

Séták a kritika fogalma körül (Szakirodalmi áttekintés)

Weiss János

janosweiss@gmail.com

ÖSSZEFOGLALÓ: Az utóbbi két-három év számos filozófiai és társadalomfilozófiai munkájában a „kritika” fogalmának reneszánszával találkozhatunk. Dolgozatomban öt olyan könyvet vagy tanulmányt tekintek át, amelyek a kritika újrameghatározásával foglalkoznak, méghozzá a frankfurti iskola tradíciójához kötődve. A kiindulópont természetesen Max HORKHEIMER 1937-es tanulmánya: „A hagyományos és a kritikai elmélet”. Ebből kiindulva ADORNO és HORKHEIMER szinte egész életművükben a kritika újabb és újabb alakzatait és konstrukcióit próbálták kidolgozni. Ez a program (legalább a *Megismerés és érdek*-ig) még a fiatal HABERMAS munkásságát is meghatározta. *A kommunikatív cselekvés elmélete* a kritikai elméletet egy konkrét szociológiai koncepció keretei közé helyezte. Ebből kiindulva részletes és általában megalapozott bírálatnak lehetett alávetni a „kritika” fogalma addigi alakzatait; miközben elveszett a kritikafogalom általános tematizálásának lehetősége. Axel HONNETH a *Harc az elismerésért* című könyvében (a számos lényegbevágó különbség ellenére) szintén ezt a tradíciót követte. Az itt rekonstruálásra kerülő diskurzus a kritikafogalom szociológiai vagy etikai-antropológiai szubsztantizálásával próbál szembeszállni, vagyis megpróbálja visszaperelni a kritika általános jelentését. Véleményem szerint „elismerésre méltó” sikerrel.

Az utóbbi két-három év filozófiai, társadalomfilozófiai érdeklődésében a „kritika” fogalma centrális jelentőséget kapott. Ez valószínűleg arra vezethető vissza, hogy a minket körülvevő bajok jól érezhetőek és érzékelhetőek, de egyelőre nehezen artikulálhatóak. Ezért tolódik el a diskurzus egy általánosabb szintre: nem *valaminek* a kritikájáról van szó, hanem a kritika *általános* fogalmáról. Az alábbiakban az általam legjelentősebbnek tartott (német nyelvterületen megszületett, sőt valamennyire a frankfurti iskola örökségéhez kötődő) könyveket és tanulmányokat próbálom összefűzni egyetlen átfogó diskurzussá; természetesen azzal a várakozással és szándékkal, hogy közben a saját elképzeléseim és preferenciáim is tisztázódnak.¹

¹ A frankfurti iskola tradíciójában általában *kritikai elméletről* beszéltek: ezt próbálta HORKHEIMER megalapítani (de még nem használva a terminust) az 1930-as székfoglaló előadásában, aztán a részletes koncepció a *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) című tanulmányában született meg. Ezt a programot *A felvilágosodás dialektikája* egyszerre alakította át és teljesítette ki. Mindenesetre HABERMAS az 1965-ös székfoglaló előadásában (*Erkenntnis und Interesse*) ennek a tradíciónak az újrafelvételét ígérte. Axel HONNETH újítja az, hogy szélesebb összefüggéseket vesz figyelembe: „Ma a kritika különböző modelljeinek robbanásszerű pluralizálásával állunk szemben. Ebben az összefüggésben gondolhatunk FOUCAULT-ra, gondolhatunk a kolonializmusról szóló egész diskurzusra, a *postcolonial studies*-ra, vagy említhetnénk akár a *gender studies* diskurzusát, hogy világossá váljon számunkra, milyen nehéz, szinte kalandos vállalkozás lenne, ha a kritika értelmezésének egy bizonyos tradícióját próbálnánk kiténtetni”

Axel HONNETH: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007.

1946. október 10-én ADORNO és HORKHEIMER érdekes beszélgetést folytattak, melynek a kiadó, Gunzelin SCHMID NOERR, ezt a címet adta: „Az észkritika és a társadalomkritika egymáshoz való viszonya”. Ebben olvashatjuk: „HORKHEIMER: Én még mindig nem látom, hová akarunk kilyukadni. ADORNO: Azt hiszem, az ész kritikájára törekszünk. HORKHEIMER: A dialektika olyan módszer, amelyben az egyik elemet a másiktól – és így minden kategóriát – ki lehet bontani. De szeretnék látni valamilyen főtémát [...]. ADORNO: Azt kellene megmondanunk, hogyan kell kinéznie a kritika mércéjével szembesített, és történelemfilozófiai értelemben helyes gondolkodásnak. HORKHEIMER: Nem kellene akkor inkább abból a kérdésből kiindulnunk, hogy lehetséges-e egyáltalán az elmélet? ADORNO: Azt hiszem, egyetértünk abban, hogy minden erre fut ki, de valami tiltakozik bennem az ellen, hogy ebből induljunk ki” (HORKHEIMER 1985: 601–602). Ez a párbeszéd sokféleképpen értelmezhető, de az biztos, hogy ADORNO és HORKHEIMER közös gondolkodásának premisszája az, hogy *lehetséges* egy olyan elmélet, amely a kritika mércéjével szembesülve történelemfilozófiai értelemben is helyesnek bizonyul. Továbbá abban is egyetértenek, hogy az észkritika azonos a társadalomkritikával. A különbség talán csak abban jelenik meg, hogy ennek kidolgozásakor egy kantianus transzcendentális kérdésből kell-e kiindulnunk, vagy rábízhatjuk magunkat a HEGELI dialektikára – HORKHEIMER inkább az előbbi, ADORNO inkább az utóbbi megoldásra hajlik. A kritikai elmélet történetében ADORNO lesz az, aki a *Negatív dialektikában* még egyszer megpróbálja áttekinteni a KANTI és a HEGELI mozzanatok egymáshoz való viszonyát. De itt most csak azzal szeretnék foglalkozni, amiben *A felvilágosodás dialektikájának* szerzői egyetértenek: a kritika *lehetséges*. Tulajdonképpen ez az elementáris bizalom állt a frankfurti iskola egész működésének háttérében. Ezt az alapvető meggyőződést Axel HONNETH így fogalmazza meg: „A kritikai elmélet, amelynek intellektuális horizontja a HEGELTŐL FREUDIG ÍVELŐ európai gondolkodástörténet feldolgozásán keresztül formálódott, még számol a történelem szemléletének lehetőségével, az ész vezérfonala mentén” (28. o.). Ennek a századforduló körüli megingását HONNETH három érveléssel támasztja alá. Az *első érvelés* principális jellegű: az észre épülő kritikának mindenütt kérdéssé kell válnia, ha nem beszélhetünk többé egységes észről, vagyis az ész decentralizálódott. A *második érvelés* egy elmélettörténeti adalék: HABERMAS, aki harmincöt (időközben már negyven) évvel ezelőtt az emberiség történelmének horizontjában próbálta megalapozni az uralom és az elnyomás alól való emancipáció eszméjét, időközben kénytelen volt bevallani, hogy ez az érvelés elvesztette aktualitását (lásd MÜLLER-DOHM 2000: 12). A *harmadik érvelés* azt mondja ki, hogy a kultúrák pluralitására vonatkozó tapasztalatok és a társadalmi-felzabarádítási mozgalmak divergenciájára vonatkozó belátások

(BASAURE–REEMTSMÁ–WILLIG 2009: 149). E modellektől a frankfurti iskola kritikai elméletét – HONNETH szerint – csak az ifjúhegeliánus tradíció folytatására vonatkozó *igényével* különböztethetjük meg (i. m. 149–150).

lényegesen beszűkítették a kritika terét. – Ezek az érvek viszonylag heterogének, és az is biztos, hogy HONNETH nem egyszerűen a kritika eltűnésére akar panaszkodni. Szerinte ugyanis korunkban lépten-nyomon két redukált kritikai modellel találkozhatunk: az egyik az igazságosságot középpontba állító liberális modell, a másik a FOUCAULT-i hatalomelmélet köré szerveződő teória. „[E két modell] egyike sem tekinti többé a kritikai racionalitás reflexiók formájának, amely maga benne gyökerezik a történelmi folyamatban” (29–30. o.). Vagyis pozitív értelemben azt mondhatjuk, hogy az észkritika *azonos* a társadalomkritikával. „Ezzel szemben a kritikai elmélet egyedülálló módon ragaszkodik az elmélet és a történelem olyan közvetítéséhez, amely az ész fogalmában válik társadalmilag hatékonnyá” (30. o.). HONNETH a kritika struktúráját úgy próbálja rekonstruálni, hogy egyidejűleg a frankfurti iskola történetébe is betekintést kapjunk HORKHEIMERTŐL HABERMASIG. A kritikai elmélet HONNETH által rekonstruált modellje három részből épül fel.

(1) A kritikának van egy bizonyos reflexív struktúrája, amelyet a fentiekben már röviden érintettünk. A reflexív struktúra abból adódik, hogy az ész mindig önmagára, önmaga eddigi megvalósulására tekint. Ha elfogadjuk, amit HABERMAS *A kommunikatív cselekvés elméletének* elején mond az ész és a racionalitás szoros kapcsolatáról (HABERMAS 1987: 15–71), akkor ez a reflexív struktúra egyszerre fogalmazható meg az észfilozófia és a racionalitáselmélet nyelvén. HABERMASnál erre a kettősségre épült az a tézis, hogy a filozófia nem más, mint társadalomelmélet. Vagyis ez alapozta meg a filozófia és a szociológia szoros egymásraultalságát. Ez azonban HABERMASnál nem előzetesen adott premissza, hanem egy olyan tétel, amelyet majd a „rendszer” kifejtésének kell igazolnia. Ha viszont az ész két szinten jelenik meg, akkor valamiképpen különbséget kell tudnunk tenni köztük; pontosabban a reflexiót végrehajtó (vagyis a második szinten megjelenő) észnek kell megmondania azt, hogy *ő miért és miben más*, mint a reflexió tárgyául szolgáló ész. Ezt a megkülönböztetést HONNETH a „negativitás” fogalmával próbálja megragadni. „Bármilyen nehéz is legyen – a kritikai elmélet alakzatainak sokféleségére tekintettel – egy szisztematikus egységet felmutatni, a közös vonások közül az egyik legelső a társadalomelméleti negativizmus. Nemcsak a belső kör tagjai, hanem a Társadalomkutatási Intézet perifériájához tartozók is a társadalmi szituációt – amelyre hatást akartak gyakorolni – a társadalmi negativitás állapotaként értelmezték [...]” (31. o.).² A társadalmi negativitásnak ehhez az állapotához köti HONNETH nagy előszeretettel a patológia fogalmát. Az ész újra és újra felismeri, hogy a maga korábbi alakzatai még fogyatékosak voltak, és éppen most jött el a korrigálás ideje. E szerkezet érvényességéből már az is következik, hogy a FREUDI pszichoanalízis az egész frankfurti iskola számára modellértékű. (És nemcsak HABERMAS számára, aki a *Megismerés és érdekekben* először próbálta hasznosítani a pszichoanalízis kritikai tartalmát.) Az észfogalom bizonyos jelentésaspektusaira már most felfigyelhetünk: az első szinten megjelenő ész a társadalmi jelenségekben és viszonyokban testet öltött észet jelenti, a második

2 A „negativitás” és a „negativizmus” fogalmait HONNETH mindenekelőtt Michael THEUNISSEN műveiből meríti. (Lásd elsősorban THEUNISSEN 1983: 41–65.)

szinten megjelenő ész elvont, egyelőre csak teoretikus beállítottságként létezik. Ez a második szinten megjelenő ész azonban elsősorban nem azzal törődik, hogy neki már van egy előzetesen megvalósult változata, hanem mindjárt és elsősorban ennek elégtelenségeit regisztrálja. A patológiákat így a második szinten megjelenő észnek kell konstituálnia. De ez a leírás még nem kimerítő: ha végigtekintünk a frankfurti iskola történetén, akkor azt láthatjuk, hogy a második szinten megjelenő ész mindig specifikált fogalmakban lép fel. (HORKHEIMERNÉL a „munka”, MARCUSÉNÁL az „esztétikai élet” és HABERMASNÁL a „kölcsonös kommunikatív megértés” alakjában.) A második szinten álló ész így nemcsak általánosságban konstituálja a patológiákat, hanem a maga specifikálásán keresztül a patológiákat konkrét körvonalakkal látja el.

(2) A patológiáknak – állítja HONNETH – mindig van egy bizonyos antropológiai vetületük. HABERMASnak van egy megfogalmazása, amely szintén ebbe az irányba látszik mutatni (ha feltételezzük, hogy a filozófia azonos a kritikával, vagy legalábbis annak egyik fontos alkotóeleme): „A filozófia nagyon absztrakt értelemben azt ígéri, hogy rólunk, magunkról ad felvilágosítást. Mindenesetre az *önmegértési* folyamat »én«-je az a vonatkoztatási pont, amely a filozófiai problémák kiválasztását kiemeli a tetszőlegességből” (HABERMAS 2009a: 10). Vagyis a filozófia mindent ránk vonatkoztat; mindenről megmondja, hogy miért rossz és miért jó, miért fájdalmas és miért örömteli a *számunkra*. Az előbbi összefüggésnél maradvá: a patológiák számunkra szenvedést okoznak. Most azonban HONNETH végrehajt néhány olyan transzformációs lépést, amelyek nemcsak hogy nem maguktól értetődőek, hanem még messzemenően problematikusak is. Ezek közül az első helyen az áll, hogy a patológiák tulajdonképpen a „jó élet” lehetőségét lerontó negatív feltételekként értelmezhetőek. A frankfurti iskola egész története így a „jó élet”-ről szóló kutatások köré szerveződik. (Közben persze némileg nehézkes lesz a HABERMASI koncepció kezelése, melynek számos pontján felbukkan az a gondolat, hogy a „jó élet”-re vonatkozó kérdésre modern körülmények között *már nem lehet* válaszolni.) „A társadalom tagjairól azt mondhatjuk, hogy csak akkor tudnak együtt sikeres, nem eltorzított életet élni, ha mindannyian azon intézmények princípiumait tartják szem előtt, amelyeket a saját önmegvalósításuk ésszerű céljaiként tudnak megérteni [...]” (33–34. o.) Az a sejtésem, hogy HONNETHet ADORNO egyik (a *Minima Moraliában* megfogalmazott) tézise terelte erre az útra: *Es gibt kein richtiges Leben im falschen* (ADORNO 2008: 43, 4. kötet). A *felvilágosodás dialektikájában* pedig arról olvashatunk, hogy a jó élet a „boldogság jele” (ADORNO 2008: 197, 3. kötet i. k.). Ha a jó élet nem lehetséges egy hamis világban vagy hamis körülmények között, akkor a jó élet feltételei *ehhez* a világhoz vagy *ezekhez* a körülményekhez kötődnek. A jó életre vonatkozó kérdés így válik a társadalom centrális problémájává. De ezzel az ész kétszintű reflexiós modellje is új köntöst kap: most tulajdonképpen a társadalmilag megvalósult ész abból a szempontból tekintjük, hogy *eleget tesz-e* (és ha igen, mennyiben) az individuumok boldogságvágyának.

