

*Axel Honneth*

# REKONSTRUKTÍV TÁRSADALOM- KRITIKA GENEALÓGIAI FENNTARTÁSOKKAL

A „KRITIKA” ESZMÉJE A  
FRANKFURTI ISKOLÁBAN<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Forrás: Honneth, Axel (2007): Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. In Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 57–69.

Az erős és gyenge kritika ma megszokott és széles körben elterjedt megkülönböztetése csupán egy elkeseredett próbálkozást jelent, hogy egy sokfelé elágazó vitát egy igen egyszerű formulára redukáljanak. Már évek óta, sőt amióta nem fogják fel autonóm elméletként a marxizmust, vizsgálják a legkülönfélébb szempontok alapján a kérdést, hogyan lehetséges – történetfilozófiai megoldások átvétele nélkül – a liberális-demokrata társadalmak kritikai vizsgálata számára megfelelő nézőpontot találni. Egyfelől olyan kérdések kapnak ennek során nagy jelentőséget, amelyek az abból a felismerésből származó zavarsággal kapcsolatosak, hogy alig lehetne a fejlett nyugati társadalmak intézményi keretein kívül olyan alternatívát megnevezni, amely egyszerre lenne kívánatos és hatékony. Az említett vitában másfelől filozófiai kérdések is eminens szerepet játszanak, melyek gyakran metodológiai jelleget látszanak felvenni; az a probléma áll ugyanis a középpontban, hogyan írjanak le vagy igazoljanak egy olyan álláspontot, amely alapján a társadalmat és intézményi gyakorlatát elméleti szempontból értelmes módon lehet kritizálni.

A vita ezen normatív aspektusa számára egy sor olyan filozófiai írás adta meg a kezdő impulzust, amelyben az analitikus nyelvfilozófia hermeneutikai fordulata alkalmából a hagyományos társadalomkritikai modelleket is felülvizsgálták; elég olyan igen eltérő szerzőkre gondolni, mint Richard Rorty vagy Michael Walzer, hogy megjelöljük a fő csapásirányt, amelyben ezt a revíziót végre akarják hajtani. A megalapozó eljárás kirívó különbségei ellenére mindkét szerzőnél nagyjából ugyanaz az alapvető érvelés található meg: mindkettejük alappremisszája, hogy egy intézményes rend vagy egy bizonyos társadalmi gyakorlat normatív kritikája mindig az adott társadalomban uralkodó morális kultúra bizonyos fokú affirmációját előfeltételezi; az előzetesen adott értékhorizonttal történő identifikáció nélkül ugyanis a kritikus egyáltalán nem lenne képes ama társadalmi bajok azonosítására, amelyeket a társadalom többi tagja is potenciálisan igazságtalanságként észlelhet. A társadalomkritika ama formája azonban, amely extern, univerzális morális princípiumokra való hivatkozás által megpróbálja a lokálisan bejáratott értékhorizontot zárójelbe tenni vagy transzcendálni, szükségszerűen egy túlzottan távolságtartó perspektívával rendelkezik, és ezért a címzettek már nem is képesek megérteni; így mindig fennáll a veszély, hogy olyan elitista különtudást követel meg, amivel manipuláció céljából könnyen vissza lehet élni. A gondolatmenetből levont összefoglaló következtetés szerint csak a társadalomkritika „gyenge”, kontextushoz kötött változata jelent politikailag és filozófiaiilag legitim vállalkozást, míg az „erős”, kontextustranszcendáló kritika bármely formája szükségszerűen magában rejtja a paternalizmus vagy akár a despotizmus kockázatát.

