

Adorno és Lyotard

A totalizáló észről

Jelige: KDN939

Pályamunka lezárásnak dátuma: 2023.01.07.

Absztrakt

A dolgozatomban a totalizáló észre vonatkozó gondolatokat tekintem át a kései Adorno szövegek kapcsán, majd ezt vetettem össze Lyotard posztmodernre irányuló írásaival. Míg Adorno a kultúra területén tételezi a totalizáló észet, addig Lyotard néhány évtizeddel később, a diskurzusok sokféleségét állapítja meg. Ezt követően, a társadalom gazdasági aspektusát vizsgálom meg az adornói társadalomelmélet kapcsán, amelyből az következik, hogy ebben a szférában továbbra is jelen van a totalizálás jelensége. Ebből az az ellentmondás adódik, hogy a későmodern társadalomban egyszerre van jelen a totalizáló ész hanyatlása (a kultúra területén) és a totalizálás kiteljesedése (a gazdaság területén).

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés.....	3
2. Adorno társadalomelméletéhez	5
2.1. Az általános és a különös dialektikájának kérdéséhez.....	5
2.2. A totálisan integrált társadalom	8
3. Lyotard és a posztmodern vonatkozása.....	10
4. A társadalom és ellentmondása	14
4.1. A társadalom mint totalitás	14
4.2. Differenciálódás és integráció.....	16
4.3. A munka társadalmi megosztása.....	19
4.4. Az ellentmondásról	21
5. Összegzés	23
6. Hivatkozott irodalmak.....	24

Adorno és Lyotard

A totalizáló észről

1. Bevezetés

A felvilágosodás történelmi korszaka előtt az ész, mint negatív princípium létezett. Saját jellegéből fakadóan tagadta a fennálló világot; megvalósulásának vélt pillanata egy új korszak beköszöntét jelentette. „*A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából.*” – írja Kant híres dolgozatában.¹ Hegelnél a történelem, az ész története, mint a „gondolat önmagamegtalálásának története” jelenik meg.² Az ész történetét, nemcsak a filozófia történetének tekintetében, hanem más területeken is központi jelentőségűnek tartották, jelesül a reális történelem közegében. Az ész a XVII. századtól a feltörekvő polgárság jelszava lett – írja Marcuse. Ez volt az ideológiája annak a harcnak, amelyet a harmadik rend a régi hatalmi struktúrákkal szemben vívott, elsősorban az egyház és az abszolutizmus ellen. Azonban – emeli ki Marcuse – az ész fogalmának ekkoriban nem volt világos meghatározása, jelentésének változása a polgárság társadalmi-történelmi helyzetével együtt változott.³ Robespierre célja, hogy „betöltsük a természet terveit, realizáljuk az emberiség rendeltetését, valóra váltsuk a filozófia ígéreteit”⁴ már elég korán pesszimizmusba csapott át. A „megvalósulás elmulasztott pillanata”⁵ az ész önkritikájává alakult; így jelenik meg Horkheimer és Adorno gondolkodásában is.

Az ész formaváltozása adja azt a perspektívát, amelyen elindulok. A Marxot követő kritikai hagyományban beszélnek „szubjektív (instrumentális) és objektív észről” (Horkheimer), „felvilágosodásról” (Horkheimer és Adorno), „dialektikus észről” (Sartre), „kommunikatív észről” (Habermas) stb. A dolgozatban a *totalizáló észről* és ennek kritikáiról fogok értekezni, amely terminust Albrecht Wellmer is használja.⁶ A tanulmányomban – csak hogy egy előzetes fogalmi tisztázást adjak – azt értem alatta, hogy a gondolkodás a dolgokat és véleményeket egy átfogó elméletbe, egy rendszerbe akarja integrálni. A felvilágosodás heroizmusából származó erőt, amely a világ dolgait enciklopédikus tudásként szeretné

¹ Kant (1980: 77).

² Hegel (1977: 23).

³ Marcuse (1982: 291).

⁴ Ludassy (1972: 293).

⁵ Adorno (1975: 15).

⁶ vö. Wellmer (2008).

összegyűjteni – melynek talán legpregnansabb kifejezője Hegel rendszere –, mind Adorno mind Lyotard erős kritikával illeti. Adorno egyenesen „antirendszeről” beszél kései művében.⁷

A dolgozatomban két elméletet, a kései Adorno és Lyotard posztmodern állapotról szóló elméleteit fogom összehasonlítani. Az ész totalizáló jellegének kritikája az a perspektíva, amely alkalmat ad e két gondolkodás hasonlóságainak és különbségeinek illusztrálására. A totalizáló ész megnyilvánulását társadalmi szinten a totális integráltság felé tartó tendenciaként értelmezem. Az adornói (második fejezet) és a lyotard-i (harmadik fejezet) gondolatok releváns részeinek ismertetését követően, a tanulmányt egy más területen folytatom; itt a társadalom elméletének síkján szeretném bemutatni azt a különbséget, amely a két elmélet értelmezéséből következett számomra (negyedik fejezet). Azért lehet fontos ez az összevetés, mert egy, a későmodern (vagy posztmodern) társadalmakra vonatkozó reális ellentmondást jelenít meg. Ez az ellentmondás az integráltság és a dezintegráltság együttes tendenciáit mutatja be.

⁷ Adorno (1975: 10).

2. Adorno társadalomelméletéhez

2.1. Az általános és különös dialektikájának kérdéséhez

A társadalom adornói fogalma egy közvetített kettősséget foglal magába. Ez akkor is szembetűnik, ha a társadalom fogalmi meghatározását Nietzsche-re hivatkozva lehetetlennek is tartja, annak dinamikus jellegéből fakadóan.⁸ A társadalomelméletében az alapvető szembenállás individuumok és objektivációik között feszül, az objektív társadalmi struktúrák és intézmények így az egyének eltárgyasult formáiként mutatkoznak meg. A társadalomról való gondolkodásnak ezt a kettősséget egyszerre kell megragadnia, következésképpen a társadalom nem oldható fel sem az individuumok hálózatában, sem pedig az objektivációk fogalmi általánosságában.⁹

A társadalom ilyenén felfogása tiszta fogalmi kategóriákkal megfelel az általános és a különös klasszikus német idealizmusbeli szembeállításával. Adorno elméleti kiindulópontját is ez a gondolatkör képezi. A Hegelben kulmináló idealizmus a társadalom kritikai elméletére döntő hatást gyakorolt és gyakorol Marxtól napjainkig. A következőkben az általános és a különös tiszta fogalmi viszonyától szeretnénk eljutni annak későkapitalizmusbeli jelenvalóságához, és rámutatni a benne működő totalizáló észre és annak adornói kritikájára.