(3) Az ész nemcsak feltárja a patológiákat, hanem involváltnak is kell lennie a patológiák kiküszöbölésében. A negativitásban rejlő feszültségnek át kell csapnia

e feszültségek feloldására vonatkozó várakozásokba vagy vágyakba. Nem tudom, el lehet-e tekinteni attól, hogy LUKÁCS *Történelem és osztálytudatán* átlépve a frankfurti iskola egésze hátat fordított a közvetlen feszültségfeloldásnak, és az iskola képviselői legkésőbb az *Autorität und Familie* című nagy közös vállalkozástól arra keresték a választ, hogy miért nem változik meg a kapitalizmus, habár a társadalmi problémák és a válságjelenségek egyre súlyosabbak lesznek. De még ha ezt zárójelbe is tesszük, megmarad az a feszültség, hogy HONNETH egy és ugyanazt a problémát egyszer így, egyszer úgy próbálja megoldani. A két szinten álló ész feszültségét egyszer állva hagyja, és így jut el a „jó élet”-re vonatkozó kérdés középpontba állításához, máskor pedig a feszültséget megpróbálja feloldani abban a formában, hogy a második szinten álló észről is azt feltételezi, hogy a realizációra törekszik. De ezt a törekvést nem kívülről kell az észre ráoktrojálni, hanem meg kell találni azokat a belső motivációkat, amelyek erre ösztönözhetik. Az ész nem egyszerűen megtalálja és leírja a patológiákat, hanem ezekre mint az életlehetőségek csorbítására tekint. A patológiák így szükségképpen szenvedést okoznak. Ezt a szenvedést a legpregnánsabban ADORNO írta le, de tulajdonképpen a frankfurti iskola valamennyi tagjánál meghatározó szerepet játszott. „HORKHEIMERTŐL HABERMASIG az az elképzelés vezette a kritikai elméletet, hogy a társadalmi racionalitás patológiája olyan sérülésekhez vezet, amelyek lecsapódása nem utolsósorban a racionális képességek elvesztésének fájdalmas tapasztalatához vezet” (52. o.). Ezt a szubjektumok nem nézhetik ölbe tett kézzel, de ez még nem jelenti azt, hogy valóban hatékonyan sikerülne szembeszállniuk vele. Ez csak úgy válik lehetővé, ha az emberben megmarad egy sérthetetlen mag, amely ében tartja a szembeszegülés lehetőségét. Ezt a szerepet ADORNÓNÁL a „mimetikus érzék”, MARCUSÉNÁL az „ösztönelmélet”, és HABERMASNÁL az „emancipatorikus érdek” tölti be; ezek helyébe lép HONNETHNÉL a jó életre irányuló törekvés. Nagyjából az ARISZTOTELÉSZI értelemben: „tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó az«, amire minden irányul” (ARISZTOTELÉSZ 1997: 5).

HONNETH frankfurti iskolára vonatkozó áttekintésének, a kritika ilyen értelemezésének kiindulópontját tehát az ADORNÓI filozófia szolgáltatja. Ehhez azonban HONNETH ADORNO-értelmezésében egy sajátos fordulatnak kellett bekövetkeznie. A *Kritik der Macht* című könyvében és a *Kritische Theorie* című dolgozatában HONNETH az ADORNÓI társadalomelméletet még a „totális integráció” szempontjából írta le.³ (A totális integráció kritikáját mindenekelőtt Jürgen HABERMAS dolgozta ki *A kommunikatív cselekvés elméletében*.)⁴ HONNETH valószínűleg a maga régi álláspontjára visszautalva írja: „De mindaz, ami ezekben az ADORNÓI szövegekben megtalálható, nemcsak nem elég tájékozott, sajátosan inspirációhiányos, és ennél fogva némileg dogmatikus; de mindenekelőtt azt a benyomást is

3 Ezt a kifejezést *A felvilágosodás dialektikája* második kiadásához írt előszavában használta ADORNO és HORKHEIMER 1969-ben.

4 Lásd HABERMAS (1987: 489. skk.). Lásd továbbá HABERMAS (2004: 75–94). – Habár ezt a kutatási tradíciót mindenekelőtt Helmut DUBIEL (1978) alapozta meg. Mindenesetre a totális integrációra vonatkozó tézis állt a nyolcvanas évekbeli történeti kutatások központjában, amellyel kapcsolatban minden kutatónak pró vagy kontra (vagy bizonyos árnyalással) állást kellett foglalnia.

kelti, hogy itt a szolid elemzés helyébe egy olyan funkcionálisztikus magyarázat lépett, amelyben az individuális psziché, a kultúra és a jog a tőkés megtérülés támogatójává válik” (70. o.). HONNETH így nem azt mondja, hogy a korábbi interpretáció helytelen volt, hanem csak azt, hogy ADORNO társadalomelméleti szövegei nem túl jelentősek. (Ezt lehetett látni az 1983-as ADORNO-konferencián is, ahol HONNETH szerint a társadalomelmélettel foglalkozó elemzések meglehetősen vértelenek voltak.)⁵ Meglehet, hogy el kell fogadnunk ezt az interpretációt, és akkor az adornói társadalomfilozófia nemcsak hamisnak,⁶ hanem közömbösnek is bizonyul. Így első lépésben az adornói társadalomelmélet relevanciájára kellene rámutatnunk, és akkor egészen más összefüggések fognak feltárulni előttünk, miközben a totális integrációról teljesen meg is feledkezhetünk. ADORNO társadalomelméletének nagy újtása abban áll, hogy közvetlen párhuzamot von a társadalmi állapot és az ész szerkezete között. Vagy egy kicsit körültekintőbben megfogalmazva: „Azt kell megmutatnunk, hogy az eldologiasodás társadalmi patológiája belsőleg összefügg az emberi észképesség eltorzulásával” (78–79. o.).⁷ Feltűnhet, hogy HONNETH itt párhuzamról és belső összefüggésről, és nem *azonosság*ról beszél. Talán azt is mondhatjuk, hogy a társadalmi patológiák és az észképességek eltorzulása között van egy közvetítő fogalom vagy szféra: mégpedig az *életforma*. ADORNO társadalomelméleti írásainak jelentőségét így az adja, hogy az „életforma” fogalmát állították a középpontba, és így újra össze lehetett kötni a társadalmi patológiák és az észképességek elméletét. De ez nem kevesebbet jelent, mint a szociológia és a filozófia összekötését. HONNETH azt mondhatná, hogy HABERMAS ezt a kapcsolatot *A kommunikatív cselekvés elméletének* elején (az ész és a racionalitás fogalmainak párhuzamára támaszkodva) pusztán formálisan teremtette meg. – Ennek az ADORNO-interpretációnak az alátámasztására kínálkozna a *Minima Moralia* már említett híres mondata: *Es gibt kein richtiges Leben im falschen* (ADORNO 1951: 18. aforizma). Ezt a mondatot most úgy értelmezhetjük, hogy a jó (vagy a helyes) életről, annak feltételeiről szól. E tézis kimondása előtt azonban már „bizonyítanunk” kellett volna, hogy ADORNO a legkülönbözőbb társadalomelméleti írásokban tulajdonképpen *mindig* etikai kérdésekről, vagy az életformára vonatkozó nézeteiről beszél. A mondat kézenfekvő értelmezése szerint addig *nem lehet* a jó élet valóságos, amíg a tágabb környezet hamis premisszák alapján működik; vagyis teljesen elhibázott az a vállalkozás, amely a jó élet számára kis szigeteket próbál kijelölni. Vagyis a jó életben mindig benne van az univerzalitás mozzanata, és ezért nem lehet megalkotni (vagy élni)

5 HONNETH itt Helmut DUBIEL, Hauke BRUNKHORST, Christoph DEUTSCHMANN és Alfons SÖLLNER referátumaira céloz. I. m. 293–350. o.

6 Ha nem is szó szerint, de tartalmilag a „totális integráció” fogalmát először Hans-Jürgen KRAHL alkalmazta az ADORNÓI koncepcióra, amikor a sírbeszédében azt mondta, hogy ADORNO elméleti érdeklődését a nemzetiszocializmus perspektívája sajátosan beszűkítette. Lásd KRAHL (1971). Ugyanakkor ez az érv (általánosított formában) valószínűleg fontos szerepet játszott a diákmozgalmak körüli vitákban. Heinrich BÖLL egy 1970-ben tartott beszédében a következőket mondta: „Országunk fiataljainak igazuk van, ha azt vetik a szemünkre, hogy a bűntudatunk – amely abban áll, hogy túléltünk, és nem voltunk egészen vértelenek – megbénítja a politikai figyelmességünket” (BÖLL 1973: 70).

7 Ennek az összefüggésnek a megkonstruálása felé már LUKÁCS is elindult: „LUKÁCS ugyan a maga tanulmányában [Az eldologiasodás és a proletariátus tudata] már szintén elindult egy ilyen irányba, amennyiben az objektíváló cselekvést annak az átfogó praxisnak a megtöréseként értelmezte, amelyen keresztül az ésszel megáldott ember egy a maga részéről racionális valóságba van beágyazva [...]” (79. o.).

az univerzális összefüggések *ellenében*.⁸ Ebben az esetben azonban az életforma kitüntetése nem annyira a patológiák és az észképességek összefüggésére utal, hanem inkább a társadalmi és az antropológiai elemek összefonódását állítja előtérbe. Az életforma fogalma ugyanis a társadalmi és az antropológiai elemek szintézisére irányul. Ezért HONNETHnél tulajdonképpen nem annyira a filozófia és a szociológia, mint inkább a társadalomelmélet és az antropológia összekapcsolásáról van szó. A párhuzamok és a belső összefüggések aztán a diszciplináris szinten már azonosságokként jelennek meg.

HONNETH azonban a maga koncepcióját a *Minima Moralia* egy másik aforizmájával támasztotta alá. A 99. aforizmában olvassuk a következő mondatot: „A humanitás az utánzásához kötődik: az ember csak azáltal válik emberré, hogy más embereket imitál.” És ezt HONNETH a következőképpen értelmezi: „Csak az utánzó viselkedésen keresztül, egy olyan viselkedésen keresztül, amely ADORNÓNál eredetileg az affektuális, szeretetteljes odafordulásra megy vissza, jutunk el mi emberek az észképességhez, mert csak az interakciós partnereink fokozatosan megjelenített intencionalitásából tanulhatjuk meg, hogy a világra mások perspektívájából tekintünk [...]” (79–80. o.). A *Verdinglichung* című könyvében HONNETH arra mutat rá, hogy ADORNÓNál egy tárgy, egy jelenség vagy egy személy megismerését mindig meg kell hogy előzze a tárgyhoz, a jelenséghez vagy a személyhez való affektuális odafordulás. (Martin SEEL hívta fel a figyelmet arra, hogy a gondolatmenet csúszkál az affektuális odafordulás elsőbbsége és a két folyamat szimultaneitása között.)⁹ Ezt az affektuális odafordulást nevezi HONNETH az említett könyvben *elismerésnek*. HONNETH így ADORNO szövegeire támaszkodva igazolni vélte az elismerésemélet fundamentális jelentőségét. A mostani összefüggésben arról van szó, hogy a társadalmi patológia számunkra az általa okozott szenvedésen *keresztül* válik relevánssá, de miután relevánssá vált, már meghatározza az észképességünket, és benne a megismerést. A szenvedés fogalmára így hatalmas teher nehezedik: HONNETH szerint a szenvedésnek *mindig* van egy öntranszcendáló mozzanata, és szigorúan tekintve ez a mozzanat a kritika fundamentuma. Ebből a kritikára is sajátos fény vetül: nem a társadalmi patológiák kiküszöbölése, hanem az ezek okozta szenvedés motiválja a kritikát; és a patológiákkal vívott küzdelem az, amely előrelendíti a megismerést (még hozzá a határok átlépésének értelmében).¹⁰

HONNETH korábbi írásaiból úgy tűnt, hogy a szerző az általa kidolgozott elismeréseméletet tekinti a kritika új paradigmájának, de most már tudjuk, hogy a kritikának az elismerés csak az egyik (habár fundamentális) része. Az alapvető program azonban egy tekintetben semmit sem változott: a HONNETH-féle kritikai elmélet új vonása a társadalmi összefüggések *antropologizáló* elemzése.

8 Egészen biztos, hogy ADORNO tézisében benne van az az intuíció, hogy a mégoly sikeres és határozott elszigetelődés és izolálódás sem teremti meg annak a lehetőségét, hogy valaki pl. a nemzetiszocializmusban olyan életet éljen (rendezzen be magának), amit *jónak* lehet nevezni.

9 Martin SEEL: *Anerkennung und Aufmerksamkeit. Über drei Quellen der Kritik*. Előadás Axel HONNETH 60. születésnapja alkalmából, Frankfurt am Main, 2009. július 17.

10 A megismerés így nincs közvetlenül összekötve a szenvedéssel, csak mint motiváció jelenik meg; ebben a konstrukcióban a megismerés maga nem tud szenvedést okozni.

Rainer FORST: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007.

HONNETHet alapvetően – írja HABERMAS – mindig is antropológiai kérdések foglalkoztatták; a Hans JOASSzal közösen írt legelső könyve is ennek lecsapódása. Ezen antropológiai érdeklődés következtében HONNETH az etikai kérdéseket tünteti ki és értékeli fel a morális kérdésekhez viszonyítva: „HONNETH számára a döntő normatív vonatkoztatási pont nem az egalitárius törvények alatt álló morális szabadság lehetőségének megteremtése, hanem a sikeres önmagunkra való vonatkozás etikai szabadságának társadalmi megvalósítása. És ezt olyan kooperatív vonatkozások eredményeként próbálja felmutatni, amelyek minden ember önmegvalósítását az összes többi ember reciprok nagyrabecsülésétől teszik függővé.”¹¹ Rainer FORST HABERMAS tanítványa volt a *Faktizität und Geltung* megszületésének éveiben,¹² később pedig (előbb Berlinben, majd Frankfurtban) HONNETH tanársegédjeként dolgozott; és ez az életrajzi helyzet alapvetően meghatározza koncepciója arculatát. A most recenzálandó könyv tulajdonképpen az 1994-ben megjelent *Kontexte der Gerechtigkeit* című, csaknem ötszáz oldalas könyvhöz készült tanulmányokat tartalmazza.¹³ FORST már a nagy könyvben is használta az igazolás (*Rechtfertigung*) fogalmát, sőt az igazoláshoz való jog (*Recht auf Rechtfertigung*) is fel-felbukkan. „Az alapvető szubjektív jogok olyan jogok, amelyek a személyes autonómiára irányulnak, az általánosan igazolt princípiumok határai között – ezeket *csak* szigorú általános-morális érvekkel lehet *megvédeni* vagy *korlátozni*. Ebben az értelemben *megalapozottak* (és megalapozandók), és nem adott *alapjogok*. [...] Ezzel még csak az igazolás egy módusát határoztuk meg, de nem annak konkrét tartalmát. Ezért alapvető az *igazolásra vonatkozó* szubjektív *jog*, vagyis ez a morális személyek egyfajta vétőjoga a meghatározott normákkal (és cselekvésekkel) szemben” (FORST 1994: 132–133). Ha közelebről megnézzük ezt a passzust, akkor két fontos transformációs lépést fedezhetünk fel: (1) Azt mondhatjuk, hogy az igazolás módusza (elvont formája) mindenekelőtt a szubjektív jogokra vonatkozik.¹⁴ Később az igazolás már nem egyszerűen a szubjektív jogokra, hanem magára az igazságosságra irányul. (Így azt mondhatjuk, hogy az igazságosság elmélete tulajdonképpen két

11 Jürgen HABERMAS: Arbeit, Liebe, Anerkennung. *Die Zeit*, Nr. 30. 2009. július 16. 50. o. HABERMAS mindössze egyetlen elrejtett mondatban utal rá, hogy HONNETH korábban – 1983 és 1989 között – a tanársegédje volt. „[A] kritikai distancia jó előfeltétel volt az egy évtizedes szoros és produktív együttműködésünk számára Frankfurtban.” Uo. Manuel Franzmann hívta fel a figyelmemet arra, hogy ez a mondat egy mélylélektani olvasat után kiált. Az egy évtized ugyanis 1992-vel zárulna, ekkor jelent meg HONNETH *Kampf um Anerkennung* című könyve. A könyv nem azonos a HABERMAS vezetésével készült (és 1990-ben megvédett) habilitációs írással, amely az elismerésgondolatnak még csak a *történeti rekonstrukcióját* tartalmazta. Az elismerés formáinak a megvetés formáiból való levezetése csak a székfoglaló előadásban jelent meg, de ez már nem a habilitációs eljárás része, inkább annak ünnepélyes lezárása. Magyarul lásd HONNETH (1997: 97–108.)

12 A HABERMAS nyolcvanadik születésnapjára készült tanulmányában FORST erről a következőképpen ír: „Nagyon szívesen gondolok vissza arra az időre, amit doktorandusként és munkatársként eltölthettem HABERMAS jogfilozófiai kutatócsoportjában a kilencvenes évek elején. Ebben a kutatócsoportban részt venni számomra maga volt a paradicsom – és néha a pokol. Paradicsom azért, mert részt vehettem egy új, hatalmas elmélet megszületésében [...] – és pokol akkor, amikor azt kérdeztem magamtól, hogy vajon el fogom-e tudni érni az ottani viták színvonalát” (FORST 2009/6: 61–62).

