

A felvilágosodás dialektikájától a későkapitalizmus kritikai elméletéig

A társadalom kritikai elmélete. Igen, de mi lenne ez tulajdonképpen? Van ilyen elméleted? Ha van, miért nem adod elő egyszerűen, ha meg nincs, miért beszélsz róla? (Adorno 2008. 9)

„Adorno a Max Horkheimerrel és a Társadalomkutatási Intézettel való együttműködéstől ösztönözve kvalitatív elemzések és történetfilozófiai inspirált szociológiai és szociálpszichológiai vizsgálatok formájában hatásos adalékokat nyújtott a társadalom elméletéhez, amelyeknek azonban ő maga sem tulajdonított kiemelt jelentőséget” (Wiggershaus, 1987. 100). Ezt a mondatot Rolf Wiggershaus írta le Adorno szociológiai írásait jellemezve és értékelve. Igaza lenne? Ha az adornói életmű recepcióját nézzük, akkor azt láthatjuk, hogy a metafizika, az általános esztétika, az irodalomelmélet, a zenefilozófia, sőt a zeneszerzés területén kifejtett hatáshoz valóban nem mérhető a szociológiai tanulmányok hatása (vö. Wellmer 1985.). Ha azonban Adorno akadémiai-egyetemi pályafutását tekintjük, akkor az egész életmű egyik központi kihívásaként jelenik meg az a kérdés, hogy a második világháború után, a Frankfurtba való visszatéréssel együtt hogyan sikerül a „felvilágosodás dialektikáját” egy kritikai társadalomelméletté transzformálni. Adorno már közvetlenül a visszatérés után – az 1949/50-es téli szemeszterben – *A társadalom elmélete* címmel tartott előadásokat (Bobka–Braunstein 2015. 10, 33–34). Az is igaz, hogy Amerikából visszatérve a tarsolyában ott volt két könyv, *Az új zene filozófiája* és a *Minima Moralia* és rengeteg tanulmány, amelyek majd az ötvenes évek során jelennek meg,¹ de a remigráció mégis hatalmas elméleti kihívást jelentett a számára. Ennek természetesen volt egy pedagógiai oldala is. 1949. december 24-én ezt írja édesanyjának: „A diákok úgy csüngenek rajtam, hogy azt én el sem tudtam volna képzelni. Mind az előadásom, mind a szemináriumom telt ház előtt zajlik.” (Bobka–Braunstein 2015. 19.) De sokkal fontosabb az elméleti oldal: hogyan

¹ Erről beszél Jürgen Habermas (lásd Horkheimer–Adorno 1986. 289–290 [Nachwort]).

lehet transzformálni *A felvilágosodás dialektikáját*? Adorno erre már csak azért is kényszerítve érezte magát, mert a professzori kinevezése egy olyan tanszékre szólt, amelynek a nevében mind a „filozófia”, mind a „szociológia” szerepelt. Aztán az 1960-as nyári szemeszterben Adorno ezzel a címmel is hirdet előadásokat: *Filozófia és szociológia*.

Mivel most egy olyan ember beszél önökhöz, akinek a tanszéke a »filozófia és szociológia« nevet viseli, így önök közül néhányan azt várhatnák tőlem, hogy [...] arra tegyek kísérletet, hogy önöket egy csapásra mind a filozófiára, mind a szociológiára megtanítsam, és így egy kétórás előadássorozattal mindkét tárgykörbe bevezetést kapjanak. Erről természetesen szó sem lehet. (Adorno 2011. 9.)²

Hát akkor miről lehet szó? Egy kicsit előrefutottunk: az ötvenes években Adorno többször is nekirugaszkodott egy olyan tanulmány vagy szócikk megírásának, amelynek a címe *A társadalom* volt. Most először e tanulmány korai, 1954-es változatát idézem:

[A társadalom] azon fogalmak egyike, amelyekre Nietzsche szerint az a jellemző, hogy nem definiálhatók [...]. A társadalom olyan emberek közötti szövetség, amelyben minden és mindenki minden és mindenki mástól függ. A társadalom mint egész csak a mindenki által ellátott funkciókon keresztül tartja fenn magát; benne minden ember rendelkezik egy ilyen funkcióval, miközben az egyes embereket meg is határozza ez a szövetség. A társadalom fogalma tehát olyan funkcionális fogalom, amely nem annyira az elemeket jelöli, mint inkább az ezek közötti viszonyokat és e viszonyok törvényszerűségeit. (Adorno 2003a. 143.)

Miután leszögeztük, hogy a társadalmat nem lehet definiálni, Adorno mégis valami definíciószerűséget kínál föl. Talán pontosabb lett volna azt mondani, hogy a definícióval még semmit sem értünk el, mert az igazi feladat az lenne, hogy a „felvilágosodás dialektikáját” valamiképpen átvigyük a társadalomra. De miért és hogyan? Véleményem szerint *A felvilágosodás dialektikája* egy történelemfilozófiai mű, a felvilágosodás és a mítosz dialektikája ugyanis egy univerzális civilizációtörténeti folyamatot ír le. Nézzük csak a könyv első két mondatát, amely a dialektika csíraszerű megfogalmazása: „A felvilágosodás az előrehaladó gondolkodás legátfogóbb értelmében már mindig is azt a célt követ-

² Most eltekintünk attól, hogy a *Zeitschrift für Sozialforschung* első számának híres bevezetésében Horkheimer még az ellen érvel, hogy a szociológiát azonosíthatnánk a társadalomkutatással. „A szociológiával mint szaktudománnyal a társadalomkutatás már csak azért sem esik egybe, mert ugyan ez is a társadalom problémáival foglalkozik, de a kutatási tárgyait a nem-szociológiai területeken is megtalálja. De az, amit a szociológusok a saját tudományuk érdekében a gazdaság, a pszichológia és a történelem terén nyújtottak, illetve amire ott ösztönöztek, teljesen megfelel az itt használt fogalomnak.” (Lásd *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932/1. 9)

te, hogy az emberektől elvegye a félelmet és urakká tegye őket. De a teljesen fölvilágosult Föld a diadalmas balsors jegyeit sugározza.” (Horkheimer–Adorno 1986. 9.) A felvilágosodás szemmel láthatóan a weberi racionalizálódás örököse, azt ígérte, hogy az embereket megszabadítja a félelemtől, hogy megteremtí a félelem nélküli élet lehetőségét.³ De miközben egyre előrébb haladunk ezen az úton, egyre borzalmasabb katasztrófába jutunk. A dialektika tehát nem jelent mást, mint „a felvilágosodás féktelen önpusztítását” vagy „önrombolását” (Horkheimer–Adorno 1986. 1, 3). Egy kicsit nagyobb távolságtartással ezt a szerzők így is megfogalmazzák: „Voltaképpen nem kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, miért is süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne” (Horkheimer–Adorno 1990. 11 [a fordításon módosítottam – W. J.]; Horkheimer–Adorno 1986. 1). Ebből a rövid rekonstrukcióból is már érezhető, hogy az így értelmezett dialektikát nem lesz könnyű átvinni a társadalom fogalmára. Azt ugyan lehet mondani, hogy a társadalom maga is egy történelmi kategória (láttuk, hogy ezt Adorno mondja is, amikor Nietzsche-re hivatkozva azt állítja, hogy a „társadalom” fogalma nem definiálható). De a történelem és a történelmi fogalom között mégiscsak van egy alapvető különbség: az utóbbi esetben a dialektika már nem kimondottan egy processzushoz kötődik. A „felvilágosodás dialektikája” így csak a társadalmi ellentmondások elméletévé alakulhat át.⁴ És Adorno arról is meg van győződve, hogy a modern társadalomban nem egy, hanem több ilyen ellentmondás lesz. Az igaz, hogy újabb és újabb nekirugaszkodásokkal próbálta elrendezni és föltérképezni ezeket az ellentmondásokat; és az erre irányuló erőfeszítéseket nevezte a társadalom *kritikai elméletének*. A lassan nyilvánosságra kerülő egyetemi előadások, sőt szemináriumi jegyzőkönyvek alapján már látszik, hogy egy ilyen koncepció rekonstruktív összeállítása hatalmas feladat. Az alábbiakban én a vizsgálatot a hatvanas évek első felére fogom leszűkíteni. Egyrészt azért, mert Adorno valóban ekkor válik szociológussá, másrészt azért, mert ez a koncepció nagyban alakította a diákmozgalmak későbbi vezetőinek és résztvevőinek gondolkodását.⁵

³ „A fokozódó intellektualizálódás és racionalizálódás tehát nem a saját életfeltételek gyarapodó általános ismeretét jelenti, hanem valami mást: azt a tudást vagy hitet, hogy *amikor csak akarnánk*, mindezt *megtudhatnánk*, hogy tehát itt elvileg nem játszanak közre titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, hanem, hogy ellenkezőleg a *számítással* elvileg minden dolgot *uralhatunk*. Ez viszont a világ varázstanítását jelenti.” (Weber 1998. 138.)