Hegelnél az abszolútumhoz – az általános legmagasabb formájához – való felemelkedés első álláspontja maga az érzéki világ. Az egyén a „világba-való-belevettségével” (Heidegger) maga körül elsősorban tárgyakat érzékel, amelyeket megkérdőjelezhetetlenül létezőnek vél – ez az „érzéki bizonyosság” állapota *A szellem fenomenológiájában*.¹⁰ Ugyanakkor a gondolkodás felismeri ezen tárgyak múlandó voltát, különös jellegüket, amely ellentmondás következtében elindul rögzös útján, hogy felemelkedjék a szellemhez álláspontjára. Ebben a gondolatvilágban – mint ahogyan már az ógörög gondolkodásban is – a különös, az egyedi mint létrejövő és elmúló mutatkozik meg. Ugyanakkor Hegel teljesítménye, hogy nem pusztán a különöst, hanem az egészet is mint mozgásban lévő dolog fogja fel.

Arra a fontos hegeli álláspontra, miszerint „Az igaz az egész”¹¹ Adorno azzal reflektál, hogy „Az egész a nem-igaz”¹². Ebből a perspektívából, a hegeli gondolkodás kritikájából nyílik meg az adornói gondolatvilág maga. A mindenkor konkrét tárgynak két aspektusa van: az általános és a különös. Azonban, a klasszikus dialektikus mozgás az általános szférájába

⁸ Adorno (1968: 22).

⁹ Weiss (1995: 138).

¹⁰ Hegel (1973).

¹¹ Hegel (1973: 18).

¹² Adorno (2021: 55).

„emeli” a tárgyat. A fogalom, ahová a gondolkodás eljut, megszünteti a különösség mozzanatát. Ebből a szempontból – véli Adorno – az egyedi, a különös a lényeges, mert ebben mindkét jelleg benne foglaltatik.¹³ A különösnek elsőbbsége kell legyen az általánossal szemben.

Egy fokkal konkrétabb példán illusztrálható ez a probléma, jelesen a történelem hegeli (és marxi) elgondolásán. Hegel a történelmet az ész megvalósulásaként, annak irányába való mozgásként értelmezi. Az általános itt a szellem mozgása, a különös az egyének szenvedélyei. „Nem az általános eszme sodródik ellentétbe, harcba, veszedelembe; meg nem támadva és sértetlenül a háttérben marad s a különöst, a szenvedélyt küldi harcba, hogy felőrölje magát. Az *ész cselének* lehet nevezni, hogy a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így az lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut. [...] Az eszme a létezés és a mulandóság adóját nem magából fizeti, hanem az egyének szenvedélyei által.”¹⁴ A frankfurti iskola ezen a ponton, amennyiben az egyén megmentését és szabadságát teszi meg normatív céljának, kénytelen lemondani erről a történelemképről. Hegelnél „a történelem az egyének förláldozása az ész megvalósulásának oltárán.”¹⁵ Az eszme történeti önmegvalósulásának célja az ész és a realitás egysége. Az ész cselében az egyének végzik a történelmi folyamattal – amely a pozitív pólus – szembeni negatív mozzanatot. Bukásuk azonban – mint a negativitás megszüntetése – affirmatív mozzanat, amelynek végső kifejlése a történelmi megbékülés állapota.

A fentebb jellemzett hegeli gondolkodás kritikája tulajdonképpen Adorno egész életművén végigvonul.¹⁶ Legtisztább kifejeződését a kései főművében a *Negatív dialektikában* kapja. Az alapvető célja itt Adornónak az, hogy a dialektikát „megszabadítsa affirmatív jellegétől”.¹⁷ De miért is probléma tulajdonképpen a gondolkodás affirmatív jellege? Ehhez vissza kell térnünk a tárgy ismeretelméleti kritikájára a különös és az általános kapcsán. Amikor a konkrétól felemelkedünk az általánoshoz – a fogalmi megismerésünk során –, akkor elvesznek a tárgy azon mozzanatait, amelyek nem oldhatók fel az általánosban. Következésképpen a tárgynak mindig vannak aspektusai, amelyeket a fogalmi gondolkodásunkkal nem vagyunk képesek megragadni. Ezt a visszamaradó mozzanatot nevezi Adorno *A tiszta ész kritikája* nyomán *magánvaló dolognak*.¹⁸ Az affirmáció az a lépés, amelyben ezek az aspektusok feloldódnak. Az általános így elnyomja a különöst, a nem-azonost. A fentebbi történeti-elméleti példában az egyének szenvednek el az észnek ezt az uralmi

¹³ Adorno (1975).

¹⁴ Hegel (1979: 77).

¹⁵ Weiss (1997: 130).

¹⁶ Buck-Morss (2004: 58-71).

¹⁷ Adorno (1975: 9).

¹⁸ Adorno (1975).

jellegét. Azáltal, hogy az ész az általánosságig halad, átlépve a különösön, az egészet akarja megragadni. A totalitás megragadása így az affirmáció révén az egyének elnyomásába csap át. Ezért indokolt a kritikai elmélet keretében a *totalizáló ész kritikája*.

Hogyan lehetséges egyáltalán? Az affirmáció represszív álláspontja helyett a negativitás talajára kell állni; a negativításra, amely ismeretelméletileg a feloldhatatlant, a nem-azonosat, történetileg az egyént testesíti meg. Adorno álláspontja tehát: a negativításra helyezni a hangsúlyt, amely „annyit jelent, mint az individuumot megvédeni a tőle független és az őt maga alá temető világszellem folyamatával szemben.”¹⁹ A kritika sosem függetleníti magát attól, amit kritizál (lévén a kritika közvetítést hoz létre); Adorno itt visszanyúl *A szellem fenomenológiájának* egyik gondolatához. A tagadás specifikus fajtája, a *meghatározott negáció* Adorno gondolkodásának kulcskategóriája.²⁰ A mindennapi fogalomhasználatunkban a tagadásnak egy megszüntető jelentése van, amely a valami helyébe a semmit állítja. „A semmi azonban – mondja Hegel – csak akkor valóban az igazi eredménye, ha annak semmijeként vesszük, amiből ered; ezzel maga is *meghatározott* eredmény és *tartalma* van.” majd „Ha ellenben úgy fogják fel az eredményt, amint valójában van, s a negációban megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át.”²¹ Következésképpen az itt idézett formája a tagadásnak a konkrét dolog tagadásából nem az absztrakt semmit hozza létre, hanem a tagadás tartalommal rendelkező eredményét. Ilyen módon felismerhetővé válik a közvetítés; a negativitás nem az absztrakt semmihez kapcsolódik, hanem meghatározott dologhoz.

Adorno és Horkheimer közösen írt korszakalkotó művükben *A felvilágosodás dialektikájában* a felvilágosodás, a ráció, az ész történeti mozgását értelmezik. A felvilágosodás ellenpárja a mítosz, amelyből az előbbi ered, és amelybe történetileg visszacsap, amely mozzanat jelképezi a fasizmus tapasztalatát Adornóéknál. A mítoszból kisarjadó felvilágosodás célja, „hogy megszabadítsa az embereket a rettegéstől, és úrrá tegye őket. Ámde a teljesen felvilágosult föld a győzelmes balsors fényében ragyog. A felvilágosodás programja az volt, hogy föloldja a világot a varázslat alól. Szét akarta oszlatni a mítoszokat, és a tudás erejével akarta megdönteni a képzelődés hatalmát.”²² Az ész célja nem az volt, hogy a mítosszal közvetítve azt meghatározott módon negálja. A célja a mítosz eltüntetése volt a világból. Azonban azáltal, hogy a tagadásában lévő immanens közvetítésre nem mutat rá kritikai módon,

¹⁹ Weiss (1997: 130).