13 Egy kicsit HABERMAS stílusában, aki szintén publikálta *A kommunikativ cselekvés elmélete*hez készült előtanulmányait és kiegészítéseit.

14 A most recenzált könyv egy helyén FORST hangsúlyozza is, hogy ezt a *móduszt* semmiképpen sem szabad összekeverni az APELI végső megalapozással (125. o. 80. jegyzet). Magyarul lásd Karl-Otto APEL: Első filozófia – ma? *Magyar Filozófiai Szemle* 2007(3–4): 375–454.

feladatból áll: az igazságosság különböző kontextusainak fölvázolásából és az igazságosság megalapozásából.) (2) Az igazolás nem egyszerűen a szubjektív jogokra vonatkozik, hanem maga válik szubjektív joggá. Ezzel már nagyjából fel is vázoltuk FORST kutatási programját.

A következő lépésben az *igazolás* fogalma felé kell fordulnunk; mint láttuk, az igazolás az igazságosság *fundamentuma*. Az igazságosságról viszont FORST (John RAWLS és Thomas NAGEL nyomán) azt gondolja, hogy az a társadalom elemzésének központi fogalma. „A legfontosabb normatív fogalom [...] az igazságosság. Ez belengi az együttélés minden politikai formáját, amennyiben nemcsak az alapokra kérdez rá, vagyis arra, hogy miért rendelkezik vagy nem rendelkezik ki-ki a megfelelő jogokkal és javakkal, hanem arra is, hogy hogyan határozzuk meg azt, ki mire tarthat igényt, és hogy a résztvevők (a demokratikus értelemben vett kettős szerepükben, mint az igazolás szerzői és címzettjei) hogyan viszonyuljanak egymáshoz” (9. o.). Az igazságosságnak FORST szerint két ellenfogalmát rögzíthetjük: az önkényt és az igazságtalanságot. Az önkény abban különbözik az igazságtalanságtól, hogy nincs általános fundamentuma. Az önkény így egy olyan kaotikus környezet, amelyből az igazságosság a megalapozás következtében kiemelkedik. De ez még nem jelenti azt, hogy a megalapozással létrejött társadalmi rend mindig és szükségképpen igazságos is lenne; lehetségesek természetesen hamis megalapozások is. A megalapozás fogalmát FORST úgy próbálja megalkotni, hogy az egyszerre szegüljön szembe a káosszal és az igazságtalansággal. Ezért egy olyan fundamentumot kell választania, amelyet az *igazolásra vonatkozó alapjognak* is nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy bármikor bárki igazolásra szólíthatja fel a meglévő berendezkedést. Az alternatíva természetesen sohasem lehet a káosz, hanem csakis a renddé szerveződés egy másik alakja. FORST elképzeléseit talán úgyis visszaadhatnánk, hogy szerinte a társadalom renddé szerveződésének (amelyben az igazságosságnak egy bizonyos eszméje testesül meg) mindig kell hogy legyen egy bizonyos alapja. De ez nem valamilyen konkrét alap, amely ugyanakkor magában hordozza az igazságtalanság lehetőségét is. Az alap így nem lehet más, mint a konkrét alapok állandó megkérdőjelezésére vonatkozó jog. „Ez azt a követelményt fejezi ki, hogy ne létezzenek olyan politikai vagy társadalmi-uralkodó viszonyok, amelyeket az érintettekkel szemben ne lehetne adekvát módon igazolni” (10. o.). Az is világos, hogy a megkérdőjelezésre vonatkozó jognak mélyebben kell elhelyezkednie, mint a társadalmi rend konkrét alakzatát definiáló jogoknak, mert egyébként sohasem tudnánk kilépni az igazságtalanság valamely konkrét konstellációjából. Az igazságosság elmélete így csak az igazságosság fundamentuma révén válik kritikai koncepcióvá. Az igazolásra vonatkozó jog hordozza a kritika egész terhét, ő maga pedig a kritikai beállítottság lényege. Könnyű belátni, hogy az igazságosságnak ez a bázisa a lehető legszorosabban kötődik a KANTi kategorikus imperatívuszhoz. „Ha a következőkben amellettt érvelek, hogy a politikai és a társadalmi igazságosság kérdését egyetlen alapjog – az igazolásra vonatkozó jog – bázisán kell megértenünk, és ennek megfelelően kell kialakítanunk egy társadalmi alapstruktúra megfelelő princípiumait, akkor e mögött [...]

az a meggyőződés áll, hogy a KANTI kategorikus imperatívuszt (hogy tudniillik más személyeket »önmagukban vett célokként« kell tisztelnünk) így lehet a lehető legjobban rekonstruálni” (10. o.). Ez a gondolati alakzat jól ismert: már HABERMAS és APEL is arra törekedtek, hogy a diskurzusetikai programon belül rekonstruálják vagy más fogalmi eszközökkel újrafogalmazzák a kategorikus imperatívuszt. Csakhogy a különbség is könnyen észrevehető: HABERMAS és APEL a kategorikus imperatívusznak interszjektív jelentést próbáltak adni, de ennek itt nyoma sincs. Én a magam részéről FORSTnak ebben a koncepciójában inkább egy óvatos kísérletet látnék az igazságosság végső fundamentumának antropológizálására. A könyvnek két olyan releváns szöveghelye van, ahol a szerző ezt kifejti: az előszó eleje és az első tanulmány kezdete. „A filozófia az embert többféleképpen meghatározta: mint olyan lényt, aki ésszel van ellátva (*animal rationale*), aki a nyelv különös képességével van felfegyverkezve (*zoon logon echon*), aki egyszerre véges és korlátozott, »hiánylény« – és nem utolsósorban társadalmi (*animal sociale*), illetve politikai lény, *zoon politicon*. Ezeknek a meghatározásoknak a kombinációjából véleményem szerint már kitűnik, hogy az embert tulajdonképpen *igazoló lénynek* kell tekintenünk [...]” (9. o.). Az első tanulmány elején az ember alapvető antropológiai lényegét FORST nem a meghatározások kombinációjából, hanem (TUGENDHATra támaszkodva – 1990: 107) az *animal rationale* jelentéséből próbálja levezetni. A 'ratio', 'raison', 'reason' kifejezések nemcsak észet, hanem alapot is jelentenek; az ember így mindig alapokat kereső, megalapozásra törekvő lény, és éppen ezt foglalhatjuk össze az *igazolás* terminusával (23. o.).

Az igazságosság fundamentumának ilyen antropológiai meghatározása ellenére FORST fenntartja az etika és a moralitás HABERMASI megkülönböztetését. Pontosabban nem is (csak) a megkülönböztetését, hanem azt a meggyőződést, hogy a moralitás *alapvető* jelentőségű egy kidolgozandó társadalomelmélet számára. De először nézzük magát a megkülönböztetést: „Az etikailag jó és a morálisan helyes sokat vitatott megkülönböztetése a diskurzusetika [...] számára, ahogy azt Jürgen HABERMAS kidolgozta, centrális jelentőségű [...]. Ez leginkább annak a kifejeződése, hogy az emberek közötti feltétlen kellés morálja önállósodott az etikai tanításokkal és az átfogó világmagyarázatokkal szemben [...]” (100. o.).¹⁵ Vagyis modern körülmények között a gyakorlati észen belül lejátszódott egy alapvető differenciálódás: a jó életre vonatkozó elképzelésektől elvált a kellés viszonylag formalizált szférája, amely az emberek közötti viszonyokat szabályozza. Ha ezt az elméletet újra ki akarjuk fejteni, akkor egyrészt bizonyos pontosításokat kell végrehajtanunk, másrészt szembe kell néznünk a felmerült ellenvetésekkel.

A diskurzusetika egy procedurális kritériummal próbál választóvonalat húzni az etikailag jó és a morálisan igazságos közé, és ezt az úgynevezett univerzalizációs alaptétellel teszi. „Egy norma akkor és csak akkor érvényes, ha az előrelátható következmények és mellékhatások, amelyek az általános követéséből *minden egyes ember* érdekhelyzetére és értékorientációjára tekintettel előreláthatólag adódnak,

¹⁵ Ezt a megkülönböztetést eredetileg TUGENDHAT (1994) vezette be.

minden érintett számára kényszer nélkül akceptálhatók” (HABERMAS 1992). A morális normák ilyen feltétlen és univerzális „kellés”-mondatokban fogalmazhatók meg, de kritériumszerepük mégsem teljesen egyértelmű. Ezt a kritériumot FORST a következőképpen pontosítja: „Az etika és a morál közötti megkülönböztetés így *a priori* (a diskurzus előtt) formális és procedurális, szubsztanciálissá csak *a posteriori* lesz.” Az értékekről, az igényekről, az érvekről vagy az indokokról nem lehet egyszerűen leolvasni, hogy milyen normatív karakterük van. Ezek után egy pillantást kell vetnünk az etika szférájára is. Ennek a szférának – FORST szerint – három dimenziója van: egy szubjektív, egy interszjektív és egy objektív-evaluatív. Szubjektív értelemben az etika az életdöntéseink egzisztenciális igazolását jelenti. Interszjektív értelemben az etika az azon személyekkel szembeni megfelelő viselkedést jelenti, akikhez etikailag kötődünk. És végül egy etikai közösségnek válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy mi az, ami jó a számára – ez pedig érinti az identitását. Ezt a három dimenziót FORST a következőképpen foglalja össze: „A »számomra való« jó kérdése összefonódik a »számunkra való« jó kérdésével, és mindkettő állandóan összekötődik a »magában való« jó kérdésével” (105. o.). (Így tehát ennek az érvelésnek a szempontjából azt mondhatnánk, hogy HABERMAS maga is leegyszerűsíti az etika fogalmát, amikor azt veti HONNETH szemére, hogy antropológiai érdeklődése miatt jutott el az etika primátusához.) FORST nem mondja ki egyértelműen, de számos megfogalmazása azt sugallja, hogy tulajdonképpen az univerzalizációs elvet próbálja az igazolásra vonatkozó joggal helyettesíteni.

Most először is azokat az ellenvetéseket fogom tárgyalni, amelyek a morális és az etikai kérdéseket elválasztó demarkációs vonal létrehozására vonatkoznak.¹⁶ (1) Többen is megfogalmazták azt az ellenvetést, hogy vannak olyan témák, amelyek kapcsán egyenesen lehetetlen a morális és az etikai aspektusok megkülönböztetése; ilyen eset az eutanázia és az abortusz. FORST elismeri, hogy ezekben az esetekben valóban van egy bizonyos összefonódás, de ez még nem jelenti azt, hogy az alapesetek megkülönböztetése értelmetlen lenne. „Mert egy ilyen esetben nyilvánvalóan egyetértés van abban a tekintetben, hogy a morális érveknek nagyobb súlyuk van, mint az etikaiaknak. És a morális érvek formális kritériumai segítségével konkrétan meg lehet vizsgálni, hogy a résztvevők valóban jogosultak-e arra, hogy ilyen érveket fogalmazzanak meg vagy sem” (111. o.). (2) A morál és az etika megkülönböztetése ellen szól, hogy már a morális normáknak is az a feladatuk, hogy minden individuum számára megadják a jó élet lehetőségét. Ezt az érvet a közelmúltban Martin SEEL fogalmazta meg a legpregnansabban: „Ami morálisan – tehát mindenkire tekintettel – jó, azt nem lehet elgondolni anélkül, hogy etikailag – vagyis mindenkinek az életében – ne lenne jó.”¹⁷ FORST jó érzékkel veszi észre, hogy ez a kísérlet tulajdonképpen egy új láncszemet próbál bevezetni, mégpedig a formális jó koncepcióját. A formalitás azonban nagyon törékeny fogalom, a kon-

16 Az alábbiakban nem tárgyalom az összes FORST által felsorakoztatott ellenérvet, csak az általam legfontosabbnak tartottakkal foglalkozom, miközben általában megtartom a FORST által követett sorrendet.

17 SEEL (1999: 223). A gondolat azonban eredetileg már TUGENDHATNÁL is megjelent (1994: 47–48).

cepció erősségétől függően vagy az etika, vagy a morál felé fog kilengeni. (3) Egy harmadik ellenvetés szerint az etikai értékek alkotják a morál végső normatív bázisát; ezt a nézetet az utóbbi években a leghatékonyabban Charles TAYLOR képviselte. „TAYLOR szerint az etika és a morál közötti differencia a jó centrális felfogásainak rekonstrukcióján keresztül, [...] megmagyarázható és megszüntethető” (119. o.). TAYLOR koncepcióját FORST már a *Kontexte der Gerechtigkeit* című könyvében is részletesen tárgyalta, a következő eredménnyel: „A »moralitás« gyakorlati esze nem nyom el »erkölcsi« tartalmakat, hanem olyan princípiumokat fogalmaz meg, amelyek együttesen lehetővé teszik az individuális és a kollektív önmeghatározást. A gyakorlati kérdések [...] különböző komplexusainak eme bonyolult megközelítésében adódik az univerzalizmus és a kontextualizmus összekötésének lehetősége” (FORST 1994: 346). Most pedig a következő megállapítással zárja az elemzéseket: „A modernség genezisének történetéből, bármilyen gazdag is legyen az, végső soron nem lehet megalapozni annak a morálnak az érvényességét, amely nem várhat arra, hogy az individuumok visszataláljanak a maguk forrásaihoz” (uo.). (4) Az utolsó ellenvetés bemutatásához FORST TUGENDHAT egyik megjegyzéséből indul ki: „Ha valaki autonóm módon morálisan cselekszik, akkor ezt csak azért teszi, mert ő maga akarja, vagyis azért, mert ez hozzátartozik a boldogságához” (TUGENDHAT 1994: 49). Vagyis csak akkor látom be, hogy „számomra valami jó”, ha bizonyos normákat követek, csak így jön létre a morális cselekvés motivációja.¹⁸ A felmerülő probléma végső soron az, hogy mi motivál a morális cselekedetre? Ennek hátterében pedig az a premissza áll, hogy az elvont morális normák *nem* képesek betölteni egy ilyen motivációs szerepet. Most újra FORST elemzéseinek végeredményére ugrok: „A morális álláspont elfoglalása egy másodfokú gyakorlati beállítottság kialakulásának köszönhető” (124. o.). Ennek az álláspontnak a lényege pedig az, hogy az igazolás kötelességét a morális kontextusban álló érintett személyekkel szemben *ésszerűen* nem lehet visszautasítani. „Ezzel a cselekvő eleget tesz a *mások feltétlen igényének*, akikkel szemben ő mint autonóm személyiség morális felelősséggel rendelkezik” (124. o.).