Magától értetődő, hogy ez a – csak durván visszaadott – érvelés masszív kihívást jelent mindazon megközelítések számára, amelyek továbbra is a frankfurti iskola örökségére próbálnak hivatkozni. Nem csupán arról van szó, hogy az említett szerzők gyakran hivatkoznak erre a hagyományra, amennyiben például Marcuse *Egydimenziós emberét*

vagy *A felvilágosodás dialektikáját* megpróbálják az „erős”, társadalmi szempontból hely nélkülivé vált társadalomkritika példaként beállítani; fontosabb az a körülmény, hogy az iskola központi jelentőségű szövegei közül több is azt a benyomást kelti, hogy az adott társadalom intézményi rendjét oly mértékben eltávolították, hogy ennek kritikája elveszti normatív vonatkozását, és így a totális ideológia gyanújába keveredik. Mi sem tűnik tehát ma kézenfekvőbbnek, mint hogy minél gyorsabban megszabaduljanak a társadalomkritika eme átörökített modelljétől, nehogy az elitista különtudás megkövetelésének kockázatát kelljen felvállalniuk. Amennyiben az alábbiakban mégis a klasszikus – meglátásom szerint még Habermasnál is részben működő – kritikai modellt próbálom megvédeni, úgy ezt előzetesen jelzett fenntartásokkal hajtom végre: először is, csupán az ilyen típusú kritika ideálformájának rekonstruálása a célom, nem pedig annak végigkövetése, hogy a frankfurti kör egyes írásaiban hogyan öltött testet; az a kérdés érdekel mindenekelőtt, hogy a projekt alapjául szolgáló eszme mennyire védhető ma, míg megvalósításának kérdése alárendelt jelentőségű számomra. A második fenntartás is ezzel függ össze, ti. hogy az alábbiakban kifejtett védelmezést semmi esetre sem szabad úgy értelmezni, mint aminek a társadalomelmélet materiális tartalmainak megerősítése is a célja; sokkal inkább azok közé tartozom, akik szerint a frankfurti iskola történetfilozófiai és szociológiai alapfeltevései ma már nem tarthatók. Rekonstrukciós kísérletem első lépéseként Michael Walzer sémájának apró, de lényeges módosításával a társadalomkritika három típusát fogom megkülönböztetni; ezáltal azt szeretném megmutatni, hogy ma a kritika különböző modelljeinek összehasonlítása csak akkor lehet teljes, ha kiegészítik őket a – paradigmatis módon Nietzsche által kidolgozott – genealógia alakzatával is (I). A második lépésben ennek háttére előtt azt fogom megvilágítani, hogy a baloldali hegelianus hagyományhoz való kötődés a frankfurti iskola tagjai számára a kezdetektől fogva magától értetődővé tette a társadalomkritika immanens, „interpretatív” vagy (ahogy nevezni fogom) „rekonstruktív” módjának választását; a kritikai elmélet képviselőinél fellelhető sajátos szándékok jellemzése természetesen szükségessé teszi, hogy Michael Walzernél jobban differenciáljuk azokat a módozatokat, ahogyan a társadalom normatív rekonstrukcióját végrehajtják (II). Csupán rövid megjegyzéseim utolsó lépése fogja a frankfurtiak által – legalábbis az elképzelések szintjén – követett társadalomkritikai modell tulajdonképeni csattanójához elvezetni; így azt szeretném megmutatni, hogy a nemzetiszocializmus tapasztalatának feldolgozása során egy metakritikai nézőpont is bekerült a rekonstruktív program elemei közé, ez pedig a nietzschei genealógia bevonásának köszönhető. Hegel és Nietzsche összeolvasztásának eredménye a társadalomkritika olyan eszméje, melyben a fennálló viszonyok kritikáját genealógiai fenntartással kell kezelni, amely szerint lehetséges, hogy a kritika által igénybe vett normák vagy princípiumok már rég elvesztették eredeti értelmi tartalmukat [Sinngehalt].

