

Weiss János

A munkafogalom társadalomfilozófiai és szociológiai jelentősége

különös tekintettel a Frankfurti Iskola történetének alakulására

„Írva áll: »Kezdetben volt az *Ige*! / Már megállok! Segítség kell ide! / [...] / Inkább: »Kezdetben volt az *Értelem*! / Az első soron gondolkozz még! / Nehogy a tollad félrecsússzék / Értelemből jön-e létre a lehető? / Legyen így: »Kezdetben volt az *Erő*! / Igen, de alig vettem papírra, / Máris érzem: nem jó, hogy ez van írva. / De most megvan! A szentlélek vezet, / S tiszta szívvel írom: »Kezdetben volta *Tett*!«” (Goethe 1994: 68–69). Amikor Goethe papírra vetette ezeket a sorokat, a német idealizmusban már hosszú viták zajlottak a kezdet kérdéséről. Ezek eredményét talán úgy lehetne összefoglalni, hogy kezdetben volt (vagy pontosabban az elméletek kiindulópontjára helyezendő) az *alaptétel*. Reinholdtól Fichtén át a fiatal Schellingig a német idealizmus egy olyan végső alaptétel keresésével volt elfoglalva, amely abszolút önevidens, és amelyre rá lehet építeni egy biztos tudományt. E tétel keresését egy markáns, de sok hangon szóló kritika kísérte. A korabeli szkepticizmus legjelentősebb képviselője, Gottlieb Ernst Schulze pl. azt állította, hogy az ellentmondás tételében egy ilyen alaptétel már a rendelkezésünkre áll, és ezért a keresésére irányuló kísérletek feleslegesek. Friedrich Heinrich Jacobi pedig gúnyosan azt mondta, hogy az alaptételre épülő szigorú deduktív rendszerek a leginkább egy kötött harisnyához hasonlíthatók. Mindenesetre már a fiatal Schellingnél megjelent az a gondolat, hogy az alaptételnek nemcsak kiindulópontnak, hanem egyúttal végpontnak is kell lennie. A *transzcendentális idealizmus rendszerében* az első és a végső alaptétel ugyan még különbözik egymástól, de tulajdonképpen már a fiatal Schelling pályáján bekövetkezik az az elmozdulás, melynek hatására az első és az utolsó alaptétel azonosul egymással. Ezzel párhuzamosan az alaptétel kifejezése helyett egyre inkább az abszolút alaptétel, majd később az abszolútum fogalmát kezdik el használni. E mögött persze egy bizonyos jelentésváltozás is meghúzódik: az alaptétel még egy állítás volt, az önmagában vett abszolútum viszont (amely bizonyos értelemben a szubsztancia fogalmának örököse) elsősorban a szubjektum és az objektum azonosságaként értelmezendő. Ha viszont a kiindulópont és a végpont azonos, akkor innen már csak egy kis lépést kell megtennünk annak

kimondásáig, hogy a filozófiának mint olyannak az abszolútum közegében kell mozognia. Az alaptételre vonatkozó kutatások így beletorkollottak a maguk ellentétébe: az abszolútumról szóló tanításban már semmi értelme kezdetről vagy előfeltevésekről beszélni. Hegel *A szellem fenomenológiájában* a következőket írja: „Az eredmény csak azért ugyanaz, mint a kezdet, mert a kezdet: cél” (Hegel 1979: 19).

Ezzel a gondolattal szemben Hegel halála után nagyrészt olyan ellenvetések fogalmazódtak meg, amelyek tulajdonképpen a fentiekben bemutatott szellemi útból következnek. Az alaptétel-filozófia átlépése ahhoz vezetett, hogy az elmélet szükségképpen körkörössé vált. Ludwig Feuerbach pl. így kritizálta Hegelt: „Elolvassom Hegel *Logikáját* elejétől végig. A végénél visszatérek a kezdethez. Az eszme eszméje vagy az abszolút eszme magában foglalja a lényeg, a lét eszméjét” (Feuerbach 1978: 105). Feuerbach szerint a körkörösség a filozófiát tautologikussá teszi; miközben teljes erejével megpróbálta elkerülni az előfeltevéseket, tulajdonképpen csak olyan gondolatokat és állításokat tudott kimondani, amelyeket már feltételezett. Feuerbach így arra a meggyőződésre jut, hogy az előfeltevéseket nem kerülnünk kell, hanem nagyon is tudatosan ki kell dolgoznunk őket. „Az egyetlen *előfeltétel nélkül* kezdődő filozófia az, amelynek megvan a szabadsága és a bátorsága, hogy *önmagát* kétségbe vonja, amely *önmagát ellentétéből* hozza létre. Az újabb filozófiák azonban mind *saját magukkal* kezdődnek, nem az ellentétükkel” (Feuerbach 1978: 123). A filozófiának a maga ellentétével, a léttel, vagyis az érzékiség szférájával kell kezdődnie. *A szellem fenomenológiája* ezt csak látszatra teszi. „[A *Fenomenológia*] mint mondtuk, nem a gondolat másletével, hanem a *gondolat másletének gondolatával* kezdődik, amiért is a gondolat természetesen már előre bizonyos az ellenfele feletti győzelemben.” (Feuerbach 1978: 133). Ezekhez a fejtegetésekhez kapcsolódott a fiatal Marx is.