Ezeknek az ellenvetéseknek a visszautasítása ahhoz a tézishoz vezet, hogy *minden* nehézség ellenére fenn lehet tartani az etikai és a morális szféra szétválasztását. Ezt a gondolatot FORST a következő általános formában fogalmazza meg: „A gyakorlati ész alapvető princípiuma azt mondja ki, hogy a gyakorlati kérdésekre adott normatív válaszokat éppen aszerint kell igazolni, ahogy az érvényességigényük megköveteli. Ezt általános értelemben az *igazolás princípiumának* nevezzük” (32. o.). (Véleményem szerint ezt kell a FORSTi koncepcióban a kategorikus imperatívusz átfogalmazásának tekintenünk. De a cél újra nem az interszubjektív tétel, hanem a gyakorlati ész teljes spektrumának lefedése.) Egy kicsit később FORST ezt a gondolatot a következő variációban ismétli meg: „Az igazolási praxisba nem kívülről visszük bele a kontextusidegen kritériumokat, hanem csak azokat használjuk, amelyek már benne rejlenek a cselekvésre való

¹⁸ Hasonlóan vélekedett Bernard WILLIAMS is, aki szerint a morális indokok és az ember szubjektív motivacionális természetete között „racionális kapcsolatnak” kell fennállnia. Lásd WILLIAMS (1984: 106).

feljogosítás igényében” (32. o.). Ezen az általános összefüggésen belül most közelebbről is meg kellene néznünk, hogy a moralitás szférájában működő igazolási praxis milyen sajátos vonásokat mutat. De miért pont ez a szférát kell kiemelnünk? Mindenekelőtt azért, mert az igazságosság a moralitás világába tartozik. FORST elemzéseiből azonban nem lesz egészen világos, hogy az igazságosság az elosztásnak egy bizonyos megvalósult rendjét jelenti-e, vagy annak állandó megkérdőjelezését (az igazolásra való felszólításon keresztül). FORST elemzéseiben a morális igazolási praxis (vagy kontextus) egyszerre vonatkozhat az elvont normákra és a cselekedetekre (vagy ezeken keresztül a személyre). E praxis két döntő vonása a *reciprocitás* és az *általánosság*. A „reciprocitás” azt jelenti, hogy senki sem igényelhet magának különösebb előjogokat, és mindenki mást is fel kell ruháznia azokkal az igényekkel, amelyekkel ő maga föllép. Ezt azonban úgy is kitágíthatjuk, hogy a maga értékeit és szükségleteit senki sem vetítheti ki a másokra, és így nem határozhatja meg egyoldalúan, hogy mi számít jó indoknak. Az „általánosság” pedig azt jelenti, hogy senkinek az ellenvetéseit sem lehet kizárni, és ezen a fáradságos úton kell eljutni az általános egyetértésig. Csak e kritériumok figyelembevételével lehet megfogalmazni azt az igényt, hogy immár senkinek nem lehetnek jó indokai arra, hogy egy adott normát – és a hozzá kötődő cselekvési módot – kétségbe vonjon. (Könnyű észrevenni, hogy a két fogalomra így egy negatív meghatározást adtunk; tulajdonképpen a „nem reciprok” és az „általában visszautasítható” fogalmait tisztáztuk.) FORST szerint ilyen szigorú és szükségszerű értelemben a reciprocitás és az általánosság nem jelenik meg az etikai igazolási praxisban. Ez pedig azt jelenti, hogy így a morális praxis egyik meghatározó vonásához jutottunk.¹⁹ A morális igazolási praxist azonban nemcsak az alapfogalmak tüntetik ki az etikai praxishoz képest, hanem az eljárás *jellege* is más. Az előbbieken láttuk, hogy az igazolási praxis folyamatának lehetséges végpontja az egyetértés; de az egyetértésre való előretalálás a két esetben más és más. FORST ezt a különbséget az etikai és morális szférában megjelenő érvényességek eltéréseként próbálja értelmezni. Az etikai kérdésekben a disszenzus (nemcsak az egyes kultúrák között, hanem a kultúrákon belül is) nem egyszerűen várható, hanem legitim is; a morális normák esetében viszont „ésszerű nézeteltérésről” (reasonable disagreement) nem beszélhetünk (115. o.). Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az etikai diskurzusban meghatározó szerepe van a pluralitásnak, a morális diskurzus viszont alapvetően monolitikus jellegű.²⁰

Rainer FORST azt akarta megmutatni, hogy az antropológiai szempont bevezetése nem feltételezi szükségképpen az etikai szféra kitüntetését, hanem a morális diskurzusban is értelmezhető. Az igazolásra vonatkozó jognak az emberi léthez való hozzákötése azonban antropológiai értelemben meglehetősen gyenge tézis.

19 „A morális és az etikai kontextus között húzódik tehát a *reciprocitás* és az *általánosság* kritériális határa [...]” (108. o.).

20 Ezen a ponton látja FORST elérkezettnek az időt a tolerancia fogalmának bevezetésére. „Az etikai értékkonfliktusban való egyet nem értés semmiképpen sem jelenti, hogy a részt vevő szemléletmódok nem morálisok vagy ésszerűtlenek lennének, amiből adódik a toleranciára vonatkozó megalapozott követelés. Ez ott jön létre, ahol az egymásnak feszülő etikai meggyőződések morálisan egyformán megengedettek, ugyanakkor morálisan nem kötelezőek, vagyis ott, ahol az igazolási küszöböt sem megsérteni, sem ignorálni nem tudják” (115. o.).

Az igazolási praxis ugyanis akkor is kialakulhat és működhet, ha működtetésének princípiumát *nem* kötjük az emberi természethez.

Mattias ISER: *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main / New York 2008.

ISER könyve annyiban kapcsolódik FORST vállalkozásához, hogy a HABERMASI és a HONNETHI koncepció közvetítésére törekszik, de nem az etikai és morális szféra szembeállítására érdeklődik, hanem a két koncepció átfogó ütköztetése felé fordul, még-hozzá a kritika perspektívájából. (ISER ezt a könyvét a berlini Freie Universitätén védte meg disszertációként, majd FORST tanársegédje lett a frankfurti egyetemen.) Ha jól látom, a könyv programja három alapvető premisszára épül: (1) Az etikai jó és a morális helyes megkülönböztetése nem releváns; még HONNETH is, aki elsősorban etikai kérdésekkel foglalkozik, főművének alcímében a társadalmi konfliktusok *morális grammatikájáról* beszél. ISER ezt némileg átalakítva szívesebben beszél „normatív grammatikáról”.²¹ (2) A könyv meghatározó perspektíváját azonban egy kritikaelméleti vizsgálat jelöli ki; ezzel foglalkozik a könyv első fejezete. Ez a perspektíva annyira erős, hogy az elemzések hermeneutikailag egyfajta „kikérdezés” felé sodródnak. (3) Végül ISER felvázol egy olyan koncepcionális javaslatot, amely a HABERMASI és a HONNETHI elmélet között helyezkedik el, és amely azt állítja magáról, hogy jobban megfelel a kezdetben körvonalazott kritikafelfogásnak.

A kritika (vagy a társadalomkritika) lényege ISER szerint „a felháborodás reflexív felülvizsgálata” (8. o.). Némileg zavaró persze a „felülvizsgálat” szó, ISER nyugodtan mondhatott volna reflexív tematizálást is; lényegében azonban arról van szó, hogy a kritika elméleti alakra hozza a társadalomban tapasztalható felháborodást. ISER ehhez talál is egy Platón-idézetet: „És ha valaki úgy véli: igazságtalanság érte – nem forr benne a düh? Neheztel, védelmére siet a vélt igazságnak [...], elszenved mindent, de konokul kitart, és nem tágít a nemes ügytől, amíg ki nem harcolja, s ha nem sikerül, vagy belehal, vagy [...] a belső értelem szavára megszelídül”.²² ISER végső soron a dühnek az ész szintjére való eljutását/eljuttatását, vagyis racionális eszközökkel való megragadását nevezi *kritikának*. Ezt a kiinduló gondolatot úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a kritika alapja mindig egy negatív érzés vagy érzelem, amelyet nevezhetünk felháborodásnak vagy dühnek, a lényeg az, hogy mindig a jogtalanság (pontosabban: annak érzése) áll a kiindulóponton. Egy ilyen negatív érzelmi involváltság nélkül kritikáról beszélni nem lehet. Vagyis a társadalomban jelen kell lenniük ezeknek a negatív tapasztalatoknak. Ebből a perspektívából tekintve a kritika bázisát nem egyszerűen a manifeszt társadal-

21 Azt hiszem, el kell ismerni, hogy a két koncepció átfogó-frontális összevetése csak e fundamentális különbség zárójelzésével lehetséges. Lásd még egyszer: HABERMAS (2009b: 50).

22 Platón: *Az állam*. 440 c–d. Fordította: Jánosy István.

mi ellenállások alkotják, hanem inkább ezek érzelmi fundamentuma.²³ Némileg meglepő, ha a könyv elején azt olvassuk, hogy mind HABERMAS, mind HONNETH ilyen elégedetlenségérzésekből indultak ki. Később ezt ISER a következőképpen pontosítja: „mindketten az embert olyan lényként írják le, akinek *vannak* előzetes normatív elvárásai” (9. o.). Ezen a ponton válik egyértelműen világossá, hogy az érzelmi megalapozás egyúttal a kritika *antropológiai fundamentumának* kidolgozását is jelenti.

ISER rekonstruktívnak nevezi azt a társadalomkritikát, amely a következő négy elemből épül fel, vagy amelyet a következő négy feladat konstituál. (1) *Az „evilági” normatív grammatika horizontális rekonstrukciója*. A kritikának a kultúrák és korszakok divergáló normái mögött fel kell tárnia egy olyan közös normatív mélygrammatikát, amely láthatóvá teszi a felháborodás centrális mechanizmusait (14. o.). Ezt a megállapítást valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a konkrét normák szintjén megmutatkozó kulturális és történelmi különbségek mögött, a morális várakozások rendszeres megsértésének szintjén, van egy olyan elvont struktúránk, amelyet a „felháborodás” fogalmával határozhatunk meg. Ezt a fogalmat elemezve kell integrálnunk a pszichológiát, a szociológiát és a filozófiát. „Ennek mindenekelőtt egy olyan társadalomelmélet tehet eleget, amely filozófiailag tájékozott, és ugyanakkor nyitott az empirikus tények felé. Természetesen [...] csak egy nagyon formális alapmintáról állíthatjuk, hogy az emberi életforma szempontjából nem lehet mögé menni” (14. o.). Ezen a ponton már érezhető ennek az alkotóelemnek vagy követelménynek az ellentmondásossága. Az antropológiai megközelítés egy invariáns „formális alapstruktúrára” irányítja a figyelmet, az interdiszciplináris elemzés viszont egy tematikus sokszínűséget ígér. (2) *A morális haladás vertikális rekonstrukciója*. Miután a társadalomkritika megtalálta a normatív mélygrammatikát, ezt valamiképpen igazolnia is kell, vagyis meg kell alapoznia, méghozzá plauzibilis módon. Egyrészt támaszkodhatunk egy adott korszak és kultúra centrális értékeire, de a következő lépésben mégis fel kell vetnünk a kérdést, hogy *miért* kellene éppen ezeket az értékeket kitüntetnünk.²⁴ De lehetséges-e egyáltalán egy további megalapozás? Könnyű belátni, hogy egy ilyen megalapozásra csak egy külső támpont bevezetésével nyílik esély; ezt az esélyt ISERNél a morális haladásra, vagyis a történetiségre való hivatkozás teremti meg. „Így a társadalom kritikai elmélete számára fölmerül az a kérdés, hogy vajon a szubjektumoknak [...] miért kellene éppen azokat a speciális verziókat favorizálniuk, amelyek a modernségben az univerzalizmus, az egalitarizmus és az individualizmus jegyeit hordozzák” (15. o.). Ezzel egy kicsit előrefutottunk, amennyiben a modernségnek már azokat az általános értékeit is meghatároztuk, amelyeknek a mélygrammatika mögött kell meghúzódnunk. De az alapvető probléma az, hogy

23 A koncepció egyik részére tehát vonatkoztatható HABERMAS kritikája: „Mindenesetre a manifeszt ellenállásokra vetett pillantás hatóereje beszűkített. Ez, úgy tűnik, leperog az olyan társadalmakról, amelyekben viszonylag stabil viszonyok uralkodnak – még akkor is, ha a társadalmi egyenlőtlenségek növekednek, erősödik a szegénység és a marginalizáció, szenzibilis életszférák a piac és a bürokrácia imperatívuszainak vettettek alá, a belvárosok elszívatosodnak” stb. stb. (Jürgen HABERMAS: 2009b).

24 Vegyük észre, hogy ISER a „normákról” egyszerűen áttér az „értékekre”; HABERMAS szigorúan elválasztotta őket egymástól, a normák a moralitás, az értékek pedig az etika szférájába tartoznak.

nehezen tűnik igazolhatónak, hogy az empirikusan feltárható morális grammatika mögött a modernség elvont alapértékei állnak. Meglehet, hogy az emberek felháborodásának alapját nagyon is partikuláris, sőt retrográd „értékek” alkotják. (3) *A társadalmi visszásságok diagnózisa.* A felháborodás feltárása után következnek azoknak a társadalmi állapotoknak a feltérképezése, amelyek a felháborodás okait alkotják. Itt egy olyan feladatról van szó, amelyet – részben legalábbis – már az első lépésben is végre kellett hajtani. (Ezért – véleményem szerint – inkább itt lenne a helye az igazi interdiszciplináris megközelítésnek is.) De ennek a résznek vagy feladatnak nem ez az alapvető problémája, hanem inkább az, hogy a történeti és a társadalmi elemzések összekötése miatt a kritika diagnosztizáló funkciója is megkettőződik: először is az adott jelenséget a haladás kontextusában kell értelmeznünk, másodsor az adott társadalmi kontextusban kialakuló patológikus vonásokat kell kidolgoznunk. (ISER szerint mindkét vonatkozásban föllépnek bizonyos veszélyek: a kritika történeti dimenziójában el kell kerülnünk az abszolutizálást, és magát a haladást „dialektikus folyamatként” kell felfognunk, társadalomelméleti tekintetben pedig az afirmatív alapfogalmaknak nem szabad a jelenkor ideologisztikus-harmonikus képéhez vezetniük.)²⁵ (4) *A jelenlegi ellenállási potenciál diagnosztizálása.* „Minden társadalomkritikának szüksége van egy címzettre, mert nem önmagába záródó praxis, hanem egy olyan elméleti felvilágosodásra irányul, amelynek egy gyakorlati változáshoz kell elvezetnie” (18. o.). Ezt könnyű kimondani, de a háttérben egy (a hatvanas és a hetvenes években) sokat vitatott probléma áll, mégpedig az elmélet és a gyakorlat viszonya. És nem lehetne arról sem megfeledkezni – erre utaltam már korábban is –, hogy a frankfurti iskola klasszikus koncepciója már a kiindulóponton feladta a kritikának ezt az impulzusát. ISER ezzel nem értene egyet: „Még a társadalomkritikáról mint »palackpostáról« szóló metafora is egy olyan üzenetet jelöl, amely valakihez, még ha a jövőben is, szól” (18. o.). HABERMAS azonban éppen azt mutatta meg, hogy ennek a „palackpostának” (*A felvilágosodás dialektikája* által kijelölt elméleti térben) *nincs kihez* eljutnia, ezért egy olyan absztrakt metaforáról van szó, amely inkább az üzenet realitásának felfüggesztését mondja ki.²⁶

ISER HONNETH és HABERMAS koncepcióját a *rekonstruktív kritika* két válfajaként mutatja be, és nagyjából követi e kritika előzetesen bemutatott szerkezetét. Felmerül azonban egy új szempont is, amely a kritika általános struktúrájának rekonstruálásakor még nem került szóba. Arról az egyszerű gondolatról van szó, hogy a társadalomkritikának mindig *kell hogy legyen* egy centrális fogalma; vagyis kell lennie egy olyan fogalomnak, amely megnyitja az elemzés perspektíváját. De ez azt is jelentené, hogy nem elégedhetünk meg a társadalomkritika

²⁵ Ezért is kell fokozottan figyelni arra – mondja ISER –, hogy a patológiákat „éles” fénybe (in ein grelles Licht) állítsuk (17. o.).

