

KRITIKAI TÁRSADALOMTUDOMÁNY ÉS KRITICISTA FILOZÓFIA KÖZÖTT

Max Horkheimer kritikai elméletéről*

KOVÁCS ANDRÁS

A húszas évek vége — a frankfurti iskola színrelépésének korszaka — válságos időszak volt a nyugat-európai marxizmus történetében. A forradalmi mozgalmak apátja és a világforradalmi illúziók szétfoszlása kritikus helyzetbe sodorta azokat a baloldali radikális filozófiai törekvéseket, amelyek szakítottak a marxizmus korábbi interpretációival, és filozófiájukat az I. világháborút követő forradalmi hullám filozófiai jelentőségűnek tekintett tényére építették.

A II. Internacionálé marxista ortodoxiája a társadalmi fejlődést szigorúan determinált, természettörvényként érvényesülő folyamatnak tekintette, amelynek során a termelés anyagi bázisának állandó, fokozatos fejlődése szükségszerűen magával hozza a rá épülő társadalmi objektívációk revolúciós változását. Ebben a felfogásban a marxizmus értékmentes, *pozitív tudomány*, amelynek érvényessége azon alapul, hogy helyesen tükrözi a technikai fejlődés és a társadalmi viszonyok konfliktusos kapcsolatát, gyakorlati jellege pedig abban áll, hogy instrumentálisan alkalmazható tudást bocsát a munkásmozgalom rendelkezésére.

Ezzel az interpretációval szemben azok a marxisták, akiknek filozófiája mögött a világforradalom azonnali győzelmébe vetett hit állt, a marxizmust kritikaként, mégpedig az eldologiasodás, az *elidegenedés radikális kritikájaként* értelmezték. Ezek a teoretikusok az elmélet középpontjába a forradalmi praxist állították, a társadalmat totalitásként, szubjektum és objektum egységeként fogták fel. Véleményük szerint a társadalmi fejlődés nem interpretálható a praxistól független, általános törvények alapján, hanem a társadalmi szubjektum gyakorlatának függvénye. A társadalmi folyamatok természettörvényszerű jellege, a társadalmi viszonyok dologi viszonyként való megjelenése az objektum és a szubjektum közötti egység megbomlásának következménye. A marxizmus mint az eldologiasodás radikális kritikája, nem lehet értékmentes leírása az eldologiasodott társadalmi viszonyoknak — ez azt jelentené, hogy passzívan tudomásul veszi a természettörvényszerűen működő, elidegenedett jellegű társadalmi mechanizmusokat —, hanem mint elkötelezett elmélet maga is a fennálló társadalom forradalmasítására, az elidegenedés meghaladására törekszik. Ebben az értelmezésben az elmélet feladata az, hogy a proletariátus, a forradalmi szubjektum osztálytudatának pillanatnyi állapotát racionalizálja, általánosítsa, s a további döntéseket mint az addigi gyakorlat racionalizált tudata motiválja. Így válik az elmélet anyagi erővé, ezúton jön létre elmélet és gyakorlat egysége.

* A tanulmány egész gondolatmenetének, sőt egyes gondolatainak kifejmálásában is nagy része van *Karádi Évának*, akivel több éven át együtt dolgoztunk a kritikai elmélet történetének problémáin. Ez az írás a közös munka során keletkezett.

Az elmélet igazságának, érvényességének mércéje radikálisan eltér a „passzív” tudomány hagyományos érvényességi kritériumaitól: csak azzal igazolhatja önmagát, ha megváltoztatja tárgyát. Tehát a kritika végső érvényessége attól függ, hogy megvalósul-e a munkásmozgalom radikális gyakorlatában, hogy létrejön-e az eldologiasodástól mentes társadalom.¹

A húszas évek végén bekövetkező forradalmi irány azonban elkerülhetetlenül felvetette a marxisták számára a kérdést: vajon a világforradalom elmaradásával érvényét veszti-e egyben az elidegenedés radikális, gyakorlati kritikájára épülő filozófia is. Míg a világforradalmi illúziók ideig-óráig tompították a „forradalmi akarat ismeretelméletének” szélsőséges pragmatizmusát, addig az új történelmi helyzet hatására felszínre kerültek azok az ellentmondások, amelyeket a radikális filozófia rejtett. Sikertelen forradalmi gyakorlat esetére a filozófiának nem volt igazi alternatívája.² Saját premisszái értelmében semmit sem hozhat fel tételeinek védelmére, hiszen érvényességének egyedüli kritériuma a siker, így viszont semmi sem emeli ki a harcban álló osztályok partikuláris ideológiáinak sorából.

Ezek a következmények egy marxista elmélet számára természetesen elfogadhatatlanok. Az új történelmi helyzetből fakadó súlyos elméleti problémák ezért arra késztették a gyakorlat filozófusait, hogy feladják korábbi álláspontjukat, de egyben alkalmat adtak arra is, hogy nem-marxista ellenfeleik a legvégletebb konzekvenciákig végiggondolják, és a „gyakorlat filozófiája” ellen fordítsák ennek lappangó ellentmondásait. K. Mannheim 1929-ben megjelent „Ideológia és utópia” című műve éppilyen értelemben folytatása a „Történelem és osztálytudat” gondolatmenetének.

Mannheim szerint a társadalomra vonatkozó különféle álláspontok közül egy sem tarthat igényt általános érvényességre, mindegyikük „léthezkötött”, azaz csak egy adott társadalmi csoport gyakorlatával összefüggésben, *ideológiaként* értékelhető. Az ideológiákat kivétel nélkül partikuláris érdekek hozzák létre,

¹ A húszas évek radikális nyugat-európai marxizmusáról lásd *P. Breines: Praxis and it's Theoretists: The Impact of Lukács and Korsch in the 1920's*; „Telos”, No. 11. Spring 1972; *P. Breines: Introduction to Lukács*; „Telos”, No. 5. Spring 1970. A radikális marxizmus képviselőinek nézetei egyes kérdésekben eltértek egymástól. Ebben a tanulmányban, amikor a húszas évek nyugat-európai marxizmusáról lesz szó, mindvégig Lukács Györgynek a „Történelem és osztálytudat”-ban kifejtett koncepciójára hivatkozunk. Ezt nemcsak az indokolja, hogy Lukács álláspontja volt a legkidolgozottabb az irányzat teoretikusainak koncepciói közül, hanem az is, hogy a kritikai elmélet munkásságára kétségtelenül a „Történelem és osztálytudat” gyakorolta a legnagyobb hatást a megelőző évtized marxista irodalmából.

² Meg kell jegyezni — mint erre már mások is felhívták a figyelmet —, hogy a „forradalmi gyakorlat filozófiájának” ellentmondásait már Lukács is érzékelte, és — méltán metafizikainak nevezhető — érveléssel próbálta meg feloldani. A „Történelem és osztálytudat” a proletariátust olyan szubjektumként definiálja, amely speciális társadalmi helyzeténél fogva képes arra, hogy az egész totalitást praxisának tárgyává tegye, s melyet abszolút elidegenedett volta arra predesztinál, hogy az elidegenedést véglegesen felszámolja. Egyrészt azért építi be a kapitalizmus szükségszerű összeomlásának érvét a „Történelem és osztálytudat” gondolatmenetébe, hogy legyen valami, ami szavatolja, hogy a proletariátus forradalmi osztálytudatának lehetőségéből valóság lesz, az empirikus osztálytudat adekvát, „hozzárendelt” osztálytudattá válik. Azért is szükség van, másrészt, erre az érvelésre, mert ennek segítségével — elvben — biztosítani lehet, hogy a marxista elmélet érvényessége ne egyszerűen a vagy sikeres, vagy sikertelen forradalmi gyakorlat függvénye legyen, ne csak egyike a harcban álló osztálytudatoknak, hanem kiemelkedjen közülük annak révén, hogy szubjektumának győzelme nemcsak lehetséges, hanem szükségszerű, s tudata ezt a szükségszerűséget tükrözi.

érvényességük csak azon mérhető, hogy mennyiben töltik be mozgósító funkciójukat az illető csoport gyakorlatában. A „versengő” ideológiák között csakis a hasznosság szempontjai döntenek: az az ideológia érvényes, amely az adott társadalmi csoport gyakorlatában a legkedvezőbbben használható fel, azaz „megvalósul”. A marxizmus tehát, mint a proletariátus ideológiája, érvényességének elméleti kritériumait tekintve semmivel sem emelkedik ki a többi ideológia közül: csak a proletariátus sikeres gyakorlata igazolhatja. Ha pedig az adott történelmi időszakban alkalmatlan a cselekvések orientálására, illetve akadályozza az új történelmi szituációk gyakorlati szempontú tudatosítását, akkor „hamis ideológiának” kell minősíteni.³

A tudásszociológia azután katalizálta az ideológia fogalma, érvényessége és ezzel a marxizmus ideológiai státusa körüli vitát. Amellett, hogy létrejöttek az első tudásszociológiai beállítottságú marxizmus-interpretációk,⁴ a Mannheimmal folytatott vitában színre lépett egy olyan törekvés is, mely a „nap követelményeit” felmérve a marxizmus érvényességét az eddigiektől eltérő módon akarta megalapozni. Ezt a tendenciát a német társadalomtudósok egy kis csoportja képviselte, amely később a „frankfurti iskola” néven vált ismertté. Ennek a csoportnak kialakulásakor és az azt követő években elméleti vezéralakja *Max Horkheimer* volt.⁵

³ Ez a gondolatmenet kiélezett formában veti fel a kérdést: szerezhetünk tudást az ideológiák uralta területről, van-e hely a tudományos vizsgálódás, a tudományos érvényesség számára a partikularitások harcában? Mannheim végső álláspontja az, hogy az érvényes tudás a partikularitások totalitásának szemléletében, e relatív, állandóan fejlődő szintézisekben nyugszik. Ez a minden partikularitás számára fokozatosan érvényessé váló ismeret, e „consensus ex post”, a premisszák értelmében természetesen lehetetlen lenne, ha nem szolgálna egy meghatározott társadalmi csoport ideológiájaként. Ilyen réteggént jellemzi Mannheim a „szabadon lebegő” értelmiséget. Itt sem nehéz felfedezni a logikai párhuzamot a „Történelem és osztálytudat”-tal, s ugyanígy szembeszökő egyben a szemléleti különbség: a manheimi elméletben az értelmiség — az a szubjektum, amelyet partikularis társadalmi helyzete az általánosan érvényes megismerés lehetőségével ruházott fel — ugyanazt a szerepet játssza, mint Lukácsnál a proletariátus, csak hogy a proletár gyakorlat attribútumai itt az értelmiségi szemléletet jellemzik.

⁴ A tudásszociológia és a marxizmus viszonyáról a korabeli írások közül lásd pl. *E. Lewalter*: *Wissensoziologie und Marxismus*; „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 1930, 63—121.; *P. Eppstein*: *Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus*; uo. 1928, 449—507.

⁵ Max Horkheimer 1931-ben a baloldali mozgalmak történetét és elméleti törekvéseit kutató frankfurti Institut für Sozialforschung igazgatója és az intézet elméleti folyóiratának, a „Zeitschrift für Sozialforschung”-nak a vezetője lett. Az 1924-ben alakult intézet korábbi igazgatója C. Grünberg volt, a „Zeitschrift” elődje pedig az „Archiv für die Geschichte der Sozialismus und Arbeiterbewegung”, a híres „Grünberg's Archiv”. Az Institut és a „Zeitschrift” fő munkatársai közé tartozott Th. W. Adorno, E. Fromm, L. Löwenthal, H. Marcuse, F. Pollock, K. Wittfogel stb., de írt a folyóiratba többek között W. Benjamin, A. Koyré, K. Lewin, K. Korsch és W. Reich is. A „Zeitschrift für Sozialforschung” első két évfolyama (1932—1933) Lipcsében jelent meg, a következő hat évfolyam Párizsban (1934—1939), majd az utolsó kettő az Egyesült Államokban (1939—1941), „Studies in Philosophy and Social Science” címmel. A negyvenes évek közepéig kétségtelenül M. Horkheimer teoretikus tevékenysége határozta meg az intézet és a folyóirat körül kialakult „frankfurti iskola” általános elméleti orientációját. Ezért ez a tanulmány, amikor a kritikai elmélet általános problémáival foglalkozik, mindenekelőtt az ő munkáit elemzi. Horkheimer írásaira a szövegben és nem jegyzetben hivatkozunk. Azokat a tanulmányokat, amelyek a „Kritische Theorie der Gesellschaft” I—III, Frankfurt 1968. — a továbbiakban KT — című kötetekben újra megjelentek, ebből a kiadásból idézzük. A rövidítések a következőket jelentik: *Id.* — Ein neuer Ideologiebegriff? = Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung. 1930, 33—56.; *D* — Dämmerung.