* * *

Marx teljesen egyetértett azzal, hogy a filozófiának be kellene vallania a maga előfeltevéseit. Sőt, a filozófiának olyan közvetlen adottságokból kellene kiindulnia, amelyek az elméletalkotás bázisaként szolgálhatnak. Ezt a koncepciót a legkörülbőlőbbben (az Engelsszel közösen írt) *A német ideológia* dolgozta ki. „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekről csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik [...]. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók” (Marx és Engels 1976: 21). A közvetlen ránézésre megállapítható előfeltevések tehát „*valóságos előfeltevések*”. Más-ként fogalmazva: a filozófiának olyan előfeltevésekből kell kiindulnia, amelyek a „valóságos” életben is a legalapvetőbb tényezők. Marx úgy ír, mintha valamifajta evidenciával szeretné felruházni azt, amiről beszél. Közben a zavar egyre nagyobb lesz: a valóságos egyének, azok cselekedetei és az anyagi életfeltételek igen-igen heterogének. Mindenesetre a stratégia alapgondolata talán úgy foglalható össze, hogy ez a közvetlenség tulajdonképpen nem más, mint a maga életfeltételeit termelő ember. A feuerbach-i koncepció így egy aktív mozzanattal gazdagodik: „kezdetben volt a tett”, mondta Goethe, de a tett most kimondottan a munkavégzést jelenti. A mű egy áthúzott passzusában a szerzők ezt írják: „ezeknek az egyéneknek első *történelmi* cselekedete, amely által megkülönböztetik magukat az állatoktól, nem az, hogy gondolkodnak, hanem, hogy *létfenntartási eszközeiket termelni* kezdik” (Marx és Engels 1976: 21). Ez egy óvatos Feuerbach-kritika: az előfeltevések kifejtése után a filozófia már nem térhet

egyszerűen vissza önmagához. Vagyis, ha a filozófia a maga ellentétéből indulna ki, sohasem térhetne vissza önmagához. Marx és Engels így jut el a filozófia feladásához. „A német kritika, egészen az általa tett legújabb erőfeszítésekig, nem tért le a *filozófia* talajáról” (Marx és Engels 1976: 17 – kiemelés tőlem: W. J.). Mintha a szerzők nyelvén lenne a javaslat: a filozófiának ki kellene lépnie a filozófiából. Ezen a ponton már megpróbálkozhatunk Marx és Engels Feuerbach-kritikájának összefoglalásával. A szokványos értelmezés általában csak a feuerbachi előfeltevések marxi-engelsi átalakítására figyel. Ezzel szemben azonban egy sokkal alapvetőbb, „rehegelizáló” kritikáról kellene beszelnünk. A filozófia nem képes egy olyan ugrásra, mint amilyenre Feuerbach gondolt. Ha a filozófia kiindulópontja a munka, akkor a tárgya is csak a munkavégzés világa lehet. A filozófia így gazdaságelméletté alakul át, ami Marx és Engels számára a korabeli közgazdaságtan (vagy politikai gazdaságtan) integrálását jelenti. *A munka világának tematizálása így következik a metafizikai elemzésekből.* Marx majd a kanti tradícióhoz kapcsolódva a vállalkozásának ezt a címet adja: *Kritik der politischen Ökonomie*. A „kritika” annyiban hasonlít a kanti fogalomhoz, hogy itt is korlátok kijelöléséről van szó; de az ész határai helyett most a gazdaság határait próbáljuk kijelölni. E határok kijelölése egy jövőbeli társadalomra való előreugrással történik. A politikai gazdaságtan bírálata így egyúttal a szaktudományos kereteket is átlépi, méghozzá úgy, hogy egy tudomány ismeretanyagát egy normatív szempontból próbálja szemügyre venni. Az elodázott „kezdet” így újra felbukkan: a jövőbeli társadalom normativitásának kell (előzetesen) strukturálnia az elemzéseket.