²⁶ Az ISER által megfogalmazott kritikakoncepció – véleményem szerint – súlyos nehézségekkel szembesíthető, amelyeket a szerző egyszerűen betakarni próbál. Most még egyszer felsorolom őket: (1) Az antropológiai megalapozás feszültséget teremt az absztrakt-invariáns és a konkrét társadalmi elemzések között. (2) A társadalomelméleti és a történeti perspektíva feszültsége régi probléma; Cornelius CASTORIADIS egy mély egyesítésre, HABERMAS viszont a történeti perspektíva kiküszöbölésére törekedett. (3) Feszültség áll fenn az empirikus lázadó potenciál és ennek filozófiailag legitimált formái között. (4) Újra megjelent az elmélet és a gyakorlat régi problémája, még akkor is, ha nem a forradalomelmélet, hanem az átalakulás hordozóinak vizsgálata szempontjából.

elvont struktúrájával, és a kategória által megnyitott perspektíva végső soron a konkretizálást szolgálja. HABERMASnál e fogalom szerepét a kölcsönös megértés, HONNETHnél pedig az elismerés tölti be. A HABERMASról szóló elemzéseket ISER a következő kérdéssel kezdi: „Mennyiben alkalmas a kölcsönös megértés fogalma arra, hogy egy rekonstruktív elméletalkotás kiindulópontja legyen, úgy, ahogy ezt a bevezetésben megfogalmaztam?” (84. o.). És ugyanezt a kérdést természetesen a HONNETHi elismerésfogalom kapcsán is föl lehetne tenni. Mivel ez a két fogalom a kritikát a maga konkrét alakjában határozza meg, ezért természetesen óriási súlya van e két fogalom rekonstruktív bemutatásának. E bemutatás hangneme és stratégiája azonban nagyon különbözik egymástól. A kölcsönös megértés fogalmának bemutatásakor ISER elsősorban a HABERMASI szellemi fejlődésben bekövetkezett „nyelvi fordulatra” helyezi a hangsúlyt, de ugyanakkor azt is állítja, hogy e fordulat ellenére nagyon sok gondolat már HABERMAS korábbi alkotói fázisában is felbukkant.²⁷ (Az persze végig nem lesz világos, hogy tulajdonképpen miért kell a „kommunikatív cselekvés” vagy a „diskurzus” fogalmát helyettesítenünk a „kölcsönös megértéssel”.) De ennél sokkal invenciózusabb az elismerésfogalom rekonstrukciója, amelyet ISER mindenekelőtt elhatárolni próbál a „kölcsönös megértéstől”.²⁸ „Amíg HABERMAS az ember centrális nembeli kompetenciáját mint az argumentatív kölcsönös megértést ragadja meg, addig HONNETH ezt a morális szenzibilitás képességeként értelmezi” (162. o.). Most láthatjuk, hogy a társadalomkritika konkrétumát adó kategória általános funkcióját hogyan kell értelmeznünk: mint *centrális nembeli kompetenciát*. HONNETH (ISER szerint) két okból tartja alkalmatlannak a „kölcsönös megértés” fogalmát e funkció betöltésére: (1) A HABERMASI diskurzuselmélet egyszerűen nem elég informatív ahhoz, hogy a mai társadalmak égetően visszás állapotát bemutassa. (2) HONNETH plauzibilisebb magyarázatot próbál adni az emberek valóságos felháborodására. – ISER nem foglalkozik azzal, hogy HABERMAS felől megfogalmazzon lehetséges ellenvetéseket, de nagy figyelmet szentel az elismerésfogalom jelentésének pontosítására. A kiindulópontot valószínűleg Paul RICŒUR megjegyzése képezte, amely szerint az „elismerés”-nek legalább huszónháromféle jelentését lehet megkülönböztetni (RICŒUR 2006: 23). Már csak ezért is értékesek a pontosítási javaslatok. Fogadjuk el, hogy az elismerésfogalomnak az az alapjelentése, hogy a szubjektumok vagy csoportok pozitív tulajdonságai megerősítést kapnak. De HONNETH nem pontosítja tovább, illetve nem vázolja fel ennek a „megerősítésnek” a struktúráját. ISER azt állítja, hogy az elismerés két részből épül fel, amelyeket most negativisztikusan fogalmaz meg: (1) Lehet, hogy egy másik embert vagy egy másik csoportot egyszerűen hamisan észlelek, és ezért hamisan reagálok akár negatív, akár pozitív értelemben (167. o.). (2) A helyes észlelés ellenére megtagadhatom a másik ember tulajdonságaira vonatkozó pozitív reakciókat. A szó szoros

27 A szűk helyre összeszorított bemutatás miatt az olvasónak az az érzése, hogy ez a két szempont keveredik: néha mintha a szerző nem venne tudomást a választóvonalról, néha mintha túlhangsúlyozná azt.

28 Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az elismerés fogalmát eredetileg maga HABERMAS aktualizálta a hatvanas évek végén született HEGEL-interpretációiban.

értelmében tulajdonképpen csak ebben az utóbbi esetben beszélhetünk megvetésről (uo.).²⁹ E két rész elkülönítése azonban megoldandó feladat. A következő pontosítás az interperszonális és az intézményes síkok összekötésére vonatkozik. Az elismerést általában konkrét személyektől kapjuk, akik azonban nagyon gyakran csak egy szerep hordozójaként lépnek fel velünk szemben. Az elismerésnek van egy intézményesített világa, amelyet HONNETH az elismerés rendjének nevez. Vagyis tisztában kell lennünk azzal, hogy egy elismerési reakcióban ez a két elem (ha nem is mindig, de) az esetek nagy részében összefonódik. És ha ez így van, akkor az elismerést nem várhatjuk el egy másik embertől, mert ez nem áll az önhatalmában.³⁰ De nemcsak elvárni nem lehet az elismerést, hanem nyújtani sem lehet, vagyis nem lehet a másik emberrel szembeni elsődleges beállítottság. Úgy néz ki, hogy az elismerés a másik emberrel szembeni beállítottságnak csak az egyik módusza. A másik ember tetteire vagy tulajdonságára reagálhatunk pl. kritikával is.³¹ Ha az elismerésre vonatkozó elvárást tesszük univerzálissá, akkor nem engednénk meg a jogosult kritikát sem.³²

De miért kell a két koncepciót szintetizálni, vagy köztük közvetítést keresni? A két koncepciónak vannak fogyatékoságai, amelyek polárisan helyezkednek el. Az egyik oldalon – ezt láttuk fent – az „elismerés”-fogalomhoz bizonyos elméleti nehézségek és pontatlanságok kötődnek. A másik oldalon a kölcsönös megértés fogalma közel sem rendelkezik a felháborodás formáinak megragadására vonatkozó olyan képességekkel, mint a HONNETHI koncepció. (Már az is meglepő lehet, hogy ISER HABERMASnál egyáltalán felleli ezt az elemet, ennek persze az a hipotézis a kiindulópontja, hogy HABERMAS mindvégig fenntartotta a *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus* című könyvben megjelenő motivációs válság fogalmát.)³³ A szintézis előtt meg kell vizsgálnunk a két fogalom (a kölcsönös megértés és az elismerés) egymáshoz való viszonyát. „De milyen viszonyban állnak egymással a kölcsönös megértés és az elismerés jelenségei? A kettő közül melyik az alapvetőbb, és melyik lehet a társadalom kritikai elméletének bázisa? A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy ez a kérdés hamisan van feltéve. Ahelyett, hogy a két jelenség egyikének primátusáról beszéljünk, inkább arról kellene beszéljünk, hogy »egyformán eredetiek«, és kölcsönösen feltételezik egymást” (266. o.). Ezért nem lehet az egyiket feloldani a másikban, vagy az egyiket alávetni a másiknak, hanem egy valóságos közvetítésre van szükség. Ezt a közvetítéssel létrejövő fogalmat nevezi ISER „kommunikatív elismerésnek”. Ha ezt a tézist kimondjuk, akkor elsősorban a HONNETHI koncepcióval fordulunk szembe, mert az a nyelv előtti szintre való visszamenéssel egy mélyebb megalapozást ígért. ISER hatékony érvekkel próbálja visszautasítani ezt az igényt. A probléma az, hogy a normativitás nem

29 ISER itt a következő tanulmányra támaszkodik: KÁHEIMO–LAITINEN–QUANTE (2004: 81–85).

30 Ez a felvetés is az előbbi cikkből származik, de – mondja ISER – HONNETH még nem reagált rá (172. o.).

31 Ez a gondolat AVISHAI MARGALIT-tól származik (1996: 23. skk.).

32 „Hogy valóban megvetéssel van-e dolgunk, azt tehát nem lehet egyedül a megvetettek érzékelésére visszanyúlva eldönteni. Politikailag tanácsos lehet ugyan a bizonyítási terhet azok javára elosztani, akik megvetettnek érzik magukat, mert ezek általában, de nem szükségképpen a társadalom gyengébb tagjai. De ezeknek megfelelő alapokkal kell rendelkezniük ahhoz, hogy magukat valóban megaláztattnak érezhessék. [...] Sokan, akik önmagukat megvetettnek hiszik, csak hamisan értelmezik azt, ami jár nekik” (174. o.).

33 Ennek részletesebb kifejtésétől itt eltekintek.

lehetséges egy nyelv előtti elementáris szinten. E probléma kifejtése érdekében ISER háromféle szükségletfogalmat vezet be: a testi szükségleteket, az interaktív szükségleteket és a tulajdonképpeni értelemben vett „normatív” szükségleteket. A csecsemők elvárásai még nem rendelkeznek belső normativitással; az elvárt támogatás elmaradása ugyan dühöt vagy mérgességet válthat ki, de nem válthat ki felháborodást. A csecsemőknek ugyan megvan az indokuk arra, hogy így és így cselekedjenek, de ennek az indoknak még *nincsenek tudatában* (lásd ehhez MACINTYRE 2001: 85–86). Ezeket az indokokat csak a nyelvvel rendelkező felnőttek tudatosíthatják. A másik szélső póluson, a kimondottan „normatív” szükségletek esetében a nyelvhez való kapcsolódás evidens: itt egy morális várakozás nemteljesüléséről van szó. „Mindenesetre ebben az esetben egy levezett fenoménról van szó. Mivel normatív elvárásokat támasztunk, ezért szeretnénk, hogy ezek teljesüljenek. Ezek a várakozások abban gyökereznek, hogy a résztvevők tudatában vannak egy olyan interszubjektív normának [...], amihez mint igazolthoz kölcsönösen tartaniuk kell magukat.”³⁴ Az interaktív szükségletek a kettő között helyezkednek el, bár más személyekre vonatkoznak, de még nem normatív természetűek. ISER ezt úgy fogalmazza meg, hogy normatív értelemben relevánsak, de még nem normatívan strukturáltak. Ha jól értem e szükségletelmélet kidolgozásának motivációját, akkor ISER azt akarja megmutatni, hogy a nyelv elé visszamenni önellentmondásos, mivel már maga is feltételezi a nyelvet. Ezt talán úgy is lehetne értelmezni, hogy az egyes ember fejlődésének szintjén ugyan visszamehetünk a nyelv mögé, de fogalmi síkon ez nem lehetséges. Az elismerélmélet így maga is a nyelvi perspektívából próbál visszalépni a nyelv elé. ISERnek abban igaza van, hogy ez lényegesen meghatározza az elismerés fogalmát. Amit HONNETH tehát mélyebb megalapozásnak tekintett, az pusztán filogenetikai visszatekintésként értelmezendő, de fogalmilag így nem jön létre valamiféle mélyebb bázis.

A HABERMASI és a HONNETHI koncepció közötti tér azonban véleményem szerint üres, a „kommunikatív elismerés” – ISER által bevezetett fogalma – pusztán retorikai megoldásnak tűnik. Az elemzések központi gondolata mindenesetre az, hogy a „kommunikatív elismerés” különböző formáit ne a lehetséges pszichés sérülésekből kiindulva próbáljuk megkonstruálni, hanem a másokkal szembeni elismerési kötelességeinkből kiindulva határozzuk meg őket (272. o.).³⁵ Így jut el ISER a „kommunikatív elismerés” következő dimenzióihoz: a tisztelet (I) egy általános és átfogó morális beállítottságot jelent, a tisztelet (II) a szerető gondoskodás kulcsfogalma, és végül következhet a megbecsülés vagy a nagyraartás. „A kommunikatív elismerésre vonatkozó javaslatomban a tisztelet (II) természetesen azért kap primátust, mert az egyenlő bánásmódra vonatkozó parancs (az egyenlőtlenségek tradicionális igazolásának leértékelődésével) a reciprok-általános, nem visszautasítható igények plauzibilis jelöltjeként marad vissza” (272. o.). De ezért megfordítva, inkább a tisztelet (I)-et kellene kitüntetni. Mindenesetre az

³⁴ Ezt részletesen kifejtette WINGERT (1993: 75. skk.).

³⁵ Ez eredetileg Rainer FORST javaslata volt, lásd (1994: 412. skk.).

osztályozás szempontja mintha hátat fordítana a pszichologizálásnak, amit aztán a tisztelet (II) kitüntetése visszahoz.

Rahel JAEGGI: *Wie weiter mit Hannah ARENDT?* Hamburger Edition, Hamburg 2008.

Első megközelítésben úgy tűnik, hogy Rahel JAEGGI kis könyve aligha értelmezhető a fentiekben körvonalazott diskurzus keretei között, hiszen egy konkrét koncepció elemzésével foglalkozik.³⁶ (JAEGGI a közelmúltig Axel HONNETH tanársegédje volt, 2009 nyarán pedig a berlini Humboldt Egyetem professzorává nevezték ki.) Közelebről tekintve azonban a könyv nem filológiai szándékkal fordul Hannah ARENDT felé; a *Wie weiter mit...?* kérdése inkább egyfajta aktualizálási kísérletet takar. JAEGGI a kérdésfeltevés ilyen irányát mindenekelőtt azzal húzza alá, hogy az ellenkezőjéből indul ki: hogyan kezdjük ARENDT-tal? Vagyis a kérdés az, hogy egyáltalán miért vegyük ma kézbe ARENDT könyveit. „Meg kell jegyeznünk, hogy a német vitában a kilencvenes években való emfatikus fölfedezése után mintha újra csend lenne. Akkoriban Hannah ARENDT (a kelet-európai transzformációs folyamatra tekintettel) a szabadság és a politikai újrakezdés ikonja volt, manapság viszont a rá irányuló érdeklődés alábbhagyott, mióta a szabadságra irányuló heroikus küzdelem a bérekre és a versenyhelyzetekre vonatkozó kevésbé heroikus konkurenciának adta át a maga helyét” (2–3. o.). A megállapítás érvényessége érzékenyen egyensúlyozik egy általános kelet-európai és a német kontextus között. Egy-két gondolat erejéig az alábbiakban én a kelet-közép-európai kontextust szeretném kitüntetni. Ebben az esetben a mondat azt jelenti, hogy az ARENDTI koncepció jól le tudta írni a rendszerváltozás első lépéseit, a *felszabadulást*, az ahhoz kötődő örömet és mámort. Később azonban újra fellépett a „szociális kérdés” – amely (ARENDT elmélete szerint) általában kisiklatta a forradalmakat, és így a forradalmak a maguk ígéretével szemben nem a szabadságot, hanem az elnyomást hozták el. Kezdetben úgy tűnhetett tehát, hogy a kelet-közép-európai forradalmak „reflexív” forradalmak voltak abban az értelemben, hogy ennek a nehézségnek tudatában voltak, és ebből következően a felszabadulás után hozzáálltak a szabadság intézményeinek megteremtéséhez. JAEGGI fenti megállapítása azt sugallja, hogy egy bizonyos fáziskéséssel a „szociális probléma” mégiscsak előbukkant.³⁷ De JAEGGI ezt a kérdést nem vonatkoztatja kizárólag az említett országokra, hanem nemzetközileg is meghatározó jelentőségűnek tartja. „A társadalmunk szociális és politikai szerkezetének a »globalizáció« címszava alatt némi nagyvonalúsággal tárgyalt hatalmas átalakulásai újra behatoltak a politikai tudatba. És ezek vezettek ahhoz, hogy az ARENDT-féle politikai elmélet ma megint háttérbe szorult” (3. o.). Vagyis teljesen

³⁶ Rahel JAEGGI könyve egyike annak a nyolc kis könyvecskének, amelyek a *Wie witer mit...?* címet viselik, és egyetlen kis dobozban kerültek forgalomba. A tárgyalt szerzők a következők: ADORNO, ARENDT, DURKHEIM, FOUCAULT, FREUD, LUHMANN, MARX, Max WEBER.

³⁷ Ez a kérdés természetesen ennél sokkal bonyolultabb. Az valószínű, hogy a kelet-közép-európai rendszerváltozásokat közvetlenül a felszabadulásra vonatkozó vágy idézte elő (ha értelmezhetjük így a civil társadalom megjelenülésének megannyi jelét és formáját), de az alapvető várakozás mégiscsak egy nemzetközi értelemben vett szociális kérdés megoldása volt: ezen országok életszínvonalának radikális megemelése.

mindegy, hogy a volt kelet-közép-európai országokat, vagy az általános nemzetközi társadalmi helyzetet tekintjük – mindenütt a szociális kérdés előtérbe nyomulását láthatjuk; és ez volt az, amit ARENDT a forradalmak tekintetében *végzetesnek* tekintett. Az „inaktualitás” kimutatása viszont rafinált vállalkozás, mivel közben *már elkezdünk* foglalkozni ARENDTtel. A kérdés persze az, *hogyan tovább Hannah ARENDTtel?* JAEGGI stratégiája abban áll, hogy ebben az „inaktualitásban” megpróbál egy problematikus pontot találni, és ezt a pontot korrigálva jelöli ki az aktualitás vagy az aktualizálás lehetséges perspektíváit.