1. Horkheimer, amikor bekapcsolódik a tudásszociológiáról folyó vitába, egyértelműen a húszas évek radikális nyugat-európai marxizmusának eszményeit vallja, a gyakorlat céljának és az elmélet vezérelvének egyaránt az eldologiasodástól és elidegenedéstől mentes társadalmat tekintti. Ezt az értékválasztást elsősorban *morális szempontok* motiválják. Horkheimer szinte kétségbeesetten tudatosítja — mint erről a „Dämmerung” kötet karcolatai vallanak —, hogy a polgári társadalom nem képes valóra váltani saját klasszikus eszményeit, sőt az ellentétükbe fordítja az individuális autonómia, a racionalitás, az egyenlőség és az igazságosság eszméit. „A felvilágosodás, a francia forradalom jelszavai érvényesebbek mint valaha” — írja (MM 97.) —, de nem legitimizálják, hanem épp-hogy transzcendálják a fennálló viszonyokat. A klasszikus polgári értékek túlmutatnak a polgári társadalmon: egy olyan társadalmat implicálnak, amelynek működését nem öntörvényű ökonómiai folyamatok determinálják, hanem amelyben a gazdaság a társadalmi racionalitás tudatos kontrolljának lesz alávetve, amelyben minden egyén áttekinti az egész társadalom működését, és egyéni céljait benne magasabb szinten megőrződve ismeri fel, s minden cselekedet tudatos döntés és nem vak mechanizmusok működésének eredménye. Aki a klasszikus eszmények mellett kötelezte el magát, az semmilyen közöiséget sem vállalhat a fennállóval, radikálisan el kell szakítania minden szálát, amely a polgári társadalomhoz fűzi. Horkheimer számára ez a morális követelmény realizálódik a radikális marxista eszmények választásában.

Aki azonban erre a választásra elméletet akar építeni, annak, mint láttuk, számolnia kell azzal, hogy az elidegenedés radikális kritikája ezekben az években korántsem problémamentes vállalkozás: Horkheimernek elkerülhetetlenül számolnia kell azokkal a tényekkel és érvekkel, melyek lehetetlenné tették a radikális elidegenedés-kritika korábbi formáinak változatlan fenntartását.

Azokat a lehetőségeket, melyek a radikális elmélet érvényességének megalapozására készen kínálkoztak, Horkheimer nem fogadja el kiindulópontként. Szembefordul a marxizmus érvényességének „metafizikai” megalapozásával, nem keres transzcendens garanciákat, melyek szavatolnák az elmélet végső céljának megvalósulását. Elutasítja a történelemben ható „racionalitás”, az em-

(Heinrich Regius álnéven.) Zürich 1934; *An.* — Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1930.; *G* — Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. Frankfurter Universitätsvorlesungen, 1931, XXXVII.; *H* — Hegel und das Problem der Metaphysik. Festschrift für Carl Grünberg zum 70-sten Geburtstag. Leipzig 1932, 185—197. (az idézett részek oldalszámai az 1971-es kiadásra — Fischer, Vlg., Frankfurt — vonatkoznak); *B* — Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. Zeitschrift für Sozialforschung 1932. (ezentúl ZfS), KT I. 1—9.; *GP* — Geschichte und Psychologie. ZfS 1932, KT I. 9—31.; *MMT* — Materialismus und Metaphysik. ZfS 1933, KT I. 31—67.; *MM* — Materialismus und Moral. ZfS 1933, KT I. 71—110.; *V* — Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften. ZfS 1933, KT I. 110—118.; *R* — Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie. ZfS 1934, KT I. 118—175.; *W* — Zum Problem der Wahrheit. ZfS 1935, KT I. 228—277.; *AF* — Autorität und Familie. = Studien über Autorität und Familie. Paris 1936, KT I. 277—361.; *E* — Egoismus und Freiheitbewegung. ZfS 1936, KT II. 1—82.; *A* — Der neueste Angriff auf die Metaphysik. ZfS 1937, KT II. 82—137.; *TKT* — Traditionelle und kritische Theorie. ZfS 1937, KT II. 137—192.; *N* — Nachtrag. ZfS 1937, KT II. 192—201.; *AS* — Autoritäre Staat. ZfS 1941, KT III. 35—74.; *PH* — Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. ZfS (SPSS) 1940, KT II. 292—313.; *K* — Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, KT III. 118—279.; *DA* — Dialektik der Aufklärung. Fischer Vlg., Frankfurt 1971.

bertől független „logika” hegelianus eszméjét, a történelem teleologikus felfogását. „A történelmet nem alapozza meg semmi, és nem jut benne kifejezésre semmi, amit átható értelemként, egységes erőként, mozgató észként, immanens téloszként lehetne értelmezni.” (GP 14.)

Ugyanilyen élesen utasítja vissza a „Történelem és osztálytudat”-ban képviselt „metafizikai” álláspontot is, amelynek révén Lukács az ismeretelméleti pragmatizmusból fakadó relativista következményeket próbálta elkerülni. Lukácsnál a proletariátus, az ismeretelmélet szubjektuma, azért képes általános érvényű megismerésre, mert egyben világkonstituáló szubjektum is, amely a tárgyi világot, mint saját gyakorlatának tárgyát ismeri meg, s az objektumban, mint a hegeli azonos szubjektum – objektum, önmagát tárja fel. Ezért a proletariátus adekvát osztálytudatát hordozó ideológia abszolút érvényességgel bír.

Horkheimer kritikájának éle elsősorban a hegelianus álláspont tudományellenessége ellen irányul. Az a megismerés-fogalom – írja –, melyet a klasszikus német filozófia alakított ki, az általános érvényű megismerés fogalma volt. (Lásd H 84 skk.) A tökéletes tudást azonban csak a szubjektum és objektum azonossága szavatolhatja. Ha ugyanis egy másik létező entitás korlátot jelent a szubjektum számára, akkor a megismerés csak ismerettöredékeket eredményezhet, és a totalitás teljes megismeréséig semmi sem biztosíthatja a megszerzett tudás tökéletességét. Az abszolút biztos tudás feltétele, hogy a szubjektum önmagát ismerje meg az objektumban. A hegeli metafizika tehát a tárgyi valóság tudományos megismerését akarta megalapozni, de a tudományos kutatástól független filozófiai ismeretként, amelynek önálló tárgya van: az abszolút lét.

A hegeli filozófia vizsgálatából kiderül, állapítja meg Horkheimer, hogy a metafizika csak addig tartható fenn, amíg nem válik kérdésessé a szubjektum és az objektum, a lét és a tudat azonossága. Az utóbbit azonban semmiféle empirikus eljárás sem igazolhatja. „Az azonosság hangoztatása pusztán hit csupán ... a gondolkodás és a lét azonossága ... nem más, mint egy filozófiai ‘tan-tétel’, éppúgy, mint valamennyi mozzanatuknak – pl. a’ létnek, a’ gondolkodásnak, a’ történelemnek, a’ természetnek stb. – bennük feltételezett egy-sége.” (H 89.)

Tehát a klasszikus német filozófia – bár szándéka szerint nem volt tudományellenes – az érvényes tudományos megismerést csak filozófiai, metafizikai eszközökkel tudta megalapozni. Ha azonban a hegeli történelemkonstrukciót megfosztjuk metafizikai alapjaitól – véli Horkheimer –, úgy lehetővé válik a valóságos emberi történelem megismerése: „Az emberek létért vívott küzdelméről, az egyének és népek bukásáról, a háborúkról és forradalmakról szóló tudósítások, éppúgy, mint az ezekben az eseményekben ható törvényszerűségek megismerése, azon belső alapok feltárása, amelyek lehetővé tették, hogy az emberi társadalom anarchikus alapvetése ellenére is fennmaradjon – mindez a szellemi munka, a metafizikai magyarázat kötelékéből való kiszabadulás révén az örök lényeg önmegismeréséből az emberi individuumok sokoldalúan meghatározott és mulékony életnyilvánításává válik. Az ész cselével együtt – amelynek az emberek érdekharcai és szükségleteinek a társadalomban való kielégítése mögött kell állnia – eltűnik a hit, hogy a megismerés a világ alapvető, legfőbb és önmagában megalapozott célja.” (H 87–88.)

A hegeli filozófiának – és közvetve a „Történelem és osztálytudat” hegelianus tendenciáinak – a kritikája az általános érvényűség filozófiai fogalmának elutasítását jelenti. Horkheimer számára azonban – és ez a tudásszociológiával folytatott vita kiindulópontja – mindez nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem

lehetséges érvényes megismerés. Horkheimer elfogadja Mannheimnak azt az álláspontját (lásd Id 33 ssk.), hogy minden elmélet, így a marxizmus is „léthezkötött”, azaz történelmileg meghatározott és társadalmilag elkötelezett, tehát nem tarthat igényt általános érvényességre. Ha azonban relativista következtetéseket vonunk le ebből a tényből — folytatja Horkheimer —, akkor a gondolatmenet háttérében — mint ez Mannheimnál kifejezésre is jut — egy történelemfeletti, általánosan érvényes elmélet reminiscenciái állnak. Ha minden elmélet ideológikus, akkor „partikularitásuk” nem jelent mást, mint azt, hogy nem felelnek meg valamiféle örök igazságnak.

Horkheimer függetleníti az érvényesség kritériumait a „léthezkötöttség”, a történetiség tényétől: „A szellemi tartalmak történelmi meghatározottságáról szóló tanítás nem vezet történelmi relativizmusra. Egy tétel meghatározottsága és ideológikus volta két dolog. Egy elmélet történelmi feltételezett-ségének felismerése sohasem azonos annak bizonyításával, hogy ez az elmélet ideológikus. Ehhez még az elmélet társadalmi funkciójának . . . kimutatására van szükség.” (An. 74.) „Az elméletek az emberek érdekeiből erednek. Ez nem jelenti azt, hogy az érdekeknek el kell torzítaniuk a tudatot.” (D 235.) Horkheimer álláspontja szerint az érdek szubjektív mozzanata nem hibaforrás, sőt a megismerés inherens tényezője. Ha minden elmélet történetileg meghatározott és elkötelezett, akkor ezen az alapon kell megkeresni azokat az érvényességi kritériumokat, amelyek szerint a különböző elméletek összemérhetők, értékelhetők. Ezek a kritériumok pedig nem mások, mint a tudományos érvényesség kritériumai.

Horkheimer és társai, az Institut für Sozialforschung kutatói, programjuk szerint az empirikus társadalomtudományok eszközeivel kívánnak érvényes, tudományosan megalapozható, de a radikális eszményeknek elkötelezett választ találni a korszak égető társadalmi problémáira. Nem fogadják el a marxizmus pozitív tudományként való értelmezését, hanem — a húszas évek radikális nyugat-európai marxistáihoz hasonlóan — kritikai jellegét hangsúlyozzák. Ám a messianisztikus, érvényességét a közvetlen gyakorlati megvalósulásra építő radikális *filozófia* helyébe a *társadalom tudományos kritikai elméletének programját* állítják.

A kritikai elmélet programjának megfogalmazása jelentős tett volt a baloldali elméletek történetében. Míg a II. Internacionálé marxizmus felfogásában épp a marxizmus kritikai jellege veszett el, addig a radikális elidegenedéskritika képviselői — elsősorban Lukács — hajlottak arra, hogy a tudományt kirekeszték a kritika érvényességét megalapozó tényezők sorából, sőt a kritika érvényét a tapasztalati tudományra mint az eldologiasodás viszonyainak megfelelően funkcionáló, az elidegenedés fenntartásában részes jelenségre is kiterjesztették. A kritikai elmélet programjának megfogalmazói ezzel szemben a *radikális elidegenedéskritika és az empirikus tudomány összeegyeztetésére* tettek kísérletet.

2. Ennek a törekvésnek azonban maga után kellett vonnia az elmélet jó néhány tételének felülvizsgálatát. A filozófiai közegben megfogalmazott elidegenedéskritikával való szembefordulás után feltétlenül szükségessé vált a kérdés megválaszolása: mi a radikális eszményeket hordozó történetfilozófia helye a társadalom kritikai elméletében?

Horkheimer nem azért fordult el a tisztán filozófiai elidegenedéskritikától, mert elfogadhatatlannak tartotta a történetfilozófiára épülő társadalomelmé-

letek szükségszerűen elkötelezett jellegét, vagy akár e kritika végső elveit. A történetfilozófiával való vitában nem az e filozófiákkal szembeni általános szkepszis, nem a pozitívizmus érvei szólalnak meg. Horkheimer a filozófiai apparátust tekinti csupán alkalmatlannak a kritika érvényességének biztosítására, és ezért fogalmazza meg egy világnézetileg elkötelezett, filozófiai értékek által orientált, de a tudományos racionalitás kritériumait kielégítő társadalomtudomány programját.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy e szempontoknak megfelel az a felfogás, melyet Max Weber fogalmazott meg a történetfilozófia és a társadalomtudomány viszonyáról. Weber szigorúan szétválasztotta a két diszciplína kompetenciájának körét: álláspontja szerint a tudományos vizsgálódásokat végső soron vezérlő világnézeti döntések irracionális jellegűek, nem tarthatnak igényt általános érvényességre, de az empirikus tudományos vizsgálódások szférájában, mely az előbbtől elkülönül, megfogalmazhatók a tudományos érvényesség racionális diszkussziójának kritériumai. Lehetséges tehát tudományos igazságról, érvényes tudományos hipotézisekről beszélni, azonban a tudományosan érvényesnek tekinthető kijelentésekből semmiféle következtetés sem vonható le a történetfilozófiai kérdéseket illetően, mert ezekre olyan döntések adnak választ, amelyek a tudományétól szigorú elvi határokkal elválasztott közegben születnek.