A marxi koncepciót a XX. századi gondolkodás számára Lukács György *Történelem és osztálytudat* című műve közvetítette. Lukács úgy gondolta, hogy ő csak a marxi koncepció újra-kifejtését nyújtja. „Semmiképpen nem véletlen, hogy Marx mindkét nagy és érett műve, mely a kapitalista társadalom egészének ábrázolását és alapvető jellegének bemutatását tűzte ki céljául, az áru elemzésével kezdődik. Mert az emberiség fejlődésének ezen a fókán nincs egyetlen olyan probléma sem, amely – végső elemzésben – ne ehhez a kérdéshez vezetne, s melynek megoldását ne az *árustruktúra* rejtélyének megoldásában kellene keresnünk” (Lukács 1971 [1923]: 319). Ha figyelmesen elolvassuk ezeket a nyitómondatokat, akkor érezhetővé válik néhány elmozdulás: az árustruktúra a modern világ elemzésének kiindulópontja, a „végső elemzés” kitétele azonban azt jelzi, hogy bonyolult közvetítéseket kell kidolgoznunk. Azt is tudjuk, hogy Marx ezen a ponton az alap és a felépítmény mechanikus összefüggésére szokott hivatkozni, bár ezt a konkrét elemzésekben szinte sohasem alkalmazta. Ha még közelebbről megnézzük a fenti megfogalmazást, akkor feltűnik, hogy Lukács az „árustruktúra rejtélyéről” beszél. Ezt a rejtélyt Lukács az eldologiasodás elméletével ragadja meg. Ez az elmélet azonban nem tekinthető a marxi koncepció egyszerű adaptálásának, sőt elsősorban még csak nem is a marxi koncepcióra épül. A lukácsi eldologiasodás-fogalmat általában a marxi fetisizáció- és a weberi racionalizálódáselmélet szintéziseként szokás értelmezni. Lukács szemei előtt azonban igazából a kalkulációra épített, modern kapitalista üzem lebeg, melynek mintaszerű megvalósítása a Taylor-rendszer. Lukács ugyanis azt állítja, hogy végső soron a modern kapitalista társadalom egésze egy ily módon megszervezett üzemhez hasonlítható. Ennek az üzemnek a működésében van valami embertelen: „A munkafolyamat racionalizálásának következtében a munkás emberi tulajdonságai és sajátágai mindinkább *csupán hibaforrásként* jelennek meg ezeknek az absztrakt résztörvényeknek a racionálisan előre kiszámított funkcionálásával szemben” (Lukács 1971 [1923]: 328). Vagy megfordítva: az, hogy az ember a modern kapitalista társadalomban már csak „puszta hibaforrás”, vagyis ő maga csak annyiban érdekes, amennyiben hozzá tud járulni egy „üzem” működé-

séhez, végső soron az áru rejtélyére vezethető vissza. Tulajdonképpen Lukács mutatta meg azt, hogy a gazdasági jelenségekből kiinduló elemzés hogyan terjeszthető ki a társadalom egészére. Lukács elemzésének külön érdekessége, hogy az eldologiasodást nemcsak a társadalmi realitásra, hanem a tudati alakzatokra is vonatkoztatja, így fordulhatott a német idealizmus elemzése felé. Az eldologiasodás és a benne rejlő kiszolgáltatottság ugyanis egy sajátos szellemi beállítottságot vagy magatartást is kialakít. „A munkafolyamat egyre növekvő racionalizálásával és mechanizálásával a munkás tevékenysége is mindinkább elveszti tevékenység-jellegét, s valamiféle *kontemplatív* magatartássá lesz” (Lukács 1971 [1923]: 328). Ennek köszönhetően jön létre a modern társadalmakban a tények világa és azok feltétlen tisztelete. Sőt erre vezethető vissza a modern természettudományos világnézet kialakulása és térhódítása is. A „tények” a modern tudományok, és elsősorban a természettudományok metodológiájának alapjai. A modern természettudományok olyan metodológiákat alakítanak ki, amelyek elsődleges célja a tények megmutatása és feltétlen tisztelete. „E módszer első pillanatban csábítónak tűnik; de csak azért, mert a kapitalista fejlődés tendenciája olyan társadalmi struktúra létrehozása, amelyik határozottan megfelel e szemléletmódnak” (Lukács 1971 [1923]: 217). A tények megkonstruálása azonban két olyan feltételre épül, amelyekkel nemcsak hogy nem foglalkozik ez a tudomány, hanem elhibázott is. Ez a fogalomalkotás ugyanis figyelmen kívül hagyja, hogy a tények mindig meghatározott kontextusba és bizonyos történelmi fejlődésbe illeszkednek (Lukács 1971 [1923]: 217–218).

A Frankfurti Iskola korai programja, amely elsősorban Horkheimer 1930-as székfoglaló előadásában öltött testet, az interdiszciplináris materializmus koncepcióját hirdette meg. Ez a koncepció bizonyos értelemben a lukácsi elképzelések meghosszabbításaként értelmezhető. Első megközelítésben csak az alapul szolgáló kérdés megváltozására figyelhetünk fel: Lukács még egy forradalmi elméletet próbált kidolgozni, Horkheimer viszont már arra kíváncsi, hogy miért nem következik be forradalmi átalakulás, a gazdasági válságok kiéleződése ellenére sem. Horkheimer felismerése tulajdonképpen abban áll, hogy a lukácsi program kivitelezése egy interdiszciplináris kutatást követelne meg, miközben persze az egész program negatívisztikus színezetet kap. „Ma [...] arra kell törekednünk és nézetemmel bizonyára nem állok egyedül), hogy aktuális filozófiai kérdésfeltevések bázisán olyan vizsgálódásokat szervezzünk, amelyeknek elvégzéséhez filozófusok, szociológusok, nemzetgazdászok, történészek, pszichológusok egy tartós munkaközösségben egyesülnek” (Horkheimer 1992: 30). Horkheimer maga is tudatában volt annak, hogy ez a leírás még túlzottan általános. „Arról a kérdésről van szó, hogy milyen összefüggés van a társadalom gazdasági élete, az individuumok pszichés fejlődése és a szűkebb értelemben vett kultúra területén lejátszódó átalakulások között” (Horkheimer 1992: 31). Később Horkheimer még egy lépést tesz a pontosítás érdekében: „Milyen összefüggések állnak fenn [...] a társadalmi csoportok gazdasági folyamatban betöltött szerepe, a csoport tagjainak pszichés struktúrájában végbemenő változások és a rájuk – mint a társadalom egészében elhelyezkedő – ható, és általuk előállított gondolatok és intézmények között” (Horkheimer 1992: 32). Mint láthatjuk, Horkheimer többször is jelzi az interdiszciplináris kutatás legfontosabb területeit, de nem vállalkozik e területek egymáshoz való viszonyainak meghatározására. A történelmi kutatások e program szerkezetét a *Zeitschrift für Sozialforschung*ban megjelent cikkek alapján dolgozták ki. Eszerint Horkheimer Marx és Lukács nyomán úgy véli, hogy alapvető jelentőséggel a gazdasági folyamatok rendelkeznek. Marx legnagyobb tévedése azonban az volt, hogy úgy gondolta, hogy a gazdasági nehézségek mindenféle áttétel nélkül csapódnak le a csoportok és az indi-