*Kritik und Gemeinsinn* című könyvében Michael Walzer (1990, vö. 1991) a társadalomkritikai modellek olyan differenciálását végezte el, amely kérdésfeltevésünk szempontjából ideális kiindulópontot jelent. Walzer meggyőződése szerint az egyes megközelítések közti különbségeket az alapján lehet megállapítani, hogy milyen természetűek azok az eljárások, amelyek alapján megerősítik az alapjukként szolgáló normákat vagy princípiumokat; egy ilyen kritérium igénybevételével a társadalomkritika három eltérő fajtája különböztethető meg egymástól, amelyeknek a „kinyilatkoztatás”, a „feltalálás” és az „interpretáció” eljárásai felelnek meg. Ebben az összefüggésben az összes olyan társadalomkritikai megközelítés, amely a vallási vagy kognitív evidenciák valamilyen tapasztalatára hivatkozik annak érdekében, hogy az általánosan kötelező értékek egy addig társadalmilag elzárt területre nyomulhassanak előre, az első típushoz tartozik; teljesen nyilvánvaló, hogy ebben az esetben egyfajta platonizmus szolgál a mindenkori ideálok vagy princípiumok háttéréül, amelyek alapján a társadalmat egy megalapozott kritikának szeretnék alávetni. Bár jelenleg is kirajzolódnak olyan intellektuális tendenciák, amelyek az effajta platonizmust újra fellendíteni látszanak, ezt a fajta társadalomkritikát az alábbiakban mégsem fogom figyelembe venni, mert számomra filozófiai szempontból nem tűnik eléggé relevánsnak. Nagyon fontos ugyanakkor a második modell, amit Walzer az ott használt megalapozási módszer [Begründungsmethode] alapján „feltalálásnak” nevezett el; minden olyan megközelítés ide tartozik, amely egy általánosan érvényes eljárás modelljéből indul ki, melynek reális vagy fiktív végrehajtásával igazolt normákhoz lehet szerintük eljutni. Egy kevésbé polemikus nevet használva a továbbiakban ezt az eljárást „konstrukciónak” nevezem, és a ma legbefolyásosabb társadalomkritikai modellként fogom fel. Felsorolásában Walzer utolsó modellként megkülönbözteti ettől a megközelítéstől az „interpretáció” eljárását, amit saját premisszái háttére előtt természetesen a társadalomkritika királyi útjának kénytelen kinevezni; nem más jelöléssel, mint azt, amit egykor „immanens kritikának” neveztek, bár most sokkal erősebben hangsúlyozódik a kultúra által előzetesen meghatározott értékek újbóli feltárásának hermeneutikai dimenziója. Érvelésem következő lépésében fog csak kiderülni, mi az oka, de az ilyen jellegű kritikai eljárást az általam előnyben részesített terminológiában nem „interpretációnak”, hanem „rekonstrukciónak” fogom nevezni; egyelőre ugyanazt fogja jelenteni, mint Walzernél, azt a kísérletet, hogy a társadalomkritika normatív alapjáig az adott társadalom – a társadalmi gyakorlatokban lehorgonyozott – morális normáinak rekonstrukciója által jussanak el.

A Michael Walzer javaslatára vonatkozó megfontolásokból két – manapság viszonylag széles körben elterjedt és bizonyos legitimitással rendelkező – társadalomkritikai modell ideiglenes megkülönböztetése következik. Jelen pillanatban kétségtelenül azok a