ARENDT koncepcióját általában úgy értelmezik, hogy nála a „szociális kérdés” és a „politika” két egymással mereven szembenálló társadalmi szféra. A koncepció „inaktualitását” így úgyis megfogalmazhatjuk, hogy ez az *elválasztás* a mai körülmények között nem tartható, vagyis a társadalomelmélet nem szűkíthető le a politikára. JAEGGI ezen a ponton vezeti be a saját tézisé: „Az én tézisem az, hogy ARENDT határmeghúzója a politika és a szociális szféra között olyan megkülönböztetéként értelmezendő, amely nem annyira a tárgyterületekre, mint inkább a kérdések megragadási módjára vonatkozik. ARENDT így nem arra törekedett volna, hogy a háztartás és a reprodukció kérdéseit – vagy általánosabban a gazdaság kérdéseit – kizárja a politika szférájából, hanem inkább arra, hogy a politikai kérdéseket elválassza a nem politikai vagy a politika előtti kérdések, vagyis a közös élet kérdéseinek tárgyalásától (vagy nem tárgyalásától). Ekkor egyetlen kérdés sem lenne evidensen politikai vagy nem politikai: mindből lehet politikai kérdés” (7. o.). Ez az értelmezés a szövegbázist tekintve meglehetősen merész,³⁸ de kétségtelenül termékeny lesz ARENDT *aktualizálásának* szempontjából. Így először a politika fogalmát kell tisztáznunk, a szociális szféra majd csak ennek ellentétéként jelenik meg.³⁹ JAEGGI árnyalt elemzésekben dolgozza ki a politika jelentését: az alapvető különbség az, hogy a politika *alakítható*, mivel az emberi szabadsághoz kötődik,⁴⁰ a szociális szféra viszont *nem alakítható*, mivel a szükségszerűsége épül. „Itt [mármint a politikai kérdések esetén] a közös élet és a »közös világ« alakításáról vitatkoznak, aminek sem »végleges«, sem »helyes« megoldása nincs. A politika középpontjában (másként szólva) az a kérdés áll, hogy *hogyan akarunk élni*, és nem egyszerűen az a kérdés, hogyan lehet *túlélni*. Élni, és nem túlélni” (12. o.). A háttérben nyilvánvalóan egy ARISZTOTELÉSZI megkülönböztetés húzódik meg, amelyet ARENDT átvett, és amelyet JAEGGI most *metodologizálni* próbál. A fontos felismerés azonban az, hogy ARENDTnél minden a „jó életre” vo-

38 Ennek JAEGGI is tudatában van, erre utal az apodiktikus megfogalmazás.

39 Hannah ARENDT 1950-ben írt egy fragmentumot, melynek címe: *Was ist Politik?* Ez a fragmentum a következő mondatokkal kezdődik: „A politika az emberek pluralitásának tényére épül. Isten megteremtette az *embert*, az *emberek* viszont emberi, földi produktumok, az emberi természet produktumai. Mivel a filozófia és a teológia mindig az emberrel foglalkozik, és így az összes kijelentésük helyes lenne, ha csak egy vagy két, vagy csak azonos emberek léteznének. És eddig ezéért nem sikerült érvényes választ találni a »mi a politika?« kérdésre. Sőt minden tudományos gondolkodás számára csak az ember létezik [...]” (ARENDT 2003: 9). A politika tehát valami olyasmivel foglalkozik, ami mind a filozófia, mind a teológia, mind az empirikus tudományok számára hozzáférhetetlen, az *emberek közötti* válsággal. „A politika a *különbözőség* együtt- és egymással létével foglalkozik. Az emberek politikailag bizonyos lényegi közös vonások alapján szerveződnek meg, egy abszolút káoszban, vagy a differenciák abszolút káoszából kiemelkedve” (i. m. 9–10). A további elemzések ezt a sajátos köztet „teret” próbálják fogalmilag megragadni.

40 „A politika [...] tehát a szabadság köré szerveződik, ahol a szabadság negatív értelemben annyit jelent, mint nem uralva lenni és nem uralkodni, és pozitív értelemben egy sokak által létrehozandó teret jelent, ahol mindenki a hozzá hasonlók között mozog” (i. m. 39).

natkozik; és nem is egyszerűen a *személyes* jó életről, hanem a *közös* jó életről van szó. A társadalmi együttélés alapvető kérdése *etikai* kérdés, de ez most kiegészül egy olyan aspektussal, amely a kortárs diskurzusban nem kapott különösebb jelentőséget. E kérdés alapvető közege a végleges eredményhez soha el nem vezető argumentáció. Ezzel olyan strukturális vonásokhoz jutottunk, amelyek tagadásával már megkonstruálhatjuk a szociális szféra alapvető sajátosságait is. A tükrözés eljárásával három konstitutív sajátosságot állapíthatunk meg: a szociális szféra (a) nem a jó életről, hanem a pusztá életről, vagy az egyszerű túlélésről szól; (b) nem a közös élet, hanem az egyéni élet, az önmagába záródó emberi létezés áll a középpontjában; (c) végül alapvető cselekvésmintája nem a diszkurzivitás, hanem hatékony, célorientált problémamegoldás.⁴¹

Ha ezt az aktualizált koncepciót megpróbáljuk beágyazni a mostani elemzéseink összefüggésébe, akkor azt mondhatjuk, hogy az etikai kérdéssel *nem* a morális kérdés, hanem inkább a túlélésre orientált *pragmatikus* kérdés áll szemben. JAEGGI nem foglalkozik FORST rendkívül eredeti vizsgálatával, amely az etikai és a morális kérdések elválasztása mellett érvelt, és egy újabb pillantást vet arra a szférára, amelyet az egész vita kiiktatott: a termelés és a gazdaság világára. (Egy furcsa tükröződési játéknak lehettünk tanúi: abból a fenntartásból, hogy Hannah ARENDT nem foglalkozik érdemben ezzel a kérdéssel, az adott vitaösszefüggésben éppen e kérdés bevezetésének újítása adódott.) Már a fenti rekonstrukcióban is problémát jelentett a megkülönböztetés *metodologizálásának* következetes érvényesítése. Ha ehhez ragaszkodunk, akkor az ARENDTi koncepciót egy olyan alapvető társadalomkritikai elképzelésként értelmezhetjük, melynek alapvető kérdése, hogy lehet-e, és ha igen, hogyan politizálni a szociális kérdést. „Ha helytálló az a tézisem, hogy a politika ARENDTnél az elemzés módszere, és nem valamiféle tárgyterület, akkor mi történik, ha egy szociális kérdés politikaivá válik?” (13. o.). Egy kicsit előrefutottunk, a kérdés mindenekelőtt az, hogy hogyan válhat egy szociális kérdés politikaivá. Úgy tűnik, ARISZTOTELÉSZ fogalmi rendszerébe ez nem fér bele. Rüdiger BUBNER ebből a szempontból a következőképpen jellemezte az ARISZTOTELÉSZI koncepciót: „Az egyetlen »előfeltevés«, amelyet az autark polisz-társadalomnak el kell ismernie, nem más, mint a polgárok *gazdasági* önállósága. Az ő szabadságukat a politikai cselekvések vonatkozásában nem csorbíthatja az elementáris életesélyek megtartására vonatkozó egzisztenciális gond. Ennyiben a gazdaság klasszikus felfogása, mint a privát háztartásról szóló tanítás, ugyan az államra vonatkozik, amennyiben biztosítja az együttélés társadalmi fundamentumállagát. De ennek szerepe semmiféle konkurenciában sem áll a politika tartalmával, mivel a polgár definíciójába már be van építve a szabadsága, és ennyiben a rabszolgával szembeni lényegi különbsége is” (BUBNER 1999: 30). JAEGGI ARENDT vonatkozásában ezen úgy próbál túllépni, hogy valóban következetesen érvényesíti az elemzések *metodológiai* fordulatát. Ezzel persze azt sugallja, hogy

41 A szociális kérdés elemzéséhez lásd ARENDT (2000: 73–146). Ennek a kérdésnek az értelmezése is megérné egy kimerítőbb elemzést. ARENDT a szociális kérdést – így érti ezt Rahel JAEGGI is – általában azonosítja a gazdasággal. Ez a kérdés azonban véleményem szerint nem vonatkoztható a *termelésre*, hanem *csak* az elosztásra.

nincsenek olyan kérdések, amelyeket ne lehetne diszkurzív módon kezelni. „Mit jelent ekkor a szociális kérdések politizálása?” (13. o.). Ezen a ponton talán célszerűbb lett volna körültekintőbben érvelni, és a szociális kérdések politizálását vizsgálva két dimenziót megkülönböztetni. (1) A gazdasági kérdések *sohasem* tehetők politikaivá abban az értelemben, hogy feladnák alapvető teleologikus struktúrájukat, hogy ne a „túléléshez” szükséges javak megtermelésére irányulnának stb. (2) De az igenis elképzelhető, hogy ezek a pragmatikus cselekvési minták *beágyazódnak* egy olyan átfogó egészbe, amelyen belül e tevékenység bizonyos körülményei és feltételei diszkurzív módon megvitathatók és alakíthatók. (Ebben az esetben elsősorban az elosztás kérdései lépnének előtérbe; a diskurzus pedig a termelés igazságosabb keretfeltételeinek megteremtése felé mutatna.)⁴² Mindenesetre a fenti kérdésre JAEGGI a következőképpen válaszol: „A szociális kérdések ARENDT felfogása szerint nyilvánvalóan akkor válnak politikaivá [...], ha mint *emberek által csináltakat* lehet őket felmutatni” (13. o.). Ha jól értem, akkor a válasz lényege egyfajta általánosítás: a cselekedeteket most aszerint osztjuk fel, hogy vannak kényszerű cselekedetek, és vannak olyanok, amelyek az emberek hatókörében állnak. (Ez az általánosítás – bármilyen problematikus is legyen – tette lehetővé a metodologizálást.)⁴³ A megkülönböztetés így alapvetően az elidegenedett és a nem elidegenedett cselekvések között húzódik. Ezzel persze még nem ragadtuk meg a koncepció alapvető sajátosságát: inkább abból kellene kiindulnunk, hogy a nem elidegenedettség annyit jelent, hogy az adott kérdésről nem definitív kimenettel vitákat folytathatunk. Mint már láttuk, ezek a viták elsődlegesen a jó élet kérdése vagy kérdései körül köröznak. „Mi történik [tehát], ha egy szociális kérdés politikaivá válik?” (13. o.). A kérdésre most a következőket válaszolhatjuk: a közösség a saját hatókörébe emeli, vagyis beágyazza a jó életre vonatkozó elképzeléseibe.

A közösségi élet ilyen rekontextualizáló erőfeszítései alkotják a kritika bázisát; a kritika így elsődlegesen nem szellemi teljesítmény, hanem az emancipáció folyamatának reflexiója. A másik oldalon most természetesen még meg kellene konstruálnunk azokat a társadalmi jelenségeket, amelyek ezzel szemben állnak; az emancipációval szembeszegülő jelenségeket nevezhetjük *társadalmi patológiáknak*. JAEGGI ARENDTet rekonstruálva mindenekelőtt két ilyen alapvető patológiát vesz szemügyre. A modern társadalom patológiáit szerinte ARENDT a szociális kérdés generalizálásaként vezeti be. „Az, hogy »a szegénység tulajdonképpeni politikai problémája« [...] »nemcsak az ínségben, hanem a sötétségben« nyugszik, [most] újabb dimenziót kap. A kihívás, amire Hannah ARENDT éles szemmel rámutatott, ekkor abban áll, hogy ennek a cselekvési térnek az (újra) visszanyerését [...] össze kell kötnünk a szociális kirekesztés kérdésével” (18. o.). Ez a két mondat némileg túlszűfolt: JAEGGI mindenekelőtt azt akarja mondani, hogy az exklúzió

42 Ezt a pontosítást JAEGGI már csak azért is kerüli, mert az igazságosság némileg elhomályosítaná az etikai szempont egyértelmű privilegizálását.

43 „A politizálási folyamat ezért szükségképpen egyfajta általánosítási folyamat is – egyfajta irányultság az általánosságra, amely már az artikulációnak köszönhetően mozgásba lendül, amennyiben rajta keresztül különböző perspektívák válnak manifesztté, és a meggyőzés kényszere, de ezzel együtt az érvényességre támasztott igény is játékba lendül” (14. o.).

problémája bizonyos értelemben a szegénység analógiája. Vagyis a szegénységtől egy bizonyos transzformációval jutunk el az általában vett exklúzióhoz. Ez a transzformáció pedig két premisszára épül. *Egyrészt* a szegénységet nem a fizikailag kényszerítő nélkülözésként kell értelmeznünk, hanem a javak birtoklásából való kirekesztésként. *Másrészt* azt feltételezzük, hogy a szó szoros értelmében vett szegénység a fejlett modernségben többé nem alapvető probléma. Így jutunk el két releváns társadalmi patológia felvázolásához. (1) *Világnélküliség, és a világ széthullása*. Hannah ARENDT „világ” alatt (Heidegger nyomán) egyfajta cselekvési összefüggést ért, amely azonban sohasem lehet garantált a származás vagy egy magától értetődő közösség által, hanem ezt a közös világot mindig közös cselekvésekkel kell létrehozni. (Ezen a ponton azonban JAEGGI – véleményem szerint – túlzottan gyorsan jut el a következő ítélethez: „A közös világ elvesztése tehát nem azonos az elvesztett közösség vagy a közös értékek széthullására vonatkozó gyakran hallható siránkozással” (23. o.). A világnélküliség a modern világban a tömegben valósul meg, a tömegbe tartozó emberek azok, akikről azt állíthatjuk, hogy sajátosan „világtalanok”. A világ elvesztése az emberek számára közvetlenül önelvesztést is jelent; a világ elvesztése következtében az emberek nem képesek többé önálló cselekvésre, mert ehhez érdekekre lenne szükség. Az érdekek viszont csak a közös cselekvés révén megkonstituált térben alakulhatnak ki. JAEGGI elmulasztja ezt a gondolatot a totalitarizmus felé meghosszabbítani: „A totalitárius mozgalmak [...] ott válnak lehetségessé, ahol léteznek tömegek, amelyek (teljesen mindegy, hogy milyen okokból kifolyólag) valamiféle politikai szervezetet követelnek maguknak. A tömegeket nem a közös érdekek tartják össze, és hiányzik belőlük minden speciális osztálytudat, amely meghatározott, korlátozott és elérhető célokat tűzne maga elé” (ARENDT 1993: 502). (2) *Fölöslegesség és jogfosztottság*. Ezt a patológiát ARENDT a jóléti társadalmak peremjelenségeként vezeti be, amelyet a menekültprobléma képvisel. „ARENDT elemzésében fontos az arra vonatkozó utalás, hogy az exklúzió kérdése nemcsak a »kívül lévők« problémája, hanem a belső politikai térben is meghatározza a cselekvési lehetőségeket – és nem is csak abban az evidens értelemben, hogy a határok felől nyomás nehezedik a közösség belsejére” (20. o.). A világ nélküli ember a társadalom sajátos funkcionális összefüggéseiben *fölöslegessé* válik. Itt hiányzik az elemzés egy fontos láncszeme: a világnélküliség az emberekre vonatkozik, de ez nem jelenti a társadalom mint funkcionális rendszer felszámolását. Csak azt, hogy ez a funkcionalizmus kimondottan a szociális kérdés köré szerveződik. Így jöhet létre egyfajta diszkrepancia az emberek világnélkülisége és a funkcionális rendszer követelményei között. Ennek persze van egy plauzibilis alapja: a funkcionálisan működő rendszerekbe való belépés is megkövetel bizonyos társadalmi-politikai képességeket. Ezen a fölöslegességen belül helyezhető el – ez Rahel JAEGGI ki nem mondott javaslata – a munkanélküliség problémája. Ez a probléma egy egészen másik szinten helyezkedik el, mint a kizsákmányolás. A kizsákmányolás a munka világában játszódik le, és a legfőbb oka a szegénységnek. Csak ezután következhet az, hogy valaki (még vagy már) nem rendelkezik a funkcionális összefüggésekbe

való belépés képességével. (Ahogy Ulrich BECK szokta mondani: szörnyű dolog, ha kizsákmányolnak minket, de ennél van valami, ami szörnyűbb: ha már nem is zsákmányolnak ki bennünket – lásd pl. BECK 2005). A fölöslegességnek a mukánélküliség mellett van egy másik alakja is, mégpedig a jogfosztottság. „Analog módon ehhez a politikailag világtalanná vált embereknek nemcsak nincs, vagy kevés joguk van, és nemcsak megvetik a jogaikat [ihre Rechte werden missachtet], hanem egyenesen »elvesztették a jogot arra, hogy joguk legyen bármire is«” (25. o. 14. lábjegyzet). Ők azok, akik már nem számítanak, akiknek már az esetleges lázadásától sem kell tartaniuk.