Weber megoldása — noha mind a világnézeti elkötelezettség, mind a tudományos racionalitás számára hagy teret — Horkheimer számára elfogadhatatlan, mivel ezen az állásponton arra kényszerülne, hogy a történetfilozófiától minden kognitív tartalmat megtagadjon. „... ha a társadalomfilozófiai gondolkodás megmaradna az egyén és társadalom viszonyának, a kultúra értelmének, a közösségképződés alapjának, a társadalmi élet összstruktúrájának problémájánál, röviden a nagy és elvi kérdéseknél, mint a társadalomtudományi problémák tárában visszamaradt üledéknél, miután azokat a kérdéseket, amelyeket konkrét kutatásokkal lehet előrevinni, már leválasztották, akkor a társadalomfilozófia, bár betölthetne társadalmi funkciókat ... intellektuális termékenységének búcsút mondhatna.” (G 24.)

Mindez nem jelenti, hogy Horkheimer ki akarna jelölni valamilyen sajátos, elkülönült történetfilozófiai közeget, amely a filozófiai vizsgálódások különös tárgyát alkothatná, s amelyről csak a filozófia tehetne tartalmas kijelentéseket. Horkheimer ekkori álláspontja szerint a filozófiai metafizika nemcsak hogy nem rendelkezhet különálló tárggyal (lásd G 24.), hanem még morálfilozófiai értelemben sem jogosult a tételes filozófia. Az elmélet a maga általánosságában nem jelent semmit a cselekvők számára, általános tételeiből nem dedukálható a cselekvések iránya, nem vezethető le semmiféle döntés. Nincsenek ugyanis olyan metafizikai alapelvek, melyek meghatároznák, illetve igazolnák a cselekvés bármely irányát vagy módját. (Lásd MMT 40 sk.) A legkorszerűbb filozófia, a materializmus nem a történelmi cselekvők igazolása, azaz ideológia akar lenni, hanem a cselekvések történeti magyarázatát szándékszik adni, a cselekvők megértése révén. (Lásd MMT 44.)

A materializmus tehát tudományos igényekkel felruházott filozófia, amelyen belül az általános elméletet és az empirikus kutatást nem választja el elvi határ. „A materializmus megköveteli a filozófia és a tudomány egyesítését. Bár elismeri, hogy vannak eljárástechnikai eltérések a kutatás és a kifejtés módszereiben, nem ismer el különbséget általában a filozófia és tudomány mint olyan között.” (MMT 55.)

A hagyományos filozófia tézisei, melyek egy önállóan létező filozófiai közeg illúziójában születtek, a materializmus számára csak ideológiaként érdekesek, vizsgálatuk arra ad választ, hogy milyen történelmi szükségleteket fejeztek, illetve elégitettek ki. Erre a belátásra épít a frankfurti iskola kiterjedt ideológiai-kritikai munkássága.

Mit jelent a megismerés gyakorlatában a tudomány és a filozófia újrafogalmazott viszonya, hogyan realizálódik a tudományos vizsgálódás menetében a filozófia és az empirikus tudomány közti „technikai” és nem elvi munkamegosztás? Horkheimer határozottan leszögezi: „A kaotikus specializáció (a tudományoké — K. A.) nem úgy haladható meg, hogy létrehozuk a specializált kutatási eredmények rossz szintézisét, másrészt viszont nem azáltal jön létre a tárgyilagos tapasztalati anyag, hogy megkíséreljük kiküszöbölni belőle az elméleti mozzanatokat, hanem a megoldás akkor születik meg, ha a filozófia, mint az „általános”, a „lényeges” által irányított elméleti intenció, képes lelkesítő impulzusokat adni az egyes kutatások számára, és egyidejűleg eléggé nyitott a világ előtt ahhoz, hogy önmagát a konkrét vizsgálódások menetétől befolyásolni és megváltoztatni hagyja.” (G 25.) A tudományos tevékenység leggyümölcsözőbb útja az, ha „... aktuális filozófiai kérdésfeltevések alapján kutatásokat szerveznek, amelyekhez filozófusok, szociológusok, közgazdászok, történészek, pszichológusok tartós munkaközösségben egyesülnek, és együtt végzik azt, amit más területeken a laboratóriumban egyedül csinálnak, amit minden igazi kutató mindig is tett: a nagy problémák megoldására törő filozófiai kérdések megoldásán a legalaposabb tudományos módszerekkel fáradoznak, a tárgy feldolgozása során átalakítják, pontosítják a kérdéseket, új módszereket találnak, és az általánost mégsem veszítik szem elől. Ily módon a filozófiai kérdésekre nem adhatók „igen” és „nem” jellegű válaszok, hanem maguk a kérdések kerülnek be dialektikus módon a tapasztalati tudományos folyamatba, azaz a rájuk adott válaszok a kérdések kialakításához szükséges tárgyi tudás előrehaladásával születnek.” (G 25.) A filozófiai elmélet tehát az empirikus vizsgálódások stimuláló és szintetizáló tényezője. A szaktudományokat az aktuális filozófiai kérdések, a napirenden lévő társadalmi problémák alapján meghatározott világnézeti álláspont szerint orientálja, az egyes szaktudományok eredményeit kapcsolatba hozza egymással, a szintézis alapján új kérdéseket fogalmaz meg számukra, s konzekvenciákat von le a mindenkori társadalmi gyakorlatot illetően. Ennek során azonban a filozófiai elmélet az empirikus, szaktudományos eredmények fényében saját kérdéseit, fogalmait és végső értékszempontjait is felülvizsgálja, s ha szükséges, az elért tudományos eredményeknek megfelelően korrigálja őket. Ami pedig a filozófia tárgyát illeti, míg a filozófiai metafizika mindenkor egyetlen alapkérdésre, a lét és tudat viszonyának kérdésére igyekezett választ találni, addig a materializmus számára nem léteznek örök kérdések. A materializmus tartalma történeti, az elméletet a társadalmi gyakorlat alakítja. „A gyakorlati követelések visszahatnak a materialista elmélet tartalmára és formájára. Míg az idealista elméletek különféle rendszereiket az azonos örök kérdésre, örök és változatlan rejtélyre adott válaszként értelmezik, és szívesen beszélnek a filozófusok évezredek óta tartó párbeszédéről, hiszen mindig ugyanarról a kérdéstről volt szó, addig a materialista szemlélet jellemzője az, hogy lényegében mindig a sürgető feladatok határozzák meg.” (MMT 45.)

3. Horkheimer tehát magáévá teszi az elidegenedett társadalom filozófiai kritikáját, elfogadja a „Történelem és osztálytudat” kritikai következtetéseit — erről tanúskodnak a *kritikai elmélet választott értékei*. De nem fogadja el a kritika érvényességének egyetlen kritériumaként a kritika megvalósulását. Az érvényességet tudományos alapokra kívánja építeni — ezt a szándékot fogalmazza meg a *kritikai elmélet programja*.

A radikális eszmények és az empirikus tudomány igényének találkozása feszültségteljes, de egyben ígéretes találkozás. Ígéretes, mert a radikális társadalomkritika és a szaktudomány egyesítése révén szisztematikus tudományos vizsgálatok tárgyává válhatnak a munkásmozgalom gyakorlati lehetőségei, s a baloldali mozgalmakkal folytatott állandó „párbeszéd”-ben sor kerülhet az elmélet végső célkitűzéseinek a mozgalmi gyakorlat lehetőségeivel való szembesítésére, esetleg felülvizsgálatára. Feszültségteli a találkozás viszont azért, mert a radikális filozófiai kritika felülvizsgálatának szükségességét már maga az empirikus tudományosság igénye implikálja. A „Történelem és osztálytudat” radikális elidegenedéskritikájának érvelésében mindenfajta tárgyság fetisizmus, az elidegenedett kontemplativitás terméke, az empirikus tudomány mint olyan a kritika tárgya. „A kapitalista termelési és cseremód tisztán formális, a kalkuláción alapuló, specializált és tartalomidegen jellege tökéletesen azonosan tér vissza legfőbb ideológiájában, a modern tudomány metodológiai sajátosságaiban. A kapitalista korszak gazdasága és tudománya megegyezik a munkamegosztásban, az anarchikus specializáltságban, a konkrét totalitás szétszakítottságában. Mindkettő a megszervezett véletlen, egy teljesen áthatolhatatlan anyagról szóló absztrakt elmélet” — írja E. Bloch összefoglalva a „Történelem és osztálytudat” idevonatkozó érveit.⁶

Milyennek kell lennie tehát egy empirikus kritikai tudománynak? Mi biztosítja egy tudományos érvényességgel — s nem gyakorlati bizonyossággal — felruházott elmélet radikalitását? Milyen *elvi* kritériumok különböztetik meg a nem-radikális intenciójú társadalomtudományoktól, az elvben egyenlő verifikációs esélyekkel rendelkező hipotézisek, oki magyarázatok esetleges eltérésén túl?

Ezek a problémák, nem pedig a programatikusan megfogalmazott szempontok azok, amelyek a kritikai elmélet további fejlődését — mint látni fogjuk — meghatározták. De joggal merül fel a kérdés: miért nem elegendő Horkheimer számára, hogy a tudományos vizsgálódást radikális célok orientálják, hogy a kutatás kérdései a radikális baloldali mozgalmak gyakorlatában fogan-
nak? Miért válik a kritikai elmélet számára mindennél fontosabbá az elmélet radikalitásának problémája, miért szorítja a perifériára a számtalanszor meghirdetett empirikus törekvéseket, miért tér vissza újra és újra a kérdés: miben áll a kritikai elmélet radikalitása?

A magyarázat első lépéseként Horkheimer tudományfelfogását kell megvizsgálunk. A kritikai elméletnek Horkheimer értelmezésében két funkciót kell betöltenie: először is realista elméletnek kell lennie, amely arra törekszik, hogy megfeleljen a valóságnak és empirikusan ellenőrizhető legyen. Másodszor viszont az elméletnek közvetlenül hozzá kell járulnia a fennálló társadalom meghaladásához. Horkheimer azonban úgy látja, hogy a létező tudományok egyik követelménynek sem képesek eleget tenni.

⁶ E. Bloch: „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie”, Frankfurt 1969, 603.

Horkheimer szerint a tudomány minden lényegi vonásában történetileg-társadalmilag meghatározott jelenség, a mindenkori konkrét társadalmi munkamegosztás része, mely a társadalom fenntartásában meghatározott funkciókat tölt be, „... a társadalmi és személyes helyzetből fakadó érdekek függetlenül attól, hogy a tudomány művelője ismeri-e őket vagy sem, hozzájárulnak a kutatás meghatározásához. Nemcsak a tárgy kiválasztásában, hanem a figyelem és az absztrakció irányának alakulásában is hatnak kisebb vagy nagyobb történelmi tényezők. Az eredmény mindig a kutató és a tárgyak meghatározott viszonyából jön létre.” (MM 108. lásd még TKT 144., A 112.)

A külső szempontok tehát nemcsak a tudomány tárgyát határozzák meg, hanem szerkezetét, metodikáját, a következtetések irányát is. Ezt bizonyítja, hogy a tudományos forradalmakat, a tudományok szemléletmódját és felépítését meghatározó fogalmi rendszerek radikális átrendeződését nem lehet tisztán logikai vagy metodológiai érvekkel megmagyarázni; a tudományos forradalmak mögött mindig társadalmi folyamatok húzódnak meg. Az uralkodó általános magyarázó sémának ellentmondó tények bármikor beilleszthetők a sémába kiegészítő hipotézisek segítségével, s ha mégsem így történik, hanem az általános magyarázó apparátus változik — mint pl. a ptolemaioszi rendszerről a kopernikuszira való áttérés esetében —, akkor a háttérben társadalmi, nem pedig immanens tudományos okok állnak. (Lásd TKT 143.)

A polgári korszak tudománya, a „tradicionális elmélet” a tőkés gazdaság és társadalom munkamegosztásának részeként alakult ki. „Az elmélet a maga hagyományos, Descartes által megalapozott értelmében, ahogy a szaktudományok műhelyében általában működik, a tapasztalást olyan kérdésfeltevések alapján szervezi, amelyeket az életnek a fennálló társadalmon belüli újratermelése határoz meg. A tudományágak rendszerei az ismereteket olyan formában tartalmazzák, amely az adott körülmények között ezeket a lehető legtöbbször alkalmazhatóvá teszi. A problémák társadalmi genezise, a valóságos helyzetek, melyekben felhasználják, a célok, amelyek elérésére alkalmazzák, önmaga számára külsődlegesnek számítanak.” (N 192.) A polgári társadalomban a tudomány leglényegesebb funkciója, hogy a tudományos apparátussal feldolgozott tényanyagot instrumentumként az uralkodó társadalmi gyakorlat rendelkezésére bocsássa. „... a gondolkodás minden partikuláris törekvést kiszolgál, legyen az jó vagy rossz. Valamennyi társadalmi cselekvő számára eszközként szolgál, de nem szabad megkísérlnie, hogy a társadalmi és az egyéni élet struktúráit meghatározza, mert ezeket más erőknél kell meghatározniuk.” (K 124—125.) Amennyiben a gondolkodás e feladatának eleget tesz, betölti társadalmi funkcióját. „A tudós és tudománya a társadalmi apparátus része, tevékenysége az önfenntartásnak, a fennálló állandó reprodukálásának egyik mozzanata.” (TKT 145.)