⁴ Többen is úgy értékelték *A felvilágosodás dialektikáját* a Frankfurti Iskola korábbi programjához (az interdiszciplináris materializmushoz) képest, hogy itt egyfajta refilozófálódás játszódott le (lásd elsősorban Dubiel 1978.). Jürgen Habermas időnként maga is így nyilatkozott, de *A kommunikatív cselekvés elmélete* című könyvében mintha már maga is a civilizációtörténeti fordulatot tartotta volna a nagyobb problémának (lásd Habermas 1987).

⁵ Nagyon sokáig a kutatás a hatvanas évekbeli társadalomelméleti útkeresések forrását az úgynevezett pozitívizmus-vitában látta. Ez a vita nagyrészt Ralf Dahrendorf szervező munkájának köszönhetően az 1961-es tübingeni Szociológiai Napokon indult útjára Karl Popper referátumával és Adorno korreferátumával. Mindkét előadás a társadalomtudományok logi-

I. MARX ÚJRAOLVASÁSA

A *felvilágosodás dialektikája* már maga is a marxi koncepciótól való távolodást képviseli. Erre utalnak az 1944-es és az 1947-es változat közötti fogalmi elmozdulások is: a „termelési viszonyok” helyébe az „gazdaság formái”, az „osztályuralom” helyébe az „uralom”, a „kizsákmányolás” helyébe az „elnyomás”, a „monopólium” helyébe az „ipar” kerül (vö. Reijen–Bransen 1987. 457). Vagyis a konkrét marxi társadalomkép helyébe egy univerzális civilizációkritikai koncepció került. Nem tudjuk, hogy milyen indítékoktól motiválva, de 1962 körül Adorno újra intenzív Marx-tanulmányokba kezd. Egy szemináriumon körültekinthetően rekonstruálta *A tőke* alapvető gondolatmenetét (Adorno 1997. 501–513). Miközben igazából nem is ez a gondolatmenet érdekelte, hanem az a kérdés, hogy *mi történt* Marx halála után. Ez a kérdés volt már a Frankfurter Iskola korai programjának is a legmélyebb fundamentuma. Akkor azonban egyáltalán nem sikerült szembenézni, azzal ti., hogy még Marx életének legvégén a szubjektív értékelmélet megalapozásával egy teljesen új fejezet kezdődött a közgazdaságtan történetében. Adorno ezzel szembenéz, de a fordulat jelentőségét igazából nem érti.

A tulajdonképpeni vita [...] az, hogy a két elmélet közül [...] melyik fejezi ki adekvátabban a realitást [...]. Egy olyan koncepció, amely nem tudja leírni a fogyasztóknak az össz-rendszerrel való függését, nem adekvát a realitással. Azt ki lehet mutatni, hogy a fogyasztási szokások változásai nem vezethetők vissza a szubjektumra, hanem olyan objektív folyamatokról van szó, amelyek a társadalom struktúrájában gyökereznek. Ezért Marx nem a fogyasztásból, hanem a termelésből indult ki [...]. És ez az irányzat jobban megfelel a realitásnak. (Adorno 1997. 511–512.)

Már a társadalomról szóló korábban idézett cikkében Adorno ezt írta: „A szociológia [...] csak mint politikai gazdaságtan lehetséges...” (Adorno 2003a. 146). Ezt valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a szociológiának a politikai gazdaságtan örökségét kell folytatnia, vagyis a gazdasági elemzéseket ki kell terjesztenie a társadalom egészére.⁶ Adornót azonban nem nyugtalanítja különösebben

kájával foglalkozott. Csakhogy Adorno szerint a társadalomtudományok esetében nem lehet önálló, a tárgytól független metodológiáról (illetve logikáról) beszélni. „A társadalom ellentmondásos és mégis meghatározható; racionális és irracionális egyszerre; rendszer és mégis törekeny, vak természet és a tudat által formált.” (Adorno 1987. 126.) Többben is rámutattak már arra, hogy Adornónak ilyen premisszáik alapján ebbe a vitába nem is szabadott volna belemennie. Ebben a vitában 1965-ig semmi érdemleges nem történt, ekkor jelentkezik majd egy újabb generáció, amely a vitát előrébb lendíti. Adorno már az 1964-es előadásokban a „mi” korunk egyik problémájának tartja, hogy a „módszer fetiszizálása a dolgokba való belátás helyébe lép” (lásd Adorno 2008. 156).

⁶ Most tekintsünk el attól, hogy Marx általában, legalábbis a címekben, a politikai gazdaságtan kritikájáról beszél. A „politikai gazdaságtant” mint speciális közgazdasági diszciplínát

a gazdasági redukcionizmus, inkább arról beszél, hogy „a marxi elmélet mint a társadalom minden elmélete, amely a társadalmat totalitásként próbálja megragadni, lényegében a *fennálló*, az ő korában *fennálló* kapitalista társadalom elmélete” (Adorno 2008. 79, kiemelés tőlem: W. J.). De hogy ebben a vonatkozásban hogyan változott meg a kapitalista társadalom, arról egyelőre nem kapunk részletes felvilágosítást.⁷ Induljunk ki most abból, hogy a „kapitalista társadalom” és a „piaci társadalom” fogalmai (legalábbis Adornónál) szinonimák!

A piac az emberek közötti csereviszonyok szó szerinti és átvitt értelemben vett helye, és ez ugyanakkor első megközelítésben ennek a tisztán liberális princípiumnak az első megjelenése. De mivel [a piaci társadalom] már annyira átalakult, ezért fölmerül az a nagyon komoly kérdés – amelyet semmiképpen sem szeretnék dogmatikusan anticipálni –, hogy e modifikációk ellenére lehet-e még beszélni cseretársadalomról. (Adorno 2008. 49.)

Adorno persze mást se tesz, mint azonnal anticipálja a maga álláspontját: „A saját pozícióm, hogy efelől semmi kétséget se hagyjak, az, hogy igenis, továbbra is cseretársadalomról beszélhetünk. Habár ezzel szemben már oly sok ellenvetés fogalmazódott meg, hogy kell hozzá egy bizonyos elméleti makacsság, hogy kitartsunk mellette.” (Uo.) Ez persze inkább hitvallásszerű és nem elméletileg alátámasztott álláspont. Az elméleti alátámasztásra először 1965-ben, az Arnold Gehlennel folytatott beszélgetésben kerül sor. E beszélgetés legelején Adorno ezt mondja: „De itt mégis szeretnék megjegyezni valamit [...]. Én a magam részéről kerülném az »ipari társadalom« fogalmának használatát, amely pedig manapság nagyon kedvelt.” (Grenz 1974. 228.) Annyi máris egyértelmű, hogy az ellenvetések az „ipari társadalom” elmélete felől érkeznek, amely az ötvenes évek végén és a hatvanas évek első felében különösen népszerű volt. Nem tudjuk, hogy Adorno pontosan mit és mennyit ismert ebből az irodalomból, de az biztosnak tűnik, hogy a Gehlennel folytatott beszélgetésre készülve egy kicsit utánanézett a vitának.⁸ Miután Gehlen visszakérdezett, hogy akkor hogy nevezhetnénk a jelenlegi társadalmat, Adorno így válaszolt:

David Ricardo alkotta meg. Az alapkérdés az volt, hogy hogyan jönnek létre bizonyos jövedelmek, pontosabban a jövedelmek meghatározott formái. „A politikai gazdaságtan fő feladata, hogy feltárja azokat a törvényeket, amelyek [a jövedelem megoszlását] szabályozzák” (lásd Ricardo 1991. 5). Adorno ezt mintha nem értené, amikor ezt mondja: „A döntő kérdés az, hogy hogyan keletkezik az értéktöbblet” (Adorno 1997. 510). Az igaz, hogy Marx csak *A tőke* 3. kötetében jutott el a politikai gazdaságtan klasszikus kérdésének tárgyalásához.

