

Axel Honneth

AZ ÉSZ TÁRSADALMI PATOLÓGIÁJA

A KRITIKAI ELMÉLET INTELLEKTUÁLIS
ÖRÖKSÉGÉHEZ¹

¹ Forrás: Honneth, Axel (2007): Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie. In: uő. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 28–59.

Úgy tűnik, hogy a kritikai elmélet a századfordulóra egy immáron a múlthoz tartozó gondolkodási modellé vált. Olyan ez, mintha a pusztán külsődleges cezúra sokszorosára erősítené azt az intellektuális távolságot, ami az iskola elméleti kezdeteitől választ el minket; mintha csupán távoli kiáltásként hallanánk immár ama szerzők nevét, akik az alapítók számára még élő hagyományt testesítettek meg, így fennáll a veszély, hogy feledésbe merülnek azok az elméleti kihívások, amelyekből az alapítók belátásai táplálkoztak. Egy fiatalabb generáció viszi tovább a társadalomkritika ügyét, amely számára a nyugati marxizmus heroikus évei nem jelentenek többet nosztalgikus emléknél; már az az időpont is több mint harminc évvel ezelőtt volt, amikor utoljára voltak képesek Marcusét és Horkheimert kortársként felfogni, és írásaikat is ilyen szellemben olvasták. A kritikai elmélet nagy történetfilozófiai koncepcióját olyan atmoszféra lengi körül, amely elavultnak, porosnak és menthetetlenül elveszettnek láttatja, olyannak, amire a gyorsuló jelen tapasztalati horizontjában már semmiféle befogadói készség nincs. A köztünk és a múlt között húzódó szakadék ahhoz hasonlítható, amely a telefon és a mozi első generációját a német idealizmus utolsó képviselőitől választotta el; ugyanaz a zavarral vegyes csodálkozás kerítene hatalmába a mai fiatal hallgatót, aki számítógépén az ifjú Horkheimer wilhelmiánus enteriőrben készült fényképére bukkant, mint ami feltehetőleg Kracuert és Benjaminget is, ha egy a kései Schellingről készült fotót szemléltek volna.

Ahogy az idegenné vált arcok fiziognómiájában elveszett tapasztalatok nyomai tükröződnek, hasonlóképpen, és még inkább igaz, hogy az elméleti premisszában és konstrukcióban pedig a letűnt korszakok körülményei és feltételei jelennek meg. A kritikai elmélet – amelynek intellektuális horizontját a Hegeltől Freudig tartó eszmetörténet feldolgozása formálta – még hitt abban, hogy lehetséges a történelmet az ész vezérfonala alapján megérteni. A kritikai elméletet a kultúrák pluralitásának és a „nagy elbeszélések”² végének tudatában felnőtt mai generációtól épp a társadalomkritika eme történetfilozófiai megalapozása különbözteti meg a leginkább: a történelmet alakító ész [geschichtlich wirksame Vernunft] elképzelését, amelyhez a Frankfurti Iskola összes képviselője ragaszkodott Horkheimertől Habermasig, értetlenség fogadja ott, ahol – a megalapozott meggyőződések sokasága közepette – már nem látható az egyetlen ész egysége; az ezen is túllépő gondolat, amely szerint az ész haladását a társadalom kapitalista berendezkedése gátolja, csak merő csodálkozást vált ki, hiszen a kapitalizmust már nem képesek a társadalmi racionalitás egységes rendszereként felfogni. Bár csak harmincöt évvel ezelőtt történt, hogy Habermas – az „emancipatorikus érdekből” kiindulva – az uralommal és elnyomással szembeni emancipáció eszméjét még egyszer az emberi nem történetére

2 Utalás Jean-François Lyotard koncepciójára. L.: Uő.: A posztmodern állapot. In *A posztmodern állapota*. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Századvég, 1993: 7–145. (a ford.)

[gattungsgeschichtlich] hivatkozva alapozta meg,³ ma már ő maga is úgy gondolja, hogy „az ilyen érvelési minta” (Habermas 2000: 12) egyértelműen a múlté.

Az előző évtizedek politikai átalakulásai a társadalomkritika státuszára is hatással voltak. A kultúrák pluralitásának tudata és a társadalmi emancipációs törekvések összeegyeztethetetlen jellegének megtapasztalása által lényegesen lejjebb szállították a kritika céljával és teljesítményével szemben támasztott elvárásokat. Általában az igazságosság liberális koncepciója uralkodik, amelynek kritériumait a társadalmi igazságtalanságok normatív azonosítása érdekében használják fel, azonban ezen igazságtalanságok egy bizonyos társadalmi típusba való intézményes beágyazódására már nem akarnak magyarázatot adni; ha pedig az ilyen eljárásmodot nem érzik kielégítőnek, akkor olyan társadalomkritikai modelleket hívnak segítségül, amelyek Michel Foucault szellemiségében a genealógiai módszer, vagy Michael Walzer stílusában a kritikai hermeneutika formáját követik.⁴ Ezen esetek egyikében sem tekintik a kritikát magában a történelmi folyamatban lehorogonyzott reflexiók formának. Ezzel szemben a kritikai elmélet feltehetőleg egyedülálló módon ragaszkodik a társadalmat alakító ész fogalmán keresztül az elmélet és történelem közötti közvetítéshez: a történelmi múltat gyakorlati célok miatt olyan művelődési folyamat [Bildungsprozeß] elemeként kell tehát felfogni, amelynek kapitalizmus általi deformálását kizárólag egy az érintettek körében végbemenő felvilágosodási folyamat elindítása képes megszüntetni. Az elmélet és történelem összekapcsolásának e modellje alapozza meg a kritikai elmélet egységét hangjai sokféleségében:⁵ akár pozitív formában, mint a fiatal Horkheimer, Marcuse vagy Habermas esetében, akár negatív formában, mint Adornónál és Benjaminsnál, mindig az gondolat képezte a különböző tervezetek hátterét, hogy egy történelmi művelődési folyamatot társadalmi viszonyok torzítottak el, és ezt a torzulást a társadalmi gyakorlat megváltoztatásával meg lehet szüntetni. A kritikai elmélet új évszázadra hagyott öröksége éppen az, hogy az ész ezen társadalmi patológiájának gondolatában a jelenkori gondolkodás számára is megőriz valamit; a társadalomkritikát a normatív, szituacionális vagy lokális állásfoglalások projektjére szűkítő tendenciával szemben láthatóvá kell tenni a társadalomkritika és a történelmileg fejlődő ész [geschichtlich gewachsene Vernunft] közötti összefüggést. Ebbe az irányba szeretném megtenni az

3 Vö. Jürgen Habermas ([1968] 2005): *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor – a ford.

4 A foucault-i értelemben vett társadalomkritikához vö. Tully (2002); az ilyen motívumokat vitte tovább Martin Saar (2007), aki egy igen meggyőző monográfiát tett le az asztalra. Michael Walzerhez vö. Walzer (1990). A társadalomkritika e modelljének kritikáját próbáltam meg én kidolgozni (Honneth 2007a).

5 Utalás Jürgen Habermas tanulmányára. L.: Uő.: Az ész egysége hangjai sokféleségében. In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, [1992] 1994: 309–386. – a ford.

első lépést, amennyiben (I) kidolgozom a kritikai elmélet etikai magvát, amely a társadalmak hiányzó, illetve hiányos racionalitásának [mangelnde Rationalität] gondolatában rejlik; ebből kiindulva vázolom fel (II), hogy mennyiben tekinthetünk a kapitalizmusra a társadalmi racionalitás deformálódásának okaként, hogy végül a harmadik lépésben (III) létre lehessen hozni a gyakorlattal való kapcsolatot, amelynek célja a hiányzó vagy hiányos racionalitásból következő társadalmi szenvedés megszüntetése. A három lépcsőfok mindegyike esetében az lesz a cél, hogy találjak egy olyan nyelvet, amely a gondolati tartalmak jelentését a jelen számára is érthetővé teszi; ennek során gyakran kénytelen leszek olyan utalásokkal megelégedni, amelyek az adott érvek aktualizálása szempontjából csak hozzávetőleges irányokat mutatnak.

I

Bár nehéznekin tűnhet a kritikai elmélet sokféle alakjában szisztematikus egységet fedezni, a hasonlóság első jeleként mégis megállapítható, hogy mindegyik megközelítés számára a társadalomelméleti negativizmus a kiindulópont.⁶ Nem csak az Institut für Sozialforschung szűkebb köre, hanem az intézet perifériájának⁷ tagjai is a társadalmi negativitás állapotaként érzékelik azt a társadalmi szituációt, amelyre hatni akarnak; és azzal kapcsolatban is messzemenő az egyetértés, hogy ezt a negativitást nem a társadalmi igazságosság princípiumainak megsértését előtérbe helyező szűkebb, hanem a jó és sikeres élethez szükséges feltételek sérülésének tágabb értelmében kell felfogni, és ezt kell mérceként használni.⁸ Az összes kifejezés, amivel a kör tagjai a társadalom adott állapotát jellemzik, egy olyan társadalomelméleti szókincsből ered, amelynek alapjál a „patologikus” és az „ép”, nem patologikus közötti megkülönböztetés szolgál: Horkheimer ([1937] 1988) kezdetben „ésszerűtlen társadalmi berendezkedésről”, később Adorno ([1951] 1977) „igazgatott világról” beszél, míg Marcuse ([1964] 1970, [1965] 1984a) az „egydimenziós világ” és „represszív tolerancia” fogalmait, Habermas (1981b: VIII fejezet) pedig az „életvilág gyarmatosításának” formuláját alkalmazza – a társadalmi viszonyok mindegyik megfogalmazásban normatív módon előfeltételeznek egy olyan állapotot, amely szerintük ép abban az értelemben, hogy az összes tag számára biztosítja a sikeres önmegvalósítás lehetőségét. Nem elég csupán a társadalmi egyenlőtlenségekkel kapcsolatos

6 A „negativizmus” fogalmához, és különösképpen a tartalmi és a módszertani negativizmus megkülönböztetéséhez l. Michael Theunissen (1983, 1991) munkáit. A *Negatív Dialektikához* l. Adorno bevezetőjét ([1966] 1973), továbbá saját tanulmányomat (Honneth 2007b).