²⁰ Schweppenhäuser (2017: 30-38).

²¹ Hegel (1973: 51).

²² Horkheimer-Adorno (2020: 19).

úgy maga a negáció válik eldologiasodottá. Ahogyan az affirmatív gondolkodás megszünteti a negatív pólust, úgy a felvilágosodás is reflektálatlanul szünteti meg előző állapotát, és az absztrakt semmiből véli azt, hogy újjá teremti magát, így azonban a történeti eredetére fátyol hull. „Bármilyen mítoszra hivatkozzék is az ellenállás, már pusztán azzal, hogy ebben az ellentétben a mítoszok érvekké válnak, elismeri a bomlasztó racionalitásnak azt az elvét, melyet a felvilágosodásnak a szemére vet. A felvilágosodás totalitárius.”²³

2.2. A totálisan integrált társadalom

A *totálisan integrált társadalom* adornói víziója a totalizáló ész valóságos kibontakozása. Ennek két fajtája korábban a fasizmus és a bolsevizmus. Azonban a náciizmus bukásával Horkheimer és Adorno aggasztóan állapítják meg, hogy „a totális integráció felé tartó fejlődés csak megszakadt, de nem maradt abba”.²⁴ Eszerint a totális integráció nem csak a nyíltan represszív berendezkedésű államokban válhat valósággá. Adorno saját korának ezen folyamat irányába mutató tendenciáit a kultúra perspektívájából értelmezi elsősorban. A totalizáló ész illetően megvalósulásához a kultúráról szóló elméleteit kell megvizsgálni röviden. Ezen elemzések lényege nem az, hogy valamely immanens kulturális folyamatot ábrázoljon, hanem az, hogy a társadalmi viszonyok leképeződésének és újratermelésének kritikájává tudjon formálódni.

Adorno elméleteiben a kultúraipar, mint a totalizáló ész megvalósulásának folyamatában lévő, totálisan integrált társadalom kulcsmozzanataként jelenik meg. A *félműveltség elméletének* alapfelütése a műveltség jelenkori hanyatlásának konstatálása. A műveltség itt nem más, mint a „kultúra szubjektív elsajátítása.”²⁵ Ezzel szemben mondhatnánk, hogy a félműveltség a kultúraipar termékeinek szubjektív elsajátítása. Azonban maga a műveltség is – a polgári társadalom műveltsége maga is – félműveltség. A műveltség azáltal, hogy autonómiáját abszolutizálja, elleplezi magának társadalmi-történeti beágyazottságát, így eldologiasul. A műalkotások nem maradnak közvetítésben „azzal a létalappal – ahogyan Lukács a filozófiára vonatkoztatja –, ahonnan kérdéseik elindulnak, s ahova, már a dolgok megértését tartalmazva, visszatérni törekszenek”.²⁶

²³ Horkheimer-Adorno (2020: 22).

²⁴ Horkheimer-Adorno (2020: 9).

²⁵ Adorno (1998: 96-97).

²⁶ Lukács (1971: 363).

A kultúraipar által teremtett atmoszféra – hasonlóan a félműveltséghez, amely mint „az áru fétisjellegétől áthatott szellemként”²⁷ áll elő – már magának a totalizáló észnek a megjelenési formája. Itt a kultúraipar a fennálló társadalom affirmációja. A kritika szerint a kultúraipar által termelt javak hamis illúziót nyújtanak akkor, amikor a kulturális termékek diverzitását mutatják fel. Ezen termékek, filmek, rádió, magazinok (és folytathatnánk a sort napjaink kulturális formáival), mind ugyanarra az uniformitásra vannak ráhangolva. A kultúraipar célja a társadalom kritikai tendenciának megfékezése; az egyének hozzákötése a „társadalmi gépezethez” (amely maga az affirmáció mozzanata). Szellemesen írja Adorno: „A kultúraipar minden ügynöke [...] azon örködik, hogy a szellem egyszerű újratermelése ne vezessen bővített újratermeléshez.”²⁸ Azonban azt is világossá teszi, hogy a kultúra ipari termelése nem csupán a totalitárius országokban vesz fel efféle jelleget; tendenciája a magát szabadnak nevezett társadalmakban is erősödik.

Azokat a kritikákat, amelyek Adorno irányából a totális integráció reális talapzatára, azaz a materiális világra és társadalmi viszonyokra vonatkoznak, csak később fogom kibontani. A totalizáló ész kritikáját a totálisan integrált társadalom elméleti és kulturális kritikájaként tekintettem át röviden. A következőkben a bevezetőben említett másik perspektívából is megvizsgálom kritikailag ezt a problémát és az adornói koncepció relevanciáját.

²⁷ Adorno (1998: 105).

²⁸ Horkheimer-Adorno (2020: 161).

3. Lyotard és a posztmodern vonatkozása

A posztmodern gondolkodók központi tapasztalata – ahogyan ez már *A felvilágosodás dialektikájában* benne rejlett – az ész hanyatlása, és az a kíváncsiság, amely az „ész önmeghaladására” (Castoriadis) vonatkozik. Amennyiben az ész jelentékeny tulajdonságának elvesztéséről, a totalizálásról van szó, úgy válik érvényessé a posztmodern lyotard-i leírása. Így *A posztmodern állapot* a totalitáló ész kudarcát követő időszak kitüntetett jelentőségű alkotása. A következőkben ezt az elméletet és a fentebb taglalt kései-adornói elképzeléseket ütköztetem néhány olyan aspektusban, amely később a dolgozat szempontjából fontossá válik.

Lyotard tanulmányának alapvetése a modern és a posztmodern megkülönböztetése. Ez a felosztás azért is érdekes, mert a posztmodernt nem mint későmodernt jelöli meg, vagyis nem a két korszak közötti kontinuitást hangsúlyozza, hanem deklaráltan egy új időszak beköszöntét jelzi. Azonban későbbi cikkében revideálja ezt az álláspontját és kijelenti, hogy a posztmodern a modernség része.²⁹ Albrecht Wellmer szerint a posztmodern – Lyotard-on kívül több szerzőre is gondol – két ellentmondásos állapotot tesz a magáévá: az egyik a felvilágosodás, az ész végének posztulálása, a másik a felvilágosodás radikalizálásának pátosza.³⁰ Mondhatni azt is, hogy a posztmodern fogalma maga is posztmodern. De ne ragadtassuk el magunkat efféle szójátékoktól! A továbbiakban *A posztmodern állapot* főintencióira térek vissza.