megközelítések vannak túlsúlyban, amelyek megalapozásuk [Begründung] eszközeként a „konstrukció” útjára léptek; a jelen legprominensebb példaként John Rawls korai igazságosságelméletére lehetne utalni, amelyben az ideális kiinduló állapot fikatív körülményei között meg lehet alapozni a mindenki számára elfogadható alapelvek csokrát, amit aztán fel lehet használni a társadalom intézményi rendjének kritikájára (Rawls [1971] 1975). A második, a „rekonstrukció” kritikai modellje lényegében abban különbözik az első megközelítéstől, hogy csak azok a princípiumok vagy ideálok számítanak a társadalomkritika legitím erőforrásainak, amelyek valamilyen módon már testet öltöttek az adott társadalomban; itt tehát magán a társadalmi valóságban kell normatív igényeket vagy eszméket rekonstruálni, amelyek transzcendáló ereje aztán lehetővé teszi az adott társadalmi rend megalapozott kritikáját. Bár Michael Walzer ezen elgondolás jellemzése során az interpretáció hermeneutikai dimenziójára helyezi a hangsúlyt, nem szabad elfelejteni, hogy a marxi ideológiakritika szintén a történelmi előzmények közé tartozik; Hegel Kant-kritikájának ösztönzésére Marx is gyakran azt az elképzelést alkalmazta, amely szerint az adott viszonyok rossz valóságát ama normatív igények segítségével lehet mérni, amelyek ideálokként intézményesen megtestesülnek a valóságban. A „rekonstruktív” társadalomkritika megközelítése ennyiben tehát egy sor különböző változatot foglal magában, amelyek különbségei további tisztázást igényelnének.

Úgy tűnik azonban számomra, hogy még a „konstruktív” és a „rekonstruktív” társadalomkritika közötti különbségtétel sem igazán kimerítő, és nem tudja a jelenkori gondolkodásban található összes társadalomkritikai modellt magában foglalni. Egyáltalán nem azokra a spekulatív megközelítésekre gondolok, amelyek egy radikálisan új valóság szemlélet, egy eddig még nem kimerült értékhorizont feltárása alapján próbálnak eljutni a társadalmi valóság kritikájához; az ilyen esetek talán csak további profán változatait képviselik annak, amit Michael Walzer „kinyilatkoztatásnak” nevezett. Nem, elsősorban arra a társadalomkritikai eljárásra gondolok, ami Michel Foucault írásainak azon helyein található, ahol már-már pozitivistá módon mutatja ki egy normatív ideál átalakulását a lealacsonyító fegyelmelés társadalmi gyakorlatává (vö. Foucault [1975] 1976); nem az eszme és valóság ideológiakritikai ütköztetéséről van itt szó, hanem arról, hogy a társadalmat olyan társadalmi történésként leplezi le, amely már régóta mentes a hihető ideálok normatív igazolásától. Van tehát értelme annak, hogy ezt az eljárást a társadalomkritika harmadik modelljeként kezeljem, és Nietzsche nyomán „genealógiának” nevezzem; az a törekvés értendő ez alatt, amely úgy kritizál egy társadalmi rendet, hogy közben kimutatja, hogy az adott rend meghatározó ideáljait és normáit milyen mértékben veszik már igénybe egy fegyelmelő és represszív gyakorlat legitímációja céljából.<sup>2</sup> Már ez az utolsó megfogalmazás is

---

2 A kritika eme modelljének vitájához lásd: Ashenden és Owen (1999); Honneth és Saar (2003: III. rész); Saar (2007).

nyilvánvalóvá teszi, hogy a genealógiai leleplezés eljárásának mindig szüksége van egy kiegészítő lépésre, amelyben normatív módon igazolja, miért jelent egyáltalán morálisan rosszat a társadalmi fegyelmezés vagy a politikai elnyomás. Ebben az értelemben a genealógia bizonyos mértékben egy élőszködő kritikai eljárás, mivel egy olyan normatív megalapozásból táplálkozik, amit ő maga nem akar, de nem is tud nyújtani.