7 A kritikai elmélet centruma és perifériája közötti megkülönböztetéshez vö. Honneth ([1990] 1999).

8 Ehhez a megkülönböztetéshez vö. Honneth (2000).

morálfilozófiai beszédhez viszonyított különbségekre rámutatnunk, amennyiben e terminológia különlegességét akarjuk magyarázni; a felhasznált kifejezések sajátossága csak akkor tárul fel, ha előtérbe kerül az a nehezen átlátható összefüggés, amit társadalmi patológia és hiányzó vagy hiányos racionalitás között feltételeznek. Az összes említett szerző abból indul ki, hogy a társadalom negatív állapotát a társadalmi ész deficitje okozza; állításuk szerint a patológikus viszonyok és a társadalmi racionalitás állapota között egy belső összefüggés van, ez magyarázza az ész történelmi megvalósulási folyamata iránt tanúsított érdeklődésüket. Minden olyan próbálkozásnak, amely még egyszer termékenyvé szeretné tenni a kritikai elméletet a jelen számára, először ezen fogalmi összekapcsolódás aktualizálását kell megkísérelnie; a kritikai elméletet egy Hegel filozófiájában gyökerező etikai koncepció alapozza meg.

Végző soron Hegel politikai filozófiájából ered az a tézis, mely szerint a társadalmi patológiákat a hiányos racionalitás okozza; *Jogfilozófiájában* ugyanis feltételezi, hogy saját korszakában számos értelemvesztési [Sinnverlust] tendencia nyilvánul meg, amit szerrinte csak az „objektív” módon rendelkezésre álló lehetséges ész nem elégséges elsajátításával lehet magyarázni (Honneth 2001; Theunissen 1982). E kordiagnózis előfeltétele az ész átfogó koncepciója volt, amelyben Hegel a történelmi haladást és az etikát kapcsolta össze egymással: az ész a történelmi folyamatban bontakozik ki, méghozzá oly módon, hogy minden új szinten újonnan létrehoz általános, „erkölcsi” intézményeket [„sittliche” Institutionen], amelyeket ha figyelembe vesznek, lehetségessé válik az egyének számára az élet társadalmilag elismert célokra irányuló megtervezése, és ezáltal az életük értelmesként történő megtapasztalása; ugyanakkor azok, akik nem engedik, hogy életüket ezen objektív észcélok határozzák meg, a „bizonytalanság” következményeitől fognak szenvedni, és megjelennek náluk az orientációhiány tünetei. Ha ezt az etikai belátást az össztársadalmi folyamatokra is alkalmazzák, akkor körvonalaiiban a hegeli *Jogfilozófia* alapjául szolgáló kordiagnózis jelenik meg: saját kora társadalmában olyan gondolkodási rendszerek és ideológiák előretörését és uralomra jutását látta, amelyek megakadályozzák a szubjektumokat a már megalapozott erkölcsiség [Sittlichkeit] észlelésében, ami az értelemvesztés tüneteinek széles körű elterjedéséhez vezetett. Ezért Hegel meggyőződése szerint a társadalmi patológiákat az okozza, hogy a társadalmak nem képesek a már bennük rejlő észpotenciált [Vernunftpotenzial] intézményekben, gyakorlatokban és mindennapi rutinnokban kifejezésre juttatni.

Amennyiben ezt a belátást nem ama sajátos kontextusban szemléljük, amelybe Hegelnél ágyazódik, úgy tűnik, az az általános tézis marad meg, hogy egy társadalom jól sikerült formája csak akkor képes létezni, ha az adott társadalmi formában védelmezik a mindenkori legmagasabb szintű racionalitásstandardot. Az ily módon feltételezett összefüggést Hegelnél az a premissza igazolja, amely szerint mindig csak az ésszerű

általánosság [das vernünftige Allgemeine] képes az embereknek orientációs szempontokat nyújtani életük értelmes kialakítása számára; e szubsztanciális meggyőződés továbbéléséről van szó a kritikai elmélet képviselői esetében is, amikor különböző megközelítésmódjaik ellenére is arra a következtetésre jutottak, hogy a társadalmi racionalitás hiánya okozza a kapitalista társadalom patológiáit. Eme, implicit módon már Hegelnél is megtalálható etikai előfeltevés nélkül nem lehet megalapozni ezt a fajta összefüggést: szükséges elmondanunk a társadalom tagjairól, hogy csak akkor képesek közösen egy jól sikerült, nem eltorzult életet élni, ha mindannyian ama princípiumok és intézmények alapján orientálódnak, amelyeket képesek önmegvalósításuk ésszerű céljaiként felfogni; az így felvázolt ideáltól való bárminemű eltérésnek tehát társadalmi patológiát kell okoznia, mivel a szubjektumok láthatóan szenvednek az általános, közösségi célok elvesztésétől.

Ugyanakkor a kritikai elmélet legtöbb megfogalmazásában a kiinduló hipotézis ezen etikai magva antropológiai premisszák mögé rejtőzik; a társadalmiság [Gesellschaftlichkeit] ép formáját szavatolni hivatott ésszerű általánosságot az emberi cselekvésmódban benne rejlő potenciálként fogják fel. Horkheimer-nél ez az elem a munkafogalom felfogásában jelenik meg – eszerint az emberi természeturalás „immanensen” egy olyan társadalmi állapotra irányul, amelyben az egyéni hozzájárulások kölcsönösen és átlátható módon egészítik ki egymást (Horkheimer [1937] 1988: 186 sk.); Marx nyomán azzal a körülménnyel magyarázza tehát a társadalmi patológia létrejöttét, hogy a társadalom tényszerű szerveződése elmarad a termelőerőkben megtestesített racionalitásstandardok mögött. Marcuse későbbi írásaiban az ésszerű általánosság instanciáját az esztétikai gyakorlat szférájába helyezi át, amely szféra egy olyan társadalmi integráció médiumaként szolgál, melyben a szubjektumok a kényszer nélküli kooperálás során tudják kielégíteni szükségleteiket (Marcuse [1969] 1984b, [1955] 1979: különösen 2. rész). Mindezek alapján elmélete szerint akkor keletkezik társadalmi patológia, amikor a társadalom adott berendezkedése elnyomja a képzelőerő életvilágban lehorgonyzott erejében rejlő észpotenciált. Végül Habermas esetében az ésszerű általánosság hegeli eszméje a kommunikatív megértés [kommunikative Verständigung] fogalmában őrződött meg, ideális előfeltevételeinek pedig gondoskodniuk kell afelől, hogy a diszkurzív ész potenciálja a társadalmi fejlődés minden szintjén érvényre tudja juttatni önmagát; ennél fogva akkor beszélhetünk társadalmi patológiáról, ha a társadalom szimbolikus reprodukciója már nem ama racionalitásstandardoknak engedelmessé válik, amelyek legmagasabb szintű formájukat tekintve a nyelvi megértésben vannak lefektetve (Habermas 1981b: VI.1. fejezet; vö. Cooke 1994: 5. fejezet). A kritikai elmélet megközelítéseiben a sajátosan emberi cselekvési gyakorlat meghatározottságának tekintetében van eltérés, mégis minden esetben igaz, hogy ezen eltérő meghatározásokon keresztül folytatják ama hegeli elképzelést, amely szerint folyton egy új ésszerű általánosságra van szükség ahhoz, hogy a szubjektumok számára lehetővé

váljon társadalmukban az önmegvalósítás kielégítő módja: éppúgy, ahogy Horkheimernél az „emberi munka”, Marcuse esetében pedig az „esztétikai élet” elgondolása, úgy Habermasnál a kommunikatív megértés koncepciója is először azt a célt szolgálja, hogy meghatározza az ész formáját, amelynek kifejezett alakjában benne foglaltatik a társadalom nem csupán racionális, hanem kielégítő integrációjának a médiuma is. A racionális gyakorlat ezen instanciájára történő utalás teszi a szerzők számára lehetővé, hogy társadalomelemzésüket egy észelméleti alapú diagnózisként határozzák meg: az ideáltól – amit akkor lehetne elérni, ha az ésszerű általánosság társadalmilag megvalósulna – való eltéréseket társadalmi patológiákként lehet leírni, mivel együtt járnak az interszubjektív önmegvalósítás esélyének fájdalmas elvesztésével.