⁷ Adorno itt nagyon plasztikusan beszél a keleti marxizmusról, amely kritikai fogalmakból eszkábál össze magának egy államvallást, és egyébként mindenben már csak osztályviszonyokat, illetve ezek hatását vagy lecsapódását látja (Adorno 2008. 78–80).

⁸ Adorno 1968. április 8-án a Frankfurtban megrendezett Szociológiai Napon majd ezzel a címmel tart előadást: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (lásd Adorno 2003b. 354–370). Én az elemzéseimben azonban nem szeretnék ennnyire előrefutni.

Nos, ezt majd meglátjuk. Először csak ezt szeretném kimondani: ebben a fogalomban összecsiszítják két olyan mozzanatot, amelyeket – habár sok közülük van egymáshoz – mégsem szabadna azonosítani egymással. Az egyik oldalon áll a technika, vagyis az emberi termelőerők kibontakozása, amelyek a technikában megtestesülnek. [...] A másik oldalon az ipari társadalomban éppúgy benne vannak a társadalmi termelés viszonyai is, ami a nyugati világ vonatkozásában a csereviszonyokat jelenti. (Uo.)

Itt egy nagyon fontos ponthoz jutunk: *A felvilágosodás dialektikája* is értelmezhető úgy, mint amely a civilizáció történeti folyamatot a technika dimenziójában írta le. Egy helyen még használja is benne az „ipari társadalom” fogalmát, a technikai civilizáció egyszerű szinonimájaként (Horkheimer–Adorno 1986. 43). A kapitalizmus, a cseretársadalom vagy a piaci társadalom fogalmához való ragaszkodás így határozott szembefordulást jelent *A felvilágosodás dialektikájával*. Ezért a technikai változásokkal most nem is foglalkozunk, hanem csak a társadalmi viszonyokban bekövetkezett változásokkal. Adorno két fontos változással számol. (1) Mindenekelőtt az állami intervencionizmust kell megemlítenünk. Érdekes, de logikus módon Adorno ezen nem az állam gazdasági szereplőként, hanem mindenekelőtt szociális ágensként való fellépését érti. És ezen belül a munkanélküli segélyre és az állami foglalkoztatási programokra gondol, amelyek alkalmasak arra, hogy a válságok és a tömeges munkanélküliség ellenében hassanak. „Mindezek az intézmények – vagy azt is mondhatnánk, hogy a szociális piacgazdaság elemei – magától értetődően áttörik a tiszta konkurencia-elveket, amely az [eredeti] liberális modellben még benne volt” (Horkheimer–Adorno 1986. 51–52). Adorno ezeket a „szociális intézményeket”, amelyek szerinte az „intervencionisztikus gazdaság” alkotórészei, a keynesi koncepcióra vezeti vissza (Horkheimer–Adorno 1986. 52).⁹ (2) Az előbbiekkal szoros összefüggésben megváltozik a proletariátus státusza is. Induljunk ki abból, hogy a marxi leírás megfelel a liberális kapitalizmus állapotának. Adorno elsősorban amerikai tapasztalatok alapján beszél arról, hogy már a munkások is hatalmas szervezetekbe tömörülnek, és ezzel a kiszolgáltatottságuk lényegesen csökken. Ma a munkások olyan helyzetben vannak, amit némileg sarkítva a „munka monopóliumának” is nevezhetünk (Adorno 2008. 53). Ha a marxi koncepció még a proletariátus „exterritorialitását” feltételezte, akkor a mai körülmények között a proletariátus „integrálásáról” beszélhetünk (uo.).

⁹ Keynes könyve (*A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elmélete*) először már a megjelenés évében, 1936-ban megjelent németül, aztán a háború után 1952-ben jelent meg újra. Adornónál nem nagyon találkozunk érdemleges Keynes-utalásokkal. Az 1960-as előadásokban a marxi koncepciót állítja szembe a keynesivel. Marx a kapitalista gazdaságot a saját magában rejlő racionalista sztenderdekkel szembesítette. A polgári társadalom azonban a keynesi gazdaságtan korában már nem is tart igényt gazdasági racionalitásra (lásd Adorno 2011. 198).

A ma megfigyelhető jelenségek első megközelítésben mind arra utalnak, hogy a proletariátus integrálódott, azaz a proletariátus a polgári társadalom keretei között reprodukálja a maga életét, messze túllépve a létminimumon. Így a korábban látható drasztikus különbségek a proletárok és a polgárok között [...] lassan eltűnnek, és a proletariátus többé nem az az explozív erő, amely kibékíthetetlenül szemben állna az egész társadalommal. (Adorno 2008. 54.)

A marxizmus mint forradalmi tanítás így elvesztette a maga jelentőségét.¹⁰

II. DIFFERENCIÁLÓDÁS ÉS INTEGRÁLÓDÁS

A *társadalom* című tanulmány második változatában Adorno Herbert Spencer koncepcióját próbálja feldolgozni: „Spencer az előrehaladó társadalmasodásról szóló híres tanításában a társadalom differenciálódásának és integrálódásának elméletét vázolta föl” (Adorno 2013. 33). Eszerint ha egy társadalom tagjainak száma és szilárdsága növekszik, akkor a társadalmon belüli különbségek is növekedni fognak (uo.). Adorno a „társadalom” fogalmába így belefoglalja a társadalmasodás vagy az eltársadalmasodás jelenségét is. „A társadalom az emberek közötti funkcionális összefüggések dinamikájának legfelső kifejeződése; és [...] az emberek társadalmasodása tendenciálisan egyre erősebb lesz; durván szólva tehát a világban egyre több lesz a »társadalom«” (Adorno 2003a. 148). A társadalmasodásnak tehát két következménye van: az integrálódás és a differenciálódás. Jóllehet Spencer azt mondja, hogy ezek nem választhatók el egymástól, Adorno mégis megpróbálja szétszálazni őket. (1) Az integráció fogalma már-már egybefonódik a társadalmasodással. „A növekvő integrációra vonatkozó tézis igaznak bizonyult; a terminus átment a fasiszta zsargonba is – ebben »integrális államról« beszéltek. Az elmélet ilyen társadalmi funkcióváltásáról az ultraliberális Spencer biztosan még csak nem is álmodott.” (Adorno 2013. 33–34.)¹¹ Az integrációnak így két jelentése lesz: „az emberek, az embercsoportok és a népek egyre nagyobb számban vonódnak be a társadalom funkcionális összefüggésébe, egyre inkább »eltársadalmasodnak«” (Adorno 2003a. 148).¹² Ugyanakkor „abban az értelemben is egyre több lesz a társadalom, hogy az emberek

¹⁰ „A relatív elnyomordás fogalma teljesen nevetséges. Ha egyetlen munkás sem tudja már, hogy ő munkás [...], akkor az osztályfogalom sem használható értelmesen.” (Adorno 1997. 513.)

¹¹ Adornót persze némileg meggondolkodtatta, hogy a fasiszta zsargon általi igénybevétel után használható-e még a fogalom. De aztán túltette magát ezen az akadályon.

¹² „Az eltársadalmasodásnak ez a tendenciája már a 19. században is annyira fölerősödött, hogy a magasan fejlett kapitalizmus után következő társadalmak, a nem kapitalista térségek, annyiban mégis hozzátartoztak a kapitalizmushoz, hogy az ő kívülállóságuk vagy felemás kívülállóságuk a tőke gyarapodásának egyik fontos forrása volt a mértékadó országokban – és ez kiterjedt politikai és társadalmi harcokhoz vezetett.” (Uo.)

közötti társadalmi kapcsolatok hálója egyre szorosabbá válik. Minden emberben egyre kevesebb van abból, ami nincs megragadva, ami a társadalmi kontroll alól kivonja magát, és nagyon kérdéses, hogy meddig tudja fenntartani magát.” (Adorno 2003a. 149.)¹³ (2) Ezzel szemben Spencer differenciálódásfogalma jóval problematikusabb: ugyan az előrehaladó munkamegosztásból indul ki, de megfélemledik azokról a tendenciákról, amelyek ennek ellene hatnak.¹⁴ Adorno így nem Spencer tanításából, hanem annak sajátos aktualizálásából vonja le a következtetést, hogy a jelenlegi világot a differenciálódás elvesztése és az integráció uralma fenyegeti. Könnyen belátható, hogy ezt a koncepciót értelmezhetnénk a „felvilágosodás dialektikájának” társadalomelméleti átfogalmazásaként is. Eszerint az eltársadalmosodás az integráció vagy a mítosz, a differenciálódás pedig a felvilágosodás megfelelője. De a „folyamatot” ebben az esetben nem a felvilágosodás, hanem a mítosz mozgatná, és az a veszély fenyegetne, hogy a mítosz elveszti a maga ellentétét; és ennyiben már nem is dialektikáról, hanem inkább a dialektika *megszűnéséről* kellene beszélnünk.

