéről (is): „A könyv egyedülállósága arra a biztonságra épül, amellyel a filozófia kritikus szituációjában [...] és az esedékes konkrét

3 LUKÁCS 1971. 695.

4 LUKÁCS 1971. 705.

5 LUKÁCS 1971. 705.

6 A hetvenes évek második felében kezdődtek a Frankfurter Iskola és a „kritikai elmélet” történetére vonatkozó kutatások. Részben erre adott válaszként fogalmazta meg Habermas a Lukácsra, illetve a Max Weberre való visszanyúlás szükségességét egy nagyon beszédes című fejezetben: „Lukácstól Adornóig: a racionalizálódás mint eldologiasodás”. Lásd HABERMAS 1981. 455.

7 Lásd GIDE 1989.

forradalomra tekintettel [...] kimondja a teoretikus megismerés végső szavát.”⁸ Benjaminsnak az tetszett a leginkább, hogy Lukács a filozófia egy válságos korszakában, és az esedékes forradalmi praxist szem előtt tartva, filozófiailag érvényes módon meg tudott szólalni: teoretikusként és forradalmárként. Benjamin megjegyzéséből érezhető: a kettő egyesítése már akkor sem volt magától értetődő. Egy igazán jelentős és kiterjedt korai recepcióra Herbert Marcuse dialektikáról szóló írásaiban került sor. (Marcuse eredetileg Heidegger tanítványa volt,⁹ és a harmincas évek legelejétől lett a frankfurti *Institut für Sozialforschung* munkatársa.) A marxizmuson belüli dialektikáról írja:

Egyesek számára csak egy „történetileg feltételezett maradvány”, amely Marx hegelianizálásának eredménye, és ezért mindenféle kár nélkül kidobható a marxizmus elméletéből és gyakorlatából; és ez még a marxizmus hasznára is válik. Mások számára a marxizmus lényeges része, de – és ez most a döntő – ami Marxnál még a történelmi mozgalom értelme és lényege volt, az most teherré válik: egy rossz dialektikával minden hibát, minden visszalépést igazolni lehet, mint a dialektikus mozgás szükségszerű elemét [...].¹⁰

Marcuse soraiból érezhető, hogy máris túl vagyunk azon a lelkesültségen, amely a *Történelem és osztálytudat*ot átjárja, és amelyet Lukács 1967-ből visszatekintve így írt le: „a forradalmi gyakorlat koncepciója ebben a könyvben valami éppenséggel fellengzős vonást kap, amely jól megfelelt az akkori baloldali kommunizmus messianisztikus utópizmusának [...]”.¹¹ A dialektika vagy fölösleges maradvány, vagy pedig vissza lehet élni vele – jól látható, hogy ez a felosztás nem esik egybe a keleti és a nyugati marxizmus választóvonalával. A „messianisztikus utópizmusnak” vége, most egy elméleti rekonstrukció keretei között meg kellene alkotnunk a dialektika általános teoretikus koncepcióját. Ezután következik egy nagyszabású áttekintés Platónról Hegelig,¹² a következő eredménnyel (amelyet Marcuse tézisekben foglal össze):

A dialektika nem valamilyen filozófiai vagy szociológiai elméletben megalapozott módszer vagy megismerési forma, és nem is a megismerés valamifajta metodológiája, hanem magának a létezőnek egy bizonyos létmódja. Csak akkor és amennyiben a létezőnek egy bizonyos létmódja dialektikus, lehet az erre a létmódra irányuló kutatás – és csak ez – dialektikus.¹³

8 BENJAMIN 1981. 93.

9 Van egy másik Heidegger-tanítvány is, aki nagyon elismerően nyilatkozott Lukács könyvéről: Karl Löwith egy Marxról és Max Weberről szóló hosszú tanulmányának egyik lábjegyzetében írja: Lukács művében „a marxi áruelemzés principális jelentősége és struktúrája egy Hegelen iskolázott Marx-értelemezés keretei között került először kidolgozásra”. LÖWITH 1981. 132.

10 MARCUSE 1981. 177.

11 LUKÁCS 1971. 707.

12 Ennek részleteibe itt nem tudok belemenni, csak meg szeretném említeni, hogy Rüdiger Bubner *A dialektika mint topika* című könyvében is ezt a programot követi. Lásd BUBNER 2022.