A Horkheimertől Habermasig ívelő intellektuális fejlődés során az ésszerű általánosság gondolata nemcsak tartalmilag, hanem módszertani formáját tekintve is megváltozott. Míg Horkheimer a munka fogalmához még hozzákapcsol egy racionalitási potenciált, amelynek szerepe, hogy a szubjektumok számára a kooperatív önmegvalósítás közvetlen céljaként szolgáljon a „szabad emberek közösségében” (Horkheimer [1937] 1988: 191), addig Habermas a kommunikatív megértés eszméjét már nem egy ésszerű célként, hanem csak a jól sikerült társadalmasodás [Vergesellschaftung] ésszerű formájaként fogja fel; radikálisan proceduralizálja azt az elképzelést, hogy csak egy teljessé vált racionalitás képes a társadalom tagjainak sikeres együttélését biztosítani, amennyiben nála a megértésre irányuló cselekvésben lakozó ész az autonóm önmegvalósításnak már csak a feltételeit, nem pedig a valóra váltását garantálja.⁹ Eme formalizálás sem tudja azonban elterelni a figyelmet arról, hogy az ember sajátos cselekvésmódjával kapcsolatos antropológiai beszédmód mögött egy etikai gondolat húzódik meg: a racionalitása által az emberre egyetemes kényszert ráróvó kommunikatív cselekvés fogalma közvetett formában, de tartalmazza még a jól sikerült társadalmasodás ama elképzelését, amit a munka és az esztétikai élet horkheimeri, illetve marcusei fogalmai közvetlenül magukban foglaltak. A kritikai elmélet képviselői Hegelhez hasonlóan azt a meggyőződést vallják, hogy az egyén önmegvalósítása csak akkor lehet sikeres, ha céljai az általánosan elfogadott princípiumok és szándékok közvetítése révén a társadalom összes többi tagjának önmegvalósításával összefonódnak; sőt még ezen is túl lehet lépni, és azt lehet állítani, hogy az ésszerű általánosság képzetében benne foglaltatik egyúttal a közös jó fogalma is, amely tekintetben a társadalom tagjainak racionálisan meg kellett egyezniük annak érdekében, hogy individuális szabadságukat kooperatív módon egymásra vonatkoztathassák. A gyakorlat különböző modelljei, amelyeket Horkheimer, Marcuse és Habermas megfogalmaznak, tulajdonképpen annak az egy gondolatnak a „helytartói” csupán, amely szerint az emberi

9 Az ésszerű általánosság hegeli eszméjével kapcsolatos proceduralizálási szándékát különösen egyértelműen jeleníti meg ebben az írásában: Habermas (1974).

társadalmasodás csak a kooperatív szabadság körülményei között lehet sikeres; legyenek részleteikben bármilyen jellegűek is az antropológiai megközelítések, végső soron mind-egyikük azt az etikai elképzelést testesíti meg, ami a közös gyakorlat azon formáját tünteti ki, amelynek alapján a szubjektumok közösen vagy kooperáció által eljuthatnak az önmegvalósításig.¹⁰

A kritikai elmélet ezen első premisszája tükröződik vissza még abban az írásban is, amely látszólag a legmesszebbre távolodott el az iskola etikai alap gondolatától. *Minima Moralia* című művében Adorno nagyon határozottan tagadja az általános morálemélet bármilyen lehetőségét, mivel a társadalmi élet „sérülései” az egyéni viselkedés oly mértékű fragmentálódását idézték elő, amely általánosan lehetetlenné teszi az átfogó princípiumok felé történő orientálódást; ehelyett a „reflexió” csak az aforizmatikus egyedi esetek alapján képes megmutatni, melyek azok az etikai és intellektuális erények, amelyek megmaradtak, és a cél nélküli érintkezés melletti makacs kitartás segítségével ellenállnak az instrumentális követelményeknek. Adorno ragaszkodik a kooperatív önmegvalósítás eszményéhez, amely szerint az egyén szabadsága teszi csak lehetővé a másik szabadságát – erről pedig nem csupán a társadalmi érintkezési formák sérüléseinek mércéi árulkodnak nála, de emellett a szöveg különböző helyein a társadalmi élet sérüléseinek történelmi geneziséét közvetlenül a „jó általánosság” elvesztésével kapcsolatban magyarázza.¹¹ Adorno – Hegel példáját követve – szintén a gyakorlat olyan fogalmát teszi meg elmékedése alapjává, amely az etikai princípiumokat a racionalitás előfeltételéhez kapcsolja: szerinte csak akkor beszélhetünk jól sikerült társadalmasodásról, ha léteznek bevett közös cselekvésmódok, amelyek minden egyes személy nézőpontjából az önmegvalósítás ésszerű céljainak számítnak. Az, hogy Adorno ennek során elsősorban az „érdek nélküli” és „cél nélküli” kommunikáció mintáit tartja szem előtt (ezeket paradigmásként az önzetlen, cél nélküli ajándékozás és a szerelem/szeretet példái kapcsán fejti ki¹²), az esztétikai orientáció – Marcuséval közös – premisszájából következik; eszerint az önmegvalósítást leginkább azok a közös cselekvési formák teszik lehetővé, amelyekben az emberi természet kényszer nélkül jut kifejeződésre azáltal, hogy a többiekkel való együttműködésben érzéki szükségleteiket tudják kielégíteni.

10 Ez az etikai perspektíva az, amely meggyőződésem szerint egy közös pontot jelent a kritikai elmélet és az amerikai pragmatizmus között. Annál meglepőbb ugyanakkor, hogy csak Habermasnál következett be a pragmatizmus termékeny recepciója, míg az első generáció lényegében szkeptikusan vagy elutasítóan reagált. A recepciótörténethez vö. Joas (1992).

11 L. 11. és 16. aforizma (Adorno 1951: 42 és 52), továbbá vö. Seel (2002).

12 L. különösen: 11. (40 skk.), 15. (48 sk.), 21. (64 skk.), 110. (322 skk.) aforizma, továbbá a motívumhoz vö. Seel (2002).

A kooperatív önmegvalósításhoz kapcsolódó ésszerű általánosság elképzelése, amit a kritikai elmélet összes tagja képvisel, a liberalizmussal szemben éppolyan kritikus, mint ama gondolkodási tradícióval, amit ma „kommunitarizmusnak” neveznek. Bár Habermasnál az egyén jogi autonómiájának felértékelése az utóbbi időben bizonyosfajta közeledést eredményezett a liberális doktrínához, ez még nem jelent akkora elmozdulást, amely által elveszne a társadalomontológiai premisszák közötti különbség; ehelyett ő is azt a meggyőződést vallja – mint Marcuse, Horkheimer és Adorno –, hogy az individuális szabadság megvalósításának egy olyan közös gyakorlat a feltétele, amely több mint pusztán az egyéni érdekek koordinálásának eredménye. A kritikai elmélet különböző változataiban felhasznált összes, az ésszerű gyakorlatra vonatkozó fogalom meghatározását olyan cselekvésekre szabják, amelyek kivitelezése a liberalizmus által engedélyezett mértéknél magasabb szintű interszubjektív megegyezést [intersubjektive Übereinstimmung] követel meg: az egyenrangú kooperáció, az esztétikai együttműködés és a kényszer nélküli megegyezés szükségessé tesz egy olyan közös meggyőződést, hogy a szóban forgó tevékenység rendelkezik azzal a fontossággal, ami adott esetben igazolja az egyéni érdekek háttérbe szorítását. A kritikai elmélet tehát előfeltételezi a társadalom normatív ideálját, ami összeegyeztethetetlen a liberális hagyomány individualista premisszáival; épp ellenkezőleg, a kooperatív önmegvalósítás elképzeléséhez való ragaszkodás magában foglalja azt is, hogy az egyének mindaddig nem tudnak társadalmukban jól sikerült életet élni, ameddig nem ismerik fel az egyéni érdekek mögött meghúzódó közös értékmeggyőződések magvát. A „szabad emberek közösségének” elgondolása, amit Horkheimer már a *Hagyományos és kritikai elmélet* című írásában megfogalmazott, ott is egy fő normatív motívuma a kritikai elméletnek, ahol a „közösség” fogalmának használatát – az ideológiai visszaélések miatt – szigorúan elkerülik.

A gondolatmenet továbbvitele könnyen azt a benyomást kelthetné, hogy a kritikai elmélet normatív célkitűzése hasonlít a „kommunitarizmuséhoz”.¹³ Éppúgy, ahogy a liberalizmustól elválasztja, hogy az önmegvalósításban rejlő „általánosság” felé orientálódik, úgy a kommunitarizmus eszméjétől is megkülönbözteti az, hogy összekapcsolja az általánosságot és az észet. A kritikai elmélethez tartozó egyik szerző sem áldozta fel azt a hegeli elképzelést, amely szerint a kooperatív gyakorlatnak és így a közös értékeknek racionális jellegűeknek kell lenniük; hiszen épp az a megközelítés csattanója, hogy az individuális önmegvalósítást egy olyan közös gyakorlathoz kapcsolódóként fogják fel, ami csak az ész megvalósulásának eredményeképp válik lehetségessé. A magasabb értékekhez való kötődés egyáltalán nem öncélú, a kooperációs összefüggés felállítása a kritikai elmélet képviselői számára a társadalmi racionalitás növelésének funkcióját tölti be – másképp nem tudnák magyarázni, hogy az adott gyakorlatforma miért is jelenti a társadalmi

13 A „kommunitarizmushoz” vö. Honneth (1993).

racionalizálódás eredményét, és azt sem lehetne felfogni, hogy a jelenbéli negatív állapot miért is az ész hiányának a kifejeződése. A kommunitarizmussal szemben a kritikai elmélet az általánosságot (amit a társadalmi kooperációnak kell egyszerre megjelenítenie és megvalósítania) a racionális megalapozás kritériumának veti alá; legyen tehát bármennyire is különböző az ész Horkheimertől Habermasig felhasznált fogalma, mégis mindig az az elképzelés az alapja, hogy a kooperáció felszabadító gyakorlata felé fordulás ne egy affektív kötődésből és ne a csoport-hovatartozásból vagy az egyetértés érzelmeiből, hanem csakis a racionális belátásból kifolyólag következik be.