Levonva a következtetést eme bevezető megjegyzésekből, a társadalomkritika három eltérő modellje között tehetünk különbséget; az általuk elsődlegesen felhasznált eljárás alapján sorjában a „konstrukció”, a „rekonstrukció” és a „genealógia” fogalmival kell jelölnünk őket. A konstruktív megközelítések esetében – mint azt korábban kifejtettem – arról a kísérletről van szó, hogy egy mindenki számára elfogadható eljárás segítségével nyerjenek olyan normatív princípiumokat, amelyek fényében a társadalom intézményi rendje megalapozottan kritizálható; a rekonstruktív megközelítések ezzel szemben azt a célt próbálják megvalósítani, hogy magukból a társadalmi valóság intézményeiből és gyakorlataiból szabadján fel normatív ideálokat, amelyek a fennálló valóság kritikájára alkalmasak lehetnének; a genealógiai megközelítésekről pedig elmondható, hogy ebben az esetben a társadalmi valóságot oly módon akarják kritizálni, hogy kimutatják a normatív ideálok uralmat stabilizáló gyakorlatokká történő átalakulását. A szisztematikus megkülönböztetés eme háttére előtt immár lehetségessé válik számomra a következő lépés megkezdése, amely azzal foglalkozik, hogy a frankfurti iskola hagyományának a társadalomkritika mely eszméje képezi az alapját.

## II

Az eddig elmondottak fényében már egy futó pillantás is elégnek tűnik, hogy meghatározható legyen a kritikai elmélet képviselői által általánosan követett társadalomkritikai típus. Filozófiai gyökereiket tekintve Horkheimer, Adorno és Marcuse túlságosan erősen kötődtek a baloldali hegelianusok hagyományához, mintsem hogy a procedurális normamegalapozás Kantra visszavezethető gondolatát komolyan vehették volna, így számukra mindig is a társadalomkritika megalapozásának rekonstruktív útja volt mérvadó; a fő példakép, a marxizmus ideológiakritika már a kezdetekben kimondta, hogy magában a társadalmi valóságban kell azokat a normatív ideálokat felkutatni, melyek alapján megalapozottan lehetne kritizálni a kapitalizmus valóságát. Már az 1937-es – Horkheimer által a hagyományos és a kritikai elmélet elkülönítése céljából megjelentetett – programalkotó tanulmányban is egyértelműen kidolgozásra került a módszertani elv, amely onnantól kezdve meghatározta az intézményi munkát: mivel a kritikai elméletnek – szemben a hagyományos megközelítésekkel – tudatosná kellett tennie önmaga számára mind keletkezése társadalmi összefüggéseit, mind felhasználásának politikai kontextusát, vagyis

mivel a történelmi folyamat egyfajta önreflexióját akarta képviselni, ezért csak olyan normákat vagy princípiumokat használhattak a kritika során, amelyek valamilyen módon már le voltak fektetve magában a történelmi valóságban (Horkheimer 1937; vö. Horkheimer és Marcuse 1937). A frankfurti iskola tagjai a későbbi fordulatok és történetfilozófiai revíziók ellenére sem igazán engedtek soha ebből a módszertani tételből; a kantianizmushoz való minden tudatos közeledése ellenére még Habermas is hű maradt ehhez a tételhez mind a mai napig, hiszen ő Rawlsszal ellentétben a diszkurzív megalapozási gyakorlatként fel-fogott eljárásbeli racionalitást megpróbálja áthelyezni a társadalom szociális reprodukciójának területére. Viszont éppen a habermasi megalapozási stratégia teszi egyértelművé, hogy a „rekonstrukció” a kritikai elmélet megközelítésében mindig is több volt annál, mint amit Walzer értett alatta, vagyis a lokálisan operáló társadalomkritika ideáljánál; hiszen a kritikai eljárást baloldali hegelianus, és nem csupán hermeneutikai módon képelték el. Szükségesnek tűnik azonban röviden megmagyarázni az így jelzett különbséget, hogy kiemelhető legyen az első sajátosság, amely a mai napig jellemzi a frankfurti iskola kritikai modelljét.