viduumok pszichéjében. Vagyis a gazdasági válság az individuumok motivációiban közvetlenül mint forradalmi potenciál jelenik meg. Horkheimer konstrukciójának legnagyobb újítása az volt, hogy a két pólus között van egy sajátos közvetítő folyamat, ami a kultúrával vagy a kulturális szocializációval azonosítható. Ezen a folyamaton áthaladva a gazdasági válságból származó impulzusok még stabilizáló tényezők is lehetnek. Horkheimer annak a tanulságait szeretné leszűrni, hogy a húszas évek végére bekövetkezett nagy gazdasági válságból már nem volt forradalmi kiút. Ebben a koncepcióban az egyes szférák ugyan nem redukálhatók egymásra, de a gazdaság megőrzi a maga domináns szerepét. E koncepció első nagy kidolgozását nyújtotta az 1936-ban Párizsban megjelent *Autorität und Familie* című kötet; a probléma csak az volt, hogy ebbe a kötetbe Friedrich Pollock – Horkheimer egyik legközelebbi munkatársa, aki a gazdasági kérdésekkel foglalkozott – nem készítette el a monopolkapitalizmus, illetve az állami monopolkapitalizmus hatására megváltozott gazdasági világ elemzését. Az interdiszciplináris materializmus programja már itt léket kapott, és sajátosan eltorzult. Az *Autorität und Familie* című kötetből ugyanis úgy tűnik, hogy a Társadalomkutatási Intézet csak a kultúraszociológiával és a szociálpszichológiával foglalkozik, miközben a gazdasági kérdések (az állítólagos jelentőségük ellenére) nem találták meg a maguk helyét az interdiszciplináris materializmus programjában.

A *felvilágosodás dialektikája* mindenekelőtt az interdiszciplináris materializmus programját módosítja: „Ha észrevettük is régóta, hogy a modern tudományüzemben a nagy felfedezéseknek az elméleti műveltség növekvő széthullása az ára, mégis követhetőnek véltük a tudomány működését annyiban, hogy munkánk elsősorban a speciális elméletek kritikájára, illetve továbbvitelére szorított. Legalább tematikusan igyekezett tartani magát a hagyományos diszciplínákhoz, a szociológiához, pszichológiához és az ismeretelmélethez. – Az itt egyesített töredékek azonban megmutatják, hogy fel kellett adnunk ezt a reményt” (Horkheimer és Adorno 1990 [1947]: 11). Adorno és Horkheimer úgy gondolták, hogy a döntő változás a tudományok problematizálása: ha a tudományokat megkérdőjelezzük, akkor természetesen az interdiszciplinaritás is elveszti értelmét. De ezt az átalakulást másképp is leírhatjuk. Induljunk ki abból, hogy a szerzők a könyvet Friedrich Pollocknak ajánlották; őt szerették volna köszönteni ötvenedik születésnapja alkalmából, a „feladat nagysága” miatt azonban kicsúsztak az időből. Véleményem szerint gyümölcsözőbb lenne a *felvilágosodás dialektikáját* nem a tudományokba fektetett bizalom felszámolásaként, hanem a korábbi elemzési síkokon átnyúló civilizációtörténeti perspektíva kidolgozásaként értelmezni. Már nincs jelentősége a munkának, a kultúrának és az emberi pszichének. „Valóban nem kisebb feladatot tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne?” (Horkheimer és Adorno 1990 [1947]: 11). A *felvilágosodás dialektikája* önmagát a „polgári civilizáció összeomlásának” elméleteként értelmezi (Horkheimer és Adorno 1990 [1947]: 11). Egy hosszú Bacon-idézet után a szerzők már a második oldalon kimondják, hogy miben is látják az összeomlás okát. „Az a tudás, amely hatalom, nem ismer korlátokat sem a teremtmény leigázásban, sem abban, hogy a világ urainak kedvében járjon. [...] A technika a lényege a tudásnak. Nem fogalmakra és képekre tör, nem a belátás örömeire, hanem a módszerre mások munkájának felhasználására, tőkére” (Horkheimer és Adorno 1990 [1947]: 20 – a fordítást módosítottam: W. J.). A válság végső oka abban áll, hogy az európai kultúra alapvetően a munkavégzés modelljét követi. A munkavégzésből következik ugyanis egy olyan fajta tudás, amely a birtoklásra, a leigázásra és a meghódításra tör. A szerzők tulajdonképpen Pollock