A kritikai elmélet hagyománya a liberalizmustól és a kommunitarizmustól tehát egy sajátos etikai perfekcionizmus által különbözik: bár – a liberális tradíciótól eltérően – a társadalmak normatív célja szerintük, hogy az önmegvalósítások kölcsönösen tegyék lehetővé egymást, de az, hogy ezt javasolják célként, szerintük nem más, mint az emberi művelődési folyamat [Bildungsprozess des Menschen] elemzésének megalapozott eredménye. Mint ahogy már Hegelnél, itt is elmosódik a határ leírás és előírás, pusztán leírás és normatív megalapozás között; az ész megvalósulását gátló vagy egyoldalúsító körülmények magyarázata szerintük már önmagában is azzal a racionális erővel rendelkezik, ami a szubjektumokat meggyőzi arról, hogy létrehozzák a kooperáció társadalmi gyakorlatát. Közös felfogásuk tehát az, hogy a társadalom tökéletesítése – ez a kritikai elmélet összes tagjának célja – csak az elemzés útján történő felvilágosítás eredményeként lehetséges. Az e célból létrehozott magyarázó értelmezés azonban már nem a hegeli szellemfilozófia nyelvezetében íródott; nagyfokú egyetértés uralkodik köztük azzal kapcsolatban, hogy az ilyen jellegű elemzés elvégzéséhez elengedhetetlenül szükséges az elméleti keret határozott szociologizálása. Az ész patológikus elváltozási folyamatának szociológiai leírási kísérlete teszi ki a kritikai elmélet második sajátosságát; ez éppúgy megérdemli a mai korra történő átörökítést, mint a kooperatív önmegvalósítás gondolata.

II

Egyre erősebbé válik ma az a tendencia, hogy a társadalomkritikát olyanként fogják fel (és az annak megfelelő formában gyakorolják), mint aminek nincs szüksége a szociológiai magyarázat összetevőjére. Ez a fejlemény abból következik, hogy általában elégségesnek tartják a társadalmi bajok bizonyos jól megalapozott értékek és normák alapján történő leplezését – miközben azt a kérdést, hogy az érintettek miért nem problematizálják vagy támadják az ilyen morális bajokat, már nem tartják a társadalomkritika hatáskörébe tartozónak. Az így bevezetett megkülönböztetés azonban alapjaiban rendül meg, mielőtt a társadalmi gondok és a nyilvános reakciók elmaradása között egy kauzális kapcsolatot

hoznak létre: a társadalmi gondot ekkor a nyilvános reakciók elmaradásában kifejeződésre jutó hallgatás és apátia okozójaként fogják fel.

Ez a sejtés az alapja a kritikai elmélet legtöbb megfogalmazásának. Mindegy, hogy a részleteit tekintve mekkora Marx-hatás mutatkozik, ezzel kapcsolatban szinte mind-egyik osztja a kapitalizmus marxi elemzésének egyik központi premisszáját: azok a társadalmi körülmények, amelyek a kapitalista társadalmak patológiáját alkotják, azzal a strukturális sajátossággal rendelkeznek, hogy épp azokat a tényállásokat leplezik el [verschleiern], amelyek a nyilvánosság különösen nagymértékű kritikáját érdemelnék meg. Míg az így felvázolt összefüggés Marxnál a „fetisizmus” és az „eldologiasodás” elméletében található meg (Marx [1867] 1971: 85-98),¹⁴ addig a kritikai elmélet alkotói esetében a „társadalmi elvakítás összefüggő rendszerének” [Verblendungszusammenhang], az „egydimenziós jelleg” és a „pozitivizmus” koncepcióiban:¹⁵ ezekkel a fogalmakkal mindegyik esetben olyan meggyőződéseket és gyakorlatokat jellemeznek, amelyek paradox tulajdonsága, hogy megakadályozzák az őket strukturálisan létrehozó társadalmi körülmények tudatosulását. Ebből a megállapításból a kritikai elmélet által gyakorolt társadalomkritika számára a teljesítendő feladatok körének kibővítése következik. A ma uralkodó megközelítésekkel ellentétben a kritikai elméletnek össze kell kapcsolnia a társadalmi bajok kritikáját az általános elleplezésükhöz hozzájáruló folyamatok magyarázatával; mert csak akkor lehet a siker reményében nyilvánosan demonstrálni a társadalmi körülmények igazságtalanságát, ha a címzettek az ilyen magyarázó elemzés meg tudja győzni arról, hogy tévednek a körülmények tényleges jellegével kapcsolatban. Mivel a társadalmi baj és a negatív reakció elmaradása között oksági viszonyt feltételeznek, a kritikai elméletben a normatív kritikát ki kell egészíteni a történelmi magyarázat elemével: az oksági magyarázatban a jelen társadalmi patológiáját, az ésszerű általánosság elhibázását, eltévesztését az ész deformálódásának történelmi folyamatával kell magyarázni, ami egyúttal a társadalmi bajok tematizálásának hiányát is érthetővé teszi.

A kezdetektől egyetértés uralkodik a kritikai elméleten belül azzal kapcsolatban, hogy az ész deformálódásának történelmi folyamatait csak egy szociológiai elemzési keretben lehet magyarázni. Bár végső soron az egész vállalkozás etikai intuíciója az ésszerű általánosság hegeli elgondolásából táplálkozik, ezen elképzelés protagonistái egyben a szociológia klasszikusainak örökösei is, olyannyira, hogy az általánosságtól való eltérés magyarázata során már nem tudnak az idealista észkonceptióra támaszkodni; a társadalmi racionalitás hiányát vagy hiányosságát és a „partikuláris racionalitás” létrejöttét okozó deformáló folyamatokat Horkheimertől Habermasig sokkal inkább egy Marx és Weber

14 Továbbá kiválóan elemzi Lohmann (1991).

15 Vö. Horkheimer és Adorno ([1947] 1969); Marcuse ([1964] 1970); Adorno (1969); Habermas (1968a).

elméleti szintetizálásából adódó kategorikus keret segítségével elemzik. Már Marx is „a fejetejéről a talpára” kívánta állítani a hegeli ész alapú koncepciót, amennyiben az igazolt tudás bővülését egy olyan társadalmi gyakorlat megvalósításához kötötte, amely révén a szubjektumok fokozatosan javítják materiális reprodukciójuk feltételeit; szerinte nem a szellem belső kényszerei, hanem a természet külső követelményei eredményezik azon tapasztalati-tudománybeli tanulási folyamatokat, amelyek által jogosnak tűnhet az ész megvalósulásáról szóló beszéd. Azonban a kritikai elmélet tagjai számára a megismerés antropológiájára vonatkozó marx-i gondolatok nem voltak elégségesek ahhoz, hogy megvalósítsák céljukat, és szociológiai értelmezését adják annak a folyamatnak, amit filozófiájában Hegel az ész önmegvalósítási folyamatként írt le; csak Max Weber fogalmi készletének beemelése (amit kezdetben sokszorosan megtört Lukács öntörvényű értelmezése¹⁶) teszi teljessé a képet, mivel most már sokkal határozottabban megjelenik a gyakorlathoz kötődő tanulási folyamatok és a társadalmi intézményesedési folyamatok közötti összefüggés. Marx és Weber összeolvasztása által a kritikai elmélet tagjai arra a közös meggyőződésre jutottak, hogy az emberben rejlő észpotenciál olyan történelmi tanulási folyamatokban bontakozik ki, amelyekben feloldhatatlanul összekapcsolódnak egymással a racionális problémamegoldások és a tudás monopolizálása körüli konfliktusok: bár a szubjektumok a cselekvéssel kapcsolatos tudásuk folytonos javításával reagálnak a természet és a társadalmi szervezet által újabb és újabb szinteken létrehozott objektív kihívásokra, ez a javítás olyannyira beágyazódik a hatalom és uralom körüli harcokba, hogy gyakran csak bizonyos csoportok tartós kizárása által tud intézmények formájában testet ölteni. A kritikai elmélet számára tehát nem kétséges, hogy azt, amit Hegel az ész megvalósulásaként írt le, csakis egy konfliktusokkal terhelt, sokrétű tanulási folyamatként szabad értelmezni, amelyben az általánosításra alkalmas tudás csak nagyon lassan, a problémamegoldások finomításai által és az uralkodó csoportok ellenállásával szemben tör utat magának.

Természetesen ez a gondolat is folyamatos változásnak volt kitéve a kritikai elmélet történelme során. A kezdetekben Horkheimernél ez a konfliktusokkal terhelt tanulási folyamat csak a természet megmunkálásának dimenziójára vonatkozott, és így nem igazán lehetett megérteni, hogy miért kellett volna ennek a társadalmi élet szervezetében is racionális javításokhoz vezetnie (Horkheimer [1937] 1988).¹⁷ Már Adorno is kitágítja a perspektívát, amennyiben Weber zeneszociológiáját követve számol a művészi anyag racionális megmunkálásával, aminek célja a kalkulált szuverenitás kibővítése az esztétikai

16 Lukács ([1923] 1968); a lukácsi eldologiasodásemélet kritikai elméletre gyakorolt hatásához l. Habermas (1981a: VI. fejezet); továbbá l. a nemrég megjelent kísérletemet, amelyben megpróbáltam Lukácsot az elismerés elméletének segítségével újra aktuálissá tenni (Honneth 2005).