Minden rekonstruktív jellegű társadalomkritikai eljárás természetesen szembetalálja magát a problémával, hogy önmagából kiindulva tulajdonképpen nem tudja megalapozni, megindokolni, hogy az adott kultúra vonatkoztatási pontként választott ideáljai normatív szempontból miért kívánatosak vagy védelemre méltóak; eleinte nincs ugyanis garancia arra, hogy az adott társadalom értékhorizontjában fellelhető kontingens morális princípiumok mindenki számára egyforma mértékű érvényességgel rendelkeznek. Csakúgy, mint a genealógia esetében, egy ilyen immanens eljárás során is mindig szükség van tehát egy kiegészítő lépésre, amely megindokolja, miért rendelkezik a saját kultúra éppen felhasznált ideálja normatív érvényességgel. Ez az a pont, ahol a rekonstruktív modellel belül egy sor eltérő alternatíva merül fel, és így több különböző változat válik lehetségessé: míg Walzer bízik benne, hogy a hermeneutikai módszer minden emberi kultúrában meg fogja találni a reciprocitási normák ama morális minimumát, amelyhez mindig lehet kreatív módon kapcsolódni (Walzer 1990: 37), addig a kritikai elmélet az ész olyan koncepcióját alkalmazza, amely szándékuk szerint meg tudja alapozni az immanensen felhasznált ideálok normatív érvényességét. Az a baloldali hegelianus premissza jelenti itt a kiindulópontot, amely szerint a társadalmi reprodukció egy olyan társadalmi gyakorlat formáin keresztül valósul meg, amelyben az ember észbeli teljesítményei [Vernunftleistungen des Menschen] testesülnek meg; továbbá azt feltételezik ezekről az észbeli teljesítményekről, hogy ama haladás alapján bontakoznak ki, amit a társadalmi cselekvés összefüggéseiben bizonyos tanulási folyamatok által lépésenként érnek el; a társadalmi reprodukció minden újabb szintjével az emberi racionalitás is egy magasabb szintű formát ölt, és ezért lehetséges az emberi történelemről általánosságban mint az ész megvalósulásáról

beszélni. Ez a nem teljesen téves alapfeltevés képezi az elméleti háttérét annak, hogy a kritika rekonstruktív eljárása egészen más jelentést vesz fel, mint Walzer esetében az interpretáció modellje: a normatív rekonstrukció így azt jelenti, hogy egy adott társadalom valóságából kell kibontani, szabaddá tenni azokat a normatív ideálokat, amelyek – mivel a társadalmi ész megtestesüléseit jelentik – a megalapozott kritika vonatkozási pontjaként kínálkoznak. A társadalomkritika bármely immanens formáját érintő megalapozási problémát a frankfurti iskola baloldali hegelianus perspektívájában tehát a társadalmi racionalitás koncepciójának felmutatásával oldják meg: egy kéznél lévő ideál akkor válhat az adott társadalmi rend kritikájának megalapozott mércéjévé, ha kimutatható róla, hogy előrelépést jelent az ész megvalósulási folyamatában.

Egyáltalán nem kérdéses, hogy a frankfurti iskola első generációja kudarcot vallott eme rendkívül igényes kritikai program megvalósításában; a munka cselekvési típusának egyoldalú preferálása akadályozta meg a társadalmi racionalizáció olyan koncepciójának kialakítását, amely plauzibilis módon tudta volna bevonni a morális érvényesség összetevőjét (vö. Honneth 1985: I. fejezet). De nem az egyes megfogalmazások a lényegesek itt, hanem csupán a baloldali hegelianus kritikai modell módszertani struktúrája. Láthattuk korábban, hogy ebből a szempontból az immanens eljárás és a kontextust transzcendáló racionalitásfogalom [kontextttranszendierender Rationalitätsbegriff] sajátos összekapcsolása igazán lényeges: a társadalom kritikája az adott társadalmi renden belül azokra az ideálokra támaszkodhat, amelyekről megalapozottan lehet kimutatni, hogy haladást fejeznek ki a társadalmi racionalizálódás folyamatában. Ennyiben a frankfurti iskola kritikai modellje, ha nem is egy történetfilozófiát, de az emberi racionalitás iránnyal rendelkező fejlődésének koncepcióját előfeltételezi;<sup>3</sup> úgy tűnik számomra, hogy egy ilyen igényes elméleti program szintje alatt – amely valamiféleképp megkülönböztethetné más társadalomkritikai modellektől – alig lehetséges a kritikai elmélet sajátos identitásáról beszélni. A frankfurti iskola kritikai modellje ugyanakkor nem merül ki abban, ami a baloldali hegelianus örökség kapcsán került kifejtésre; inkább az figyelhető meg, hogy bevonnak egy elméleti összetevőt, amit a genealógiai fenntartás integrálásaként értelmezhetünk. Ezzel eljutotunk érvelésem harmadik, befejező pontjához.