Lyotard tanulmányának³¹ tárgya a „tudás állapota a legfejlettebb társadalmakban”. A második világháború utáni időszak, a béke, a technikai és gazdasági fejlődés megváltoztatta a társadalmi viszonyokat. Ezt a korszakot fő jellegzetességeivel szeretné megragadni és leírni Lyotard. Ahhoz, hogy jellemezze a posztmodern kort, stratégiának a modernnel való összevetést választja. A modern kor fő jellemzője a totalizáló ész működése volt, ezáltal a társadalmat, mint egészt képzeltek el. Ez ugyanúgy jellemző volt a polgári társadalommal rendelkező nyugati országokra, mint a keleti diktatúrákra, amelyek a marxizmus-leninizmus címszava alatt teremtették meg a társadalom egységességét. Horkheimer és Adorno is felismerik a totalizáló észnek ezen aggasztó aspektusát. Közös művük új előszavában a következőket írják: „A könyvünkben fölismert, a totális integráció felé tartó fejlődés csak megszakadt, de nem maradt abba”.³² Adorno észkritikája ilyen módon megegyezik Lyotard kritikájával – a kettejük közti nyilvánvaló teoretikus eltérésekre később térek ki. Lyotard által a totalizáló ésszel jellemzett modern kort a posztmodern korszak váltja fel. Ennek jellemzője

²⁹ Lyotard (1988).

³⁰ Wellmer (2008: 63-65).

³¹ Lyotard (1993).

³² Horkheimer-Adorno (2020: 9).

az, hogy azok a totalizáló diskurzusok, amelyek a modernséget jellemezték kimerültek; nem képesek már a többi diskurzus felé emelkedni és a teljességnek egyfajta ideologikus metanarratíváját közvetíteni. „Végsőkéig leegyszerűsítve – mondja Lyotard –, a »posztmodern« a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg.”³³ A nagy elbeszélések, amelyre utal – a tudás legitimációjának paradigmájában – olyan metadiskurzusok, mint „a szellem dialektikája, a jelentés hermeneutikája, a racionális, illetve a tevékeny szubjektum emancipációja vagy a jólét megteremtése.”³⁴

A posztmodern korban tehát a tudomány nyelvjátéka elvesztette a modernség által biztosított legitimációját, amelyet más módon kell pótolnia. A tudományos tudás használati értékre tesz szert, áruvá válik. Természetesen ez a folyamat nem a második világháború után következik be, de a tudás legitimációja felől nézve ekkor veszíti el a fölötté álló totalizáló metanarratívát és kénytelen ennek hiányában, önállóan túlélni. A tudás árujellegére és a hatalommal való összefonódására, már Adornóék is rámutattak. „A tudás, mely hatalom, nem ismer korlátokat sem a teremtmény leigázásában, sem abban, hogy a világ urainak kedvében járjon.”³⁵ Lyotard ezt az összefonódást két kérdéssel közelíti meg: „ki dönti el, mi a tudás?” és „ki tudja, mit kell eldönteni?”³⁶

A metanarratívák legitimáló erejének elvesztése különböző mértékben érintette a tudományokat. Így van ez a filozófiával is (amennyiben az egyáltalán tudománynak tekinthető). A természet- és társadalomtudományok jelentékeny hányada része lett annak – a korai kritikai elmélet szerint – a „modern tudományüzemnek”, amely legitimációs bázisának a hasznosságelvét tekinti. Így a tudomány instrumentalizálódik, a szellem eldologiasul. A filozófia legitimációjára vonatkozó igényt Adorno is már csak negativisztikus formában tudja felvetni. Szerinte a filozófiára elsősorban mint kritikára van szükség; a „heteronómia kritikájára”.³⁷ Mivel elmaradt „a filozófia megvalósulásának pillanata”, ezért az továbbra is „életben tartja magát” – ahogyan a *Negatív dialektika* elején hangzik.³⁸

Láthattuk, hogy mind Adorno, mind Lyotard szembeszegül a totalizáló ésszel. Lyotard későbbi írásában, a posztmodern megvalósulását abban látja, „ami a modernségben belül felidézi a megjeleníthetlent magában a megjelenítésben”.³⁹ A megfoghatatlan megfogása, a kimondhatatlan kimondása a célja Adorno gondolkodásának is. Vagyis konkrétan az, hogy

³³ Lyotard (1993: 8).

³⁴ Lyotard (1993: 7).

³⁵ Horkheimer-Adorno (2020: 20).

³⁶ Lyotard (1993: 23).

³⁷ Adorno (2003).

³⁸ Adorno (1975: 15).

³⁹ Lyotard (1988: 426).

a gondolkodás „a fogalom által túllépjen a fogalmon.”⁴⁰ A partikularitás, az egyediség tisztelete mutatkozik meg mindkettejük gondolkodásában, szemben a totalizáló tendenciákkal.

A jelentékeny hasonlóságok mellett szembeszökő különbségek is mutatkoznak. Ennek elméleti-filozófiai vonalát nem kívánom részletekbe menően taglalni, pusztán bemutatok néhány aspektust a teljesség igényéért. Azokat a társadalomelméleti különbségeket, amelyek kitapinthatók a posztmodern Lyotard-i leírása, és a kései Adorno kritikai szociológiája között, a következő fejezetben tárgyalom részletesen.

Lyotard a frankfurti kritikai elmélethez képest egy teljesen más „nyelvjátékban” mozog. Elsősorban valódi kortársával, Habermasszal voltak komolyabb nézeteltérései filozófiai tekintetben. Richard Rorty kommentálja ezeket a differenciákat kettejük gondolkodásában.⁴¹ Az ő interpretálásában Lyotard azzal kapcsolatban kritizálja Habermast, hogy az egyének racionális, uralommentes diskurzusában a konszenzusképződés maga is metaelméletté válik, így újra megmutatkozik benne a totalizálás jelensége. Habermas valóban egyfajta metaelmélet talaján áll – folytatja Rorty –, azonban ez a kritika és önkritika talaja egyszerre, amely nélkül maga a negatív mozzanat válna talajtalanná és emiatt inadekváttá. A habermasi konszenzuselmélet tekinthető a hegeli megbékélés aktualizált és specifikált formájaként – strukturálisan hasonló funkciót tölt be. Ezzel szemben Lyotard a vita céljának a „paralógiát” tartja a Habermas által felmagasztalt „konszenzus helyett” – írja Rorty. Azt a kérdést, hogy az ész hol ment tévútra, a fiatal Hegelnél (Habermas) vagy a kanti tudomány-erkölcs-művészet szétválasztásában (Rorty szerint) nem áll módomban ehelyütt megvitatni.

Az iménti polémia néhány mozzanatának felvillantása abból a célból volt hasznos, hogy alapvetően bemutassa Lyotard viszonyát a frankfurti iskolához – akkor is, ha Adorno és Habermas elméletei között olykor jelentékeny különbségek fedezhetők föl. Albrecht Wellmer foglalkozik részletesebben Lyotard és Adorno kapcsolatával a modernség és a posztmodern viszonya tekintetében. Kiemel egy fontos szempontot a két imént említett gondolkodó hasonlóságával kapcsolatban, nevezetesen a totalizáló ész kritikáját⁴² – amelyet már hangoztattam a dolgozat korábbi részeiben. Ugyanakkor Lyotard-nak azzal a paradigmával, vagy „nyelvjátékkal”, amelyben Adorno mozog elméleti problémái vannak. Ez az álláspont nagyon hasonló ahhoz, amit Habermas is kifogásol Adornóban.⁴³ Lyotard kritikája az – értelmezi Wellmer –, hogy Adorno nem hajtotta végre azt a nyelvfilozófiai fordulatot, amelyet

⁴⁰ Adorno (1975: 27).