13 MARCUSE 1981. 190.

Ez volt az összefoglalás első tézise, egy erőteljes heideggeriánus frazeológiában megfogalmazva. (Ezt így tulajdonképpen maga Heidegger is mondhatta volna, és nem is csak a nyelv miatt, hanem azért, mert jellemző volt rá, hogy egy problémát szeretett beolvasztani abba, amivel általában és éppen foglalkozunk.) „Nem minden létező a maga létmódja szerint dialektikus, hanem csak az, amelynek a léte a történetiség.”¹⁴ Ez a második tézis is használja a heideggeri fogalmakat, de ez a tézis már egyértelműen kiáll a lukácsi koncepció mellett és annak recepciójáról tanúskodik.

Adorno a Kierkegaard-ról szóló habilitációs írásában Lukácsra úgy hivatkozik, mint Hegel „materialista interpretátorára”, aki megmutatta, hogy a dialektikában „a hamis fogalmakat – a maguk egyoldalúságában – meg kell szüntetni/meg kell haladni. Ez a meghaladási folyamat azonban egyúttal szükségessé teszi, hogy ezeket az – egyoldalú, elvont és hamis – fogalmakat szakadatlanul alkalmazzuk; a fogalmakat így nem a definíciók, hanem inkább a módszertani funkciók [...] juttatják jelentéshez”.¹⁵ Talán már ebből is kihámozhatnánk a materialista dialektika meghatározó vonásait. Mindenekelőtt eltűnik a dialektika teleologikussága: a dialektikus folyamat már nem az abszolútum felé mutat – egy nyitott folyamattá vált. És a lényege a definícióval történő fogalom-meghatározás alternatívája. A meghatározás a fogalmak sorozatával történik, és az így létrejövő mozgást már csak azzal jellemezhetjük, hogy az elvontabb és az egyoldalú fogalmaktól haladunk a konkrétabb és komplexebb fogalmak felé. Ebben az értelemben a dialektika többé nem történelemfilozófiai fogalom (mint Lukácsnál), és nem is ontológiai-metafizikai fogalom, mint Marcusénél, hanem pusztán módszer.

Adorno szerint azonban nem ez volt Lukács könyvének igazi újítása (és filozófiai tartalma), hanem az eldologiasodás elmélete, amit Adorno nagy találékonysággal alkalmazott is Kierkegaard filozófiájára. Ezt személtetendő, csak a következő passzust szeretném idézni:

Kierkegaard felismerte a kialakulóban lévő fejlett kapitalista társadalom nyomorúságát. S ez ellen az elveszett közvetlenség nevében lépett fel, amelyet szerinte a szubjektivitás őriz. Nem elemzi sem az eldologiasodás szükségességét, sem a jogosultságát, sem a korrekciójának lehetőségeit. Ugyanakkor (habár az ő számára a társadalmi összefüggések idegenebbek voltak, mint bármely más idealista gondolkodó számára) éles szemmel veszi észre az eldologiasodás és az áruforma kapcsolatát.¹⁶

14 MARCUSE 1981. 190.

15 ADORNO 2003. 10.

16 ADORNO 2003. 59. Adorno elemzéseinek az egyik legeredetibb gondolata az „interieur” jelentésének kidolgozása; ezt szintén kapcsolatba hozza az eldologiasodással: „Az interieur képének történeti kifejtéséhez szükség lenne a bensőségesség szociológiájának kidolgozására. Ennek eszméje csak látszólag paradox. A bensőségesség az emberi egzisztencia restrikciója egy olyan privát szférára, amely elvileg ki van vonva az eldologiasodás hatalma alól. Mint privátszféra azonban hozzá tartozik a társadalmi struktúrához, még akkor is, ha polemikusan”. ADORNO 2003. 70.

II.

A *felvilágosodás dialektikája* két nagyon fontos fogalmat vesz át a *Történelem és osztálytudatból*, és mindkettőt, szinte a felismerhetetlenségig át is alakítja: a dialektikát és az eldologiasodást. Ezekből a szerzők (Adorno és Horkheimer) egy egységes koncepciót gyúrnak össze, de én most analitikus okokból mégis külön tárgyalom a kettőt.