témáját írják meg, miközben azt egy általánosabb síkra emelik. Ez a fajta transzformációs folyamat már megfigyelhető az 1944-es sokszorosított és az 1947-es első kiadás közötti különbségekben. Szembetűnik a marxi terminológiától való eltávolodás: a „monopólium” helyébe a „gazdasági apparátus”, a „termelési viszonyok” helyébe a „gazdaság formái”, az „osztályuralom” helyébe az „uralom”, a „kizsákmányolás” helyébe a „szolgáorbba döntés”, a „rendelkezés” helyébe a „kihasználás” fogalmi lépnek (van Reijen és Bransen 1987: 457). Véleményem szerint azonban az alapvető cél mégsem a marxi fogalmiságtól való eltávolodás volt; egy ilyen szándék majd csak a Társadalomkutatási Intézetnek az emigrációból való visszatérését követően fog megjelenni, a hidegháborús viszonyok szorítása közepette. A cél tulajdonképpen a gazdasági terminusoktól a civilizációelméleti fogalmakra való áttérés volt. Közelebbről tekintve, ezeket a változásokat talán „általánosításként” írhatnánk le: ennek pedig az lesz a következménye, hogy a kritika nem a gazdaság ilyen vagy olyan alakja, hanem az általában vett gazdaság ellen irányul. A gazdaság működésének általános logikája az, amely az emberi civilizációt ilyen súlyos válságba taszította. A barbárság a gazdaság uralmának következménye. De a gazdaság dominanciája elsődlegesen metodológiai megfontolások eredménye.

* * *

A hatvanas évek közepe táján mind Adorno, mind Habermas arra a meggyőződésre jutott, hogy a gazdaság ilyen metodológiai dominanciája bírálatra szorul. Ez a felismerés mindkettőjükben a társadalomtudományok logikájáról folytatott vita keretében érlelődött meg.

Adorno az 1964-es nyári szemeszterben *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (Egy társadalomelmélet filozófiai elemei) címmel tartott előadásokat. „Az a feladat, amelyet magam elé tűztem, kettős: Szeretnék önöknek egy benyomást közvetíteni arról, hogy egyáltalán mi a társadalom elmélete, mi lehetne és hogyan nézhetne ki. De a másik oldalon – ahogy azt egy ilyen előadás hossza és e dolgokra vonatkozó sajátos megközelítési módomból megengedi – szeretnék bemutatni önöknek egy sor modellt [...]. Ezt a kettőt egyébként nehezen lehet elválasztani egymástól” (Adorno 2008: 10). De összekötni is nehezen lehet őket: az első aspektus egy metodológiai vizsgálatot követel meg, a második viszont egy szubsztantív társadalomelméletet. A gazdasági redukcionizmus bírálata kimondottan a filozófiai elemek közé tartozik. Marx a *Tőke* egészében „dogmatikusan és erőszakos keménységgel” képviseli azt az előfeltevést, hogy a termelési szféra jelenségei adják a kulcsot az összes társadalmi jelenség magyarázatához. A marxi elméletnek ez az aspektusa a keleti-ortodox marxizmusban abban a tételben jelenik meg, hogy tulajdonképpen mindent ki lehet hámozni a csereviszonyok elemzéséből. „Én [...] azt szeretném mondani, hogy ez a módszertani szituáció Marxnál, amelyet éppen bemutatam önöknek, bizonyos értelemben elégtelen vagy legalábbis kétértelmű, mert azt természetesen nem lehet belátni, hogy miért tanít Marx először valami elsőt és kulcsjelentőségűt, amit aztán utólag módosít. Ezzel [...] kora általános tudománylogikájának bizonyos engedményeket tett, mégpedig az egységes módszer tekintetében, amely az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé halad. És ha Marx azt mondja, hogy kokettált a dialektikus módszerrel, akkor – ahogy az a kokettálással már lenni szokott – inkább túl keveset, mint túl sokat kokettált. Ez pedig azt jelenti, hogy ebben a tekintetben nem ment elég messzire, mert egyébként feladta volna ezt a tisztán logikai és dialektika-előtti nézetet [...]” (Adorno 2008: 166).