A társadalmi integráció, az eltársadalmosodás folyamata Adorno egyik legkedveltebb gondolata, és valószínűleg legproduktívabb kordiagnosztikai ötlete. Ezért olvashatjuk majd *A felvilágosodás dialektikájának* 1969-es kiadásában: „A könyvünkben fölismert, a totális integráció felé tartó fejlődés csak megszakadt, de nem maradt abba; azzal fenyeget, hogy diktatúrákon és háborúkon keresztül tör utat magának” (Horkheimer–Adorno 1986 IX–X; Horkheimer–Adorno 1990. 10). Adorno már a társadalomról szóló első cikkében is ezt írta: „Eközben azt is ki kell mondanunk, hogy a társadalmosodás előrehaladása, amely gyorsulni látszik, semmiképpen sem szolgálja a világ békéjét, és nem segíti elő az antagonizmusok legyőzését” (Adorno 2003a. 146). De ennek kifejtésére nem vállalkozik. Ugyanakkor a Marx-interpretáció felől érkező és a proletariátus integrációjáról beszélve Adorno egészen más értelemben használja az „integráció” fogalmát. „A proletariátus integrációja, tehát az a tény, hogy egy nehezen meghatározható értelemben a munkások maguk is polgárrá váltak, öszszegyeyztethetetlen a tisztán polgári társadalom modelljével, mert a tisztán polgári társadalom fogalmához – mondhatnánk – hozzátartozik a proletariátustól, az

¹³ „Ma, különösen a közlekedési technika előrehaladásának és az ipar technológiai decentralizálásának következtében az emberiség társadalmosodása egy abszolút maximumhoz közeledik” (Adorno 2003a. 148).

¹⁴ Spencer ezt a koncepciót eredetileg a *First Principles* című könyvében dolgozta ki, amely 1862-ben jelent meg (lásd Adorno 2013. 39). 1890-ben jelent meg viszont Georg Simmel első jelentősebb munkája *Über soziale Differenzierung* címmel, amely ennek a koncepciónak a nagyszabású átfogalmazását adja. Az előrehaladó társadalmi differenciálódás egyszerre vezet egyfajta individualizáláshoz és egy bizonyos nivellálódáshoz. És Simmel ennek a kettőnek az „általános egyensúlyáról” beszél. A társadalmi differenciálódási folyamat ezeken az egyensúlyi állapotokon keresztül halad előre (lásd Simmel 2009. 50–73). Ezek között az elméleti keretek között tehát *nem* lehetne kimondani az integrálódás (a nivellálódás) egyoldalú tényerését a modern társadalmakban.

alsó osztálytól való különbözése” (Adorno 2008. 55). A proletariátus maximális integrációjának így az lenne a következménye, hogy nem lehet többé *kapitalizmusról* beszélni. Az ötvenes–hatvanas évek egyik meghatározó szociológusa, Helmut Schelsky egy sor írásában dolgozta ki azt a tézist, hogy a korabeli fejlett nyugati társadalmak döntően egy „nivellált középosztályból” állnak, és így nem lehet többé kizsákmányolásról beszélni, de kapitalizmusról sem. Először mintha Adorno elfogadná ezt a tézist: „Ha egyetlen munkás sem tudja már, hogy ő munkás – ahogy Schelsky állítja –, akkor az osztályfogalom minden értelmét elveszti” (Adorno 1997. 513). Az 1964-es előadásokban azonban Adorno egy Schelskyvel folytatott személyes beszélgetésre hivatkozva már elhatárolódik ettől: a beszélgetés alapján Adornóban az a benyomás alakult ki, hogy már Schelsky sem nagyon ért egyet a „nivellált középosztály” fogalmával és elméletével. És valóban ekkoriban már megszakad a koncepció kifejtésére vonatkozó publikációk sora. Ezen a ponton Adorno nagy empátiával mondja: „Általában így járunk: abban a pillanatban, amikor egy fogalom – amelyet mi alkottunk – egy passportout-kulcsá értelmződik át, már ellenszenves is lesz. De akkor sokszor már túl késő.” (Adorno 2008. 72.) Minden bizonnyal ez a beszélgetés volt az, amely Adornót végső soron arra motiválta, hogy a proletariátus integrációját (nagyreszt legalábbis) látszatnak minősítse.

De ezen kívül az előadásokban empirikus vizsgálatokra is hivatkozik: „Egy sor vizsgálat – amelyek között van olyan is, amelyikért én vagyok a felelős – azt mutatta, hogy a szűkebb értelemben vett munkások tudata és a hagyományos értelemben vett polgárok [...] tudata között sokkal nagyobb különbségek állnak fenn, mint amilyeneket a nivellált középosztály tézise sugall” (Adorno 2008. 88).¹⁵ Adorno az előadásokon sokat vívódik ezzel a tézissel, de aztán végül a nyolcadik előadásban kimondja:

Az utolsó órán mindenekelőtt arra szerettem volna felhívni az önök figyelmét, hogy az úgynevezett integrációs jelenségek lényegileg szubjektívek, vagyis tudati fenomének, és ennek következtében az objektív jelentőségüket nem szabad túlbecsülni.

¹⁵ Adorno itt valószínűleg a Társadalomkutatási Intézet következő vizsgálatára utal: Adorno–Dirks 1955. És ez a vizsgálat nem is olyan jelentéktelen, mint ahogy azt be szokták állítani. Burkart Lutz (aki akkoriban a Német Szakszervezeti Szövetség Gazdaságkutató Intézetében dolgozott) egy 2009-as interjúban így fogalmazott: „A frankfurti Társadalomkutatási Intézet kapta meg azt a vizsgálatot, amelynek a feladata lett volna annak a tézisnek a cáfolata, amelyről azt feltételezték, hogy a mi (akkor még megíratlan) jelentésünkben fog állni. Mindent összevéve az ipari szociológiának ez az úttörő fázisa olyan lenyűgöző volt, hogy ehhez hasonlót sem az előtte, sem az utána lévő években nem tapasztalhattunk. [...] Elég intenzíven dolgoztunk, és így néhány év alatt egy sor olyan publikáció jött létre, amelyek közül néhány még ma is klasszikusnak számít.” Wolfgang Dunkel: *Industriesozologie zwischen Subjekt- und Strukturbezug* (Im Gespräch mit Burkart Lutz), lásd online:

http://www.gesis.org/fileadmin/upload/dienstleistung/fachinformationen/servicepublikationen/sofid/Fachbeitraege/Industrie_Betrieb_09-02_FB.pdf

[...] Szinte azt lehetne mondani, hogy ez csak egyfajta ruha, amelyet a társadalom hord, miközben ha levetjük a ruhát, akkor éppen ott, ahol azt hisszük, hogy kezdődik a természet, az osztályviszony különösen drasztikusan lép elénk. (Adorno 2008. 100.)

Ezzel készen is lennénk, de Adorno még sincs teljesen kész: szerinte olyan szubjektív mozzanatokról van szó, amelyek annyira felnagyultak, hogy már-már objektív jelentéssel rendelkeznek, és szép lassan elkezdnek visszahatni a realitásra (uo.). Mintha Adorno egy komplex összefüggésnek akarna a nyomába szegődni, de közben az elméleti álláspontja elmosódik: most az integrációval magával vagy az integráció tökéletlenségével van a baj? Az egyik válaszlehetőség az integráció általános elmélete:

Minél integráltabb a társadalom, minél kevesebben maradnak (szó szerinti és átvitt értelemben) kívül, annál inkább mondhatjuk, hogy ez a társadalom szőröstül-bőröstül felfal minket. És minél inkább átformál bennünket, a saját struktúránkat tekintve, annál tehetetlenebbek vagyunk mindannyian a társadalomnak ezzel a kényszerjelle-gével mint egészszel szemben. (Adorno 2008. 112.)