17 A problematikához vö. Honneth (1985).

gyakorlatban (Adorno 1978). Marcuse műveiben található olyan utalások, amelyek által jogosnak tűnik, hogy a belső természet elsajátításának területén is feltételezzünk egy kollektív tanulási folyamatot (és az ennek megfelelő, a hatalomképződési folyamatok okozta lehetséges visszaeséseket) (Marcuse [1955] 1979). Csak Habermas jut el azonban a különböző tanulási folyamatok szisztematikus felbontásáig, amit az emberre jellemző nyelvi kommunikációs gyakorlat eltérő világvonatkozásainak tényével alapoz meg; szerinte azzal érdemes számolnunk, hogy az emberi észpotenciál legalább két pályán fejlődik: egyrészt az objektív világgal kapcsolatos tudás növekedésének, másrészt az interakciós konfliktusok igazságosabb megoldásainak irányába mutató módon (Habermas 1968a: 48–103, 1981b: VI. fejezet). A differenciáltság növekedéséből származó nyereségnek azonban ára van: a racionalitás történelmi növekedését már nem lehetséges összekapcsolni ama társadalmi konfliktusokkal, amelyek a kritikai elmélet idősebb képviselői számára – Weber uralomszociológiája nyomán – még meglehetősen fontosak voltak; a például Pierre Bourdieu által a kulturális monopolizálódási folyamatok kapcsán vizsgált dimenziók (vö. Bourdieu és Passeron [1970] 1973) és a racionális tanulási folyamatok között a habermasi életműben egy szakadék húzódik, ami lényegében összeegyeztethetetlen a kritikai tradíció eredeti célkitűzésével. A kritikai elmélet számára ugyanakkor nélkülözhetetlen a racionalitás habermasi koncepciójára jellemző mértékű differenciáltság, mert szüksége van az ész megvalósulására vonatkozó hegeli tézis posztidealista lefordítására; hogy megragadhasuk, mely vonatkozásaiban racionalizálódott a társadalmilag intézményesült tudás, méghozzá a társadalmi problémák megoldása során igénybe vett reflexivitás növekedése értelmében, arra van szükség, hogy a racionalitás annyi aspektusát különböztessék meg, ahány társadalmilag észlelhető kihívás létezik a beleegyezést igénylő társadalmi reprodukció során. A habermasi megközelítéssel szemben, amely a differenciálást az emberi nyelv strukturális sajátosságai alapján hajtja végre, valószínűleg egy olyan koncepció fog felülkerekedni, amely a társadalmi racionalizálódás aspektusait – egy internrealizmus jegyében – szorosabban hozzákapcsolja a társadalmi értéktételezések problémafeltáró erejéhez; ez alapján pedig nem a nyelvi kommunikáció invariáns érvényességi igényei, hanem a társadalmi értékszférák történelmileg létrehozott érvényességi szempontjai mutatnának irányt a társadalmi tudás racionalizálódása számára. Magának az ész fogalmának – amivel a kritikai elmélet a racionalitás növekedését próbálja megragadni az emberi történelemben – is szüksége van idegen és új, sőt nem európai szempontok bevonására; ezért nem is meglepő, hogy a társadalmi folyamatok sokrétűségének való megfelelés érdekében a társadalmi racionalitás koncepcióját is folyamatosan bővíteni és differenciálni kell. Mindenesetre valószínűleg az ész megvalósulására vonatkozó hegeli gondolat posztidealista verziója szolgál ezentúl azon elképzelés elengedhetetlen háttérül, amely Horkheimertől Habermasig az egész kritikai tradíció legbelsőbb magját képezi: eszerint a kapitalizmusra

kizárólagosan jellemző strukturális sajátosságok oly mértékben megszakították vagy egyoldalúvá tették a társadalmi racionalizálódás folyamatát, hogy elkerülhetlenné váltak az ésszerű általánosság elvesztésével együtt járó patológiák.

A tézisben összekapcsolódik az összes eddig külön tárgyalt alkotóelem, és a kulcsot a kapitalizmus racionalitáselméleti szempontból feltöltött fogalma szolgáltatja hozzá. Könnyen látható, hogy a kritikai elmélet kevésbé a marxi életmű recepciója, inkább a korai lukácsi elmélet impulzusai alapján jutott el ehhez a koncepcióhoz. Csak az ő, a *Történelem és osztálytudat*ban ([1923] 1968) megfogalmazott elképzelései ösztönözhettek egy olyan gondolat létrejöttét, amely szerint a modern kapitalizmus intézményes valóságában egy olyan társadalmi organizációs formát vehetünk észre, amely strukturálisan kapcsolódik a racionalitás korlátozott állapotához. A Weber és Georg Simmel által lényegesen befolyásolt Lukács számára a racionalitás eme formájának az volt a kitüntetett sajátossága, hogy a szubjektumok egy olyan típusú gyakorlatra kényszerülnek, amely az igényeiktől és intencióiktól elszakadt történések „befolyás nélküli szemléldívé” (Lukács [1923] 1968: 265) teszi őket: a mechanizált részmunka és az árucsera azt a fajta észlelést segítik elő, amelyben az összes ember dolgokhoz hasonlatos, érzések nélküli lényként jelenik meg, ami által a társas interakciókat teljesen megfosztják a pusztán önmagukban értékes tulajdonságok iránti figyelemtől.

Egy a mai felfogáshoz közelebb álló terminológiában úgy lehetne Lukács elemzésének eredményét összefoglalni, hogy a kapitalizmussal egy olyan gyakorlati forma jut uralomra, amely közömbösségre kényszeríti az embereket a többi ember értékaspektusai-val szemben: a szubjektumokat objektumokként érzékelik, amiket az egyéni érdekek mentén akarnak megismerni, ahelyett, hogy a kölcsönös elismerés jegyében egymásra vonatkoztatnák önmagukat (Honneth 2003, 2005). Lukács ezen diagnózisa biztosította mindenestre a kritikai elmélet számára azt a kategorikus eszköztárat, amelyben az ész megvalósulásának megszakítását vagy egyoldalúsítását meg lehet ragadni. Egy történelmi tanulási folyamatot alapul véve ugyanis a modern kapitalizmus Lukács által kiemelt társadalmi strukturális kényszerei egy egészen a modernitás küszöbéig halmozódó racionalitási potenciál akadályainak bizonyulnak: a társas, illetve társadalmi kapcsolatok kapitalizmusra jellemző organizációs formája megakadályozza, hogy a kognitív lehetőség szerint már rendelkezésre álló ésszerű princípiumok felhasználásra kerüljenek a gyakorlati életben.

Természetesen ismét szükséges rámutatni, hogy a kritikai elméletben ez a magyarázó séma a történelmi racionalizációs folyamat jellegére és menetére vonatkozó előfeltételek szerint variálódik. Horkheimer premisszáiból az a tézis következik, hogy a termelés kapitalista megszervezése az egyéni érdekek szembeállítását eredményezi, ami „megakadályozza [...] a természeturalás összes lehetséges szellemi és fizikai eszközének felhasználását” (Horkheimer [1937] 1988: 187); később, Adornóval közösen, kiegészítette gondolatait

azzal a kevésbé plauzibilis feltételezéssel, hogy a XIX. századi polgári család interakciós formájában egy érzelmi racionalitás volt lefektetve, amelynek potenciálja az élesedő konkurencia és a monopolizálódási tendenciák miatt nem tud érvényre jutni (Horkheimer [1949] 1967).¹⁸ Adorno életműve, és főleg a *Minima Moralia* hemzseg az olyan elmékedésektől, amelyekben a családban az individuálist és az általánost még összebékíteni képes szeretet és szerelem fokozódó ellehetetlenülésének diagnózisa jelenik meg: a célracionális és utilitarista beállítódások kapitalizmusban történő társadalmi privilegizálása megakadályozza a – magánjellegű kapcsolatokra jellemző kölcsönös vonzódásban és megbocsátásban strukturálisan lefektetett – ésszerű általánosság nem jogi alakjának kibontakozását (Adorno 1951).¹⁹ Elmékedései során Marcuse Schiller „esztétikai neveléssel” kapcsolatos leveleit²⁰ veszi alapul, amikor az esztétikai érzékenység növekedésének folyamatát a kapitalizmusban befejeződni látja, amely korszakot Lukácshoz, de Heideggerhez is kapcsolódva az általánossá tett rendelkezési tudás [Verfügungswissen]²¹ viszonyaival jellemez (Marcuse [1955] 1979: IV. fejezet; vö. Árnason 1971: V. fejezet). Végül Habermas elméletében megtalálható az az elképzelés, hogy a kommunikatív racionalitásban rejlő potenciál a kapitalista körülmények között azért nem bontható ki, mert a gazdasági hasznosítás [ökonomische Verwertung] imperatívuszai behatoltak már a társadalmi életvilág szféráiba is; bár a család és a politikai nyilvánosság már rég emancipálni tudta magát tradicionális legitímációs bázisától, nem tudnak a racionális megértés [rationale Verständigung] princípiumai érvényre jutni bennük, mert egyre inkább beszívárognak hozzájuk a rendszervezérlés [Systemsteuerung] mechanizmusai (Habermas 1981b: VIII. fejezet). Bármennyire különbözőek is a magyarázó kísérletek, a mindegyikük számára alapként szolgáló kapitalizmuskritikai séma annál egységesebb: nem térnek el Lukácstól a kritikai elmélet képviselői (csupán differenciáltabbak, és mentesek a proletariátus túlzó történelemfilozófiai stilizálásától) abban, hogy a kapitalizmust olyan társadalmi organizációs formaként fogják fel, amelyben a történelmileg már lehetségessé vált racionalitás társadalmi hasznosítását az uralkodó gyakorlatok és gondolkodásmódok megakadályozzák; a racionalitás eme történelmi eltorlaszolása egyúttal egy morális vagy etikai kihívást is jelent, mivel megakadályozza az ésszerű általánossággal felé történő orientálódást, melynek impulzusai csakis egy