Habermas az 1968-ban megjelent *Megismerés és érdek* című könyvében egy hosszú lábjegyzetet szentelt a gazdasági redukcionizmus bírálatának. „[Marx] a termelés fogalmát olyan tágan jelöli ki, hogy ebben már a termelési viszonyok is benne foglaltnak. Ez adja meg Marxnak a lehetőséget, hogy ragaszkodjon ahhoz, hogy a termelés hozza létre azokat az intézményes kereteket is, amelyekben ő maga lejátszódik: »Hogy hogyan viszonyul ez a termelést magát meghatározó elosztás (!) a termeléshez, nyilvánvalóan magán a termelésen belüli kérdés«” (Habermas 2005 [1968]: 53). (A „nyilvánvalóan” fogalma áll ott, ahol a marxi gondolatmenetnek az egyik legkényesebb *átmenetet* kellene megtennie.) Habermas szerint Marx a „nyilvánvalóan” fogalmával egy bizonyos átmenetet próbál sugallni, pedig ezen a ponton a cselekvésfogalmak elementáris kettősségét lehet kitapintani. „De ez a termelésbe bezárt elosztás, az instrumentális hatalmi viszony tehát, amely rögzíti a termelési viszonyok elosztását, a szimbolikusan közvetített interakciók egy bizonyos összefüggésére épül, amely nem oldható fel a termelés, a szükségletek, az instrumentális cselekvés és a közvetlen fogyasztás elemeiben, minden azonosítási kísérlet ellenére sem” (Habermas 2005 [1968]: 54). Ahhoz a ponthoz érkeztünk tehát, ahol Habermas a munka mellett bevezeti az interakció fogalmát.

Ha összevetjük egymással Adorno és Habermas kritikáját, akkor azt láthatjuk, hogy a redukcionizmust Adorno a marxi koncepció antidiialektikus-dogmatikus elemének tekinti, Habermas viszont a cselekvésfogalmak leszűkítését látja benne. De tulajdonképpen e különbség meghosszabbításnak van igazi jelentősége: Habermas a gazdasági redukcionizmust az egész nyugati marxizmus tradíciójára vonatkoztatja. Ebből a szempontból fogalmazta meg *A felvilágosodás dialektikájának* kritikáját. „A radikális ész-kritika önmaga ellen irányul: ha a kritika radikális, akkor nem hagyhatja érintetlenül a maga mércéit sem. Horkheimert ez az apória erősen nyugtalanította. A marxista tradíció elkötelezettjeként visszaretent a végső következtetéstől: attól, hogy a felvilágosító megismerés maga is a felvilágosodás önpusztító folyamatának áldozatává válhatna, és így eltűnhetne annak felszabadító hatása. Inkább ellentmondásokba bonyolódott, mintsem feladta volna a maga identitását és a nietscheánizmus foglyává vált volna” (2004 [1986]: 86). Innen kiindulva már rátekinthetünk Marx és Lukács bírálatára is: *A felvilágosodás dialektikája* egy olyan problémába futott bele, amelyet még sem *A tőke*, sem a *Történelem és osztálytudat* nem ismert. A kritika mindkét műben a normatív-jövőbeli társadalom perspektívája által meghatározott. Habermas szerint Lukács még radikalizálni is kényszerült ezt a perspektívát. „Lukács mármost elköveti azt a döntő, Marx által természetesen már szuggerált hibát, hogy a »gyakorlativá válást« megint beemeli az elméletbe, és a filozófia forradalmi megvalósításaként állítja elénk. Ezért az elméletnek még nagyobb teljesítményt kell tulajdonítania, mint amit a metafizika önmagának reklamált” (Habermas 1987 [1981]: 486). Lukács és Marx elemzéseinek legnagyobb fogyatékosága, hogy nem találtak rá a társadalomkritika igazi megalapozására: az interakciók tematizálására. Horkheimer és Adorno viszont felismerték e megalapozás problematikusságát, de mivel nem fordultak szembe a gazdasági redukcionizmussal, ezért egy aporetikus elméleti konstrukcióhoz jutottak el.

* * *

Habermas *A kommunikatív cselekvés elméletében* dolgozta ki az *interakció* átfogó elméletét. E mű előszavában írja: „A kommunikatív cselekvés elmélete nem metaelmélet, hanem egy olyan társadalomelmélet kezdete, amely arra törekszik, hogy a maga kritikai mércéit kimu-