Tehetetlenek vagyunk és kiszolgáltatottak, sőt a Gehlennel folytatott beszélgetésben Adorno ezen a ponton még a „fölöslegesség” kategóriáját is bevezeti: „A jelenlegi gazdasági szerkezeten belül az emberek alapvetően fölöslegesek a saját társadalmuk fenntartása szempontjából; valahol belül mindannyian tudjuk, hogy potenciális munkanélküliek vagyunk. Jólakatnak bennünket, miközben nélkülünk is minden ugyanilyen jól működné.” (Grenz 1974. 228, 247.) Másrészt azonban Adorno hamis identitásról beszél, amelynek törekénysége minden pillanatban kiderülhet.¹⁶ És most már nem is egyszerűen a munkásosztály középosztálya emelkedéséről van szó, hanem úgy tűnik, egy általános társadalmi jelenségről. „Ez a hamis identitás számtalan helyen neurózishoz, szenvedéshez és mindenféle torzuláshoz vezet, mihelyt csak egy kicsit is belenézünk a boldog egyetértés felszíne alá” (Adorno 2008. 113). Ez a diagnózis pedig az objektív társadalmi összefüggések szubjektív lecsapódását tartja patolgikusnak. Eszerint a valóságos társadalmi egység hiánya (a dezintegráció) társadalmi eredetű pszichés betegségeket okoz.¹⁷

¹⁶ Ennek példája Adorno számára a nemzetiszocialista berendezkedés, amely minden társadalmi különbséget és konfliktust a hamis egység érdekében eltüntetett, illetve elhazudott. De a képletet általánosíthatjuk is: minden diktatúra egy olyan propagandát működtet, amely a társadalmat egyetlen – általában érzelmileg determinált – egységgé olvasztja össze (lásd Adorno 2008. 109–110).

¹⁷ Ezért egy kicsit meglepő, amikor Adorno egy helyen ezt mondja: „nem lehet minden további nélkül a szociológiától a pszichológiához és a pszichológiától a szociológiához átmenni” (Adorno 2008. 155). Miközben itt persze csak az első átmenetről van szó, a második egyáltalán nem is jön szóba (lásd továbbá Adorno 2008. 110).

III. ELDOLOGIASODÁS ÉS PERSZONALIZÁLÓDÁS

Ebből az elméleti csapdából Adorno szerint nem lehet úgy kitörni, hogy az „abszolút” elnyomorodás mellett bevezetjük a „relatív” elnyomorodás fogalmát is. Ez egyszerűen nevetséges lenne (Adorno 1997. 513). Emlékezzünk erre: „Marx az elidegenedéssel átítatott konkrét társadalmat akarta bírálni” (Adorno 2008. 155), ennek a „kizsákmányolás”, illetve az „elnyomorodás” csak az egyik aspektusa. A kapitalizmus meghatározó sajátossága viszont az, hogy az emberek többé nem egyszerűen használati értékeket fogyasztanak.

Az előállított javak mennyisége mértéktelenül megnőtt; az emberek tudata ezekhez a javakhoz kötődik és ezekre szűkül le. De ugyanakkor ezek a javak valóban megadnak nekik minden kielégülést és kellemességet, és erről nem szabad gúnyosan ítélnie egy olyan elméletnek, amelynek motorja a kielégítetlenek anyagi érdeke. (Adorno 2008. 75.)

Eszerint ennek az elméletnek volt egy gúnyolódó elutasítása, és ez – mondhatnánk – éppen olyan típusú premisszákra épült, mint amelyek a munkásosztály felemelkedését a középosztályhoz *látszólagosnak* tekintették. Abból kell tehát kiindulnunk, hogy „az emberek már nem használati értékeket [...], hanem cse-reértékeket fogyasztanak” (uo.).

Egy dolog pénzürtéke vagy csereértéke, ha az ember rendelkezik vele, már maga is örömforrásként, kvázi használati értéként jelenik meg, de nem közvetlenül, hanem azon a csereértéken keresztül, amivel egy ilyen tárgy a piacon rendelkezik. Az, amit egy áruból élvezünk, mindig a használati érték oldala, de most azt mondhatjuk, hogy még ez is a fétiskarakteren keresztül jön létre. (Uo.)¹⁸

Ez az utalás egy általános jóléti társadalmat feltételez, amelyben az embereknek már nincsenek alapvető kielégítetlen szükségleteik. És ilyen körülmények között már nemcsak az alapvető szükségleteken felüli fogyasztás, hanem minden fogyasztás kvázi luxusfogyasztás lesz. Adorno azt is mondja, hogy a fogyasztás így presztízskategóriák alapján történik. A presztízstre épülő fogyasztás pedig az árukban már csak *puszta* árukat lát. (Az áruk *mint* áruk megnevezésére, illetve jellemzésére vezette be Marx a „fétiskarakter” fogalmát.) A fogyasztás így egyrészt az abszolút bőség körülményei között játszódik le, ugyanakkor olyan dol-

¹⁸ Marx így fogalmaz: „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, tehát a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyakkal rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E *quid pro quo* révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.” (Marx 1955. 77.)

gok elfogyasztását jelenti, amelyek az emberrel mint külsődlegesek és idegenek állnak szemben. Az embernek az áruhoz fűződő viszonya így két oldallal rendelkezik: egyrészt külsődleges és dologszerű a számára, másrészt egy bizonyos nárcisztikus felhanggal mégiscsak a fogyasztásának a tárgya. Adorno most egy pillanatra visszautal a maga csaknem harminc évvel korábbi Fétiskarakter-tanulmányára (Adorno 1973. 14–50). „Én ezt az elméletet – amelyet annak idején a fétiskarakterről szóló munkámban [...] frissen, vidáman és egy kicsit merészen kifejtettem – nem akarom most magukra tukmálni mint egy még ma is érvényes kötelező bölesességet” (Adorno 2008. 76). Azt lehetne mondani, hogy ez az elmélet nagyrészt a húszas és a harmincas évek fordulójának tapasztalataira épült, ekkor pedig éppen a gazdasági világválság tombolt, ezért jóléti kapitalizmusról szó sem lehetett. A jóléti kapitalizmus világában a külsődlegesség és az idegenesség egy olyan általános beállítottsággá szilárdult, amelyet Adorno a *konkrétizmus* címszóval próbál megragadni. Ez a kifejezés azt jelöli, hogy mindent a maga adottságában, a maga adott létében mint megváltoztathatatlan örök tényszerűséget tekintünk. Adorno ezt más szóval „káprázatnak” és „káprázat-összefüggésnek” is nevezi.¹⁹ S ez annyira fölerősödött, hogy már-már átszakíthatatlannak tűnik. Nézzük tehát, hogy mi a baj a Fétiskarakter-tanulmány megközelítésével! „A csereérték élvezetét magát is csak szociálpszichológiailag, bizonyos freudi kategóriák segítségével lehet megragadni” (uo.). Aztán Adorno arra szólítja fel a diákjait, hogy maguk is gondolkodjanak el a kérdésem (uo.). Nem férhet hozzá kétség: „[Az eldologiasodás] realitás is, mivel az áruk valóban idegenek az ember számára. Valóban az áruvilágtól függünk. Az árufetisizmus egyrészt látszat, másrészt azonban – és ezt mutatja az eldologiasodott áru túlhatalma az emberrel szemben – a legkeményebb realitás is.” (Adorno 1997. 513.)

Ebből kiindulva Adorno a perszonalizálódás jelenségének egy teljes hierarchiáját dolgozza ki. (a) Első lépésben ezt egy olyan tudati állapotként értelmezi, amely a társadalmi fejlemények mögött nem anonim hatalmakat lát, hanem konkrét személyek tetteit és érdekeit.

A perszonalizálás alatt egy ma széleskörűen elterjedt gondolkodói szokást értek: a problematikus állapotokat [...] személyeknek tulajdonítják, ugyanakkor a pozitív tapasztalatokat, mint pl. a konjunkturális fellendülést, a már tizenöt éve tartó konjunkturális fellendülést és az életszínvonal rendkívüli növekedését Németországban [...] individuális politikuskok érdemének tudják be. És már senkinek nem jut eszébe, hogy ennek a boomnak az alapja egy szétbombázott és a háború révén romokba döntött ország felépítése. (Adorno 2008. 60.)