A tradicionális elméletnek ezt a társadalmi funkcióját fejezi ki a tudományok eljárásmodja és logikájának hipotetiko-deduktív szerkezete is. E tudományok szempontjából, állítja Horkheimer, az egyetlen érték a tudás operativitása, tehát hogy milyen mértékben állítható az ember és a természet felletti uralom szolgálatába. „A társadalmi munkamegosztásban a tudósnak az a feladata, hogy a tényeket fogalmi rendszerbe szedje és oly módon rögzítse, hogy ő maga és minden más hivatott felhasználó a tények legszélesebb területét uralhassa. A tudomány világos és áttekinthető formulákról gondoskodik, úgy, hogy az ismeretek kéznél legyenek, ha szükség van rájuk.” (TKT 145.) Az elméletnek az a törekvése, hogy minél kevesebb általános

kipotézis segítségével minél több empirikus tényt magyarázzon, egy olyan könyvtár berendezéséhez hasonlítható — írja Horkheimer Poincaré hasonlatával élve —, amely egy jól formalizált katalógus segítségével egyre több kötetet illeszt be rendszerébe, s e kötetek szükség esetén azonnal „lehívhatók” — tudásként hasznosíthatók. (Lásd TKT 137.) Az a törekvés — melyet a legpregnansabban a descartes-i módszertan fejez ki —, hogy a világ totalitását a matematika mintájára deduktív összefüggések láncolatává egyszerűsítsék, hogy a tények összessége tudományos tételek rendszeres összekapcsolása legyen egy szisztematikusan egységes dedukció formájában, Horkheimer szerint a tudásanyag instrumentalizálásának jegyében fogant. A tudás deduktív rendszerezése — melyre mind a természet-, mind a társadalomtudományok törekednek — a tények olyan egyneműsítését követeli meg, amelynek során ezeknek valamennyi tartalmi, lényegi vonásától el kell tekinteni, s csak formális jegyek szerint, üres nemekként és fajokként lehet őket a fogalmi rendbe besorolni. Az elméleti magyarázat nem más, mint hogy az újonnan felmerült tények formális jegyeik alapján bekerülnek a dedukció formalizált rendszerébe. „A fogalmakat olyan ismertetőjegyek összefoglalására korlátozzák, amelyekkel több egyed közösen rendelkezik. Ha a fogalmak valamilyen hasonlóságot jelölnek, fel vannak mentve az alól, hogy minőségeket nevezzenek meg, és a megismerés anyagának tökéletesebb megszervezésére szolgálnak. Pusztá jelzései azoknak a tárgyaknak, amelyekre vonatkoznak. Ha használatuk túlmegy a ténybeli adatok ideiglenes, technikai összefoglalásán, akkor ezt a babona egy késői maradványaként bélyegzik meg. A fogalmak ellenállásképtelen, racionalizált, munkamegtakarító eszközökké váltak.” (K 135.)

A tradicionális elmélet — vonja le Horkheimer a következtetést — egyike a polgári társadalom eldologiasodott, fetisiztikus jelenségeinek. Nemcsak az elmélet tárgya külsődleges, közömbös az elmélet számára, hanem mikor a tudós a tudományos érvényességet biztosító egyetlen lehetséges eljárásnak a tudomány tradicionális formáját tekinti, akkor saját tudományos gyakorlatát, a tudomány társadalmi előfeltételeit is külsődleges, idegen tényezőként tudatosítja. „Amit így a tudós a legkülönbözőbb területeken az elmélet lényegének tekint, valójában a saját feladatának megfelelő elmélet-fogalom . . . Ha az elmélet fogalma mégis önállósul, mintegy a tudomány 'belső lényegéből' vagy más, hasonlóan történelmietlen módon alapozódik meg, úgy eldologiasult, ideológiai kategóriává válik.” (TKT 143.)

Az elméletnek erre az eldologiasodott formájára reflektál filozófiaiilag a pozitivizmus, amelynek a szaktudományos gyakorlat „öntudatlan” voltával szemben már explicit ideológiai jelentése van. A tradicionális elmélet talaján álló szaktudós számára még ellentmondást jelenthetett, hogy tevékenységének minden mozzanata megismerő erejű, de a tevékenység egésze bármily hosszú úton sem vezethet el saját társadalmi feltételeinek, meghatározottságának megértéséhez, hanem látszólag mindig valamilyen külső önkény tárgya marad. (Lásd B 6–7.) A „tradicionális” tudós erre az ellentmondásra a weberi skizissel reagál, mely a személyiséget egyrészt az instrumentális szerepet vállaló, kontempláló tudósra, másrészt a társadalmi feltételeket megérteni és aktívan alakítani kívánó cselekvő politikusra tagolja, „két világ polgárává” teszi.

A pozitivizmus számára azonban ez az ellentmondás nem létezik. A pozitivizmus tudatosan vállalja a tradicionális elmélet instrumentalitásának kö-

vetkezményét: lemond a tudományos tevékenység valamennyi külső feltételének vizsgálatáról. „Ez az ideológia, a gondolkodásnak a szaktudományokkal való azonosítása... valójában az uralkodó állapotok örökössé tételére fut ki.” (A 128.) A pozitivizmus bázisán tehát lehetetlen a fennálló viszonyok transzcendálása. A tradicionális tudomány elméleti abszolutizálása nem más, mint az uralkodó viszonyok rejtett apológiája.

A létező tudományok, melyeket a kapitalizmus követelményei alakítottak ki, ezek szerint egyik követelményt sem elégítik ki azok közül, amelyeket Horkheimer a kritikai tudománnyal szemben támasztott. Társadalmi funkciójuk a fennálló megőrzése és kiszolgálása, nem pedig meghaladása. Mint teória pedig a tradicionális elmélet nem a világ leírására és magyarázatára törekszik, hanem csupán egy olyan eszköz, amely a tényeket a társadalom gyakorlati követelményeit kielégítő rendszerbe szervezi, biztosítja az empirikus tudásanyag operacionalizálhatóságát. Ha tehát egy elmélet tudományos értelemben realista, társadalmi funkcióját tekintve pedig radikális, akkor el kell vetnie a funkcionáló tudomány egész építményét.

A kritikai elmélet előtt így nem egyszerűen az a feladat áll, hogy a radikális eszményeket és az empirikus megfontolásokat egyesítse, mint azt programja hirdette, hanem úgy kell ezt a feladatot megoldania, hogy *elvileg* megkülönböztethető legyen a tradicionális elmélettől — azaz a kialakult tudományok gyakorlattól.

Mindent összevetve rögtön szembetűnik, hogy Horkheimer milyen ellentmondásos szituációba került. Egyrészt belátta, hogy a marxizmus érvényességének gyakorlati kérdésként való felfogása, mely a húszas években Lukács, Korsch és követők álláspontja volt, az új történelmi feltételek között tartathatatlan. Ez a belátás arra ösztönzi, hogy a kritikai elméletet tudományos alapokra építse. Másrészt viszont — mivel a szaktudományok szemléletmódját és metodikáját mint „tradicionális elméletet” elvetette — olyan követelmények megfogalmazására kényszerül, amelyek értelmében a kritikai elméletet a létező tudományokétól *elvben* eltérő módon kellene felépítenie, mindenekelőtt azért, hogy biztosítsa radikalitását, a fennálló társadalmat transzcendáló jellegét.

Sem tradicionális tudomány, sem érvényességét a forradalmi gyakorlat sikerére építő filozófia — jelöli ki a kritikai elmélet programatikus elveit Horkheimer. De a kifejtés során a mérleg nyelve elmozdulni látszik: amíg az empirikus tudomány valamennyi ismerve a tradicionális elmélet fogalma alá esik, addig a tudománykritika érvelése szembeszökően azonos a „Történelem és osztálytudat” gondolatmenetével. Horkheimer nem akar választani tudomány és radikalitás között. De elkerülhetetlenül felvetődik a kérdés: lehetséges-e egyáltalán ezen a kritikai állásponton a két pólus — empirikus tudomány és radikális filozófia — szintézise?

4. Horkheimer többféleképpen is megkísérli e probléma megoldását. Próbálkozásainak egyik alapvető irányát az jellemzi, hogy a radikális és tudományos társadalomelmélet lehetőségét a megismerés szubjektumának speciális helyzetéből igyekszik levezetni. A kritikai elmélet — írja — olyan érdekekre épül, amelyek a társadalom leleplezésére irányulnak, ezért hordozóik érdekeltek az igazság kimondásában. Így a kritikai elmélet, szemben a tradicionális elmélettel, nem a tudás operacionalizálására szolgáló eszköz, hanem a valóság ellenőrizhető magyarázata. Horkheimer határozottan leszö-

gezi, hogy a kritikai elmélet tudományos érvényességre tart igényt, igazsága nem relatív, nem egyszerűen a történelmi gyakorlat sikerességének a függvénye, hanem tudományosan érvényes igazság. Horkheimer szerint a versengő tudományos elméletek — köztük a kritikai elmélet — nem pillanatnyi hasznosságuk, hanem tudományosan megalapozható igazságuk foka szerint különböznek. „Nem mindegyik igaz, hanem csak az az elmélet, amely a történelmi eseményeket oly mélyen tudja megragadni, hogy a társadalmi élet tendenciája és struktúrája a kultúra különféle területein belőle fejthető ki a legpontosabban.” (W 249.) A kritikai elmélet nemcsak ideológia: „... felismerései az összefüggéseknek abban a rendszerében, amelyre ítéletei és fogalmai vonatkoznak, nemcsak az egyes individuumok és csoportok számára érvényesek, hanem önmagukban is, azaz az ellentétes elmélet hamis... Az igazság azok számára is érvényes, akik ellentmondanak neki, tagadják vagy jelentéktelennek nyilvánítják. Az igazságról nem az dönt, amit az egyén hisz és gondol magáról, nem is a szubjektum önmagában, hanem a képzetek viszonya a valósághoz.” (W 248.)

Az igazság fogalmához azonban — írja Horkheimer — már a görög filozófiától kezdve hozzátartozott beteljesülésének, gyakorlati alkalmazhatóságának fogalma. (Lásd W 249 sk.) A pragmatizmus ezt fejezi ki, de egyoldalúan kiemeli és eltorzítja az igazság hasznosságának elvét. Maga az elv jogos, de nem pragmatista értelmében, ahogy a tudásszociológia is használja. Ezen az állásponton ugyanis a hasznosság hétköznapi fogalma minősül az igazság kritériumának, s így akár a legreakciósabb társadalmi rendszeren belül hasznosnak bizonyuló belátások is igazságnak tekinthetők. Az, hogy az igazságnak milyen értelemben kell „hasznosnak” lennie, csak a társadalom egészének szempontjait szem előtt tartó elméletben derülhet ki. „A társadalom valamely meghatározott elméletétől függetlenül minden ismeretelmélet formalisztikus és absztrakt marad.” (W 253.) Sőt a „társadalmi hasznosság” szempontjai alapján feltárt és tudományosan érvényes igazság egy olyan társadalmon belül, amelynek működése e szempontoknak ellentmond, egyáltalán nem is hasznosítható. „Minél inkább a kultúrát létrehozó erők gátjává válik egy adott társadalmi rend, amely ezeket táplálta, annál inkább ellentmond a verifikálható igazság az ehhez a formához kötődő érdekeknek, és annál inkább szembeállítja az igazság hordozóit a fennálló valósággal.” (W 252. sk.)

Horkheimer a gondolatmenetnek ezen a pontján nem egyszerűen fenntartja korábbi álláspontját, miszerint az érdekeknek nem kell eltorzítaniuk a megismerést. Az érdekek — természetesen csak azok, melyek a kapitalista társadalom megdöntésére irányulnak — egyenesen biztosítják a megismerés igaz voltát. „A helyes gondolkodás éppúgy a helyes akarattól függ, mint ahogy az akarat a gondolkodástól.” (A 112.)

A kritikai elmélet realizmusának magyarázatára szolgáló érvek egyben az elmélet radikalitását is biztosítják: a kritikai elmélet autonóm tudományos igazságokat mond ki, de radikalitásának pillére, hogy létezik olyan társadalmi szubjektum, amelynek érdeke, hogy a valóságot a kritikai elmélet szempontjai alapján értelmezze. S ezt a szubjektumot a kritikai elmélet épp azzal mozgósítja, hogy kimondja az igazságot. (Lásd R 146 skk., 172 skk.) Radikalizmus és realista elmélet tehát kölcsönösen feltételezik egymást: a kritikai elmélet azért megismerő erejű, mert radikális, és azért képes mozgósításra, mert az igazat mondja el.

Ez a „megoldás” azonban már első pillanatra is meglehetősen üres. Nyilvánvaló, hogy a kritikai elmélet szubjektumának elméleti fogalma nem töltethető meg semmiféle empirikus tartalommal. Lukács számára az ismeretelméleti szubjektum még a proletariátus volt. Horkheimer azonban a fasizmus hatalomra jutásából és a német munkásmozgalom tehetetlenségéből leszűrt tapasztalatok alapján már arra a következtetésre jut, hogy „E társadalomban még a proletariátus helyzete sem jelent garanciát a helyes megismerés számára.” (TKT 162.) Ha a kritikai elmélet a proletariátusnak — vagy akár a proletariátus legtudatosabb részének — empirikus tudatát fejezné ki, akkor sem létezőről, sem érdekeiről nem adna valóságos képet. (Lásd TKT 163.)