18 Félreismerhetetlen vallási konnotációkkal dolgozza ki ugyanezt a motívumot egy másik írásában (Horkheimer 1985).

19 L. a következő aforizmákat: 10. (39 skk.), 11 (40 skk.), 107 (313 skk.), 110 (322 skk.).

20 L. Schiller, Johann Christoph Friedrich (1960 [1795–1798]): Levelek az ember esztétikai neveléséről. In: Uő.: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat: 167–277. – *a ford.*

21 A fogalom fordításánál Weiss János fordítását vettem alapul, l.: Jürgen Habermas ([1968] 2005): *Megismerés és érdek*. Jelenkor: 46. – *a ford.*

teljessé tett racionalitásból származhatnának. Nyitott kérdés, hogy a kapitalizmus racionalitáselméleti fogalmát, amely az így felvázolt történelemértelmezés alapjául szolgál, helyre lehet-e ma még állítani; a kapitalista gazdasági cselekvést túlzottan sokféleképpen lehet megszervezni, túlzottan átítatják a társadalmi cselekvések nem célracionális mintái is, ezért úgy tűnik, nem lehetséges a részt vevő aktorok beállítódásait csupán az instrumentális racionalitás mintájára redukálni. Ugyanakkor néhány újabb vizsgálat is azt sejteti, hogy a kapitalista társadalmakban főleg azok a beállítódások és orientációk kecsegtetnek sikerrel, amelyek pusztán az individuális haszonra fókuszálnak, és így másokkal és önmagukkal szemben egy stratégiai bánásmódra kényszerítik az embereket (Giddens 1991: 196 skk.). Nem zárható ki éppen ezért, hogy a kapitalizmust még mindig lehetséges egy kulturális életstílus vagy a társadalom imaginárius intézményeinek eredményeként értelmezni,²² olyanként tehát, mint amelynek gyakorlatában a racionalitás egy bizonyos korlátolt, „eldologiasodott” típusa uralkodik.

A kritikai elméletben megfigyelhető hasonlóságok azonban még ezen a ponton is túlmutatnak. Legfőbb képviselői esetében nemcsak a diagnózis formális sémája hasonló, amelyben a kapitalizmus a gátolt vagy egyoldalúvá tett racionalitás társadalmi viszonyaként jelenik meg, hanem a terápia megfelelő eszközéről alkotott elképzelések is: az az erő, amely képes hozzájárulni a társadalmi patológiák legyőzéséhez, szerintük éppen abból az észből származhat, amelynek megvalósulását a kapitalizmus társadalmi organizációs formája akadályozta meg. Mint ahogy az elmélet egyéb elemeiben, itt is a modern gondolkodás egyik klasszikus formája játszik fontos szerepet; a kritikai elmélet alapvető tartalmi szempontjából legalább akkora jelentősége van a freudi pszichoanalízisnek, mint Hegel, Marx, Weber és Lukács munkásságának. Freud pszichoanalíziséből merítik azt a belátást, amely szerint a társadalmi patológiáknak mindig egyfajta szenvedésben kell lecsapódnium, és hogy ez az, ami ébren tartja az ész emancipatorikus ereje iránt tanúsított érdeklődést.

III

Az általános tendencia szerint azt a kérdést sem tartják ma a társadalomkritika feladatköréhez tartozónak, hogy miképp lehetséges a gyakorlatban leküzdeni a társadalmi igazságtalanságok állapotait. Eltekintve bizonyos foucault-i megközelítésektől, amelyek a kritika előfeltételeként az önmagunkra vonatkozás transzformációját határozzák meg (vö. például Butler 2001: 2-4. fejezet), a jelenbéli megfontolásokból kizárják az elmélet és gyakorlat

22 Ebben az összefüggésben a Weibert követő vizsgálódások (Hennis 1987) vagy Cornelius Castoriadis ([1975] 1984) írásai fontosak. Újabb kutatásként megemlítendő: Boltanski és Chiapello (1999).

viszonyának kérdését; hasonlóan a társadalmi bajok elhallgatásáért felelős okok magyarázatához, a tudás gyakorlatba átültetésének perspektivikus meghatározásai sem tartoznak a kritika ügyei közé itt. Egy ilyen perspektíva szükségessé tesz egy szociálpszichológiát és egy szubjektumelméletet, amelyek megvilágíthatnák, miért maradhatnak az individuumok továbbra is fogékonyak az elmélet racionális tartalmára, azon körülmény ellenére, hogy a gondolkodás és a gyakorlat egy bizonyos fajtája uralkodik; tisztázni kell tehát azokat a szubjektív erőket, amelyek mindenféle elvakítás [Verblendung], egydimenziós jelleg és fragmentálódás ellenére is biztosíthatják az ismeretek gyakorlatba ültetésének esélyét. Bármennyire is heterogén ma a társadalomkritika területe, mégis általánosan jellemző, hogy alig akad olyan megközelítés, amely az ilyen jellegű meghatározásokat még feladatának tekintené; a szubjektumok motivációbeli felépülésének kérdését, aminek a középpontba kellene kerülnie, messzemenően kikerülik, mivel a gyakorlatba való átültetés feltételeivel kapcsolatos reflexiókat már nem tartják a kritika feladatának.

Ezzel szemben a kritikai elmélet már kezdettől fogva elkötelezett a baloldali hegelianus hagyomány mellett (Löwith [1941] 1978: I. rész, II; Habermas 1985: III. fejezet), így lényeges feladatának tartja egy olyan gyakorlat kezdeményezését, amely képes lehet hozzájárulni a társadalmi patológiák leküzdéséhez; a gyakorlati felvilágosítás lehetőségét szkepszissel szemlélő szerzők esetében (vö. Adorno [1969] 1977) is azért drámai a kérdés, mert ők is előfeltételezik elmélet és gyakorlat belső összefüggésének szükségességét. Ugyanakkor a kritikai elmélet felfogása szerint eme közvetítés meghatározásának feladatát már nem lehet egyedül a filozófiai reflexió eszközeivel megoldani; a Marx és Lukács számára még teljesen magától értetődő történelemfilozófiai elmélkedésekkel szemben nagy hangsúlyt kap az empirikus társadalomkutatás azért, hogy a szélesebb közönség kritikai hajlandóságáról információkhoz jussanak (vö. Fromm 1980). A kritikai elmélet másik sajátosságát jelentő módszertani átalakulás eredménye, hogy a proletariátus tudati állapotát igen kijózanítóan ítélték meg: a baloldali hegelianusok marxista szárnyának feltételezésével ellentétben a munkásosztály a mechanizált részmunka körülményeinek közepette sem alakít ki automatikusan forradalmi hajlandóságot arra, hogy az elmélet kritikai tartalmait a társadalmat átalakító gyakorlatba ültettesse át (Dubiel 1978: A rész, 5. fejezet). A kritikai elmélet ezáltal eszik annak lehetőségétől, hogy elmélet és gyakorlat viszonyát pusztán egy előzetesen meghatározott címzetthez apellálva alapozza meg; az összes e helyett megfogalmazott gondolatuknak az a lényege, hogy a gyakorlatba történő átültetést attól az észtől várják el, amit a társadalmi patológia csupán eltorzított, de nem semmisített meg. Korábban a proletariátus társadalmi helyzete garantálta a fogékonyt az elmélet kritikai tartalmaira, most azonban a munkásság elméletbeli pozícióját az ész használatára való képesség eltorlaszoltága [verschüttete Vernunftfähigkeiten] foglalja el, amellyel szemben elvileg minden szubjektum ugyanazzal a motivációs készséggel viseltetik.

Egy ilyen perspektívaváltás nyilván egy kiegészítő gondolatmenetet tesz szükségessé, mivel első pillantásra egyáltalán nem világos, miért lehetne a kritikai gyakorlat motíválását arra a racionalitásra rábízni, amely a kritikai elmélet álláspontja szerint felettebb deformálttá vált – a kérdés az, hogyan bízhatnak a szerzők a gyakorlatba történő átültetéshez szükséges mértékű racionális hajlandóság megtalálásában, ha a társadalmilag gyakorolt ész patológikus módon egyoldalúvá vált vagy eltorzult? Az erre adott válasz a kritikai elmélet esetében a morálfilozófia és a pszichoanalízis közti elméleti kontinuum területére esik; mindig arról van szó ugyanis, hogy kibontsák ama motivációs gyökereket, amelyek az egyes szubjektumok számára a racionalitás minden csorbulása ellenére lehetővé teszik a morális megismerés [Erkenntnis] iránti hajlandóságot. Az érvelés során érdemesnek tűnik két lépést elkülöníteni egymástól, még akkor is, ha a kritikai elmélet képviselői nem mindig húztak éles határvonalat. A társadalmi racionalitás hiánya vagy hiányossága a társadalmi patológiák tüneteit eredményezi – ebből a tényből először is azt a következtetést vonják le, hogy a szubjektumok szenvednek a társadalom állapota miatt: egyetlen individuum sem tudja elkerülni, hogy az ész deformációja miatt sérültnek érezze magát, vagy sérültként²³ lehessen leírni, mivel az ésszerű általánosság elvesztésével a kölcsönös kooperációt igénylő önmegvalósítás esélyei is csökkentek. Egy kapcsolatot hoznak létre tehát a hiányos racionalitás és az egyéni szenvedés között, ezen első lépés során a kritikai elmélet számára Freud pszichoanalízise jelentette a módszertani példaképet. Bár egy hasonló – és a frankfurti iskola képviselőire feltehetőleg némi hatást gyakorló – összekapcsolás jelent meg Hegel romantikus kritikusaival, ahhoz, hogy a „szenvedés” kategóriáját a társadalmi racionalitás patológiáival hozzák összefüggésbe, valószínűleg csak ama freudi gondolat jelentette a döntő impulzust, amely szerint a neurotikus megbetegedések minden esetben a racionális én sérüléséből következnek, és az egyén a szenvedést szükségszerűen nyomásként éli meg (vö. Honneth 2007c). A kritikai elmélet történetében nem Habermasnál jelenik meg először a pszichoanalízis társadomelemzés területén történő alkalmazása (Habermas 1968: 12. fejezet). A társadalmi irracionáltságot korai írásaiban már Horkheimer ([1932] 1968) is olyan fogalmakkal írja le, amelyek Freud tanítását másolják, amennyiben a társadalmi patológia mértékét az énidegen hajtóerők [ichfremde Triebkräfte] erősségével mérik; és amikor Adorno az egyéni vagy a társadalmi szenvedésről beszél, mindig ott van a háttérben Freud feltételezése, hogy a szubjektumok mindenképp szenvednek, ha neurozisos korlátozzák racionális képességeiket. Ezért írja a *Negatív dialektikában*, hogy minden szenvedés rendelkezik egy „belső reflexiók formával”: „a