¹⁹ Azt is sejthetjük, hogy szerinte ez a beállítottság ágyaz meg a pozitívizmus általános népszerűségének; vagy a másik oldalról tekintve a pozitívizmus csak e konkrétisztikus beállítottság speciális esete.

A perszonalizálódásnak ez az értelme elhibázott: az objektív gazdasági törvények helyébe nem szabad szubjektív döntéseket állítanunk, ez a megszemélyesítés is egyfajta mitizálás. Megkérdézhethetnénk természetesen, hogy Adorno szerint így van-e értelme bármiféle gazdaságpolitikának, és hogy a személyes döntések tényleg semmiféle szerepet sem játszottak az úgynevezett gazdasági csoda létrejöttében? (b) A perszonalizálás a második értelemben a jövedelem szűkösségének érzékelésére épül:

Ahogy korábban a kispolgárok dühe [úgy most a proletárok dühe] összefügg azzal, hogy a nagy kereskedelmi centrumok úgymond benyújtják nekik a számlát, vagyis észre kell venniük, hogy tulajdonképpen milyen keveset is kapnak, és hogy milyen keveset fogyaszthatnak. És ez nem akkor tűnik fel, amikor a férj megkapja a borítékot vagy a fizetést, hanem amikor a feleség [...] ezért ennivalót és ruhát akar vásárolni. (Adorno 2008. 61–62.)

A „perszonalizálás” itt már egy önmagára irányuló tekintetet jelent, de a perspektívát még a fogyasztás kiterjedése jelöli ki. (c) Aztán mintha Adorno is elbizonytalanodna:

Ezt nem azért mondom önöknek [...], hogy félreértsenek, és így a szubjektív tudat jelenségeit igazolva lássák. Én azt hiszem, hogy az elmélet feladata abban áll, hogy a realitás megváltozása mellett a tudat megváltozását is föltérképezze, vagyis azokat a tudati formákat, amelyek a gondolkodás mint olyan ma uralkodó szokásai szerint érvényesek és elfogadottak. (Adorno 2008. 69.)

Ez a megfogalmazás már olyan általános, hogy előkészíti a következő szintet: és ezen már nem egy általános társadalmi-gazdasági helyzetről, és nem is egy osztály viszonylagos jövedelméről van szó, hanem a fogyasztás inherens belső mozzanatáról. A fogyasztáshoz ugyanis mindig kötődik egyfajta kielégülés, hiszen a fogyasztás *szükségletek* kielégítését jelenti. A mindenki számára idegen termék a fogyasztáson keresztül belép a személyiség hatókörébe: az idegenség így a fogyasztáson keresztül válik belsővé. Úgy tűnik, mintha a perszonalizálódás a fogyasztásnak valamilyen antropológiai vonása lenne, pedig Adorno nagy valószínűséggel inkább azt karja mondani, hogy a modern kapitalista világ két pólus között ingadozik: az egyik oldalon áll a külsődlegesség és az idegenség, a másikon pedig egy üres bensőségesség, amelynek leírásakor Adorno szívesen beszél az én „gyengeségéről” vagy „meggyengüléséről” is (Adorno 2008. 182).

IV. AZ UTÓPIA

Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Adorno az 1964-es előadások után olvasta Marcuse *One Dimensional Man* című könyvét, és ezután került sor az utópiáról szóló, Ernst Blochhal folytatott beszélgetésre. Az előadások egy helyén Adorno már ezt mondta: „Mindezen egy társadalomelmélet segítségével át kell hatolnunk – ahogy én azt legalább a kiindulópontot vagy a perspektívát tekintve szerettem volna megmutatni önöknek” (Adorno 2008. 77–78). Ez lenne a „kritikai elmélet” feladata. Vagyis a konkrétizmus áttörése, illetve az eldologiasodás és a perszonalizálás között ingadozó világ meghaladása. Marcuse így kezdi a könyvét:

A fejlett ipari társadalomban a technikai haladás jeleként kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség uralkodik. [...] Ama jogok és szabadságok, amelyek az ipari társadalom kezdetén és korábbi szakaszain létfontosságú tényezők voltak, behódolnak e társadalom új, magasabb fokának: elvesztik hagyományos értelmüket és tartalmukat. (Marcuse 1990. 23.)

Marcuse egyértelműen az „ipari társadalom” fogalmát használja, mintha eldőlt volna, hogy túl vagyunk a kapitalizmuson. És ez az ipari társadalom nála is a technika által meghatározott. Az ipari társadalom olyan világ, amely bezárkózott a mába, a pillanatnyiségbe. A Gehlennel folytatott beszélgetésben Adorno fogalomhasználatában még van némi bizonytalanság:

Azt tudom, hogy ma számtalan olyan ember van, akinek a technikához való viszonya (hogy ezt ilyen klinikai módon fejezzem ki) neurotikus. És ezen azt értem, hogy ezek az emberek konkrétisztikusan kötődnek a technikához, az élet uralásának minden lehetséges eszközéhez, mert a cél – az életük és a saját eleven szükségleteik kielégítése – messzemenően megtagadtatik tőlük. (Grenz 1974. 248.)

Az „élet és az eleven szükségletek” alatt Marcuse leginkább a szabadságot érti, pontosabban talán a szabadságnak az életpraxis legkülönbözőbb dimenzióiban való érvényesítését. Az ipari társadalom egy új tudati szerkezetet alakított ki, mégpedig azáltal, hogy a tudatot hozzákötötte az adottságokhoz és megfosztotta az adottságokon túlmutató aspektusától, amit Marcuse néha jövőbeli aspektusnak is nevez, és amelynek magja a szabadság megvalósulása és egy „embersége-sebb” társadalom kialakítása.

Adorno ehhez az elképzeléshez a Blochhal való beszélgetésben (anélkül, hogy közvetlenül említene) alapvető megjegyzéseket fűz. Mintha első lépésben azt mondaná, hogy már nagyon sok utópikus elképzelés teljesült.

Számos [...] utópikus álom, mint a televízió, mint a más csillagokra való eljutás, mint a hangsebességnél gyorsabb mozgás, már teljesült, de ezek az álmok, azáltal, hogy teljesültek, mindannyian úgy hatnak, mintha eközben a legjobbat elfelejtenénk – hogy ti, egyáltalán nem örülünk nekik, hogy ezeknek az álmoknak a maguk megvalósulásában van egy sajátos kijózanító hatásuk, a pozitívizmus szelleme lengi be őket, és egyszerűen unalmassá váltak. (Traub–Wieser 1977. 58.)

Most tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy a konkrétizmus diadalmaskodott, hanem inkább arról, hogy az utópikus energiák mind átcsúsztak a technika világába. És Adorno most bevezet egy új közvetítő láncszemet: a technikai világban a valóságos szükségletek kielégítésének helyébe a tömegkultúra által generált látszatkielégítés lépett.

Azt gondolom, hogy ma lehet tévét nézni, a távolba nézni, de a vágykép, az erotikus utópia megvalósulása helyett az ember többé-kevésbé csinos slágerénekesnőket lát, akik az embert még a csinosságukat tekintve is becsapják, mert ahelyett, hogy megmutatnák magukat, valami értelmetlenséget énekelnek, aminek a lényege általában az, hogy a „rózsák” és a „holdfény” valamilyen harmóniát alkotnak. (Uo.)

De mindennek ellenére a valóságos utópia mint vágy mégsem tűnik el teljesen az emberek tudatából. Ezt alátámasztandó Adorno már-már antropológiai érvekhez nyúl: „Nekem az lenne a tézisem, hogy legbelül minden ember, bevallja vagy sem, tudja: lehetséges lenne, hogy minden másképp legyen. Nemcsak éhség nélkül és valószínűleg szorongások nélkül élhetnének, hanem szabad emberek is lehetnének.” (Traub–Wieser [szerk.] 1977. 61.)