tassa. A kölcsönös megértésre orientált cselekvések általános struktúrájára vonatkozó elemzést nem tekintem az ismeretelmélet más eszközökkel való folytatásának” (Habermas 1987 [1981]: 7). Ilyen ismeretelmélet volt a *Megismerés és érdek* című mű, és benne a gazdasági redukcionizmus elmélete. Habermas most hangsúlyozottan a „szubsztanciális kérdések” felé fordul; e fordulat következtében a gazdaság vizsgálata is egészen más perspektívába kerül. Az első közbevetett megjegyzésben Habermas a munkavégzésre jellemző instrumentális cselekvést egyenesen kizárja a társadalmi cselekvések közül (Habermas 1987 [1981]: 384, táblázat). De úgy tűnik, hogy ez a teoretikus döntés még maga is alapvetően metodológiai keretek között mozog. Közvetlenül a mű megjelenése előtt (1980-ban) Ralf Dahrendorf egy tanulmányban már megkezdte a munka megváltozott státuszának szubsztantív tematizálását. A megfogalmazásokon azonban még átüt az óvatosság: „A hivatás kisugárzása az emberi élet egyéb aspektusaira nyilvánvalóan a gazdasági folyamatot vetíti rá a társadalom egyéb aspektusaira. Beszélünk gazdaság-társadalomról, sőt időnként még ipari társadalomról is, de ezt mindig az [...] előtérben álló munka szempontjából tesszük. A hivatás az egyes ember társadalmi identitásának középpontja. Az élet centrális értelemben mindig a hivatás gyakorlására irányul” (Dahrendorf 2009 [1980]: 39). Eddig mintha semmi sem történt volna, most kezdődik csak egy nagyon lassú elmozdulás: „Miközben a társadalmi konstrukció nem minden, amit az emberi életről el lehet mondani, ez mégis kijelöli az emberi lehetőségek keretét, amelyből a legtöbben egyáltalán nem és a legügyesebbek is csak nagy-nagy fáradtsággal tudnak kitörni. De már ez a keret sem egészen friss. *Időközben elvesztette a maga rugalmasságát, a kampók és a gyűrűk elkezdtek kiszakadni, az egész itt-ott törékennyé vált; a világ lassan megváltozik*” (uo. – kiemelés tőlem: W. J.). A még meglévő bizonytalanságot vagy óvatosságot jól tükrözi a metaforikusba áthajló megfogalmazás. Mindössze két évvel később egy híressé vált előadásában Claus Offe aztán végrehajtja a munka-fogalom státuszának szubsztantív átértékelését. „Tagadhatatlan, hogy minden társadalom alá van vetve annak a kényszernek, hogy a »munkán« keresztül belépjen a »természettel való anyagcserébe«, és ezt az anyagcserét úgy szervezze meg, hogy ennek hozományai elegendőek legyenek a társadalmisított ember fizikai túlélésének biztosítására, és ezen anyagcsere szervezetének különös módja stabil legyen” (Offe 1984: 13).¹ De az egy másik kérdés, hogy egy meghatározott társadalmi konstellációban a munka milyen helyet foglal el. Offe amellet érvel, hogy a munka a korabeli társadalmakban elvesztette a maga *szubsztantív* jelentőségét. „A *(bér) munka társadalmi tényállásának [...] átfogó makroszociológiai determinációs ereje [...] napjainkban megkérdőjeleződött*” (Offe 1984: 16).

A Frankfurti Iskola történetíróinak figyelmét mindeddig elkerülte, hogy ezen a ponton az iskola tradíciója szétágazik. Az egyik oldalon olyan társadalomelméleti vizsgálatok állnak, amelyek Habermas nyomán az interakciókat tüntetik ki az instrumentális cselekvésekkel szemben, a másik oldalon állnak a Társadalomkutatási Intézet által végzett munka- és üzemszociológiai vizsgálatok. Berger és Offe 1982-ben született közös tanulmánya mintha a szétágazás e pontján állna: a munkapiacnak a szociológia kitüntetett területének kellene maradnia akkor is, ha a munka elveszti kitüntetett státuszát a társadalmi életvilág egészében. Ezen a ponton azonban a társadalomfilozófiai és a szociológiai kutatások hamarosan átsaptak. A Társadalomkutatási Intézet egyik legjelentősebb kutatója a nyolcvanas években Christoph

¹ Jelen blokkban, az eredeti tervvel ellentétben, Offe *Közelítések a munkapiac jövőjéhez* című írását közöljük. (A szerk.)

Deutschmann volt, aki azonban a munkavégzés *intézményes feltételeinek* vizsgálatával foglalkozott (Deutschmann 2009 [1990]). Deutschmann tulajdonképpen Polányi híres beágyazódási elméletéből kiindulva jutott el a normálmunkanap intézményének vizsgálatához. „A normálmunkanap, amikor az I. Világháború végén Európában és Észak-Amerikában bevezetésre került, semmiképpen nem jelentette a kapitalizmus végét, éppen ellenkezőleg: ez teremtette meg a döntő előfeltevéseket ahhoz, hogy a modern munkaerőpiac megszülethesse. Csak a »normálisan« szabályozott és korlátozott munkaidő tette lehetségessé a felnőtt férfi lakosság nagy többsége számára, hogy a bér munka legyen az egzisztencia rendszeres, kizárólagos és tartós alapja” (Deutschmann 2009 [1990]: 88).