Ez a belátás Horkheimert arra készteti, hogy enyhítsen álláspontján. Az elmélet azonnali megvalósulása — hangoztatja — nem kritériuma érvényességének. Az elmélet a gyakorlatnak csak része, a gyakorlatot ettől független tényezők is befolyásolják. Elmélet és gyakorlat között nincs prestatibilita harmónia. Bár a gyakorlati mozgalom teljes veresége megcáfolná az elméletet, melynek megvalósítására törekedett, az ideiglenes vereség azonban nem: a materialista elmélet gyakorlati beigazolódása nem mindig töretlenül haladó történeti folyamat.

Az álláspont gyengítése azonban újabb problémákat vet fel. Ha a kritikai elméletet mozgósító hatása nem választja el radikálisan más társadalomelméletektől — hiszen ez a mozgósító erő csak a jövőben lép majd működésbe —, akkor — amennyiben saját követelményeinek meg akar felelni — Horkheimernek a kritikai elmélet tudományos apparátusában kell rámutatnia azokra a specifikus vonásokra, amelyek a kritikai elméletet a tradicionális elméletektől elvileg megkülönböztetik, s radikális elméletté teszik.

A feladat tehát, amit Horkheimernek meg kell oldania, az, hogy a radikalitás kritériumait a tudományos apparátuson belül elégítse ki, a kritikai elméletet olyan eljárásokkal ruházza fel, amelyek révén tudományos eszközökkel igazolhatja tételeit, anélkül azonban, hogy kiszolgáltatná a kritikának, amely a tudományt mint eldologiasodott, a fennálló társadalom fenntartásában részes objektívációt bírálja.

Melyek tehát azok az eljárásmódok, amelyek biztosíthatják, hogy a kritikai elmélet híven tárja fel a társadalmi valóságot, és egyben — radikalitása révén — elkülönüljön a tradicionális elméletektől?

A tradicionális elmélet metodikáját az jellemzi, hogy gondolatmenetei a hagyományos dedukció eljárásaira épülnek: a gondolkodás az általános felső tételektől mint nemektől az egyes esetekig mint e nemek fajaiig halad. Általános vonása, hogy tárgyát mindig stabil, változtathatatlan tárgynak tekinti, s az észlelt változásokat csak a felhalmozott tudás tökéletlen voltának tulajdonítja.

A kritikai elmélet a tradicionális elmélethez hasonlóan szintén absztrakt fogalmakból indul ki, de ezeket nem a tradicionális elmélet módjára alkalmazza, nem a tárgyi valóságnak mint fajoknak az elrendezésére használja fel. Ezek a fogalmak — mint pl. a csere vagy az áru fogalma — a társadalmi totalitást átfogó lényegi összefüggéseket fejeznek ki, nem a logika formális szabályai szerint hozzák létre őket, hanem a jövő — mondhatni: a társadalomkritika értékszempontjai — vezérelte analízis eredményeként.

Első pillantásra a kritikai elmélet abban is a tradicionális elméletre hasonlít, hogy a megismerés a kritikai gondolatmenet során is az absztrakttól a konkrét felé halad. A konkrét meghatározások beiktatása azonban itt nem

formális dedukció, bár zárt és konzekvens logikai úton történik. E levezetések a társadalomkritika szempontjai irányítják. Felhasználják ugyan a tradicionális szaktudomány eredményeit, de a levezetés menetét a totalitásról való tudás, a totalitással szemben elfoglalt radikális álláspont határozza meg. „Az empirikus anyagot, az egész hozzáférhető tudást a dialektika is szigorú szabatossággal rendezi, az egyes tények és ezek sokasága, amennyiben a gondolkodás is közrejátszik, döntő jelentőségű lehet. Ezek a tények azonban mindig specifikus összefüggésekben jelennek meg, amelyek minden fogalmat áthatnak, s mint egész, a valóságot próbálják tükrözni.” (A 111.)

Például „A tőké”-ben Marx az angol közgazdaságtan fogalmait klasszikus értelmükben használja, a marxi értékelmélet mégis alapvető ellentéte klasszikus elődjének. Ez annak következménye, hogy a polgári közgazdaságtan fogalmai a marxi gondolatmenet alkotórészeként kritikai funkciót kapnak: a csere fogalmából itt a társadalmi ellentétek szükségszerű kiéleződése következik, vagy pl. a népesedési törvények ismeretéből a kapitalista munkaerő-gazdálkodás kritikájához lehet eljutni. A levezetés e sajátossága nem érinti a kritikai elmélet következtetéseinek, előrelátásainak logikai szükségszerűségét. Ezt ugyanaz jellemzi, mint a tradicionális elmélet esetében: igaz általános megállapításokból helyes levezetéssel igaz következtetéseket kapunk.

Ha közelebbről megnézzük azonban a kritikai gondolatmenet eddig jellemzett tulajdonságait, arra a belátásra kell jutnunk, hogy ismertetett formájában a kritikai elméletet *elvíleg* semmi sem választja el a Horkheimer által tradicionálisnak nevezett eljárástól. Természetesen egy működő tradicionális és kritikai elmélet jelentősen különbözhet a kutatás tárgyában, vagy azonos tárgy esetén a kérdésfeltevésekben, sőt a kritikai szempont valóban elvezethet a tárgy olyan oldalainak megvilágításához, melyek a tradicionális elmélet alapján nem tűnnének fel. A kétféle *tudományos eljárást* azonban mégsem választják el elvi különbségek. Bármilyen tárgyat vizsgáljanak is, bármilyen kérdéseket tegyenek is fel, nem jelenthető ki, hogy egy meghatározott tárgyat vagy meghatározott kérdéseket csak egyfajta értékrendszer alapján lehet vizsgálni. Így a tradicionális és a kritikai elmélet, ha eltérő voltukat csak a fentiek biztosítják, lehetnek versengő hipotézisek, a vizsgált tárgyról adott magyarázataik jelentős mértékben eltérhetnek egymástól, azonban a szemléletmód különbsége egyik elmélet javára sem dönt, s hogy melyik magyarázat jobb, az nem a vizsgálódást orientáló értékek megválasztásától függ, hanem empirikus kérdés.

Nem sikerült tehát Horkheimer kísérlete: tudományosság és radikalitás egyesítése, kritikai tudomány és tradicionális tudomány elvi szétválasztása. A kritikai elmélet mozgósító funkcióját legfeljebb a távoli jövőben fejtheti ki, mint tudományos elmélet pedig minden erőfeszítés dacára sem különbözik semmiben a tradicionális elmélettől. Valószínűleg ennek felismerése készteti Horkheimert egy sokkal erősebb, sőt elméleti szempontból akár abszurdnak is minősíthető, bár mindenféleképpen szimptomatikus álláspont kialakítására: a kritikai elmélet *logikai* eljárásaiban akarja megmutatni a radikális elmélet specifikus vonásait.

5. Bár a kritikai elmélet — jelenti ki Horkheimer — gondolatmenetei során felhasználja az ítéletek hipotetikus formáját, mely a tradicionális elméletet jellemzi, a kritikai elmélet mint egész, előrejelzéseit tekintve se nem ka-

tegorikus, se nem hipotetikus, hanem egy egységesen kifejtett egzisztenciális ítélet. „Míg a szaktudományok kategorikus ítéletei alapján hipotetikusak, s az egzisztenciális ítélet, ha egyáltalán előfordul, akkor is csupán speciális fejezetekben, a leíró vagy gyakorlati részekben, addig a kritikai társadalomelmélet teljes egészében egyetlen fejlődő egzisztenciális ítélet.⁷ Durván formulázva így hangzik: a történelmileg adott árugazdaság — melyen az egész újkori történelem nyugszik, s amely magában foglalja a korszak külső és belső ellentmondásait — alapformája egyre kiélezettebb módon termelődik újra, s a felemelkedés szakasza, az emberi erők kifejtése, az individuum emancipációja, az ember természet fölötti uralmának óriási mértékű kiterjesztése után végül már a további fejlődést akadályozza, s az emberiséget új barbárságba dönti.” (TKT 175–176.)

Hogy e logikai megkülönböztetés mit jelent, arra Horkheimer a tudományos előrejelzések sajátosságainak jellemzése során ad választ. (Lásd V.) Horkheimer itt látszólag a kritikai elmélet programjában kifejtett elveket értelmezi: a tudományos kutatás értelme — írja — empirikus előrejelzésekben és nem absztrakt törvények megállapításában van. Voltaképpen mondanója azonban ennél jóval erősebb. A tudomány jövőre vonatkozó kijelentéseinek két fajtáját különbözteti meg: az előrelátást (Voraussicht) és az előrejelzést (Voraussage). Az előrelátások „ha... akkor” típusú kondicionális ítéletek, melyek Horkheimer értelmezésében az „absztrakciók” közé tartoznak. Az előrejelzések viszont egzisztenciális ítéletek, amelyek beteljesülésének feltételei nemcsak hipotetikusan, hanem valóságosan is adottak, s amelyek a voltaképpen empirikus prognózisokat jelentik. A természettudomány — szögezi le Horkheimer — az absztrakt előrelátásokat csak segédeszközként használja konkrét előrejelzések megtételéhez, azaz tudományos tételeit kísérletileg demonstrálja. A társadalomtudományokra is érvényes azonban az a követelmény, hogy ne absztrakt tételek, hanem a fenti értelemben vett empirikus előrejelzések, — azaz Horkheimer terminológiájával élve: egzisztenciális kijelentések — megalkotására törekedjenek. Felmerül azonban a kérdés: hogyan értelmezhető ez a követelmény a társadalomtudományokban, melyek nem kísérleti jellegűek?

Horkheimer szerint az előrelátások és előrejelzések valószínűsége nem egyszerűen a tudományos eljárások finomságától függ, hanem a korszak társadalmi viszonyaitól is. „A jövő mindenkor lehetséges meghatározása, amely... a társadalom tudományos elméletének szándékában áll... az össztársadalmi viszonyok fejlődésétől függ.” (V 111.) A társadalomtudományokban, bár nem kísérletiek, szintén lehetséges előrejelzés, de ennek valószínűségi fokát nem a kísérleti módszerek, hanem a társadalmi viszonyok fejlettsége határozza meg: az előrejelzés valószínűsége attól függ, hogy a tudományos vizsgálódás szubjektuma milyen mértékben járul hozzá a vizsgálat tárgyául szolgáló folyamat valóságos feltételeinek létrehozásához. A társadalomtudomány kijelentései annál biztosabbak, minél inkább egy tudatos szubjektum

⁷ Erre az elképzelésre Horkheimer egy egész kis történeti logikát épít. Azt állítja, hogy az ítéletek uralkodó típusai a társadalmi alapformációk egymásutánja szerint váltakoztak. Míg a tradicionális társadalmi rendszerű feudalizmusban a kategorikus ítélet volt a domináns, addig a kapitalizmusban — a tudomány instrumentális szerepének megfelelően — a kondicionális és diszjunktív ítélet játssza a fő szerepet, a jövőt pedig az egzisztenciális ítélet logikai hegemoniája fogja jellemezni. (Lásd TKT 175.)

döntései irányítják a társadalom fejlődését. (Lásd V 115 sk.) Ebből az következik, hogy az egzisztenciális ítéletekre törő valódi társadalomtudománynak belső, mondhatni tudománylogikai szükségességből következő érdeke, hogy tárgyát, a társadalmat megváltoztassa, előrelátásait előrejelzéseként igazolhassa.

Ebben az összefüggésben már világos, hogy mi Horkheimer szándéka a kritikai elmélet egzisztenciális ítéletként való kvalifikációjával. Míg a polgári társadalom viszonyaival adekvát tradicionális elmélet követelményeit ki-elégítették a kondicionális ítéletek, addig a kritikai elmélet radikális jellegét logikailag is szavatolja, hogy előrelátásainak valószínűségét csak tárgyának megváltoztatásával biztosíthatja. A logika nyelvén megfogalmazott követelmény — a kondicionális ítéleteknek az egzisztenciálisakban kell igazolódniuk — tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy a társadalomtudományos elméletek igazsága csak gyakorlati megvalósulásukra épülhet. Bár a kritikai elmélet és a tradicionális elmélet között a logika formális szigorát tekintve sok azonosság van, az utóbbi tény — állítja Horkheimer — minőségileg is elválasztja az elmélet két fajtáját. „Ha a szükségszerűség tekintetében — logikai értelemben véve a fogalmat — a teoretikus szerkezet e két fajtája azonos is, mégis mutatkozik egy ellentét: nem a logikai, hanem a tárgyi szükségszerűség fogalmában, amelynek tényleges megvalósulásáról van szó.” (TKT 176.)

A „radikális” logikára épülő kritikai elmélet fogalma azonban több szempontból is ellentmondásokhoz vezet. Először is bármely működőképes tudomány tudományelméleti normái szerint abszurdítás egy egzisztenciális ítéletekre épülő társadalomtudomány. S hogy a logikai érvelésnek semmiféle önálló tartalma nincs, azt jelzi, hogy a kritikai elmélet elvi különümösége, radikalitása számára végül is mégsem sikerült más kritériumot találni, mint gyakorlati megvalósulását.