Először is azt látjuk, hogy a marcusei perspektíva kiszélesedik: nemcsak a szabadságról van szó, hanem a nélkülözés hiányáról és a szorongás nélküli életéről is. És meglepő módon Adorno mintha egy jóval nyitottabb társadalomképpel dolgozna, mint Marcuse. Ennek csak az lehet az oka, hogy Adorno az ipari társadalom mellett megpróbálja életben tartani a kapitalizmus vagy a későkapitalizmus fogalmát is. Adornónál egyedül arra nem kapunk választ, hogy miért van az, hogy az utópia kimondottan a technika világában valósul meg. Az odavetett válasz inkább csak *ad hoc* magyarázat.

És ha az emberek ma általánosan azt mondják, ami valamikor csak a kiválasztott nyárspolgároknak volt fenntartva: „ezek csak utópiák, ezek csak a csodaországban lehetségesek, de alapjában véve ne valósuljanak meg”; akkor én azt mondanám: ez nyilvánvalóan azért van, mert az emberek azt az ellentmondást, amely a megvalósulás nyilvánvaló lehetősége és a megvalósulás nyilvánvaló lehetetlensége között áll fenn, csak *azon a módon* tudják kezelni, hogy ezzel a lehetetlenséggel azonosulnak, és ezt a lehetetlenséget a saját ügyükké teszik, és így (Freuddal szólva) a „támadóval azonosulnak”. (Uo.)

A kritikai elmélet feladata így az utópikus tudat fenntartása lenne, pontosabban az utópia nem-technikai értelmének fenntartása. Marcusénál ez egyértelműen a társadalmi tendenciákkal való szembeszegülést követeli meg; Adornónál viszont a támadóval való azonosulásra vonatkozó hajlam elutasítását jelenti. Az embereket ki kell ragadni abból a bővöletből, hogy azonosuljanak a támadóval. Már az előadásokban is fel-felbukkan az elméletnek egy ilyen fogalma: „Az elmélet fogalma nem tautologikus, hanem az újra, a nem-azonosra irányul” (Adorno 2008. 39). Ez a nem-azonosság pedig valami olyasmi, ami túlmutat egy önmagába záródó, funkcionálisan integrált társadalmi rendszeren.²⁰ És ez nemcsak hogy nem magától értetődő, hanem a megalkotásának még vannak bizonyos szükségszerű nehézségei is. A beszélgetésben ezt ugyan Bloch mondja ki, de biztosak lehetünk benne, hogy Adorno ezzel maximálisan egyetértett. Bloch szerint Brecht adta az utópia legtömörebb megfogalmazását: „valami hiányzik”. És most hallgassuk Blocht:

Hogy mi az, azt nem tudjuk. A mondat a *Mahagonny*-ban áll, Brecht egyik legmélyebb mondata, mindössze két szóban. Mi ez a „valami”? Ezt nem szabad „kipingálni”, mert akkor létezőként mutatnánk be; de nem szabad úgy eliminálni sem, mintha gyakorlati értelemben nem is lenne, amiről ezt lehetne mondani: „itt a lényegről van szó”. (Traub–Wieser [szerk.] 1977. 74.)

Ezzel az utópiára vonatkoztatva létrejön egyfajta képtilalom, és a kritikai elmélet így maga is némileg paradox helyzetbe kerül. Adorno mondja Blochnak: „mert abban, amit mondasz, benne rejlik, hogy azzal a fogalommal, amit Brechtől idéztél – »valami hiányzik« – egyáltalán nem is rendelkezhetnénk, hogy ha e fogalom jelentésének nem lennének meg a csírái, a fermentumai” (uo.).

V. ÖSSZEGZÉS

Adornónak a hatvanas évek első felében kialakított kritikai társadalomelmélete nem illeszthető össze egyetlen egységes egésszé. Mindenesetre a fentiekben fölvezetett keret még csak-csak sugall valami egységességet: abból kell kiindulni, hogy Marx óta milyen változásokra került sor, és végül a kommunizmus reális perspektíváját egy utópikus perspektívával kell helyettesítenünk, miközben természetesen el kell hártanunk az utópia „kipingálását”. A hatvanas évek első

²⁰ Enst Bloch mondja a beszélgetésben: az utópia lényegileg a „meglévő bírálata”. „Ha nem léptük volna még át a határokat, akkor mint határokat nem is tudnánk észlelni őket.” Adorno aztán ezt a gondolatot parafrázeálja, illetve a saját nyelvére fordítja le: „Igen, az utópia mindenképpen a meghatározott negációban rejlik, annak a meghatározott negációjában, ami pusztán van, és ezt azáltal teszi, hogy mint hamisat konkretizálja magát, miközben mindig arra is utal, aminek lennie kellene” (Traub–Wieser [szerk.] 1977. 70).

felében Adorno számára ez a kritikai elmélet általános kerete. Ezen belül Adorno két fogalmi párossal dolgozik: az integráció és a differenciálódás egyszerre alkalmas a Marx utáni tapasztalatok megragadására és „a „felvilágosodás dialektikájának” transzformációjára. Az erre a fogalmi párosra épülő társadalomkép azonban az „integráció” fogalmában rejlő kétértelműség miatt elveszti a maga belső konzisztenciáját. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy a következő fogalmi dualitás (eldologiasodás és perszonalizálódás) egyrészt kapcsolódik ehhez, másrészt – mint a későkapitalista társadalom leírására alkalmas fogalmi páros – nagyobb elméleti konzisztenciát ígér. Ebben az esetben viszont a „perszonalizálódás” fogalma lesz olyan elmosódott és sokjelentésű, hogy ez a fogalmi páros sem válhat egy átfogó koncepció bázisává. A mottóban idéztem azokat a kérdéseket, amelyet Adorno az előadások elején mintegy önmagához intéz: „A társadalom kritikai elmélete. Igen, de mi lenne ez tulajdonképpen? Van ilyen elméleted? Ha van, miért nem adod elő egyszerűen, ha meg nincs, miért beszélsz róla?” (Adorno 2008. 9.) Kétségtelen: Adornónak nem volt szisztematikus társadalomelméleti koncepciója, de igenis volt egy kritikai társadalomelmélete. Ennek bizonyításához még egy pillantást kell vetnünk Adorno rendszer-értelmezésére. Szerinte a pozitív liberális elméletek és a negatív elméletek (mint pl. a marxi, amelyet kritikai elméletnek is nevezhetünk) egyáltalán nem különböznek abban, hogy az elméletet rendszerként, „egy önmagába zárt deduktív rendszerként” képzelik el (Adorno 2008. 46). Ezt Adorno még „klasszikusnak” is nevezi, ami nyugodtan értelmezhető a horkheimeri „hagyományos elmélet” ekvivalensként.²¹ És ebbe semmi újdonságot sem hoz a „dinamikus rendszer” fogalma sem, pontosabban alapvetően nem alakítja át ennek értelmét.²² A „dinamikus rendszert” tulajdonképpen a dialektika alapjelentésének is tekinthetnénk. De a kritikai elméletnek egy olyan dialektikus koncepciónak kell lennie, amely megszabadul a rendszer-karaktertől. És ez azt jelenti, hogy fel kell számolni a rendszer elemeinek mindennemű deduktív összefüggését. Ezeket az egymással levezetési viszonyal össze nem kapcsolt elemeket Adorno „teorémáknak” is nevezi. Aligha túlzás, ha a fentiekben végigvett megközelítéseket ebben az értelemben „teorémáknak” nevezzük. „Tehát azt lehet mondani, hogy mindezek a teorémák olyan kísérletek, amelyek révén a társadalmat átható dinamikát, [...] vagyis azt, ami ellenáll az invariánsokban való rögzítésnek, bizonyos értelemben megpróbáljuk fogalmakkal körülírni” (Adorno 2008. 46–47). Adorno azonban arról már nem mond semmit, hogy ha ezek a teorémák már nem is állnak egymás-

²¹ A „tradicionális elmélet” legfontosabb elemeit Horkheimer a modern természettudományos világképből veszi át: a) a deduktív felépítést, b) a szubjektum és az objektum éles elválasztását, c) a formalizálásra való hajlamot és d) a prognosztizálások jelentőségét (lásd Horkheimer 1988. 163–168).