⁴¹ Rorty (1993).

⁴² Wellmer (2008).

⁴³ Habermas (2011: 268-276).

ő (mármint Lyotard) Wittgenstein nyomán megtett (ugyanígy Habermas is megtette); Adorno viszont benne ragadt a szubjektumfilozófia keretrendszerében⁴⁴ (Habermas állításában a „tudatfilozófia szintjén”). A nyelvfilozófia a posztmodern elméletekben a „szubjektumnak mint szerzőnek és mint az értelemintenció végső kiindulópontjának destrukciója[ként]” posztuláltatik.⁴⁵ Ez, mármint a nyelvfilozófiához való viszony, a fő töréspont Adorno és Lyotard között. Adorno egész életében modern gondolkodó maradt. Habermas kiválóan fogalmazza meg egykori mentorának radikális álláspontját a modernitáshoz: „Adorno oly mértékben elkötelezte magát írásaiban a modern kor szelleme mellett, hogy már a pusztán modernizmus és az autentikus modernség megkülönböztetését célzó kísérletekben is megszimulálja azokat az affektusokat, amelyek a modern kor sértegetésére válaszolnak.”⁴⁶

⁴⁴ Wellmer (2008: 69).

⁴⁵ Wellmer (2008: 106).

⁴⁶ Habermas (1993: 152).

4. A társadalom és ellentmondása

Adorno és Lyotard társadalomelméletének összevetésében, egy fontos ellentmondás mutatkozik meg. Az adornói elemzés a *totálisan integrált társadalom* képét vetíti előre, amellyel szemben Lyotard – az egykor uralkodó metadiskurzusok legitimációjának felbomlásával – a diskurzusok dezintegrált pluralitását nevezi meg, mint a posztmodern társadalom sajátosságát. Szembetűnő ugyanakkor, hogy más aspektusáról beszélnek a társadalomnak, amikor ezt a két álláspontot elfoglalják. Mindaddig, amikor az absztrakt elméleti megfontolásokat bemutattam, azt a „kultúra” területére vonatkoztattam. A kultúra területére gondolok, amennyiben Adornónál a műalkotások és a műveltség volt a központi példa, Lyotard-nál a tudás és a diskurzusok sajátosságai. A differencia, amely kettejük elmélete között feszül, egyrészt betudható a két gondolkodó között eltelt időnek, másrészt tudható az is, hogy Adorno elképzeléseire mindig is egyfajta túlzott borúlátás volt jellemző.⁴⁷ Amennyiben ez a két tényező magyarázza az eltérést a két elmélet között, akkor kijelenthető, hogy a dezintegrált diskurzusok pluralitása jobban jellemzi a II. világháború utáni, és lényegesebben a '68 után kifejlődött társadalmat, ha pusztán a kultúra területét tesszük meg a vizsgálódás alapjául. Megfigyelhető továbbá az is, hogy abban a társadalmi szférában, amelyet a marxisták felépítménynek szoktak tartani, szintén a pluralitás a jellemző. A kultúra fogalmát a tanulmány további részeiben olyan módon használom, amely a marxi felépítményfogalommal megegyezik, ugyanakkor a „kultúra” szóval mégis elkerülhető az, hogy a társadalomnak ezen aspektusa, mint valami pusztán másodlagosként, lényegtelenként legyen értendő. Ezzel állítom szembe a társadalom másik részterületét, a materiális reprodukciót, (a marxi értelemben vett alapot), vagyis a gazdaságot, amelyre a fenti totalizáló ész elhalása nem tűnik érvényesnek. A következőkben visszatérek Adorno társadalomelméletéhez, hogy onnan a szociológiatörténet néhány klasszikusán keresztül vizsgáljam meg a materiális reprodukció területének sajátosságát a totális integráció tekintetében.

4.1. A társadalom mint totalitás

Az adornói társadalomelméletnek az egyik sajátossága, hogy benne a filozófiai kategóriák jelennek meg társadalomkritikai fogalmakként. Az egyik legfontosabb ilyen kategória a hegelianus gondolkodásból származó *totalitás*, mely egy sajátos viszonyrendszerként értelmezhető. Míg az értelem a végest, mint elszigeteltet ragadja meg; addig az ész a végtelent,

⁴⁷ Brink (2004: 255-280).

a közvetített, így az ész felemelkedik a totalitás szintjére. A totalitás az egésznek és résznek a viszonya, amely nem különálló pólusokat tételez, hanem a kettő közötti közvetítettségre mutat rá. A rész alkotja és alakítja az egészet, és az egész szintén alakítja a részeket. Kettejük együttes dinamikája és egymásra való hatásuk és visszahatásuk a totalitás maga.⁴⁸ Ez a hegeli koncepció a kritikai elméletbe Marxon és Lukácson keresztül érkezik. Azonban Adorno gondolkodásában – szemben elődjeivel – a totalitás fogalma már kritikaiként jelenik meg. A totalitás, mint lényeg (közvetített formában) megkülönböztethető a jelenségtől. Adorno a következőket mondja: „Ragaszkodjunk a hegeli tételhez: a lényegnek meg kell jelennie; így kerül ellentmondásba a jelenséggel. A totalitás nem afirmatív, sokkal inkább kritikai kategória. A dialektikus kritika segíthet megmenteni vagy létrehozni azt, ami nem engedelmeskedik vagy szemben áll a totalitással”.⁴⁹

Társadalomelméleti szempontból a totalitás maga a társadalom mint „fogalom” – a hegeli értelemben –, amely megmutatkozik a társadalmi jelenségek képében. Brian O’Connor a totalitásnak három aspektusát különbözteti meg az adornói társadalomelméletben. α) A társadalmi tények és jelenségek a totalitás által közvetítettek. Ebből következően a társadalmi elemzés, amely a pusztán pozitív, *társadalmi tényekből* indul ki szükségszerűen csak ideologikus lehet. Innen származik a hegeli ihletésű kritikai elméleteknek a pozitivizmussal szembeni kritikája. Minden konkrét tény mögött ott rejlik a társadalom mint totalitás. β) Az emberek viselkedései a totalitás által meghatározottak. A kapitalista rendszer a cseretörvényre és az egyenértékre épül, ezt az elvet internalizálja az egyén, amely visszahatva befolyásolja a tudatát. Az elv, az elkülönült minőségek absztrakt mennyiségekre való lebontása (pénz), az emberek valóságról alkotott percepcióit is determinálja. Ebből ered az uniformizálás és a konformizmus. A konformizmus jelensége a társadalmi totalitás tiszta megnyilvánulása. γ) A társadalom, mint totalitás, kényszerítő jelleggel hat az egyénre. Mindenki, aki társadalomban él, arra van kényszerítve, hogy elfogadja annak normáit az önfenntartás érdekében. A rendszer az azonosságot kényszeríti az egyénekre – összegezi O’Connor.⁵⁰ Azonban ahhoz, hogy érthetővé váljék, hogy a társadalmi totalitás milyen módon fejt ki hatását a modern korban, az emberek egymáshoz való viszonyát kell megvizsgálni. A fejezet elején megállapítottam, hogy a „kultúra” területén már nem érvényesül (ha egyáltalán olyan formában valaha érvényesült is) az, amit Adorno kifejtett. Ugyanakkor ezzel ellentétben, a társadalom reális struktúrájában más

⁴⁸ Almási (2005: 200).