Ez a tény azonban Horkheimer saját logikáján belül is megoldhatatlan ellentmondások forrása. Ha nincs olyan társadalmi szubjektum, amelyet a kritikai elmélet az elidegenedett társadalom meghaladására mozgósíthatna, akkor olyan szubjektum sem létezik, amely lehetővé tenné az egzisztenciális ítéletek kimondását. A kritikai elmélet létezésének feltételei a fenti gondolatmenet alapján tulajdonképpen csak akkor jöhetnének létre, amikor radikális funkciójának már eleget tett: az eldologiasodott társadalmi viszonyok megszüntetése után. Másrészt kézenfekvő, hogy tudományos előrejelzés — a Horkheimer által elvárt értelemben — sokkal nagyobb biztonsággal tehető az eldologiasodott társadalomban, ahol a bekövetkező eseményeket egyedül a természettörvényszerűen működő mechanizmusok és nem a szubjektumok „önkényes” deciziói határozzák meg. Abban a társadalomban viszont, amelyet kizárólag a társadalmi szubjektumok döntései irányítanak, a tudományos előrelátás csak ennyiből állna: „ x döntés született, tehát x esemény fog bekövetkezni”. Ezt a „radikális” tudományt azonban éppoly értelmetlen lenne radikálisnak nevezni, mint tudománynak.

6. E „megoldás” sikertelenségét Horkheimer explicit formában sehol sem tudatosítja. A logikai próbálkozások kiélezett formában való bemutatása, előtérbe állítása csak a teoretikus fejlődését rekonstruálni kívánó gondolatmenet számára ilyen fontos, mivel ez a tény látszik egyedül bizonyítani, hogy Horkheimer — ha eleve kevés reménnyel is — megkísérelte a kritikai elmélet programatikus célkitűzéseiből fakadó elméleti következtetések levo-

nását. A kudarc nem okoz különösebb törést a kritikai elmélet fejlődésében. Nem történt más, mint amit az elmélet premisszái eleve is sejtettek: a radikális eszmények és az empirikus tudományosság igényének találkozása-kor a feszültség az előbbiek javára oldódott fel, a kritikai elmélet a *társadalom tudományos kritikájának* igényétől az *elidegenedés filozófiai kritikájához* húzódik vissza.

Ez a tendencia mindvégig ott lappang a kritikai elmélet fogalma mögött, s ha ennek fényében vizsgáljuk Horkheimer tudománykritikai érvelését, világosabb lesz, hogy miért oly szélsőséges ez az álláspont, a tradicionális elmélet elutasítása miért zárja ki eleve egy empirikus kritikai elmélet lehetőségét. Horkheimer a tradicionális elméletet mindenekelőtt azért utasítja el, mert a dologi-természeti szükségszerűségként működő társadalmi mechanizmusokat dologi-természeti mivoltukban veszi tudomásul és vizsgálja, s így — az akceptált filozófiai tudománykritika érvelése szerint — a fetisizisztikus szemlélet rabja marad. Ezen a tudománykritikai állásponton azonban bármilyen tárgyszerűség elfogadása behódolás a fetisizmus előtt, a tudományos objektivitás nem egyéb, mint a fennálló logikájának elfogadása. Nem csoda tehát, hogy Horkheimer tudomást sem vesz arról, a saját problémái szempontjából nagyon is releváns tudományfilozófiai álláspontokról, amely szembeszáll a működő tudományok instrumentalista interpretációjával, és ezeket realista módon értelmezi. Horkheimernek nem néhány speciális tudományelméleti kérdésben van különvéleménye, hanem a kritikai filozófia az empirikus tudományt mint olyant veti el.

A kritikai elmélet tudományos megalapozásáról való lemondás azokban a gondolatmenetekben mutatkozik meg a legélesebben, amelyekkel Horkheimer a historicista érvektől kívánja az elméletet megvédeni. (Lásd TKT 182. skk.)

A kritikai elmélet — állítja — vizsgálódásainak kiindulópontjával egy olyan alapvető társadalmi viszonyt — az áruviszonyt — választ, amely a társadalom valamennyi vonatkozását áthatja, sőt szabályozza. A kiindulópont módszertani kiválasztásában tehát a kritikai elmélet a hegeli „Logika” és „A tőke” eljárását követi. Ez az alapvető viszony, amelyre az elmélet felépül, igen hosszú történelmi korszakon át stabil, változatlan. Így a történelmi változások az elméletnek csak egyes, parciális részeit módosíthatják, de az elmélet egészét nem érinthetik, legfeljebb belső hangsúlyeltolódásokhoz vezethetnek. A kritikai elmélet mindig képes az új mozzanatok befogadására, állandóan alkalmazkodik az újonnan kialakult viszonyokhoz, de ez nem kényszerítheti alapvető tartalmának megváltoztatására. „A társadalmi fejlődés hat az elmélet struktúrájára — ez egyike az elmélet tételeinek. Az új tartalom azonban nem mechanikusan kapcsolódik a már meglevő részekhez. Az elmélet egységes egész, amelynek csak a jelenlegi helyzetre való vonatkozásában van sajátos értelme, s állandó fejlődésben van, ez azonban alapjait éppúgy nem számolja fel, mint ahogy reflektált tárgya, a jelenlegi társadalom lényege sem változik újabb átalakulásai során.” (TKT 186.)

A szaktudományok vizsgálódásai esetenként hasznosak lehetnek, s tartalmazhatják a kritikai elméletben is felhasznált fogalmakat, de ezek a fogalmak tulajdonképpen jelentésüket csak az elméleten belül nyerik el, ebből kiemelve egy olyan szférába kerülnek, melynek az elmélettel nincs közös nyelve. Horkheimer itt világosan kimondja: a szaktudományos kutatásoknak nem lehet szavuk a kritikai elmélet érvényességének eldöntésében. Míg az előbbiek

parciális kérdésekkel foglalkoznak, addig a kritikai elméletnek olyan tárgya van — és ez a tárgy az empirikus történelmi feltételek változása esetén is változatlan marad —, mely egyetlen szaktudomány számára sem lehet a kutatás objektuma: a társadalmi totalitás.

Filozófiai síkon tehát már nem jelent különösebb problémát a kritikai elmélet és a tradicionális elmélet szembeállítás. A kritikai elmélet lehetősége azon alapszik — írja Horkheimer —, hogy az elmélet a valóságot nem természet törvények által irányított fejlődés eredményeként, hanem az emberi gyakorlat tárgyaként ismeri fel. „A társadalom kritikai elméletének tárgyai az emberek mint összes történelmi életformáik termelői. A valóság viszonyai, amelyekből a tudomány kiindul, nem adottságokként jelennek meg számára, amelyeket csupán megállapítania és a valószínűség törvényei szerint kiszámítania kell. Ami adott, nem csupán a természettől függ, hanem attól is, hogy az ember mit képes belőle létrehozni. A tárgyak, az érzékelés módja, a kérdésfeltevés és a válasz értelme az emberi aktivitásról és ennek erejéről tanúskodik.” (N 192.)

Mindezt pedig a kritikai elmélet azért ismerheti fel, mert szubjektuma más, mint a tradicionális elméleté. „A tradicionális elmélet-fogalommal szembeni ellentéte nem a tárgy, hanem a szubjektum különbségéből ered.” (TKT 158.) A polgári társadalom szubjektuma számára a világ a kontemplatív szemlélet tárgya. „Az egész érzékelhető világ, ahogyan a polgári társadalom tagja számára jelen van, és amelyben az ezzel a világgal kölcsönhatásban álló tradicionális világfelfogás interpretálva van, a szubjektum számára tények összessége, van és el kell fogadni. A rendező gondolkodás mindenkire vonatkozik a többi olyan társadalmi reakcióval együtt, melyek igyekeznek a legmegfelelőbb módon alkalmazkodni a szükségletekhez.” (TKT 148.) A tradicionális gondolkodás szubjektuma a passzív egyén. Közte és a társadalom között a megismerés kérdésében alapvető különbség van. „Ugyanaz a világ, amely az egyes ember számára jelenvaló, amit el kell fogadnia és amire tekintettel kell lennie abban a formájában, ahogy létezik, szintén az általános társadalmi praxis eredménye. . . Passzivitás és aktivitás ellentéte, amely az ismeretelméletben mint az érzékelés és az értelem dualizmusa jelenik meg, a társadalom számára nem olyan mértékben érvényes, mint az egyén számára. Ahol az egyén passzív és függő, ott a társadalom, noha egyénből áll, mégis tevékeny — bár nem tudatos és nem valóságos — szubjektum.” (TKT 148 sk.)

Ami e kérdésben a társadalmi gyakorlat szubjektumára érvényes, az áll az ismeretelméleti szubjektumra nézve is, mivel az elmélet és a gyakorlat szubjektuma azonos. (Lásd TKT 166.) Az ember érzékelő apparátusát, éppúgy mint környezetét a társadalmi gyakorlat alakította ki: a megismerésnek szervei is, tárgyai is társadalmi jellegűek. A hagyományos ismeretelméleti probléma megoldását annak belátása nyújtja, hogy „...a megítélendő tárgyi világ nagymértékben olyan tevékenységből keletkezik, amelyet ugyanazok a gondolatok határoznak meg, amelyekkel az individuum felismeri és megragadja a tárgyi világot”.⁸ (TKT 151.)

⁸ Ezt fejezi ki idealista formában a kanti filozófia — állítja Horkheimer. Az érzéki sokféleséget aktívan formáló értelem transzcendentális szubjektuma, az általában vett tudat ezt az egyénen túli aktivitást hordozza, mint tisztán szellemi instancia. Az aktivitás és passzivitás, az a priori apparátus és az érzékiség stb. ellentmondását Kant sohasem tudta végérvényesen feloldani, mivel nem volt képes ismeretelméletileg szilárd bázist találni a

Mindez viszont ismeretelméletileg lehetővé teszi a szubjektum számára, amely a társadalmi gyakorlat során a totalitás radikális megváltoztatására törekszik, hogy ezt a totalitást saját gyakorlatával összefüggésben ismeretelméletileg is megragadja. A kritikai elmélet szubjektumát tehát elsősorban az jellemzi, hogy az általános szubjektivitás hordozója, azaz a társadalmat mint totalitást képes gyakorlatának tárgyává tenni.

Horkheimer gondolatmenetét ezen a ponton már csak egy lépés választja el a „Történelem és osztálytudat” végkifejletétől: ha az ismeretelméleti radikalizmus kritériuma az, hogy a tárgy megismerése egyet jelent megváltoztatásával, akkor kézenfekvő következmény, hogy az elmélet nem ellenőrizheti önállóan, közvetlen gyakorlati sikerességétől függetlenül a tételeit. Ha nem akar az eldologiasodás rabja maradni, akkor igazságának egyetlen kritériuma hatékonysága lesz, és igazolása csak az lehet, ha történelmi szubjektuma az elméleti kritikából gyakorlattá változtatja.

Horkheimer tehát több kérdésben kifejezetten szembekerül a kritikai elmélet programjával. Az eredeti intenciókkal alapvető ellentmondásban áll, hogy a filozófiai kritika számára egy sajátosan filozófiai tárgy feltevésére kényszerül — illetve elfogadja a „Történelem és osztálytudat” filozófiai álláspontját: egyfelől adva van az eldologiasodás által felbomlasztott társadalmi totalitás, másfelől a totalitást potenciálisan gyakorlatának tárgyává tevő, világkonstituáló szubjektum. Ebben a kontextusban már nem az elidegenedés meghaladásának empirikus, gyakorlati lehetőségeiről van szó, e lehetőségek vizsgálata nem az empirikus szubjektumok valódi radikális szükségleteinek, s az e szükségletek kibontakozását meghatározó társadalmi feltételeknek a feltárása alapján történik, hanem egy posztulált, világkonstitúcióra képes filozófiai szubjektum esetleges — ex nihilo — tette: a filozófiai objektumnak, a totalitásnak radikális megváltoztatása váltja be őket.

A kritikai elmélet érvényessége ezen az alapon — a kezdeti elképzelések dacára — már nyilvánvalóan nem tudományos kérdés, hanem végképp attól függ, hogy történelmi szubjektuma megvalósítja-e vagy sem. „Ha ellátjuk is valamennyi logikai kritérium pecsétjével, mégis a korszak végéig nélkülözi a győzelem általi igazolást.” (TKT 189.)

Mindennek fontos szerepe van a kritikai elmélet további fejlődésében. Míg az empirikus kritikai társadalomtudomány programja azzal kecsegtetett, hogy a radikális elidegenedéskritika filozófiai fogalmai a baloldali mozgalmak reális lehetőségeinek fényében új interpretációt nyernek, s ezzel lehetőség nyílik elmélet és gyakorlat dinamikus és termékeny viszonyának megteremtésére, addig a kritikátlanul elfogadott filozófiai radikalizmushoz most a „Történelem és osztálytudat” „posszibilista” történetfilozófiája párosul: az objektív feltételek lehetővé teszik az elidegenedés meghaladását, de e lehetőség valóra váltása — s ezzel az elmélet érvényességének igazolása — az objektív helyzeténél fogva az elidegenedés megsemmisítésére hivatott szubjektum *döntésétől* függ. „A szocialista társadalmi rend létrejöttét a világtörténelem nem gátolja meg, a szocialista társadalom történelmileg

megismerés egyénen túli eredete számára. Hegel szabadította fel az általános szubjektumot mint objektív szellemet — természetesen idealista formában —, s az objektív szellem fejlődésében megteremtette a szubjektum és objektum azonosságának feltételeit. (Lásd TKT 151 skk.)

lehetséges; de nem egy történelmen belüli logika fogja megvalósítani, hanem az elméleten iskolázott, a jobbra elszánt emberek, vagy pedig egyáltalán senki sem.” (D 66.)