23 Mindkét esetben a 'beeinträchtigen' ige szerepel az eredeti szövegben, ez a sérülés mellett érintettséget és befolyásoltságot is jelent. A magyarban nincs olyan kifejezés, ami ezt a többes jelentést vissza tudná adni, ezért a 'sérülés' mellett döntöttem, mert jobban illik a szövegkörnyezetbe – *a ford.*

testi mozzanat az, ami jelzi a felismerést, hogy ne legyen szenvedés, legyen más” (Adorno [1966] 1973: 203). Az ebben a kontextusban a szellemi és fizikai erők összejátszásával kapcsolatos tapasztalatok instanciájaként megjelenő „szenvedés” fogalmát a kritikai elmélet recepciójában eddig sajnos nagyon kevésbé vizsgálták;²⁴ egy mélyreható elemzés Freudhoz hasonlóan valószínűleg arra jutna, hogy a szenvedés azt az érzést hivatott kifejezésre juttatni, hogy az adott személy nem képes elviselni az „énbeli [képességek] csorbulását” ([1954] 1972: 437). A kritikai elméletet tehát Horkheimertől Habermasig az az elképzelés vezérli, hogy a társadalmi racionalitás patológiája sérüléseket okoz, amelyek nem utolsósorban a racionális képességek elvesztésének fájdalmas tapasztalatában csapódnak le. Ez a gondolat végső soron arra az erős, már-már antropológiai tézisére fut ki, hogy az emberek racionális képességeik sérülésével szemben nem tudnak közömbösen viselkedni: mivel önmegvalósításuk az ész kooperatív felhasználásának előfeltételéhez van kötve, nem kerülhetik el, hogy ennek deformálódásától pszichikai értelemben szenvedjenek. Talán épp ez a belátás, amely szerint a pszichikai épség és a torzult ész között egy belső összefüggésnek kell fennállnia, a legerősebb impulzus, amit a kritikai elmélet Freudtól kapott; az összes vizsgálat, amely ma tökéletesített eszközökkel hasonló irányba mutat, egy ilyen törekvést segíti elő.

Csupán a – kritikai elméletben szintén inkább csak implicit módon végrehajtott – második lépés által válik ez a tézis olyan eszközzé, amely által az elmélet és gyakorlat közötti megszakított viszonyt gondolatilag ismét helyre lehet állítani. Ismét Freud adja a döntő ösztönzést, amikor az első lépés folytatásaként már azt állítják, hogy a szenvedés jelentette nyomás [Leidensdruck] olyan gyógyítást sürget, amit éppen azon racionális erőknek kellene végrehajtaniuk, amelyek funkciója megsérült a patológia miatt. Ennek során előfeltételezik azt, ami általában a pszichoanalitikus kezelés megkezdésének természetes feltétele szokott lenni, hogy tudniillik a neurotikus megbetegedésben szenvedő individuuum meg szeretne szabadulni szenvedésétől. Nem mindig világos azonban a kritikai elméletben, hogy milyen értelemben lehet beszélni a szenvedés gyógyulásra törekvő nyomásáról: csupán egy szubjektív tapasztalat, vagy egy „objektív” történés is? Míg Adorno, aki a szenvedésről mint egy „szubjektív impulzusról” beszél, az első alternatívát látszik preferálni, addig Horkheimer gyakran olyan megfogalmazásokat használ, amelyekben a társadalmi szenvedés mint érzelmi mennyiség [Empfindungsgröße] egy objektíven hozzárendelhető attribútum. Habermas kommunikatív cselekvéseméletében ele-

24 Kivételt képez Josef Früchtl (1986: III.2 fejezet) könyve.

gendő utalás van a szubjektív változatra,²⁵ míg végül Marcuse a két alternatívát váltakozva alkalmazza.

Azt előfeltételezik mindenesetre a kritikai elméletben, hogy ez a szubjektíven megélt, vagy objektív módon az emberekhez rendelhető szenvedés a társadalom tagjaiban ugyanazt a gyógyulás iránti vágyat, vagyis a társadalmi bajok megszüntetésének kívánságát idézi elő, amit a pszichoanalitikusnak is feltételeznie kell saját páciensével kapcsolatban; itt, éppúgy, mint ott, a gyógyulás iránti vágyat az a hajlandóság és szándék tanúsítja, hogy egy bizonyos ellenállást leküzdve reaktiválják az individuális vagy társadalmi patológia által deformált racionális erőket. A kritikai elmélet belső körének összes szerzője címetteik ésszerű magyarázatok és racionális interpretációk iránti latens érdekével számol, mivel a szenvedéstől történő emancipáció csak a sértetlen racionalitás visszanyerésével válhat valóságossá. Ez a kockázatos előzetes feltételezés teszi lehetségessé, hogy elmélet és gyakorlat viszonyát a marxista tradíciótól eltérő módon hozzák létre: a kritikai elmélet szószólói címetteikkel nem a közös célkitűzések vagy politikai projektek, hanem a potenciálisan hasonló mozgatórugók terét osztják, amely megnyithatja a patológikus jelen racionális belátás által történő megváltoztatásának lehetőségét. Természetesen itt is figyelembe kell venni a frankfurti iskola tagjai között lévő eltéréseket; a különbségek forrása általában az, hogy milyen szociálpszichológiai vagy antropológiai tézisekkel támasztják alá feltételezésüket, mely szerint a társadalmi élet mindenféle deformálódása ellenére is megmarad az individuumok racionális érvekre való fogékonysága. Horkheimer ezzel kapcsolatos gondolata szerint a korai gyermekkor érzelmi biztonsággal kapcsolatos emlékei tartják ébren a racionalitás pusztán instrumentális rendelkezést megcélzó formáján való felülkerekedéshez fűződő érdeket; megfontolásai során ugyanakkor homályban marad a kérdés, hogy ez a pszichikai hajtóerő milyen mértékben irányul, illetve irányulhat ezzel egy időben az észre való képesség [Vernunftvermögen] ép, nem redukált formájának helyreállítására. Adorno elszórt megjegyzéseinek figyelembevételével jó néhány dolog szól amellett, hogy a „mimetikus érzékben” többet lássunk, mint csupán a fenyegető objektumhoz való hasonulás impulzusát; sokkal inkább ama vágy elpusztíthatatlan maradványaként kell felfognunk, hogy a másikat oly módon érzékelhessék, amely meghagyja amaz számára létezése szingularitását (vö. Früchtl 1986: III. fejezet). Közismert, hogy Marcuse esetében egy ösztönelméletben található hasonló megfontolások, ebben az életosztón erotikus impulzusaival számol, melynek esztétikai megvalósítása a „szabad ész tudatos erőfeszítését” (Marcuse [1955] 1979: 191) követeli meg; ugyanakkor már többször feltették elképzelésével kapcsolatban a kérdést, tényleg tartalmaz-e elegendő biztosítékot

25 Vö. például a Marxszal kapcsolatos gondolatokkal (Habermas 1981b: VIII fejezet). Jürgen Habermas e helyen azonban ingadozik a társadalmi patológia gondolatának életvilágbeli vagy pusztán funkcionalisztikus használata között. E problémákhoz l. Celikates és Pollmann (2006).