Rendkívül érdekes a fenti idézetben a *Missachtung* (megvetés) szó felbukkánya. Ez a kifejezés – ha megfelelő kontextusban tekintjük – a kritika egy *sajátos* konstrukciójára utal. E konstrukció felépítése a következő: az *első lépésben* a szociális kérdés és a politikai kérdés egymáshoz való viszonyát elemezve ki kell dolgoznunk egy általános társadalomelméleti diagnózist, a *második lépésben* azt kell tárgyalnunk, hogy a diagnosztizált folyamatok hogyan hatnak az individuumokra (hogyan deformálják őket), és *végül* a társadalmi tendenciák és az individuális életérzések szintézisével el kell jutnunk az „életformák” fogalmához. (Ez természetesen már az én javaslatom.) Ebből kiindulva vessünk most egy pillantást a *Missachtung* szó jelentésére. Ez a kifejezés a középső szinten lokalizálható, ahol valóban individuális életérzésekről van szó; de a társadalmi patológiákat ezzel a kifejezéssel nem tudjuk leírni, mert ezek kimondottan az életformákhoz kötődnek. A kritika így egy sajátos dialektikus karaktert kap, amely mindenekelőtt arra a tézisre fut ki, hogy a kritikai társadalomelméletnek a szubjektív életérzések sem a kiindulópontját, sem a végpontját nem alkothatják. Így az egzisztenciális-érzelmi elemeknek ugyan megvan a helyük, de ezek nem csábíthatnak valamiféle univerzális antropologizálásra. Ennek a konstrukciónak természetesen van egy nehezen értelmezhető pontja: hogyan és miért kell átmennünk a másodikról a harmadik szintre? Miután az egzisztenciális-érzelmi állapotok nem lehetnek *patologikusak*, hanem csakis az életformák.

Rahel JAEGGI–Tilo WESCHE (szerk.): Was ist Kritik?, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009.

A könyv szerkesztői az előszót a következő sorokkal kezdik: „Mi a kritika, és mi végre gyakoroljuk? A kritika feltételeire és lehetőségére vonatkozó kérdés általában akkor merül fel, ha adottságokat elemzünk és ítélünk meg, és mint hamisakat utasítjuk vissza őket. A kritika – így értelmezve – az emberi gyakorlat konstitutív része. Minden olyan esetben, ha léteznek játékterek, értelmezési és döntési lehetőségek, az emberi cselekvés kiszolgáltatja magát a kritikának. Ahol így is és úgy is lehet cselekedni, ott hamisan és nem megfelelően is lehet cselekedni – és ezek a cselekedetek bírálhatók” (7. o.). Az eddigi rekonstrukció szövevényességét tekintve egyenesen üdítőnek tűnik a kritika élethelyzetének ilyen egyszerű fenomenológiai-szociológiai leírása. A kritika eszerint mindig a

cselekvésekhez, pontosabban a cselekvések esetlegességéhez kötődik.⁴⁴ Nem nehéz azonban észrevenni, hogy a cselekvésre és a cselekvések esetlegességére irányuló pillantás már nagyon sok mindent eldöntene. Mindenekelőtt azt, hogy a kritika elsődleges értelemben társadalomkritika, a társadalom maga pedig elsődlegesen cselekvéseméleti fogalmakkal írható le. Bírálhatjuk a mindennapi élethez tartozó nézeteket, beállítottságokat, életformákat, bírálhatjuk egy társadalmi összefüggés szervezőelveit és intézményeit, és végül bírálhatjuk az emberi szellem produktumait (a művészi, tudományos és filozófiai alkotásokat). Mondhatnánk tehát, hogy a fenti megállapításban problematikus annak túlzottan homogenizáló karaktere, ám ettől most eltekintek. – Abban biztosak lehetünk, hogy azt a megállapítást, hogy a „kritika [...] az emberi gyakorlat konstitutív része”, a szerzők/szerkesztők nem ebben a horizontális értelemben értik, hanem inkább abban a vertikális értelemben, hogy a kritikát nem egyszerűen az elméletnek kell megkonstruálnia, hanem annak a társadalmi realitásban már *jelen kell lennie*. Azt is láttuk az előzőekben, hogy végső soron ez volt az a kihívás, amely a kritika szubjektivizálódásához és antropológiai megalapozásához vezetett.⁴⁵

A most tárgyalt kötetben a fentiekben rekonstruált diskurzus valamennyi szereplője (Mattias INSERT leszámítva) felbukkan, és rekonstruált álláspontjukhoz képest mindannyian újat is mondanak. – HONNETH a HABERMASTÓL való eltéréseit bemutatva mutat rá a kritika egyik legalapvetőbb vonására.⁴⁶ „Ha nem lehet az aktorok tudására és perspektívájára visszanyúlni, akkor a saját kritikánkat nem tudjuk immanens módon megalapozni, hanem egy külső perspektíva kialakítására vagyunk kényszerítve. HABERMASnak mindig az volt a gyanúja, hogy a korai kritikai elmélet nem tudta immanensen megalapozni a maga kritikáját, mivel belemanőverezte magát egy külső perspektívába” (87. o.). És aztán a saját koncepciójának helyéről a következőket mondja: „A kommunikatív fordulat mögé nem lehetett többé visszamenni. A saját koncepcióm kidolgozásának útja utólag számomra a HABERMASI kiindulópont radikalizálásaként, és nem az azzal való szakításként jelenik meg. Talán azt lehetne mondani, hogy én olyan viszonyban állok HABERMASszal, amely megfelel a baloldali hegeliánusok HEGELhez való viszonyának” (87. o.).⁴⁷ Ebben az esetben sokkal tanulságosabb, amiről HONNETH nem beszél: a saját álláspontját nem lehet kétféleképpen pozicionálni a HABERMASI

44 A szerzők/szerkesztők Richard RORTY-t idézik: „the best way to expose or demistify an existing practice would seem to be by suggesting an alternative practice, rather than criticizing the current one” (7. o.).

45 HONNETH egyik interjújában a következőképpen fogalmaz: „HABERMASTÓL eltérően a *Kampf um Anerkennung* című könyvemben – némileg merészen fogalmazva – a társadalomelmélet antropológiai (tehát nem nyelvelméleti) megalapozására törekedtem” (BASAURE–REEMTSMA–WILLIG 2009: 107).

46 HONNETH ebben a kötetben egy LUC BOLTANSKIVAL folytatott párbeszéd szereplőjeként van jelen; kettőjükkel (külön-külön) Robin CELIKATES beszélgetett. Első megközelítésben azt gondolhatnánk, hogy ezt a szöveget, sajátos műfaja miatt, aligha lett volna szabad felvenni ebbe a kötetbe. Közelebről tekintve viszont láthatjuk, hogy egy nagyon érdekes diptichonról van szó; mintadarabja annak a német–francia filozófiái párbeszédnek, amelynek megteremtésén a nyolcvanas és a kilencvenes években Manfred FRANK, de mások is, annyit fáradoztak.

47 Ezt a leírást HABERMAS aligha fogadhatná el; a HONNETH hatvanadik születésnapjára írt cikkében bírálta ugyanis a kritikai potenciál ilyen felmutatására vonatkozó kísérletet. „Mire irányul a társadalomkritika, és hogy lehet megalapozni? Ha nem akar paternalisztikusan azok feje fölött állni, akiket alávet a diagnózisnak, akkor maguknak a résztvevőknek a kritikájához kell kapcsolódnia. Ez természetesen csak a tiltakozás manifeszt jelenségeiben, pl. a társadalmi harcokban és a forradalmi mozgalmakban nyilvánul meg. [...] Mindenesetre a manifeszt ellenállásokra vetett pillantás hatóereje beszűkített. Ez leperog az olyan társadalmakról, amelyekben viszonylag stabil viszonyok uralkodnak [...]” (HABERMAS: 2009b: 50).

koncepcióhoz képest: (1) nem a nyelv előtti szférához való visszamenésről van szó, és (2) nincs szó az etikának a moralitással szembeni kitüntetéséről.⁴⁸ – FORST az „emberi méltóság” bevezetésével egy új fogalmi konstellációt teremt a kritika értelmezése számára. Ha a korábbi elemzésekben arról beszélt, hogy az igazolásra vonatkozó jog a kritika bázisa, akkor most a méltóság (annak biztosítása) jelenik meg a kritika céljaként.⁴⁹ De ezzel az igazolásra vonatkozó jog is új megvilágításba kerül; ez a jog nemcsak egy emberi jog, amely a kritika alapját képezi, hanem mindig az emberi méltóság helyreállítására irányul. A kritika így olyan társadalmi praxis, amely a méltóság megteremtésére irányul. Ez a kiegészítés FORST koncepciójának egész arculatát átalakítja: a kritika most a moralitás és az etika közötti közvetítővé válik. – Az, hogy JAEGGI nem úgy értette a Hannah ARENDT-elemzéseit, ahogy a fentiekben rekonstruáltuk, jól látható az ideológiakritikáról írt tanulmányában. „Ebben a tanulmányban az ideológiakritika mint egyfajta társadalomkritika mellett szálllok síkra, egy olyan koncepció mellett tehát, amelyet, ha nem is lehet kizárólag a MARXizmusnak tulajdonítani, de mégis MARXnál kapott egy bizonyos fajta »érettséget«, és mindenekelőtt a »nyugati MARXizmus« különböző irányzataiban, egészen a kortárs kritikai elméletileg nagy népszerűségnek örvendő” (266. o.).⁵⁰ JAEGGI szerint az ideológiakritikának négy alapvető vonása van. (1) Az ideológiakritika nem más, mint *uralomkritika*. „Az ideológiakritika [...] támadás az ellen, amit »magától értetődővé válásnak« [...] nevezhetünk; ezek olyan mechanizmusok, amelyek a társadalmi viszonyok [...] megkérdőjelezhetetlenségének benyomását keltik” (269. o.). (2) Az ideológiakritika mindig olyan belső ellentmondásokból indul ki, amelyek egy adott szituáció inkonzisztenciáját mutatják. (3) Az ideológiakritikát a „gyanú hermeneutikája” élte, ahogy Paul RICŒUR mondta; vagyis az ideológiakritika a gyanú pillantásával közeledik az individuumok és a társadalmi képződmények önértelmezéseihez és az individuumok érdekeihez. (4) Végül az ideológiakritikára jellemző az elemzés és a kritika közvetlen összekötése. Az ideológiakritika aktualitását JAEGGI a következő mondattal próbálja megalapozni: „Sok minden szól amellett, hogy az »uralom ideológiája« vagy »ideologikus« hatásmódja ma társadalmi méretekben ugyanolyan erős, mint korábban” (270. o.). Könnyű lenne azonban

48 Ez a békülékeny hangnem élesen szemben áll azzal, ahogy HONNETH korábban pozicionálta a maga elméletét a HABERMASI koncepcióhoz képest. Egy 1994-es interjúban pl. a következőket mondta: „Csak lépésről lépésre válik számomra világossá, hogy ez a program [amelyik a *Kampf um Anerkennung*-ban ölt testet] mennyire eltávolodott a diskurzusetikától. A normatív mértékeket ugyanis már nem a nyelvi praxis közvetíti, hanem ezek a társadalmisított szubjektumok interszjektív igényeiben gyökereznek. Ezek a szubjektumok csak akkor tudnak egymással kommunikálni, ha bizonyos értelemben elismertként tapasztalják meg magukat” (BASAURE–REEMTSMA–WILLIG 2009: 106–107).

49 A „méltóság” fogalmát – Ernst Blochra támaszkodva – már Axel HONNETH is használta; nála a méltóság a megvetés különböző formáinak ellentéte. Azt is lehetne mondani, hogy a „méltóság” fogja át az elismerés különböző alakjait. Lásd HONNETH (1997: 97–108).

50 HONNETH a fentiekben tárgyalt koncepciójában a kritika három formájával számolt: a FOUCAULT-iánus és a RAWLS-iánus kritikával, amelyekkel az elismerésemelre épülő kritika áll szemben. Az ideológiakritika így nem jelenik meg. Iser viszont első lépésben a kritika öt formáját tárgyalta: a konstruktivista kritikát, az interpretatív kritikát, a világteltető kritikát, a genealógiai kritikát és az ideológiakritikát. Az utóbbiról a következőket írja: „Az ideológiakritika projektjét különösen a marxista inspiráltságú elméletek követik. Eközben a szó szerinti értelemben »uralkodó« ideológiákról megpróbálják kimutatni, hogy nem csak a valóság eltorzított észlelésére épülnek, tehát empirikusan »hamisak«, hanem az uralmat stabilizáló hatást is kifejtene, tehát »normatív« értelemben is hamisak. Ugyanakkor minden ideológia tartalmaz igaz elemeket is. Empirikusan részben igazak, mert részt vesznek a társadalmi praktikák megkonstruálásában. Normatív értelemben pedig egy jobb rend előképei [...]” (ISER i.m.: 75). Iser *mindzekekkel* a formákkal szembeállítja (és velük szemben kitünteti) a kritikának azt a formáját, amelyet ő rekonstruktív kritikának nevez, és amelynek lényege, hogy a felháborodás különböző formáiból indul ki.

kimutatni, hogy ezek a nagyon körültekintő leírások *alig-alig* érintkeznek az ARENDT-elemzéssel.

A kritika fogalmi rekonstrukciójának legigényesebb koncepcióját Ruth SONDEREGGER tanulmánya dolgozta ki. (SONDEREGGER Albrecht Wellmer tanársegédje volt a berlini *Freie Universität*en, jelenleg az amszterdami egyetem professzora, rövidesen pedig a bécsi *Akademie der Künste* professzora lesz.) SONDEREGGER szerint egy olyan korban élünk, amelyben a kritikát *alapvető* veszélyek fenyegetik. MARCUSE *Az egydimenziós ember* című művében a kritika veszélyeztetettségét még a tényszerűség (a pozitívizmus) uralomra jutása képviseli.⁵¹ Mielőtt pontosabban megnéznénk, hogy miért is fenyegetett *ma* a kritika, először is azt nézzük, hogy ennek milyen jelentősége van a fentiekben rekonstruált diskurzus számára. Ha a kritika maga is társadalmi praxis, akkor a kritikust bele kell állítanunk a társadalmi valóságba. (Ebben a kötetben Luc BOLTANSKI ezt úgy fogalmazta meg, hogy *nem lehet* különbséget tenni aktorok és szerzők, vagyis elméletalkotók között – 84–85. o.) A kritika és a kritikus ilyen erőteljes rekontextualizálását az egész elemzett vonulat elvétette. SONDEREGGER szerint a kritikát korunkban mindenekelőtt egy fatális aránytévésztés fenyegeti: az egyik oldalon áll a kritika trivializálódása, a másikon pedig a fantasztikus magasságokba emelése. (1) A kritika trivializálása általában arra az állításra épül, hogy minden beszéd és észlelés kritikai, mert alapvetően a különbségek kijelölésére irányul. „Eszerint a filozófia, mint minden elmélet (és végső soron mint minden ítéletalkotás) kritikai, és egy kritikai beállítottságra, elméletre vagy filozófiára vonatkozó követelés egy pleonasztikus fogalmi zavar kifejezése lenne” (55. o.). (2) A másik oldalon a kritika igényei olyan magasságokba emelkednek, hogy többé nem lehet kijelölni számukra egy meghatározott tárgyterületet. „A kritikai elméletek ebből a perspektívából eljutottak a maguk szubjektív és objektív végpontjukhoz. A szubjektum és a hozzá tartozó kritikai képesség végét, a kritika e kritikája értelmében, különösen a posztstrukturalizmus és a diskurzuelmélet emelte ki” (uo.). Rögtön észre lehet venni, hogy ezek a „veszélyek” még maguk is „túl elméletiek”, és a kritikát *nem* állítják be egy reális társadalmi kontextusba. Mindenesetre e veszélyek elől megpróbálhatnánk úgy kitérni, hogy azt mondjuk: létezik egy mindennapi értelemben vett kritika, amely jóval közelebb van a társadalmi praktikákhoz. A köznapi tudatban általában a kritika negatív jelentésaspektusa lép előtérbe.⁵² Ez azonban SONDEREGGER szerint végzetes tévedés lenne: „De éppen ezt a fogalomértelmezést a filozófia KANT óta – mint ismeretes – nem tekintette eléggé kritikainak. Mert ez már feltételezi a kritikai képességeket és a kritika mércéjét. KANT ezért azt az önmagára vonatkoztatott észtt tünteti ki kritikusként, amely számot ad magának a saját előfeltevéseiről, határaitól és

51 Herbert MARCUSE már *Az egydimenziós ember* című könyvének előszavában a kritika *pralíziséről*, és egy *oppozíció* nélküli társadalomról beszélt. Lásd MARCUSE (1994: 11).