(1. A *dialektika*) Lukácsnál a dialektika valóban összeköti az elméleti érdeklődést (a hegeli örökség értelmezését) és a forradalmi praxist. „A materialista dialektika forradalmi dialektika. E meghatározás olyan fontos, a dialektika lényegének megértése szempontjából olyan döntő jelentőségű, hogy még magának a dialektikus módszernek a tárgyalása előtt meg kell értenünk, ha helyesen akarjuk megközelíteni a kérdést.”¹⁷ Lukács szerint tehát a dialektika elsődlegesen a forradalom sajátossága, és csak másodsorban módszer. Most láthatjuk, hogy ha Adorno a Kierkegaard-könyvben a dialektikát módszernek tekinti, akkor az már implikálja a történeti jelentőség elvetését. A *felvilágosodás dialektikája* itt egy bizonyos visszalépést képvisel: ha a dialektika nem is forradalmi dialektika, azért nem kell mindjárt feladni azt, hogy egy történelmi folyamat sajátossága lehet. A lukácsi meghatározás így egy bizonyos negativisztikus fordulatot kap. Lukács azt mondta, hogy „a materialista dialektika forradalmi dialektika”, Adorno és Horkheimer erre ezt válaszolhatják: „a materialista dialektika a katasztrófa dialektikája”. A „katasztrófa” szót ugyan Hegel használja, de nincs igazán pregnáns jelentése; Adornónál és Horkheimernél a használati módokból fölsejlik, hogy a hitleri diktatúrát tartják a legfőbb katasztrófának. Egy kitüntetett helyen e helyett a szó helyett az *Unheil* (balsors) szerepel. „A teljesen felvilágosult föld a diadalmas *balsors* jegyeit sugározza.”¹⁸ Aztán a könyv első fejezetében ez a gondolat szinte szó szerint visszatér: „A szó őskori mitikus kényszere öröklődik át abban a balvégtetben, melyet a felvilágosult szó idéz önmaga fejére.”¹⁹ Most végre kimondhatjuk a katasztrófa dialektikájának szerkezetét: a felvilágosodás ígérete volt, hogy az emberek urak lehetnek, uralhatják a földet, alávetethetik önmaguknak a természeti és a társadalmi-történelmi világot, mégpedig a tudományok segítségével. Ezzel szemben a totális szolgátság valósult meg, vagyis létrejöttek a nagy diktatúrák: ez a katasztrófa az *Unheil*.

(2. *Eldologiasodás – racionalizálódás – felvilágosodás*) Lukács a *Történelem és osztálytudatban* úgy tesz, mintha az „eldologiasodás” a marxi „árufetiszmus” fogalmának átalakítása lenne. Csak ha nagyon közelről nézzük a fogalmat, vehetünk észre más hatásokat is.

17 LUKÁCS 1971. 211.

18 HORKHEIMER – ADORNO 2011. 19. (Kiemelés tőlem.); „Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen *Unheils*.” HORKHEIMER – ADORNO 1969. 19. (Kiemelés tőlem.)

19 HORKHEIMER – ADORNO 2011. 94.

Az árustruktúra lényegére már gyakran rámutattak, alapja nem más, mint hogy valamely viszony, valamely személyek közti kapcsolat, dologszerű jelleget, s ily módon „kísérteties tárgyiaságot” ölt, ami azután a maga szigorú, látszólag teljesen zárt és racionális öntörvényűsége folytán alapvető lényegének, vagyis az ember és ember közti viszonyoknak legkisebb nyomát is elfedi és eltünteti.²⁰