⁴⁹ Adorno (1976: 178).

⁵⁰ O’Connor (2013: 23-37 és 51-53).

folyamat zajlik le. A következőkben ebből az aspektusból vizsgálom meg a totalizálás ezen elvét.

4.2. Differenciálódás és integráció

Az a körülmény, hogy Adorno társadalmelemzéshez használt szókészletének eredete filozófiai, magyarázható az életpályájával. Adorno ugyanis nem volt klasszikus értelemben vett szociológus, sem klasszikus – akadémiai – értelemben vett filozófus. Ugyanakkor a II. világháború utáni hazatelepülésével megbízatása olyan tanszékre szólt, amelynek nevében mind a „filozófia”, mind a „szociológia” szavak szerepeltek.⁵¹ Ettől kezdve válik Adorno ténylegesen szociológussá – noha magával a megnevezéssel kapcsolatban továbbra is fenntartásai voltak, ugyanis a szociológia történetileg a marxizmussal szemben jött létre.⁵²

Adornónak talán a mai napig leghíresebb műve, a Horkheimer közösen írt *A felvilágosodás dialektikája* adja az alapot a kései társadalomelméletének kidolgozásához. Ez a könyv azonban az adott kor rendszerspecifikus vonásait nem tudja hűen reprezentálni, hiszen az eredeti koncepció maga egy civilizációkritikai-civilizációtörténeti munka. Következésképpen erről az alapról kell kialakítania Adornónak egy olyan elméletet, amely ugyan egybecseng a Horkheimerrel közösen írt könyv lényegi téziseivel, ugyanakkor alkalmas arra, hogy általa a későkapitalizmus sajátos vonásait is részletes kritika alá lehessen vetni. A probléma tehát a következő: „hogyan lehet transzformálni *A felvilágosodás dialektikáját*” egy rendszerspecifikus kritikai társadalomelméletté.⁵³ Ez hivatott arra, hogy biztosítsa a frankfurti kritikai elmélet kontinuitását a II. világháború utáni időkben.

A szociológia alapítóinak egyik központi kérdése volt a társadalom mint egész leírása a maga teljességében. Adorno ehhez a hagyományhoz kapcsolódik a *Társadalom* címen született esszéivel.⁵⁴ A második ilyen tanulmány végén a társadalmi differenciálódás és integráció Herbert Spencer által fölvetett témáját hozza elő: „Spencer a növekvő eltársadalmasodásról szóló belátásában fogalmazta meg a társadalom fokozódó integrálódásának és differenciálódásának híres elméletét.” – írja Adorno.⁵⁵ Spencer elméletében előszeretettel használja a társadalom mint élő organizmus analógiáját. Ezek között a keretek között értelmezi az integráció és a differenciálódás fogalmát, amelyeket mind a biológiai szervezetekre, mind a

⁵¹ Weiss (2016: 51).

⁵² Adorno (2000: 13-15).

⁵³ Weiss (2016: 50-51).

⁵⁴ Adorno több tanulmányt is készített ezzel a címmel.

⁵⁵ Adorno (1968: 33).

társadalmi szerveződésekre (a társadalomra magára is) érvényesnek tekint. Spencer szerint a „társadalmak – hasonlóképp az élő szervezetek – méretének növekedése során rendszerint azok struktúrái is egyre bonyolultabbá válnak. Nemcsak az evolúció elsődleges vonását, vagyis az integrációt figyelhetjük meg mindkettőjük esetében, hanem másodlagos vonását, azaz a differenciálódás jelenségét is.”⁵⁶ Következésképpen azon az állásponton van, hogy a társadalom szilárdságának és lélekszámának növekedésével, a társadalom integráltsága és a társadalom különbségei is egyaránt nőnek.

Ezzel szemben a „növekvő eltársadalmasodás” kifejezés Adornónál az *eltársadalmasodás* német szociológiatörténeti vonatkozásaira utal vissza. Ferdinand Tönnies híres művében a premodern és a modern kor közötti különbséget azzal jellemzi, hogy a *közösségből társadalom* lesz.⁵⁷ Később Max Weber is szentelt néhány fejezetet ennek a problémakörnek – ő az „elközösségesülés” és „eltársadalmasulás” kategóriáival Tönnies fogalmait dinamikus keretben bontotta ki.⁵⁸ Az eltársadalmasodás következménye tehát – visszatérve Adorno *Társadalom* című tanulmányához – az integrálódás és a differenciálódás. Weiss János az integrációnak kétféle használatát különbözteti meg Adorno ezen társadalomelméleti esszéjében: α) az integráció jelentése egyfelől az, hogy „az emberek, az embercsoportok és a népek – így Adorno – egyre nagyobb számban vonódnak be a társadalom funkcionális összefüggésébe, egyre inkább »eltársadalmasodnak«”. β) Emellett az integráció olyan jelentéssel is bír, hogy „az emberek közötti társadalmi kapcsolatok hálója – fejtegeti Adorno – 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.”⁵⁹ Az integrációfogalom jelentései után fontos még megvizsgálni a differenciálódás adornói értelmezését is. Szerinte Spencer differenciálódásfogalma hibás, tekintetbe véve, hogy noha Spencer helyesen értelmezi a növekvő eltársadalmasulás tendenciáját, amelyet a munkamegosztás területén differenciálódás kísér, ugyanakkor elmulasztja a differenciálódásnak ezzel ellentétes folyamatát felmutatni. E kritika mögött valószínűsíthető, hogy Georg Simmel *A társadalmi differenciálódásról* szóló koncepciója húzódik meg. Eszerint a társadalmi differenciálódás előrehaladása egyszerre mozdítja elő az individualizálódást és a nivellálódást egyaránt.⁶⁰ Ez abban áll – Adorno értelmezésében –, hogy

⁵⁶ Spencer (2005: 46).

⁵⁷ Tönnies (1983).

⁵⁸ Weber (1992: 57-90). A magyar címe ennek a fejezetnek „A közösségek és a társulások típusai és a gazdasághoz fűződő kapcsolatuk”. Németül azonban így hangzik: „Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung” – vagyis „Az elközösségesülés és az eltársadalmasulás típusai”

⁵⁹ Weiss (2016: 56-57).