### III

Valószínűleg a német nemzetiszocializmus letaglózó tapasztalata miatt merültek fel a frankfurti iskola tagjai körében kétségek azzal kapcsolatban, hogy a kritika számára igénybe vett ideálok tényleg rendelkeznek-e még a keletkezésükkor hozzájuk kapcsolódó értelmi tartalommal. Addig ugyanis határozottan bíztak abban, hogy a társadalmi

---

3 A haladás ilyen koncepcióját próbáltam kidolgozni itt: Honneth (2007).



valóság normatív módon rekonstruált princípiumai rendelkeznek egy olyan szilárd jelentési maggal, amely a gyakorlati felhasználásuk összefüggését is meghatározza; a nemzeti-szocialista uralmi rendszer kiépülésével azonban megmutatkozott, hogy ugyanezen ideálok társadalmi érvényességének fennállása esetén is kialakulhatott olyan társadalmi gyakorlat, amely extrém módon tért el az ideál eredeti értelmi tartalmától. Annak érdekében, hogy a történelmi körülmények által kikényszerített kétségek módszertani jelentőségét fel lehessen mérni, szükséges még egyszer röviden emlékeztetni a baloldali hegelianus kritikai program premisszáira: egy adott társadalmi rendet – mint azt láthattuk – bizonyos normatív kritériumok alapján akarnak kritizálni, amely kritériumok egyrészt megtalálhatók a társadalmi valóságban mint ideálok, és másrészt a társadalmi racionalitás megtestesüléseit jelentik; ezek során azonban előfeltételezik, hogy eme princípiumok rendelkeznek egy olyan jelentéstartalommal, ami éppen eléggé rögzített ahhoz, hogy immúnis legyen a társadalmi visszaélésekkel szemben. A második premisszát azonban a kritikai elméletnek utólag kétségbe kellett vonnia azért, hogy meg tudjon felelni a nemzetiszocializmussal kapcsolatban tett történelmi tapasztalatoknak: a normatív ideálok és princípiumok értelmi tartalma lényegesen porózusabbnak, nyitottabbnak, sőt sérülékenyebbnek bizonyult, mint ahogy az eredeti kritikai programban elképzelték. A következtetés ezek alapján az, hogy egy morális norma nem írja saját magától elő, milyen módon szabad társadalmilag alkalmazni; sokkal inkább igaz, hogy az észrevétlen jelentéseltolódások következtében olyannyira megváltozhat értelmi tartalma, hogy a végén elvesztheti belső normatív magvát, ami pedig a létrejöttét eredetileg megalapozta.