52 E mögé a gondolat mögé odatehetjük a könyv – már idézett – nyitósorait: „Minden olyan esetben, ha léteznek játékterek, értelmezési és döntési lehetőségek, az emberi cselekvés kiszolgáltatja magát a kritikának. Ahol így is és úgy is lehet cselekedni, ott hamisan és nem megfelelően is lehet cselekedni – és ezek a cselekedetek bírálhatók” (7. o.).

képességeiről [...]” (56. o.).⁵³ Ebben az idézetben nem a KANTI koncepció pozitív alakja, hanem annak elhatároló gesztusa a fontos. „Itt nem a nemet mondásról van szó, hanem arról, amire mindig is igent mondtunk” (uo.). Vagyis annak a tézisnek az előzetes kimondásához jutunk, hogy a kritika *mindenképpen* elméleti, és nem lehet egy naiv értelemben beágyazni a társadalmi praxisba.

HABERMAS attól tartott, hogy a kritika praxissá nyilvánítása (az érintettek kritikái potenciáljából való kiindulás)⁵⁴ tág kapukat nyithat a kritika pszichologizálása számára. HONNETH kapcsán írta: „Barrington Moore történelmi tanulmányai az igazságtalanságra vonatkozó tapasztalatokról, amelyek tiltakozásra és ellenállásra motiválnak, HONNETH figyelmét olyan társadalmi jelenségekre irányítják, mint a megbántás, a megsértés és a lealacsonyítás. Ő a megvetés szubjektív tapasztalatában ismerte fel az elismerés kielégítetlen szükségletét [...]”.⁵⁵ Majd nem sokkal később az „elismerés pszichologizálásának” veszélyéről ír.⁵⁶ SONDEREGGER pedig egy helyen egy olyan antropológiai kísérletről beszél, amely „egy érzelmileg és testileg rászoruló lényt” tart szem előtt (61. o.). Ebben az esetben egy olyan antropológiai koncepcióról van szó, amely nagyrészt érzelmi jelenségek leírásával foglalkozik. (SONDEREGGER nagy bátorságról tesz tanúságot, amikor HONNETHET – ebben a vonatkozásban – Heideggerrel állítja párhuzamba, l. uo.) SONDEREGGER JAEGGI fentiekben rekapitulált elemzéseire hasonlóan az ideológiakritikát tekinti a kritika legadekvátabb (habár továbbfejlesztésre szoruló) formájának. Ez a nyugati marxizmus és a frankfurti iskola tradíciója – állította JAEGGI. „Ahogy ADORNO és HORKHEIMER, úgy HABERMAS is [...] ragaszkodik az ideológiakritika projektjéhez” (62. o.).⁵⁷ Majd valamivel később a részletesebb magyarázatot is megkapjuk: „HABERMAS sem búcsúztatja el végleg [...] az ideológiakritikát. Ennek helytartói *A kommunikatív cselekvés elméletében* az olyan fogalmak, mint a »patológia«, az életvilág »kolonializációja« és maga az »ideológia«” (63. o.). Ezen a ponton az elemzések mintha összesűrűsödnének. A kiinduló ponton áll a következő megállapítás: „HABERMAS teljesen tudatában van az ideológiakritika autoriter paternalizmusának [...]” (uo.). Emlékezzünk HABERMAS egyik megfogalmazására: „Mire irányul a társadalomkritika, és hogy lehet megalapozni? Ha nem akar *paternalisztikusan* azok feje fölött állni, akiket alávet a diagnózisnak, akkor maguknak a résztvevőknek a kritikájához kell kapcsolódnia”⁵⁸ Itt lassan világos lesz, hogy SONDEREGGER ezt az elképzelést legalábbis részben problematikusnak tartja. A következő lépésben SONDEREGGER arról beszél, hogy HABERMASnál a kritikának tulajdonképpen két szintje van.

53 És természetesen a háttérben ott áll Kant elhatárolódása a populárfilozófia tradíciójától. Lásd ehhez a „Reinhold küzdelme a populárfilozófiával” című tanulmányomat, in: *Útelágazások*, Attraktor Kiadó, Máriaesenyő, 2007.

54 E miatt a premissza miatt HONNETH az elmúlt években rendkívül jó kapcsolatot épített ki Luc BOLTANSKIVAL – lásd az elemzett kötetben szereplő párhuzamos történetet, továbbá a *Replika* BOLTANSKI-számát, 2008. szeptember, 62. szám.

55 HABERMAS: 2009b: 50.

56 „HONNETH tudja, hogy nem csúszhat le az elismerés pszichológiájába, ha az elismeréseméletnek a társadalmi patológiák kulcsaként kell szolgálnia” (uo.).

57 SONDEREGGER az ideológiakritika központi megfogalmazásának *A felvilágosodás dialektikája* előszavában szereplő híres programatikus mondatot tekinti: „Valóban nem kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne” HORKHEIMER–ADORNO (1990: 11).

58 HABERMAS: 2009b: 50. Kiemelés tőlem: W. J.

(1) A nyelvvel rendelkező lények – bármilyen sérültek is legyenek – mindig képesek arra, hogy kritikát gyakoroljanak, és ehhez nincs szükségük filozófiai vagy egyéb szakértőkre. (2) Másrészt HABERMAS bizonyos esetekben szükségesnek tartja a kritika társadalomtudományos objektivációját. Vannak bizonyos pontok, ahol a résztvevők nem képesek artikulálni a kritikát, vagy azért, mert függnek az adott viszonyoktól, vagy azért, mert beléjük vannak bonyolódva. Ilyen viszonyok – HABERMAS szerint – a modern társadalmakban a rendszerek önállósult dinamikája következtében jönnek létre (64–65. o.). A társadalomtudományi kritika fő tárgyává így a rendszerek válnak, vagyis a gazdaság és a bürokratikus hatalom. A kritika ilyen sajátos meghatározása azonban nem az ideológiakritika meghaladását, hanem csak sajátos arculatának kialakítását jelenti. (Ebből adódnak SONDEREGGER szerint a HABERMASI koncepció legsúlyosabb problémái: „Ennek egyrészt az a következménye, hogy a piacnak és a bürokráciának negatív helyet jelöl ki, és ezért pl. a rasszista ideológiákat is belőlük kiindulva kell megmagyaráznia; másrészt pedig ennek következtében HABERMASnak éppúgy hinnie kell a kapitalizmus könyörtelen expanziójában, mint e rendszer szószólóinak”).⁵⁹ SONDEREGGER észrevétele szerint nagyon fontos, hogy HABERMASnál a kritika két formája között nemcsak folytonosság, hanem egyfajta megszakítottság is van. E megszakítottság motivációi azonban (sajnos) a rendszerelméletből származnak; csak a rendszerelméletre támaszkodva sikerült megalapozni az elméleti kritika létjogosultságát.

SONDEREGGER vállalkozása arra irányul, hogy az ideológiakritika létjogosultságát megszabadítsa annak rendszerelméleti bázisától. Az elméleti értelemben vett kritika létjogosultsága arra épül, hogy a megfigyelő perspektívájának a résztvevők perspektívája fölé kell emelkednie. A rendszerelméletre való támaszkodás miatt azonban HABERMAS a diszkontinuitást túlzottan felerősítette. Ezzel szemben egy olyan megközelítésre lenne szükség, amely a diszkontinuitás alapvető karakterének megtartásával mégiscsak közelebb megy az érintettekhez és azok problémáihoz. SONDEREGGER szerint erre a megközelítésre nyújt kiváló példát Pierre BOURDIEU *La misère du monde* című (1993-ban megjelent) könyve. A könyvet BOURDIEU a következő szavakkal kezdi: „Mi itt olyan bizonyítékokat nyújtunk, amelyeket nők és férfiak az egzisztenciájuk és az egzisztálásukra vonatkozó nehézségek kapcsán nekünk elmondtak. Ezeket az itt következő formában állítottuk össze, és prezentáljuk őket; azt reméljük, hogy az olvasó *együtt érző* és megértő pillantással fogja megajándékozni őket [...]”⁶⁰ Ennek a megközelítésnek az általános elméleti hozadékát SONDEREGGER így fogalmazta meg: „[Ez az eljárás] a mindennapi szenvedést, amelyet mind az érintettek, mind a nyilvános diskurzus általában »általános nyomorként« bagatellizál, hozzáférhetővé teszi a társadalmi és a politikai diskurzus számára” (71. o.). A szenvedésnek tehát vannak olyan for-

⁵⁹ Ezzel még egyet is értek, de nem úgy az ezután következő „legfontosabb problémának” nevezett kifogással. Ez SONDEREGGER szerint abban áll, hogy HABERMAS a kritika kidolgozását rábizza a szaktudományokra, és ezzel mintegy lemond az ideológiakritika általa meghatározott változtatáról is. Ha HABERMASnál szerepelnek is ilyen megjegyzések, azok csak programatikusok, és legfeljebb a filozófiától vezetettve a részletek kimunkálására utalhatnak (65–66. o.).

mái, amelyek nem találnak utat az artikulációhoz,⁶⁰ és ebben mind az érintettek, mind a nyilvános diskurzusok (azok szerveződése) ludasak. De ez nem azért van, mert ezek a szenvedési formák a LUHMANNI–HABERMASI értelemben vett rendszerekhez kötődnének, hanem azért, mert a társadalom „tudatalattijában” magától értetődővé szilárdultak. „Az az ideológiakritika, amelyet maga BOURDIEU és munkatársai folytatnak, lényegében tehát abban áll, hogy a széleskörűen elterjedt köznapi rossz közérzetet, mint kollektívát és a szenvedők által is érzékelhető, láthatóvá, és így a kritika számára hozzáférhetővé teszi” (73. o.). Az *ideológiakritika* így végső soron ezt a mélyben rejtőzködő, bagatellizálható általános szenvedést artikulálja. Ennek az elméletnek a hátulütője, hogy a kritikának csak egy részét tudja lefedni; van másféle szenvedés is, és így léteznie kell másféle kritikának is. Az ideológiakritika így nem azonosítható a kritika egészével, de valószínűleg ez a kritika legmélyebb rétege.

Ha tehát nem a rendszer teremti meg az elméleti társadalomkritika legitimációs alapját, hanem át kell térnünk az „involválts ideológiakritikára” (70. o.), akkor a társadalom *tudatalattijánál* kötünk ki, vagyis az olyan szenvedéseknél, amelyeket az emberek általában nem tekintenek annak. Így elkerüljük a „manifeszt ellenállásokra” való hivatkozást,⁶¹ de ugyanakkor nem szakadunk el a társadalom tagjaitól sem. Sőt e szenvedések tipizálhatósága és tipizáltsága miatt – feltételezhetjük – a társadalom tudatalattijában összefolynak az etikai és a morális elemek. Talán így határozhatnánk meg a *legalapvetőbb* társadalmi patológiákat?

Irodalom

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*. Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2008): *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. Digitale Bibliothek.
- Arendt, Hannah (1993): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München–Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2000): *Über die Revolution*. München–Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2003): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München–Zürich: Piper Verlag.
- Arisztotelész (1997): *Nikomakhoszi etika*. 1094a 3–4. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Basare, Mauro–Jan Philipp Reemtsma–Rasmus Willig (szerk.) (2009): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt–New York: Campus Verlag.
- Beck, Ulrich (2005): *Was zur Wahl steht*. Suhrkamp Verlag. [Magyar fordítása: *A választás tétje*. Belvedere Kiadó, 2006. II. fejezet.]
- Bourdieu, Pierre (1997): *Das Elend der Welt*. Konstanz: UVK Universitätsverlag.

60 De SONDEREGGER nem áll meg annál az értelmezésnél, amelyet AXEL HONNETH következő megállapítása sugall: „Az egész könyv (*A világ nyomora*) nem más, mint arra vonatkozó kísérlet, hogy újra hangot adjunk azoknak, akik a politikai nyilvánosság bejártott formáiban már egyáltalán nem találnak meghallgatásra, már csak azért sem, mert nincsenek megszervezve” (BASARE–REEMTSMA–WILLIG 2009: 145).

61 HABERMAS: 2009b: 50.

- Böll, Heinrich (1973): *Schwierigkeiten mit der Brüderlichkeit*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Bubner, Rüdiger (1999): *Drei Studien zur politischen Philosophie*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Dubiel, Helmut (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie Jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Forst, Rainer (2009): Unterwegs zu einer Diskurstheorie der Gerechtigkeit: Habermas und Rawls. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 54. évfolyam, (6): 61–62.
- Friedeburg, Ludwig von–Jürgen Habermas (szerk.) (1983): *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns*. I. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1992): Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (2004): „Utószó” A felvilágosodás dialektikájához. In: *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Budapest: Áron Kiadó.
- Habermas, Jürgen (2009a): Einleitung. In uő: *Philosophische Texte*. 5. kötet, Kritik der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (2009b): Arbeit, Liebe, Anerkennung. *Die Zeit*, 2009. július 18.
- Honneth, Axel (1997): Integritás és megvetés. In uő: *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor Kiadó.
- Horkheimer, Max (1985): *Gesammelte Schriften*. 12. kötet. S. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max–Theodor Adorno (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz–Gondolat. Medvetánc.
- Käheimo, Heikki–Arto Laitinen–Michael Quante (2004): Leistungsgerechtigkeit. Ein Prinzip der Anerkennung für kulturelle Besonderheiten? In Christoph Halbig–Michael Quante (szerk.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT Verlag.
- Krahl, Hans-Jürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik.
- MacIntyre, Alasdair (2001): *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Marcuse, Herbert (1994): *Der eindimensionale Mensch*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Margalit, Avishai (1996): *Die Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin: Fest Verlag.
- Müller-Dohm, Stefan (szerk.) (2000): *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Ricœur, Paul (2006): *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Seel, Martin (1999): *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Theunissen, Michael (1983): Negativität bei Adorno. In Ludwig von Friedeburg–Jürgen Habermas: *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Tugendhat, Ernst (1990): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Tugendhat, Ernst (1994): *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Williams, Bernard (1984): *Moralischer Zufall*. Königstein: Hain.
- Wingert, Lutz (1993): *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intrasubjektivistischen Moralkonption*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

ABSTRACT: The past three years have borne witness to a renaissance of the concept of 'critique' in numerous philosophical and social philosophical works. In my paper I review five books or articles that attempt to redefine this concept and that relate to the tradition of the Frankfurt School. The obvious starting point is Max HORKHEIMER's 1937 essay, 'Traditional and Critical Theory'. From this vantage point, ADORNO and HORKHEIMER sought to develop ever more novel forms and constructions of critique. This programme proved to have been decisive for the work of the young HABERMAS, at least until the publication of *Knowledge and Human Interest*. The Theory of Communicative Action situated critical theory within a framework of a specific sociological conception. Using this conception as a point of departure, the previous forms of the concept of critique could be subjected to detailed and, for the most part, well-founded criticism. However, the opportunity for a general thematization of the critique-concept was lost. Despite the numerous substantive differences, Axel HONNETH, in his book *The Struggle for Recognition*, also followed this tradition. The discourse reconstructed here attempts to counter a sociological or ethical-anthropological substantiation of the concept of critique. In other words, it seeks to reclaim the general meaning of critique. In my opinion, the achievements of this discourse are 'worthy of recognition'.