Ezt a possibilizmust azonban még jobban feszítik azok az ellentmondások, melyek már elődjét is jellemezték. A „Történelem és osztálytudat”-ban — mint erről volt már szó — Lukács a kapitalizmus szükségszerű összeomlásának érvét kénytelen gondolatmenetébe beilleszteni, hogy áthidalhassa a szakadékot, amely a proletariátus empirikus és „adekvát” osztálytudata — tehát az empirikus és a filozófiailag posztulált szubjektum — között húzódik. Az összeomláselmélet arra hivatott, hogy elhárítsa a kérdést: mi hajtja előre a folyamatot, melynek során a proletariátus potenciális forradalmisága aktuálissá válik.

A proletariátus empirikus és „hozzárendelt” öntudata közötti ellenmondást a húszas években azonban még tompította a világforradalom közelségébe vetett hit. Horkheimer possibilizmusa viszont már sokkal kevesebbre támaszkodhat, mint tíz évvel korábban, a világforradalmi illúziók jegyében fogant elődje, hiszen az empirikus szubjektum, a harmincas évek nyugat-európai munkásosztálya nem sok tápot adott a forradalmi reményeknek. Hiába bizonyosodott be, hogy a kapitalista termelés viszonyai többé nem tarthatók fenn, hiába igazolta a nagy gazdasági válság a marxi közgazdaságtan előrelátásait — írja most Horkheimer —, a szocializmus objektív lehetőségének bebizonyosodása nem jelenti egyben a szubjektív feltételek meglétét is. (Lásd W 254 sk.) „... az emberek cselekvésmódjai egy adott időpontban mégsem magyarázhatók kizárólag a megelőző pillanatban lejátszódott gazdasági folyamatokból”. (AF 284.)

A világforradalom elmaradásának magyarázatára azonban a kritikai elmélet eddigi érvkészletében nem állnak rendelkezésre ökonómiai-szociológiai érvek.⁹ Ezek helyébe Horkheimer a freudista pszichológia szociálpszichológiai interpretációját állítja. Érvélése szerint a polgári társadalom olyan karaktertípust — autoritárius karaktert — alakít ki, amelynek pszichikus mechanizmusait az állandó külső kényszer interiorizációja formálta: parancsok befogadására, illetve osztoztatására teszi mindenekelőtt alkalmassá. Az elnyomottak rétegében e pszichikus karakter kialakulásában az is szerepet játszik, hogy e rétegnek az osztályelnyomás következtében kialakult gátlásait, materiális szükségleteik kényszerű elfojtását az alkalmas történelmi pillanatokban agresszióval kompenzálják. Emiatt pedig, a fennálló hatalmi rend irányítása alatt és az autoritárius pszichikai apparátuson keresztül manifesztálódva, az elnyomottak mozgalmi szükségszerűen a fasiszmusba torkollnak. (Lásd E.)¹⁰

⁹ M. Jay az Institut tagjainak közgazdasági tevékenységét ismertetve, megjegyzi, hogy Horkheimer nem rendelkezett mélyebb közgazdasági ismeretekkel. Ennek következtében — írja egy K. Wittfogellel folytatott személyes beszélgetésre hivatkozva — Horkheimer közgazdaságtani próbálkozásait az intézet kutatói mindig jelentős szkepszissel fogadták. *Martin Jay*: „The Dialectical Imagination”, Little, Brown and Co. Boston, Toronto 1973, 152.

¹⁰ Az autoritárius karakter kialakulásáról, történelmi meghatározóiról lásd a „Studien über Autorität und Familie” c. kötetet, amely az Institut für Sozialforschung kutatóinak az intézet kutatási programjának keretében végzett munkáit foglalja magában. Ennek alapvető intencióit folytatták a negyvenes években Amerikában az Adorno vezette kollektív kutatásai, melyek a liberális berendezkedésű társadalmon belül mutatták ki az autoritárius személyiség típus domináns jellegét. Lásd „The Authoritarian Personality”, New York 1950.

Ez az érvelés azonban szélsőséges következményeket kényszerít a kritikai elméletre: vagy a forradalomhoz vezet a liberális kapitalizmus csődjé, vagy — ha az autoritárius karakter domináns volta miatt nem jöhet létre az ehhez szükséges osztálytudat — fasizmushoz. A kor két alternatívát kínál — jelenti ki Horkheimer —: a szocializmust vagy a barbárságot. Ez a posszibilizmus azonban most már nyíltan irracionálissá válik, a szocializmus alternatívája Horkheimer számára ekkor már csak kétségbeesett „legyen”-ként érvényes, nincs semmiféle empirikus érv, amely valószínűsíthetné, a megvalósulásába vetett hit legfeljebb csak irracionális tényezőkre építhet. „A fasizmus ... megtaníthatott volna arra, hogy ami a józan tárgyszerű ismeretek fényében örülségnek tűnik, némelykor létezik, és a politika ... nem a lehetőség, hanem a lehetetlenség művészete. Sőt, ami történik, nem cáfol rá oly mértékben a várakozásra, mint ezt oly szívesen elhitettük. Ahhoz, hogy az emberek saját ügyeiket közösen irányítsák, sokkal kevésbé kell megváltozniuk, mint amennyire a fasizmus átváltoztatta őket. Kiderül majd, hogy azok a korlátolt és alattomos lények, akik ma az „ember” névre hallgatnak, torzképek csupán, gonosz jellemet mutató álarcok, amelyek mögött egy jobb lehetőség rejlik. Hogy áttörjön ezeken, a képzeletnek arra az erőre van szüksége, amelytől a fasizmus megfosztotta. Ezt az erőt felélik azok az erőfeszítések, amelyekre mindenkinek szüksége van ahhoz, hogy fennmaradjon. Az átváltozás, a diktatúra, a terrorizmus szükségszerűsége ellenére a más mégis az emberek akarától függ.” (AS 70.)

Az amerikai tapasztalatok alapján azonban Horkheimernek be kellett látnia, hogy a nyomor és a válságok a kapitalizmusnak nem elkerülhetetlen tünetei, a kapitalizmus klasszikus, liberális korszakának bizonyos ellentmondásai belső reformokkal is megszüntethetők, nem a fasizmus a kapitalizmus továbbélésének egyetlen alternatívája. Ez a belátás viszont megingatja azt a gondolatmenetet, amely az elidegenedésmentes társadalom objektív lehetőségét a kapitalista termelés csődjének tényéből vezette le — azaz már a posszibilizmus „objektív” oldalának fenntarthatóságát is kérdéseessé teszi. Elvben természetesen lehetséges lenne az új jelenségek közgazdasági magyarázata, a kritikai elmélet eddigi fogalmainak felülvizsgálása. Horkheimer azonban nem ezt az utat választja, hanem most már lemond arról, hogy eddigi értelmében fenntartsa a kritikai elméletet, s végérvényesen feladja a marxista társadalomtudomány, azaz a gyakorlati orientációjú, radikális szándékú empirikus társadalomkritika igényét.

Ezt a fordulatot a legtalálóbban talán a *kritikai elmélet kantiánus fordulatának* nevezhetjük. Horkheimer azokhoz az eszményekhez húzódik vissza, melyek felől annak idején az első lépéseket tette meg a gyakorlati szándékú társadalomkritika felé — az „Ész” társadalmának klasszikus eszményeihez. Most már azonban nem törekszik arra, hogy ezeket az ideálokat gyakorlati igényekkel ruházza fel, hanem az emberi kultúra maradandó, de realizálhatatlan értékeiként fogja fel őket. A kritika bázisaként fenntartja az Ész eszményeit, de csupán mint transzcendentális határfogalmakat. A kritika tökéletesen destruktív vá válik. Tárgya a formális racionalitás világtörténeti folyamatát hiposztázált dialektikája lesz, a „felvilágosodás dialektikája”, amely a természet uralmával és a mitológiával szemben az ember és az ész emancipációjáért harcba induló racionalitás önmegsemmisítésének folyamata, a természet leigázásának öncéllá válása, a vak objektivitás uralmába való átcsapása. Ez a folyamat a felvilágosodás átmenete a mitológiába.

E kritikának nemcsak orientáló értékei valóságfelettiek. Evilági címzettje sem lehet, az emancipatorikus gyakorlati törekvéseknek elkötelezett teoretikus

helyébe az emancipáció értékeit reménytelenül őrző, ezeket a világgal szembe-szegző magányos filozófus lép. „Ha a szó ma valakihez fordulhat, akkor az nem az úgynevezett tömeg és nem is a tehetetlen egyén, hanem csupán egy elképzelt tanú, akinek hátrahagyjuk, hogy mégse pusztuljon el teljesen velünk együtt.” (DA 228.)

7. Az első pillanatban úgy tűnik, hogy a „kantianus” fordulat, a kritikai elmélet transzcendentális kritikává válása az elmélet egész szemléletmódjának gyökeres átalakulását jelenti. Valóban: ha a kritikai elmélet alapvető célkitűzéseit nézzük, amelyek azt ígérték, hogy empirikusan alátámasztják az elidegenedett társadalmat tagadó eszmények gyakorlati lehetőségét, akkor a végki-fejlet mindezzel szögesen ellentétes: nemhogy a radikális eszmények érvényének empirikus bizonyítása nem történt meg, de Horkheimer még a radikalitásról, az elméletet vezérlő eszmék gyakorlati jellegéről is lemondott.

Mínderre azonban nem nyújt kielégítő magyarázatot a történelmi helyzet, a világforradalom elmaradása, a baloldali mozgalmak kudarcai a fasiszmissal szemben. Elvben az is elképzelhető lett volna, hogy ezek az események még inkább kitűzött programjának végrehajtására, a radikális gyakorlat lehetőségeinek és a gyakorlatot vezérlő ideáloknak a felülvizsgálására ösztönözzék a kritikai elméletet. Ezzel szemben azt láthatjuk, hogy minél kevesebb tápot nyújtanak a tények a radikális ideálok változatlan fenntartásához, Horkheimer annál jobban elfordul a tapasztalati érveléstől, annál merevebben ragaszkodik eredeti eszményeihez. Ha ezt a tendenciát emeljük ki Horkheimer írásaiból, kiderül, hogy e látszólag a legalapvetőbb kérdésekben is változó álláspont mögött sajátos folytonosság húzódik meg: *Horkheimer számára a fennálló társadalmi- és értékrenddel való totális szembenállás töretlen fenntartása fontosabb, mint a radikalizmus gyakorlati realitása.* Ezt a radikalitást kezdetben a szocializmus *filozófiai* fogalma — az eldologiasodásmentes, az általános racionalitás kontrollja alá helyezett társadalom — testesíti meg, amely nem más, mint a klasszikus német filozófia minden ellentmondást feloldó Ész-társadalmának gyakorlati megvalósulása. A radikális ideálok választása Horkheimer számára — mint látuk — olyan *morális* döntés, amely elsősorban tagadás: ez az egyetlen lehetséges útja a fennállóval való mindenfajta közösség megtagadásának. Ezt a döntést az értékválasztás gyakorlati realitása nem érinti. „Ha a szocializmus valószínűtlen, annál kétségbeesettebb eltökéltségre van szükség ahhoz, hogy megvalósítsuk.” (D 65.) Ezen az állásponton a radikális eszmények megvalósulásának kérdése sohasem úgy fogalmazódik meg, hogy a gyakorlati kritika szubjektuma, a proletariátus *mit tehet*, hanem hogy *mit kell tennie*.