⁶⁰ Weiss: (2016: 57). 14. lábjegyzet.

a differenciálódás kifejlődésével a munkamegosztáson alapuló társadalmi folyamatok egyre nagyobb mértékben hasonlítanak is egymásra; elvész a folyamat sajátos minőségi különbsége.⁶¹ Tekintetbe véve ezt a körülményt, az Adorno által használt differenciálódás fogalma a spenceri értelmezés kritikájára épül, ugyanakkor a társadalmi integrálódás ellenpólusaként tűnik fel. Ebből következően lesz az adornói konklúzió az, hogy a fennálló társadalomban a differenciálódás elveszőben van, a folyamat a *totálisan integrált társadalom* felé tart.

A fentiek mellett az adornói integrációfogalomnak van egy, a tényleges társadalmi struktúrához köthető jelentéstartománya is. Hegel *Jogfilozófiájában* már felismeri, hogy a polgári társadalom álláspontja nem-azonos a „csöcselék” (a szegények, a munkások) álláspontjával.⁶² Marxnál és Lukácsnál a proletariátus már a történelem azonos szubjektum-objektumává válik.⁶³ Ezzel szemben Adorno azt konstatálja, hogy a későkapitalizmusban a proletariátus integrálódott a fennálló társadalmi gépezet rendszerébe. Itt először egy differenciát kell tenni. Egyrészt a proletariátus *osztálytudata* elvesztette forradalmi voltát, egyre inkább a polgári társadalom nézetrendszerét fogadja el. Másrészt az osztályok létezése strukturális kérdés, nem szorítkozik az egyes egyének tudatára: az osztályok a termelési eszközökhöz való viszonyaik által konstituálódnak.⁶⁴ Az egyenlőség társadalmi eszménye mint látszat fennmarad; az egyének szükségletei már régen az igazgatott termelési apparátustól függenek⁶⁵, és az gondoskodik is arról, hogy „kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség”⁶⁶ uralkodjék.

Érdekes az adornói differenciálódás és integráció elméletben megfigyelni azokat a hasonlóságokat, amely az eredeti kiindulóponttal, *A felvilágosodás dialektikájával* függenek össze. Weiss János a következőket írja erről: „Könnyen belátható, hogy ezt a koncepciót értelmezhetnénk a »felvilágosodás dialektikájának« társadalomelméleti átfogalmazásaként is. Eszerint az eltársadalmasodás 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”.⁶⁷ A dialektika ilyenén való megszűnése, a hegeli megbékéléshez hasonlóan, ugyanakkor represszív módon szünteti meg a mozgást. Ebben az állapotban válik a társadalom állandóvá és totálisan eldologiasulttá.

⁶¹ Adorno (1968: 34).

⁶² Hegel (1971: 251-257): 240.§. – 249.§.

⁶³ Lukács (1971).

⁶⁴ Adorno (1972: 358).

⁶⁵ Adorno (1972: 361).

⁶⁶ Marcuse (1990: 23).

⁶⁷ Weiss (2016: 57).

4.3. A munka társadalmi megosztása

Adorno végkövetkeztetése Spencer differenciálódás- és integrációfogalmait elemezve az volt, hogy a későkapitalizmusban a differenciálódás elvész, és a társadalom fokozatosan a totális integráció irányába halad. Ezen elmélet materiális alapja a munkamegosztás kérdéséhez vezet. A társadalomnak ebben a szférájában a totális integráció az egyénnek a többi egyéntől való mind nagyobb függőségét jelenti. Hegel *Jogfilozófiájában* a következők olvashatók: ez az állapot, a munkamegosztás „egy mindenoldalú függés rendszerét alapozza meg, amelyben az egyes ember megélhetése, jóléte és jogi helyzete összeszövődik mindenkinek megélhetésével, jólétével és jogával, rajta alapszik, s csak ebben az összefüggésben valóságos és biztonságos.”⁶⁸ Egy másik helyen pedig: „A munka általános és objektív mozzanata azonban az absztrakcióban van, amely létrehozza az eszközök és szükségletek specifikálódását, ezzel éppúgy specifikálja a termelést és a munkafelosztáshoz vezet. Az egyes ember munkálkodása a munkafelosztás következtében egyszerűbb lesz, ezáltal pedig ügyessége elvont munkájában, valamint termékeinek tömege nagyobbodik. Az ügyességnek és az eszköznek ez az absztrakciója egyúttal kiegészíti és teljesen szükségessé teszi az emberek egymástól való függését és kölcsönös viszonyát a többi szükséglet kielégítésében.”⁶⁹ Vagyis a munka társadalmi megosztása az emberek tevékenységének specifikálását hozza létre és az ember társadalomhoz való kötöttségét erősíti.

Marx a munkamegosztás három fajtáját különíti el *A tőkében*. α) Az *általános munkamegosztás* egyidős az emberi közösségekkel, benne a társadalmi termelés nagy osztályokra bomlik fel, amilyen a mezőgazdaság, az ipar stb. β) A *különös munkamegosztás* ezen nagy osztályok további tagolódása, „fajokra és alfajokra bomlása”. γ) Az *egyes munkamegosztás* kifejezést használja Marx a munka műhelyen belüli megosztására.⁷⁰ Világosan látszik, hogy az, amiről Hegel beszél, a harmadik kategóriába tartozik. Marx azonban élesebben fogalmaz Hegelnél. Az egyes munkamegosztásban a munkást „valamely egyoldalú művelethez rögzítik és élete fogytáig ahhoz csatolják”; és olyan mozdulatokat kell végeznie, „amelyeket minden ember, úgy ahogy van, el tud végezni. Most ezeket is kiragadják a tevékenység tartalmasabb mozzanataival egybefonódott összefüggésükből és kizárólagos tevékenységgé merevítik azokat.”⁷¹ Azonban a „részmunkás egyoldalúsága, sőt tökéletlensége tökéletességgé lesz, mihelyt mint az összmunkás tagja szerepel.”⁷² A „tőkés termelési módban”

⁶⁸ Hegel (1971: 208): 183. §.

⁶⁹ Hegel (1971: 219): 198. §.

⁷⁰ Marx (1948: 379).

⁷¹ Marx (1948: 378).

⁷² Marx (1948: 377).

az egyes munkás személyének regressziója teszi alkalmassá őt arra, hogy a társadalmi termelés hasznos tagja lehessen.