* * *

Az utóbbi két évtizedben egyre világosabbá vált, hogy a tradíciónak ez a szétválása elméleti teherként jelenik meg. A nyolcvanas évek közepén Hans Joas erőteljesen bírálta a habermasi koncepcióban rejlő dualitást: a munkavilág és a társadalmi életvilág merev elválását (Joas 1986). Aztán a kilencvenes évek közepén (nagyreszt a globalizáció nyomására) a munkára vonatkozó kérdések újra előtérbe nyomultak. „Legkésőbb a kilencvenes évek közepén a szociológia reális fejlődése ahhoz a belátáshoz vezetett, hogy a nyolcvanas és a korai kilencvenes évek »hit-csatái« alól kicsúszott a talaj” (Schumann 2004: 3). Ezek a „hit-csaták” arról szóltak, hogy (Dahrendorf és Offe nyomán) elméletileg „el lehet-e búcsúztatni” a munkatársadalmat vagy sem (Schumann 2004: 2). Ugyanakkor fenti megfogalmazás mégis némileg pontatlan: nem annyira a szociológia fejlődéséről, mint inkább a társadalmi valóság által közvetített kihívásokról van szó. Olyan jelenségekre gondoljunk, mint a piacok határtalanítása, a társadalmi-gazdasági nem-egyidejűségek világméretű kiéleződése, a szegénység és a gazdagság fokozódó polarizálódása, a pénztöke és a pénzpiacok hatalmának megnövekedése, a vállalkozások orientációjának teljes átalakulása stb. stb. (Schumann 2004: 3). E fejlemények hatására a Társadalomkutatási Intézetben folyó vizsgálatok is némileg átalakultak. Ennek az egyik élharcosa Stephan Voswinkel, aki a Honneth által kidolgozott elismerésfogalmat próbálta alkalmazni a munka- és üzemszociológiai kutatásokban. Ezt a fogalmat Christoph Deutschmann is alkalmazhatónak és hasznosnak tartotta (Deutschmann 2002: 139–144).² De ebből az következik, hogy egy olyan fogalmat, amely az interakciókutatás keretei között körvonalazódott, most a munkavilág leírására próbáljuk alkalmazni. Ennek a fejleménynek a végső tanulságait vonja le Honneth tanulmánya: a munkavilág nem pusztán instrumentális cselekvésekből áll, hanem ezt a világot is körülölelik és átszövik a társadalmi interakciók. És így ezt az egész szférát a szociológiai elméletalkotásnak nem szabad elvesztenie. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy visszatértünk a kiindulóponthoz a *Munka és interakció* címtől a *Munka és elismerés* címhez jutottunk el. Az „és” azonban az első esetben a konfrontálódást, a második esetben az összefonódást vagy az áthatást jelenti. Honneth azonban nehezen szánta rá magát erre a lépésre: az „elismerés” fogalmának és elméletének kidolgozásakor ugyanis általában elhatárolta magát a munka világtól. Lehet, hogy ez az új kiindulópont termékeny lesz, de a hozadékait még nem nagyon lehet belátni.

2 A könyv írásakor és megjelenésekor Deutschmann már a tübingeni egyetem professzora volt.

Hivatkozott irodalom

- Adorno Theodor W. (2008): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. Nachgelassene Schriften. Band 12*. Tobias ten Brink és Marc Philipp Nogueira (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dahrendorf, Ralf (2009 [1980]): *Eltűnőben a munkatársadalom. Az emberi élet társadalmi konstrukciójának változásai. Replika 68: 37–47.*
- Christoph Deutschmann (2002): *Postindustrielle Industriesoziologie. Theoretische Grundlagen, Arbeitsverhältnisse und soziale Identitäten*. Weinheim és München: Juventa.
- Deutschmann, Christoph (2009 [1990]): *A normálmunkanap. Az ipari időelrendezés történelmi funkciója és határai. Replika 68: 87–102.*
- Feuerbach, Ludwig (1978): *A hegeli filozófia kritikájához. In Filozófiai kritikák és alapelvek*. Budapest: Magyar Helikon.
- Goethe, Johann Wolfgang (1994): *Faust. A tragédia első része*. Budapest: Ikon.
- Habermas, Jürgen (1987 [1981]): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Magyarul részletek: *A kommunikatív cselekvés elmélete. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa*. Budapest: ELTE, 1985; továbbá: *Rendszer és életvilág. In Szociológiai irányzatok a XX. században*. Felkai Gábor, Némédi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 2000, 498–568.
- Habermas, Jürgen (2004 [1986]): *Utószó. In Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Weiss János (szerk.). Budapest: Áron, 75–93.
- Habermas, Jürgen (2005 [1968]): *Megismerés és érdek*. Budapest: Jelenkor.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Horkheimer, Max (1992 [1931]): *A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és egy Társadalomkutatási Intézet feladatain. Műhely 15(1): 27–32.*
- Horkheimer, Max és Theodor W. Adorno (1990 [1947]): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Gondolat, Atlantisz-Medvetánc.
- Joas, Hans (1986): *Die unglückliche Ehe vom Hermeneutik und Funktionalismus. In Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Axel Honneth és Hans Joas (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 144–176.
- Lukács György (1971 [1923]): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Marx, Karl és Friedrich Engels (1976): *A német ideológia. In Marx és Engels Művei 3. kötet*. Budapest: Kossuth.
- Offe, Claus (1984): *Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie. In „Arbeitsgesellschaft“. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*. Frankfurt am Main és New York: Campus. Magyarul: *A munka mint szociológiai kulcskategória? In Szociológiai irányzatok a XX. században*. Felkai Gábor, Némédi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 2000, 569–590.
- Schumann, Michael (2004): *Erweiterte Perspektiven kritischer Industriesoziologie*. Konferenciaelőadás, Leuven, 2004. november 14. (kézirat).
- van Reijen, Willem és Jan Bransen (1987): *Das Verschwinden der Klassengeschichte in der „Dialektik der Aufklärung“*. Ein Kommentar zu den Textvarianten der Buchausgabe von 1947 gegenüber der Erstausgabe 1944. In Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt am Main: Fischer, 453–457.