Ilyen feltételek között nem jöhetett szóba a radikális eszmények tapasztalati, ökonómiai-szociológiai megalapozása. Horkheimer pályafutása során valójában sohasem lép át a filozófia területéről a szaktudományok közegébe, s nem elsősorban azért, mert társadalomkritikájának választott értékei — az eldologiasodás kritikája — csak filozófiaiilag artikulálhatók. A filozófiai értékek és a valóság szembesítése a filozófia és a szaktudományok termékeny párbeszédét eredményezhette volna. A választott és vállalt filozófiai radikalizmus követelményei azonban egy tudományellenes álláspont elfogadására kényszerítik a kritikai elméletet.¹¹ Az elidegenedés totális kritikája azt követeli, hogy a radikális filozófia az

¹¹ A kritikai elmélet tudományellenességét bírálja az althusseriánus G. Therborn is. (Lásd G. Therborn: A Critique of the Frankfurt School; „New Left Review” 63, 1970 szept.

elidegenedett társadalom minden elemét úgy ismerje fel, mint ami részes az elidegenedés fenntartásában. Így a fennálló társadalomban funkcionáló tudomány is a filozófiai elidegenedéskritika hatálya alá esik, s mint láttuk, a kritikai elmélet a működő tudományokat, mint az elidegenedés fenntartásában részes instrumentumokat, elutasítja. A történelmi körülmények hatására megfogalmazódó tudományos igények tehát nem találhattak közös nyelvre a radikális filozófiával, sőt a filozófiai társadalomkritika fő tendenciáit mindig a radikálisítás és a tapasztalati tudomány definitív szétválasztása jellemezte.¹²

tember—október.) Therborn helyesen mutat rá arra, hogy a kritikai elmélet fogalma mögött mindenekelőtt egy magatartás eszménye áll, s jól látja azt is, hogy a kritikai elmélet végül is megmarad filozófiának, s nem válik tudományos elméletté. Nem veszi azonban észre a megvalósíthatatlan maradt tudományos szándékokat, s így a kritikai elmélet programjában rejlő lehetőségeket sem. A Horkheimer képviselte kritikai elmélet és a szaktudomány viszonyáról pontosan az ellenkező álláspontot vallja A. Schmidt, aki a frankfurti iskola fiatalabb nemzedékének egyik legjelentősebb képviselője, Horkheimer tanulmányainak kiadója. A „Kritische Theorie der Gesellschaft” c. kötetekhez írt utószavában (A. Schmidt: „Zur Idee der kritischen Theorie”, KT II. 333—360.) kijelenti, hogy Horkheimernek a tradicionális elmélet fölött gyakorolt kritikája csak az empirikus kutatás pragmatikus racionalitása ellen lép fel, s csupán azt bírálja, ha az előbbi helyettesíti a valódi tudományos eljárást. Tehát nem a tudományos racionalitást általában, hanem csak a tudománynak a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyét kritizálja. (I. mű, 352.) Ez a meglehetősen jóindulatú beállítást azonban — mint láthattuk — evidensen téves: a horkheimeri premiszák alapján elképzelhetetlen olyan empirikus tudomány, amelyre a tradicionális elmélet kritikája nem vonatkozhatna.

¹² Szükségesnek látszik itt néhány sorban kitérni azokra az empirikus vizsgálatokra, amelyeket az Institut für Sozialforschung a harmincas években folytatott. Felmerül ugyanis a kérdés: a kritikai elmélet tudományellenessége dacára nem haladtak-e a tényleges kutatások a programban kijelölt irányba? Függetlenek voltak-e egymástól az elméleti és az empirikus törekvések, vagy megállapítható közöttük valamilyen összefüggés? Valóban, amikor Horkheimer átvette az intézet igazgatói tisztét, hozzálátott, hogy az Institut tapasztalati kutatások segítségével keressen választ a korszak legégetőbb problémájára, azaz, hogy feltárja a világforradalom elmaradásának okait. A vizsgálat során kb. 3000 kérdőívet osztottak ki munkások között, s ezekben a gyermeknevelésről, az ipar racionalizációjáról, az új háború elkerülésének lehetőségéről, a politikai erőviszonyokról való véleményüket kérdezték. A beérkezett válaszok kiértékelése azonban nem annyira szociológiai, mint inkább szociálpszichológiai szempontok szerint folyt, az alkalmazott módszerek pedig a pszichoanalízis módszerei voltak. A kutatás arra irányult, hogy a megkérdezettek karaktertípusait tárja fel, s ezt pedig nem egyszerűen a válaszok tartalmának, hanem a tartalom mögötti „elfojtott” tényezőknél a felszínre hozásával — bizonyos kulcsszavak, visszatérő beszédfordulatok interpretációjával stb. — igyekeztek megtenni. A felmérés anyagát nem publikálták, a kérdőívek nagy része az emigráció során elveszett, a megmaradt kb. 700 ív anyagát a „Studien über Autorität und Familie” c. kötetbe építették be. Külön vita tárgya lehetne, hogy milyen empirikus értékkel rendelkezhet egy ilyen típusú vizsgálat. A jelen esetben erre nincs szükség: a kritikai elmélet teoretikusai semmiféle kvantitatív általánosítást nem vontak le a vizsgálatból, sőt még azt sem kísérelték meg, hogy eredményeiket valamilyen összefüggésbe hozzák a német munkásosztály viselkedésével. A vizsgálat vezetője, Fromm, pszichológiai tipológiájának „szemléltetésére” használta fel a fennmaradt anyagot, kijelentve, hogy bár az empirikus kutatások befolyásolhatják a típusalkotást, de a típusokat nem az empirikus anyag klasszifikációjából nyeri, hanem egy pszichológiai elmélet alapján. (Lásd „Studien...”, 235.) Horkheimer még eddig sem ment el, hanem kijelentette, hogy az empirikus kutatások csak kísérleti jellegűek voltak, alkalmatlanok az általánosításra, s legfőbb feladatuk az volt, hogy biztosítsák a mindennapi élettel való kapcsolatot, és esetleg segítséget nyújtsanak tipológiai következtések levonásához. (Lásd a „Studien...” angol rezüméjét, 901. — idézi M. Jay id. mű, 130—131.) Az empirikus kutatásokkal szembeni szkepszis azonban nem elsősorban az elvégzett felmérés kedvezőtlen körülményeinek tudható be. Adorno a következőket írja az Institut empirikus vizsgálatairól: „...az elméletet sohasem tekintettük egyszerűen hipotézisek halmazának, hanem olyasvalaminek, ami a saját lábán is megáll, s ezért nem

A harmincas évek elején a kritikai elmélet vezető teoretikusai — Horkheimer és pl. Marcuse is — sokszor hangoztatták, hogy a klasszikus német filozófia helyébe a társadalom gazdasági elmélete lép. Ebben az összefüggésben ezt a kijelentést szó szerint vehetjük: a kritikai elmélet számára — akárcsak Lukács húszas évekbeli álláspontján — a közgazdasági fogalmak nem szaktudományos, hanem filozófiai jelentésűek. Bár Horkheimer többször is szót emel egy sajátos történetfilozófiai tárgy feltételezése ellen, a gazdaság a kritikai elmélet számára történetfilozófiai közeget jelent, ahogy Marcuse kifejezi: a kritikai elmélet az Ész lehetőségeit gazdasági alapon vizsgálja. Ezt a közeget az áruviszonyok konstituálta, dologi törvények uralta totalitás mint objektum, és a totalitást gyakorlatának tárgyává tevő szubjektum jelenti. Az áru, az érték, a csere, az értéktöbblet stb. gazdasági fogalmai ugyanazt jelentik, mint az eldologiasodás, a formális racionalitás, az elidegenedés filozófiai fogalmai. A gazdasági fogalmak legfőbb funkciója az — jelenti ki Marcuse, Horkheimer „Tradicionális és kritikai elmélet” című tanulmányát interpretálva —,¹³ hogy a filozófiai fogalmak materiális jelentésre tehetnek szert bennük. E filozófiai közegben minden további nélkül lehetséges az eldologiasodás tényeinek radikális filozófiai kritikája, de megszüntetésük gyakorlati lehetőségeinek vizsgálata annál kevésbé.

Minél nyilvánvalóbbá vált a kritikai elmélet gyakorlati megvalósulásának reménytelensége, minél önkényesebb és irracionálisabb a posszibilizmus fenntartása, annál leplezetlenebbül helyezkedett a kritikai elmélet a filozófiai kritika álláspontjára. Az elméletnek — írja fenti tanulmányában Marcuse — el kell fogadnia az Ész kritikai fogalmát, mégha az a polgári társadalomban keletkezett is. Ha a társadalmi folyamatok nem kecsegtetnek az Ész követelményeinek megvalósításával, akkor a kritikai elméletnek e fogalom *transzcendens* voltát, a fennállóhoz képest *utópikus* jelentését is vállalnia kell. Ekkor a kritikai elmélet az Észnek nem az ideológikus elemeit, hanem valódi értékeit — igazságait — állítja szembe a fennállóval. A kritikai elmélet feladata ezeket megőrizni, és olyan

törekedtünk arra, hogy felfedezéseink segítségével bizonyítsuk vagy cáfoljuk az elméletet, hanem azon voltunk, hogy az elmélet segítségével konkrét kérdéseket fogalmazzunk meg a kutatások számára, amelyeket azután saját mértékük szerint kell megítélni . . .” (*Th. W. Adorno: Scientific Experiences of an European Scholar in America; „The Intellectual Migration: Europe and America 1930—1960”, ed. D. Fleming and B. Bailyn, Cambridge, Mass. 1969, 363. — idézi M. Jay id. mű, 240.*) Horkheimer pedig az intézet kutatásairól szóló beszámolójában a követendő tudományos módszerről kijelenti: „A kategóriákat olyan indukciónak segítségével kell létrehozni, amely épp az ellenkezője a hagyományos indukciónak, mely a hipotéziseket úgy igazolta, hogy individuális tapasztalatokat gyűjtött addig, amíg ezek általános törvénné nem emelkedtek. Az indukciónak a társadalomelméletben, épp ellenkező módon az általánost kell keresnie a különösben — nem fölötte, vagy pedig mögötte —, s ahelyett, hogy az egyik különöstől a másikig, majd pedig az absztrakció magaslatáig haladna, mind beljebb és beljebb kell hatolnia a különösbe, és benne kell felfedeznie az általános törvényt.” (*M. Horkheimer: Notes on Institute Activities; „Studies in Philosophy and Social Science”, IX. 1, (1941) 123. — id. M. Jay id. mű, 240 sk.*) Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy a kritikai elmélet nem egyszerűen emulasztotta levonni az empirikus kutatások elméleti következményeit, hanem eleve alacsonyabbrendűnek tekintette a tapasztalati tudományt az elmélethez képest, az empirikus anyagot legfeljebb hasznos segédanyagnak tartotta, de közömbösnek minősítette az elmélet egészének szempontjából. További érdekes probléma lenne annak megvilágítása, hogy mennyire nyomta rá bélyegét ez a szemlélet a megvalósult empirikus kutatások tudományos apparátusára. Az Institut empirikus kutatásainak történetéről lásd *M. Jay id. mű, 113 skk., 219 skk.*

¹³ *H. Marcuse: Philosophie und kritische Theorie; „Kultur und Gesellschaft”, I, Frankfurt 1968, 102. A tanulmány eredetileg a ZfS 1937, VI/3. számában jelent meg.*

szubjektumot *feltételezni*, amelynek tudata a kritikai elméletben fejeződik ki. Ezzel — ha az Ész eszményei az adott pillanatban konstruáltaknak, a fantázia szüleményeinek, üres absztrakcióknak tűnnek is — evilágiságuk biztosítva van.

Marcuse — mint az előbbiek alapján belátható — helyesen interpretálja a kritikai elmélet végső álláspontját, amely nem más mint a filozófiai eszmények minden áron való szembeállítását a valósággal. Horkheimer, ha kevésbé élesen fogalmaz is, de ugyanezen az állásponton áll: a filozófia egész története — írja — nem más, mint a valósággal szembeni ellenállás története az Ész nevében, és erre semmiféle szaktudomány nem lenne képes. „A filozófia Platón óta sosem adta fel azt az igaz idealizmust, amely szerint lehetséges meghonosítani az észet az emberek és a nemzetek körében.” (PH 310.)

A kritikai elméletnek ebben a korszakában érvényesül a legdrámaibban a program, amely a radikális eszmények annál elkeseredettebb vállalását kívánja, minél valószínűtlenebb gyakorlati megvalósulásuk. Ekkorra azonban az Ész filozófiai fogalmait megvalósulásuk lehetőségével már csak a pusztán irracionális önkény köti össze.

Az emancipáció gyakorlati lehetőségeinek feladása tulajdonképpen érintetlenül hagyja a filozófiai kritika jól kiépített gépezetét: az Ész kategóriái továbbra is szolgálhatnak a kritika bázisaként mint posztulátumok. Ezen az állásponton kitűnő kritikai elemzések születhetnek, de ezek per definitionem nem közvetíthetnek semmiféle radikális gyakorlat problémáit.

Ez a fejlemény egy kritikai magatartás-eszmény által életre hívott kritikai világnézet számára sokkal súlyosabb teher, mint újra meg újra átélni bizonyos remények szertefoszlását, belátni illúziók illúzió voltát. Horkheimer és Adorno késői írásainak keserű rezignációja nem egyszerűen egyes eszmények történelmi kudarcának, hanem egy metafizikai reménytelenségnek a visszhangja. S bármily példamutató a tartás, amellyel a kritikai elmélet „szembeszáll a fennálló szuggesztiójával”, visszaretentő a kínzó öntudat: az elmélet tagadja a fennállót, de nem léphet ki annak birodalmából, elutasítja azt, de ha megszólal, azonosulni kénytelen vele: „Hangja a tárgy hangja, de az ő akarata nélkül.” (DA 218.)

Ez az öndestruáló logika vezethet a vallásos transzcendenciához — mint az idős Horkheimernél —, de a teljes elnémuláshoz is: a szó mint afirmáció elutasításához. Ezért egy valóban radikális szándékú kritikai társadalomelmélet nem követheti elődjét ezen az úton. Nem kerülheti el azonban, hogy szembenézzen radikalitás és társadalomtudomány viszonyának ma is eleven kérdéseivel, melyek a frankfurti iskola történetében oly drámaian fogalmazódtak meg, de megoldatlanok maradtak.