Tény, hogy ezen a passzuson átüt az áru fétiskarakteréről szóló marxi elmélet, amelyet Marx *A tőkében* leír: „Maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját [phantasmagorische Form] ölti.”²¹ De ugyanakkor a nagy hasonlóság ellenére van egy kifejezés, ami átlépi a marxi kontextust: „zárt és *racionális* öntörvényűség”. A racionalizálódás Max Weber szociológiai koncepciójából származik – ez nála a modernség legalapvetőbb sajátossága, habár a jelentése „csillámló”. Most mégis megpróbálom összefoglalni a fogalom alapstruktúráját: a racionalitásnak megfigyelhető egy szubjektív és egy objektív oldala. (1) Ez a fogalom először is a cselekedetekre vonatkozik, és megköveteli a hatás-gyakorlás eszközeinek gondos kiválasztását és mérlegelését.²² Ez azonban nem feltétlenül jelent nagyfokú tudatosságot: „a viselkedés gyakran és túlnyomórészt [...] tömeg-cselekvés, minden céltudatosság nélkül”.²³ (2) Ez pedig csak azért lehetséges, mert a cselekedet által kimetszett valóság-szegmensnek bele kell illeszkednie a megszokottba, a mindennapiba, az állandóan ismétlődőbe.²⁴ A racionalitásnak van egy cselekvés- és egy rendelméleti fogalma, habár – ez jól érezhető – a kettő szorosan összetartozik. Marxnál viszont (pontosabban: a fétiskarakter-fejezetben) csak a rend szintjén lép fel az eldologiasodás (az árutermelés világa); a cselekvés pólusán nincs fétisképződés.²⁵ Lukács (ha jól sejtem) érezte ezt a problémát, és ezért a Webernél a szubjektív pólushoz tartozó „üzleti kalkulációt” egyfajta közvetítő szerepbe próbálta állítani. Weber maga a „racionális kalkulációt” a kapitalista gazdaság „lelkének” nevezi.²⁶ Lukács pedig ezt írja: „Számunkra az itt érvényesülő *elv* a legfontosabb: a kalkulációra, a *kalkulálhatóságra* beállított racionalizálás elve.”²⁷ Lukács is beszél az eldologiasodás szubjektív és objektív oldaláról. Az utóbbi nála nagyjából triviális: a kapitalizmusban „kész dolgok és dologi kapcsolatok egész világa jön létre”.²⁸ A szubjektív oldal leírása viszont messzemenően problematikus, mert Lukács egyszerűen visszavezeti az objektív oldalra: „az árugazdaság kiteljesedését

20 LUKÁCS 1971. 320.

21 MARX 1973. 75.

22 WEBER 1985b. 128–129.

23 WEBER 1985a. 473.

24 WEBER 1985a. 473.

25 És a két jelentés közötti feszültséget Habermas is úgy oldja fel *A kommunikatív cselekvés elméletében*, hogy a cselekvések szintjén nem, hanem csak a rend szintjén (azaz a rendszerben) lehet értelmesen eldologiasodásról beszélni. HABERMAS 1981.

26 WEBER 1986. 349.

27 LUKÁCS 1971. 327.

28 LUKÁCS 1971. 324.

feltételezve, az ember tevékenysége magával az emberrel szemben objektiválódik, áruvá lesz”, a társadalmi természettörvényeknek vettetik alá.²⁹

Adorno és Horkheimer *első* lépésben az eldologiasodás szubjektív aspektusát emelik ki: „Az egyes ember végképp semmivé lesz a gazdasági hatalmakkal szemben. S azok közben sohasem sejtett fokra emelik a társadalom hatalmát a természet fölött. Míg az egyes egyén eltölpül az apparátus mellett, amelyet kiszolgál; [de ugyanakkor az apparátus] jobban gondoskodik ellátásáról, mint valaha.”³⁰ Az eldologiasodás szubjektív oldala tehát a tehetetlenség, a kiszolgáltatottság és a semmissé válás.

A *második* lépésben Adorno és Horkheimer Lukács mögé visszanyúlva a weberi racionalizálódás-elméletet fogalmazzák át történelemfilozófiai koncepcióvá: a felvilágosodás fogalma így a racionalizálódásnak felel meg. A felvilágosodás *dialektikája* pedig azt a történelmi folyamatot fogja jelenteni, ahogy eljutunk a szubjektum tökéletes kiszolgáltatottságáig, vagyis a diktatúrákhoz.

III.