Ezen következtetések fényében már igazán nem meglepő, hogy a harmincas évek végén a kritikai elmélet szisztematikusan közeledett Nietzsche genealógiája felé (vö. Adorno és Anders et al. [1942] 1985), mivel legjobb helyein az ő morálpszichológiai írásai is pontosan azokat az elméleti kételyeket dolgozzák fel, amelyekkel időközben a frankfurtiak is szembesültek száműzetésük alatt. Horkheimer, Marcuse és Adorno ugyanakkor nem cserélik le egyszerűen a baloldali hegelianus kritikai programot az első szakaszban címszavakban felvázolt genealógiai kritika koncepciójára; ha jól látom, arról van szó inkább, hogy rekonstruktív modelljükbe a genealógiát egyfajta metakritikai szempontként építik be. A következő módon lehetne röviden leírni, mi származik Hegel és Nietzsche társadalomkritikai modellként történő szintetizálásából: a morális normák tényleges felhasználási kontextusát vizsgáló genealógiai projektnek minden olyan kísérletnek részét kell képeznie, amely egy társadalmi racionalizációs folyamat premisszája alapján a társadalom immánens kritikáját próbálja megvalósítani, mivel az ilyen történelmi vizsgálat függeléke nélkül a kritika nem lehet biztos afelől, hogy az általa felhasznált ideálok a társadalmi gyakorlatban még mindig azzal a normatív jelentéssel rendelkeznek, ami eredetileg jellemezte őket. Az a társadalomkritika, amely tanult a felvilágosodás dialektikájából, mindebből

következően egyszerre két irányból keríti körbe a rendelkezésére álló normákat: azoknak nem csak annak a kritériumnak kell eleget kell tenniük, hogy társadalmilag alakot öltött ideálokként a társadalmi racionalizálódás kifejeződései legyenek, hanem ellenőrizni kell őket abban a tekintetben is, hogy a társadalmi gyakorlatban rendelkeznek-e még egyáltalán az eredeti jelentéstartalmukkal. Nem lehetséges tehát ma már társadalomkritika, amely ne használná a genealógiai kutatásokat is, mégpedig egyfajta detektor értelemben, ami képes kifürkészni a kritikát irányító ideálok társadalmi jelentéseltolódásait.

Fejtegetéseim végén tehát az a zavaró tényállás mutatkozik meg, hogy a kritikai elmélet bizonyos mértékben a korábban megkülönböztetett három modell mindegyikét egy kritikai programban egyesíti: a kritikai álláspont konstruktív megalapozása által kívánunk szert tenni egy olyan racionalitáskonceptióra, amely képes a társadalmi racionalitást és a morális érvényességet szisztematikusan összekapcsolni; a racionalitás ezen potenciáljáról kell aztán rekonstruktív módon kimutatni, hogy morális ideálok formájában meghatározza a társadalmi valóságot; ezeket a morális ideálokat pedig egy genealógiai fenntartással kell kezelni, mely szerint társadalmilag valószínűleg eltolódott az eredeti jelentéstartalmuk, és már felismerhetetlenné váltak: nagyon, nagyon magas szintű elvárások ezek, és attól tartok, hogy e szint alatt ma már nem védhető az, amit valaha a társadalomkritika eszméje jelentett a kritikai elméletben.

Fordította: Berger Viktor

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

# HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. és Günther Anders et al. (1985 [1942]): Diskussionen aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Band 12*. Fischer: 559–586.
- Ashenden, Samantha és David Owen (szerk.) (1999): *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. Sage.
- Foucault, Michel (1976 [1975]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp. [Magyarul: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, 1990.]
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte. In uő. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 9–27.
- Honneth, Axel és Martin Saar (szerk.) (2003): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 6., No. 2.: 245–294. [Reprint: *Zeitschrift für Sozialforschung: 1–7 (1932–1938)*. München: Kraus.] [Magyarul: *Hagyományos és kritikai elmélet*. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, 1976: 43–116.]
- Horkheimer, Max és Herbert Marcuse (1937): Philosophie und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 6., No. 2.: 625–647. [Reprint: *Zeitschrift für Sozialforschung: 1–7 (1932–1938)*. Kraus.]
- Rawls, John (1975 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp. [Magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, 1997.]
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Rotbuch.
- Walzer, Michael (1991): *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Fischer.

# CAFÉ BABEL



Paul Virilio a balesetek múzeumáról

Polyák Levente New York félelmeiről

Didier Bigo a migrációtól való rettegésről

Darida Veronika a szorongás színházáról

Hatvanegyedik szám