²² Erre Adorno példaként Hegel és Fichte koncepcióját hozza fel, habár a dinamikus rendszer létrejövési folyamatában a legfontosabb esemény talán Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyve volt.

sal egy deduktív összefüggésben, nem kell-e őket mégis valamilyen minimális fogalmi homogenitással felruháznunk. „A társadalom kritikai elmélete. Igen, de mi lenne ez tulajdonképpen?” (Adorno 2008. 9.) Talán valami ilyesmi.²³

²³ Azt a kérdést is fel lehetne tenni, hogy akkor helyes volt-e *A felvilágosodás dialektikájának* általam követett értelmezése. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy én nagyjából azt az értelmezést követtem, amelyet Jürgen Habermas dolgozott ki *A kommunikatív cselekvés elmélete*, majd a *Filozófiai diskurzus a modernségről* című könyveiben, végül *A felvilágosodás dialektikája* 1986-os kiadásához írt utószavában. Most elsősorban az utóbbira fogok támaszkodni. E könyv 1969-es kiadásához Horkheimer és Adorno írtak egy új előszót, amelyben egy nyomtatott műben először alkalmazták a „totális integráció” fogalmát. Ennek jelentését Habermas intuitív módon így érzékelteti: „A bürokratikus háló hézagtalanul ráterül a társadalomra, az állami titkosrendőrség ellenőrzése még a legutolsó celláig is eljut. Horkheimer 1941-ben már előrevetítette az orwelli vízió árnyékát: »A kiválasztás, amely a légerekben összpontosul, egyre véletlenszerűbb lesz. Véletlenszerű, hogy a foglyok száma növekszik-e vagy csökken, hogy mikor engedjük meg, hogy a meggyilkoltak helyét ne töltsük fel stb. A lágerben tulajdonképpen bárki lehetne.«” (Habermas 2004. 80.) Egy ilyen kritika azonban Habermas szerint szükségképpen ellentmondásokba bonyolódik: nem tudja ugyanis megadni a kritikának azt a bázisát, amiből kiindulva egyáltalán megfogalmazódhat. Vagy azt is mondhatnánk, hogy nem tud elszámolni a kritika mércéivel. „Nietzsche óta ez a probléma újra és újra megismétlődik. A radikális ész-kritika önmaga ellen irányul: ha a kritika radikális, akkor nem hagyhatja érintetlenül a maga mércéit sem.” (Habermas 2004. 86.) Már korábban is történt néhány kísérlet e koncepció hallgatóságos ignorálására. Alfred Schäfer pl. Adorno pedagógiai koncepciójának rekonstruálása kapcsán írja: „[Adornónak és Horkheimernek] gyakran vetették a szemére, hogy az emberi észnek csak egy hanyatlástörténetét fogalmazták meg: az emberi racionalitás és ész történelmi fejlődése a világ fölötti vak és egyoldalú uralmi logikává fejlődött, és minden más, a világgal és önmagunkkal való minden más bánásmód, amely nem ennek az eldologiasodott logikának engedelmeskedik, a szubjektum számára egyre inkább lehetetlenné vált. Az ilyen eldologiasító logika vezetett a fasiszta barbársághoz.” (Schäfer 2004. 57.) Másrészt azonban Schäfer úgy gondolja, hogy e racionalitás-típus uralma ellenére még adottak a világgal és az énnel való másféle bánásmód lehetőségei (ezek döntően a „mimézis” kategóriája köré rendezhetők el), és ezeknek az önállósodott racionalitással való szembenállásából még adódik némi remény (Schäfer 2004. 59). A habermasi interpretáció átfogó kritikáját elsőként Ruth Sonderegger fogalmazta meg. „Habermas szerint az azonosító gondolkodás kritikája nem tud különbséget tenni egyrészt az azonosítás kritikai elemzése, másrészt a kritizált kontroll-gondolkodás között, és ezért egy rossz végtelenben forog. Ezt az önellentmondást Habermas aztán mindenekelőtt Adorno számlájára írja.” (Sonderegger 2012. 54.) Ez a rossz végtelenség tulajdonképpen egybevág a kritika bázisának meghatározhatatlanságával. „Ha azt mondjuk, hogy az azonosító gondolkodás kritikájának tovább kell mennie, akkor ennek a »kell«-nek etikai-politikai értelme van” (Sonderegger 2012. 55). Vagyis az elmélet második szintje nem homogén az elsővel. Ezért is beszélt Horkheimer a *Tradicionális és kritikai elmélet* című tanulmányában *Haltung*-ról, beállítottságról vagy magatartásról (lásd Horkheimer 1988. 180). „Eszerint *A felvilágosodás dialektikája* nem az univerzális uralom-kritika elmélete, amelyet csak meditativan mint »önmagában« körözött lehet szemügyre venni, de nem lehet megváltoztatni. E mű legfőbb célja, hogy a kontroll-azonosítás fejlődésének provokatívan kielégett ábrázolásával tematizálja a [...] jelenlegi uralmi praktikákat, anélkül, hogy egyenlővé tenné őket egymással. Így pl. *A felvilágosodás dialektikájában* az antiszemitizmus kontroll-logikái mások, mint a kultúraipar törvényei, még akkor is, ha mindkettőre jellemző a másság kizárása.” (Uo.) A „totális integráció” így már csak azért is szerencsétlen elnevezés, mert azt sugallja, hogy ez az integráció mindenütt azonos. Ez az interpretáció azonban nem érinti a tanulmányom gondolatmenetét. Ha igaz is, hogy a könyv koncepcióját nem jellemzi a „totális integráció” (egyvalami biztos: Adorno ettől nem próbált szabadulni, és ezt Habermas is elismeri), a civilizáció-történelmi koncepció társadalomelméleti transzformációja nagy kihívás volt, amit Adorno is érzett és fontosnak érzett. Ezért próbáltam ebből kiindulva értelmezni

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973. Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens. In uő. *Gesammelte Schriften*. 14. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1987. Zur Logik der Sozialwissenschaften. In uő: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied–Berlin, Luchterhand Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1997. Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In Hans-Georg Backhaus: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marx'schen Ökonomiekritik*. Freiburg i. Br., ça ira-Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2003a. Gesellschaft. In *Frankfurter Adorno Blätter*. VIII. Szerk. Rolf Tiedemann. Edition text + kritik.
- Adorno, Theodor W. 2003b. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In uő: *Gesammelte Schriften*. 8. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2008. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964)*. Szerk. Tobias ten Brink és Marc Philipp Nogueira. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2011. *Philosophie und Soziologie (1960)*. Szerk. Dirk Braunstein. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2013. Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Adorno, Theodor W. – Dirks, Walter 1955. *Betriebsklima: eine industriesoziologische Untersuchung aus dem Ruhrgebiet*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.
- Bobka, Nico – Braunstein, Dirk 2015. *Die Lehrveranstaltungen Th. W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht*. IfS Working Papers.
- Dubiel, Helmut 1978. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Grenz, Friedmann 1974. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1987. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 2004. Utószó [A *fejlődés dialektikájához*]. In Weiss János: *Az integrációtól a narrációig. A fejlődés dialektikájának recepciója*. Budapest, Áron Kiadó.
- Horkheimer, Max 1988. Traditionelle und kritische Theorie. In uő: *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1986. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1990. *A fejlődés dialektikája*. Ford. Bayer József és mások. Budapest, Gondolat–Atlantisz.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1955. *A tőke*. 1. kötet. Budapest, Szikra Kiadás.
- Reijen, Willem van – Bransen, Jan 1987. Das Verschwinden der Klassengeschichte in der Dialektik der Aufklärung. In Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. 5. kötet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- Ricardo, David 1991. *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei*. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Schäfer, Alfred 2004. *Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim–Basel–Berlin, Beltz Verlag.

a „teorémákból” összeálló kritikai társadalomelméletet, amely a hatvanas évek első felében Adorno reprezentatív koncepciója.

- Simmel, Georg 2009. *A társadalmi differenciálódásról*. Ford. Weiss János. Budapest, Gondolat.
- Sonderegger, Ruth 2012. Von der Theorie zur Haltung. In Malte Völk et al. (szerk.): „... wenn die Stunde es zulässt”. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Traub, Rainer – Wieser, Harald (szerk.) 1977. *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Weber, Max 1998. A tudomány mint hivatás. In uő: *Tanulmányok*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris.
- Wellmer, Albrecht 1985. Wahrheit, Schein, Versöhnung. In uő: *Die Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Wiggershaus, Rolf 1987. *Theodor W. Adorno*. München, Verlag C. H. Beck.