A *Történelem és osztálytudat* és A *felvilágosodás dialektikája* között nemcsak hatástörténeti összefüggés van, hanem – a dialektika-koncepciókat tekintve – az egyik a másik diametrális ellentéte is. Nézzük tehát még egyszer – és most már kicsit közelebbről – a dialektika-koncepciók összevetését. Lukács ezt mondja: „A materialista dialektika forradalmi dialektika.”³¹ A dialektika pedig az eldologiasodás és a proletariátus tudata (vagy küldetése) *között* játszódik le. A könyv a küszöbön álló világforradalom programja és filozófiai reflexiója. A *felvilágosodás dialektikája* viszont a felvilágosodás kibontakozását jelenti, egészen addig a pontig, amikor kimondhatjuk: „a felvilágosodás totalitáriánus”.³² De még a „katasztrofális dialektikájában” is van egy előre tekintő mozzanat, a remény, amely azonban elvékonyodik és absztrakttá válik. „A jobb körülmények *reménye* [...] nem annak bizonygatásából táplálkozik, hogy ezek a [...] körülmények volnának a garantált [...] és végleges körülmények, inkább a tiszteletlenségből mindaz iránt, ami az egyetemes szenvedés közepette oly szilárdan van megalapozva [vagyis eldologiasodott].”³³ Kézenfekvő ezt a mondatot a lukácsi koncepció kritikájaként olvasni: a remény nem vonatkozhat jövőbeli jobb körülményekre, hanem csakis az eldologiasodás (a felvilágosodás) *kritikájára*. Ez pedig nem jelent mást, mint a felvilágosodás „önmagára eszmélését”.³⁴

29 LUKÁCS 1971. 325.

30 HORKHEIMER – ADORNO 2011. 15.

31 LUKÁCS 1971. 211.

32 HORKHEIMER – ADORNO 2011. 22.

33 HORKHEIMER – ADORNO 2011. 271. (Kiemelés tőlem, a fordítást a német alapján némileg módosítottam.)

34 HORKHEIMER – ADORNO 2011. 15.

A *Történelem és osztálytudat* aktualitásáról akartam írni, és ehelyett a hatástörténetének talán legfontosabb epizódját mutattam be: mintha az aktualitása csak abban állna, hogy előkészítette a Frankfurti Iskola centrális művét. De biztos, hogy *A felvilágosodás dialektikája* annyira aktuális? Létezett olyan történelmi korszak, amikor a *Történelem és osztálytudat* (vélt) aktualitása megelőzte *A felvilágosodás dialektikáját*. A diákmozgalmak általános tapasztalatában a forradalomra vonatkozó várakozás viaszosította a katasztrófa dialektikáját. Az, hogy az aktualitást tekintve az egyik, vagy a másik könyv áll-e előrébb, azon múlik: hogyan ítéljük meg korunkat egy lehetséges változásra (forradalomra) tekintettel. És még ha reménykedünk is a *Történelem és osztálytudat* reaktualizálódásában, tudnunk kell, hogy még akkor is sok mindent el kellene takarítanunk: az a konkrét forradalom ugyanis, amelyet Lukács a 20-as évek első felében vízionált, megbukott.

Hivatkozott irodalom

- Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. In. *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003.
- Benjamin, Walter: Bücher, die lebendig gelieben sind. In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve*. Szerk. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. 92–94.
- Bubner, Rüdiger: *A dialektika mint topika*. Budapest: Typotex Kiadó. 2022.
- Gide, André: *Visszatérés a Szovjetunióból*. Budapest: Interart Kiadó. 1989.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz Kiadó. 2011.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 1969.
- Krausz Tamás – Mesterházi Miklós (szerk.): *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve*. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981.
- Löwith, Karl: Max Weber und Karl Marx. In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve*. Szerk. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. 90–139.
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető Kiadó. 1971.
- Marcuse, Herbert: Zum Problem der Dialektik. In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve*. Szerk. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. 174–194.
- Marx, Karl: *A tőke I*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1973.
- Schnädelbach, Herbert: *A felvilágosodás dialektikájának aktualitása*. In. *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Szerk. Weiss János. Budapest: Áron Kiadó. 2004. 234–254.
- Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Szerk. Winckelmann, Johannes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1986. 237–573.
- Weber, Max: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Szerk. Winckelmann, Johannes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1985b. 1–145.
- Weber, Max: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Szerk. Winckelmann, Johannes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1985a. 427–474.