a társadalmi racionalitás egy kibővített koncepciója számára (Habermas és Bovenschen et al. 1978). Egy ismeret-, illetve megismerésantropológiai [Erkenntnisanthropologie] jellegű konstrukció keretében Habermas eredetileg egy „emancipatorikus megismerésérdeket” feltételezett az emberi nemmel kapcsolatban, amely szerinte a beszéd olyan gyakorlatának [Redepraxis] tapasztalatában gyökerezik, amely strukturálisan a kényszernélküliségre és egyenjogúságra irányul (Habermas 1968b: V. fejezet); bár időközben ezt a koncepciót felváltotta egy antropológiai igények nélküli diskurzuselmélet, megmaradt a feltételezés, hogy az érvelő beszédmód gyakorlata meghagyja az egyént a jobb érvekre való fogékonyságában (Habermas 1999: pld. 332). Az összes ilyen eszmefuttatás arra a kérdésre adott válaszként fogható fel, hogy mely tapasztalatok, gyakorlatok és szükségletek tartják fenn – a társadalmi racionalitás egyoldalúsága és deformálódása ellenére is – az ész tökéletesedéséhez fűződő érdeket; mert csak addig tud az elmélet reflexíven hivatkozni egy a magyarázati javaslatait a szenvedéstől való megszabadulás céljából megvalósítani próbáló potenciális gyakorlatra, amíg megalapozottan lehet számolni egy ilyen racionális impulzussal. A kritikai elmélet Horkheimertől Habermasig kialakított formája tehát csak akkor lesz a jövőben is életképes, ha nem mond le ezen érdek kimutatásáról és bizonyításáról; nem lehet jövője ennek az elméleti projektnek az „emancipatorikus érdek” ama realizitikus fogalma nélkül, amely feltételezi, hogy a szubjektumok kritika kérdései iránti racionális fogékonyságának létezik egy kemény, kiirthatatlan magva. E gondolattal zárul a kritikai elmélet központi – és a jelen számára átmentendő – témáival kapcsolatos motívumok kibontása. A korábban kifejtett szisztematikus elképzelések elrendezése egy gondolati egységet képez, amelyből nem lehet egy-egy elemet mindenféle következmény nélkül eltávolítani; amíg nem adjuk fel az igényt, hogy a kritikai elméletet a történelmileg hatékony ész reflexiós formájaként fogjuk fel, addig nem lehet csak úgy lemondani az ésszerű általánosság normatív motívumáról, az ész társadalmi patológiájának gondolatáról és az emancipatorikus érdek koncepciójáról. Az is kiderült ugyanakkor, hogy eme gondolati elemek egyikét sem hagyhatjuk abban az elméleti formában, ahogy az iskola képviselői eredetileg kidolgozták; mindegyiknek szüksége van a konceptuális újrafogalmazásra, tudásunk jelenlegi állapotának közvetítésére, amennyiben azt akarjuk, hogy képesek legyenek betölteni a nekik egykor szánt funkciót. Ezzel felvázolásra került a kritikai elmélet XXI. századi örökösire váró feladatok sora.

Fordította: Berger Viktor

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1969): Einleitung. In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Szerk.: Uő. et al. Neuwied; Luchterhand: 7–80. [Magyarul: Bevezetés. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, 1976: 164–253.]
- Adorno, Theodor W. ([1954] 1972): Bemerkungen über Politik und Neurose. In: Uő.: *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften. Band 8*. Suhrkamp: 434–439.
- Adorno, Theodor W. ([1966] 1973): Negative Dialektik. In: Uő.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften. Band 6*. Suhrkamp: 7–411.
- Adorno, Theodor W. ([1951] 1977): Kulturkritik und gesellschaft. In: Uő.: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften. Band 10*. Suhrkamp: 11–30.
- Adorno, Theodor W. ([1969] 1977): Resignation. In: Uő.: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften. Band 10*. Suhrkamp: 795–799.
- Adorno, Theodor W. ([1958] 1978): Ideen zur Musiksoziologie. In: Uő.: *Musikalische Schriften I–III. Gesammelte Schriften. Band 16*. Suhrkamp: 9–23.
- Árnason, Jóhann P. (1971): *Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*. Neuwied; Luchterhand.
- Boltanski, Luc és Eve Chiapello (1999): *Le nouvel Esprit du Capitalisme*. Gallimard.
- Bourdieu, Pierre és Jean-Claude Passeron ([1970] 1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Suhrkamp.
- Butler, Judith ([1997] 2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius ([1975] 1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Suhrkamp.
- Celikates, Robin és Arnd Pollmann (2006): Baustellen der Vernunft. 25 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsels. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*. Vol. 3., No. 2.: 97–113.
- Cooke, Maeve (1994): *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. The MIT Press.
- Dubiel, Helmut (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Suhrkamp.
- Fromm, Erich (1980): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Deutsche Verlagsanstalt.
- Früchtl, Josef (1986): *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Königshausen und Neumann.

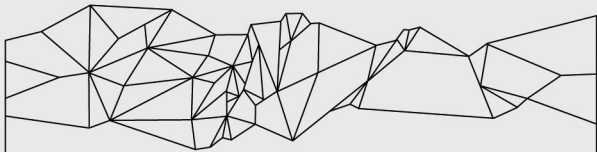
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1968a): *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Magyarul: Technika és tudomány mint ideológia. In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz: 11–58.]
- Habermas, Jürgen (1968b): *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp. [Magyarul: *Megismerés és érdek*. Jelenkor. 2005.]
- Habermas, Jürgen (1974): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Habermas, Jürgen és Dieter, Heinrich: *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*. Suhrkamp: 23–84.
- Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp. [Magyarul részletek és összefoglalások: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. ELTE, 1985; továbbá részlet: Rendszer és életvilág. In: *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Szerk.: Felkai Gábor - Némédi Dénes - Somlai Péter. Új Mandátum, 2000: 498–568.]
- Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp. [Magyarul részletek és összefoglalók: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. ELTE, 1985; továbbá részlet: Rendszer és életvilág. In: *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Szerk.: Felkai Gábor - Némédi Dénes - Somlai Péter. Új Mandátum, 2000: 498–568.]
- Habermas, Jürgen (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne 12 Vorlesungen*. Suhrkamp. [Magyarul: *A modernség filozófiai diskurzusa. Tizenkét előadás*. Gondolat, 1998.]
- Habermas, Jürgen (1999): Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis. In: Uő.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp: 319–333.
- Habermas, Jürgen (2000): Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu „Erkenntnis und Interesse“. In: *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit Erkenntnis und Interesse*. Szerk.: Müller-Doohm, Stefan. Suhrkamp: 12–20.
- Habermas, Jürgen és Silvia Bovenschen et al. (1978): *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Suhrkamp.
- Hennis, Wilhelm (1987): *Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Mohr.
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel ([1990] 1999): Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: Uő.: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische*

- Aufsätze*. 2. bővített kiadás. Suhrkamp: 25–72. [Magyarul: A kritikai elmélet. Egy gondolati tradíció centrumától a perifériájáig. In: uő. *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Jelenkor: 9–46.]
- Honneth, Axel (szerk.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Campus.
- Honneth, Axel (2000): Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Uő.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 11–87.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam.
- Honneth, Axel (2003): Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „anerkennung“. In: Uő.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Suhrkamp: 10–27.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007a): Idioszinkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter der normalisierten Intellektuellen. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 219–234. [Magyarul: Idioszinkrázia mint megismerési eszköz. *Fordulat*. 11. Szám.!!! 2010]
- Honneth, Axel (2007b): Gerechtigkeit im Vollzug. Adornos „Einleitung“ in die Negative Dialektik. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 93–111.
- Honneth, Axel (2007c): Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 157–179.
- Horkheimer, Max ([1949] 1967): Autorität und Familie in der Gegenwart. In: Uő.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer: 269–287.
- Horkheimer, Max ([1932] 1968): Geschichte und Psychologie. In: Uő.: *Kritische Theorie. Band 1*. Szerk.: Schmidt, Alfred. Fischer: 9–30.
- Horkheimer, Max ([1970] 1985): Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Ein Gespräch mit Janko Muselin. In: Uő.: *Gesammelte Schriften. Band 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Fischer: 358–367.
- Horkheimer, Max ([1937] 1988): Traditionelle und kritische Theorie. In: Uő.: *Gesammelte Schriften. Band 4*. Fischer: 162–216. [Magyarul: Hagyományos és kritikai elmélet. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, 1976: 43–116.]

- Horkheimer, Max és Theodor W. Adorno ([1947] 1969): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer. [Magyarul: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz-Gondolat, 1990.]
- Joas, Hans (1992): Die unterschätzte Alternative und die Grenzen der „kritischen Theorie“. In: Uő.: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Löwith, Karl ([1941] 1978): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*.
- Lukács György ([1923] 1968): Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: uő. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften. Band II*. Luchterhand: 257–397. [Magyarul: Az eldologiasodás és a proletáriátus tudata. In: Uő.: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, 1971: 319–509.]
- Lohmann, Georg (1991): *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert ([1964] 1970): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Luchterhand. [Magyarul: *Az egydimenziós ember*. Kossuth, 1990.]
- Marcuse, Herbert (1979 [1955]): *Triebstruktur und Gesellschaft. Schriften. Band 5*. Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert ([1965] 1984a): Repressive Toleranz. In: Uő.: *Schriften. Band 8*. Suhrkamp: 136–166.
- Marcuse, Herbert ([1969] 1984b): Versuch über die Befreiung. In: Uő.: *Schriften. Band 8*. Suhrkamp: 237–319.
- Marx, Karl ([1867] 1971): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals. In: *Marx–Engels–Werke (MEW) 23*. Dietz. [Magyarul: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 1. Kötet: A tőke termelési folyamata*. Kossuth, 1961.]
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus.
- Seel, Martin (2002): Adornos kontemplative Ethik. Philosophie. Eine Kolumne. In: *Merkur* No. 638.: 512–518.
- Theunissen, Michael (1983): Negativität bei Adorno. In: *Adorno Konferenz 1983*. Szerk.: Friedeburg, Ludwig von és Habermas, Jürgen. Suhrkamp: 41–65.
- Theunissen, Michael (1982): *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*. De Gruyter.
- Theunissen, Michael (1991): *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Hain.
- Tully, James (2002): Political Philosophy as Critical Activity. In: *Political Theory*, Vol. 30., No. 4.: 533–555.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Rotbuch.

ESZME

86



- A szocialista autó
- Kapitalizmus – zöldben?
- Latin-Amerika mint félperiféria
- Globális prostitúció
- Elképzelt cigány kultúra