Ezekkel szemben Durkheim, aki szintén jelentős figyelmet szentelt a munka társadalmi megosztásának, más szempontból és kevésbé borúlátóan írja le a jelenséget. A munka felosztását egyik leghíresebb művében, *A társadalmi munkamegosztásról* címűben, a szolidaritás és a kollektív tudat szempontjából vizsgálja. A *mechanikus szolidaritást*, amely nála a premodern társadalmak emberek közti viszonyait írja le, úgy jellemzi, hogy az egyének „személyisége feloldódik a kollektív személyiségben”. Erre a korszakra ezért nem jellemző az individualizmus. Azonban a modernitásban a munkamegosztás újfajta szolidaritást hoz létre, amelyet Durkheim *organikus szolidaritásnak* nevez (a biológiai-szervezeti analógia következtében). Ehhez – szemben a mechanikus szolidaritással – az szükséges, hogy a kollektív tudat ne fedje le az ember személyiségének egy részét, amely ezáltal képes a maga mércéje szerint formálódni. Ebből két dolog következik, „egyrészt mindenki annál szorosabban függ a társadalomtól, minél megosztottabb a munka, másrészt az egyes emberek tevékenysége annál személyesebb, minél specializáltabb.”⁷³ Durkheim itt tehát egy, a munkamegosztásból származó kettős tendenciát ír le. Elismeri a munkamegosztásból következő függőségi helyzetet, azonban mégis óva int a múlt romantikus idealizálásától. A premodern társadalmakban a tevékenység valójában nem az egyén sajátja volt Durkheim szerint, „a társadalom, a faj cselekedett benne és általa, az egyén csak közvetítő volt”, szabadsága csak látszólagos szabadság volt.⁷⁴

A racionális munkafelosztásban betöltött pozíció a munkát legegyszerűbb alkotóelemére redukálja, ezáltal noha az emberek más munkát végeznek, strukturális pozíciójuk mégis hasonlóvá válik. Dialektikusan fogalmazva, a munkamegosztásban a társadalmi állapot *a nem-azonosság által válik azonossá*, a különbségek által válik hasonlóvá. A személyiség kifejlődésére való hivatkozás, a munkamegosztás durkheimi apológiája, azonban nem veszi számításba (történetileg teljesen jogosan!), hogy a társadalmi gépezet újra a személyiség maradék részét is felemészti – ahogyan ezt a kritikai elmélet a kultúra kapcsán illusztrálja. Ugyanakkor – és a dolgozatom szempontjából ez a fontos – Durkheim is elismeri az egyén növekvő függőségét az egésztől, az individuumnak a társadalmi totalitástól.

A fentiek kellő alapot szolgáltatnak ahhoz, hogy a totalizáló észt, a munkatevékenységek, a materiális reprodukció területén továbbra is törvénynek lehessen tekinteni. Ezáltal a későmodern vagy posztmodern társadalom antinómiáját kapjuk. A „kultúra”

⁷³ Durkheim (2001: 140).

⁷⁴ Durkheim (2001: 399).

társadalmi szférájára – ahogyan az előző fejezetben Lyotard kapcsán kitűnt -, a „diskurzusok pluralitása” a jellemző, szemben a gazdaság szférájával. A totalizálásnak ez a kétféle, egyazon időben való létezése a későmodern társadalom ellentmondása. A következőkben ezt az ellentétet fogom jobban megvizsgálni.

4.4. Az ellentmondásról

Jelen fejezet elején már utaltam a marxi alap-felépítmény viszonyra. E hagyomány követői hajlamosak arra, hogy az alapvető kulturális-ideológiai jelenségeket a gazdasági alap visszatükrözésének tekintsék a történelmi materializmus szellemében. A tradicionális marxi elemzésben a gazdaság és a kultúra, mint egymással szemben álló társadalmi szférák, az alap és a felépítmény analógiájára vezethetők vissza. Marx a következőket írja: a „termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg.”⁷⁵ A valóság, a hegeli értelemben vett lényeg, itt a társadalom gazdasági szerkezete, amely elsődleges a felépítménnyel szemben, amely – mint a valós társadalmi viszonyok visszatükröződése – konstituálja a tudatot. Ugyanakkor ez az elképzelés túl nagy hangsúlyt fektet az egyik pólusra és nem használja ki a dialektikának azt a jellemzőjét, hogy az ellentmondásokat egységükben igyekszik megragadni.

Mivel a „tőkés termelési mód” – ellentétben azzal, ahogyan Marx megjósolta – nem dőlt össze, az elméletnek is át kellett alakulnia. Ebben a folyamatban válik az ideológia fogalma kulcs-kategóriává a neomarxista/posztmarxista kritikai elméletekben.⁷⁶ Adornónak is kifejezett ellenérzései vannak a marxi alap-felépítmény konstrukcióval, mert abban a társadalmi hatások egyfajta ok-okozati vonatkozását pillantja meg. Azonban szerintem nincsen a társadalomnak egy központja, alapja, amely *okozná* az egyének tudatát és viselkedésüket.⁷⁷ Adorno ezen a ponton tehát nem esik vissza a kanti transzcendentális dialektika álláspontjára, hanem a saját negatív dialektikus elméletéhez híven fejt ki nézetét. Következésképpen azt kell tételezni, hogy a kultúra és a gazdaság szférája kölcsönösen hat egymásra, dialektikus viszonyban vannak, egyik sem előzheti meg a másikat. A társadalom materiális reprodukciójában mindig szerepet kap egy adott társadalom történelmi beágyazottságának megfelelő kultúra; és minden egyes társadalom kultúrája az adott kor gazdasági működése által átitatott kultúra.

⁷⁵ Marx (1965: 6).

⁷⁶ Kiss (2018: 45-59).

⁷⁷ O'Connor (2013: 28-29); továbbá Adorno (1975: 264-265).

A totalizáló ész jelent meg abban az orthodox marxista álláspontban, amely minden társadalmi jelenséget a gazdasági alapra igyekezett visszavezetni; azt mint *raison d'être* mutatta fel. A gondolkodásmód ezen alakzatának erodálódása teszi egyáltalán lehetővé az adornói álláspont létét. Amennyiben nem ok-okozati módon fogjuk fel a társadalom szféráit, alapját és felépítményét, akkor az a különös jelenség tűnik fel, hogy a totalizálás elve továbbra is jelen van a gazdaság területén, hanyatlása azonban megfigyelhető a kultúra aspektusában. A reális ellentmondás egy alapra való visszavezetése a (negatív) dialektika megszűnését jelentené.

5. Összegzés

A tanulmányban áttekintettem Adorno kései, társadalomelméleti szempontból releváns, dialektikakoncepcióját, majd a kultúraipar által megteremtett totálisan integrált társadalom elméletét. Az adornói felvetéseket Lyotard-nak a posztmodernre vonatkozó téziseivel ütköztettem. Megjelentek hasonlóságok, mint a partikularitás tisztelete szemben a totalizáló ésszel; ugyanakkor különbségek is, legfőbb közülük a kultúra társadalmi területére vonatkozó ellentmondás. Míg Adorno ebben a szférában is tételezi a totalizáló észet, addig Lyotard ennek elhalására hívja fel a figyelmet: a posztmodern korra a nagy narratívákkal szembeni bizalmatlanság jellemző. Ezzel szemben megvizsgáltam a gazdaság területére vonatkozó állításokat (Adorno és a szociológiatörténet néhány klasszikusának szemszögéből), amelynek eredménye az lett, hogy a társadalom materiális reprodukciójának szférájában tovább él a totalizálás elve. Ebből azt a konklúziót lehet levonni, hogy a későmodern vagy posztmodern társadalomban egy alapvető ellentmondás feszül, nevezetesen ameddig a kultúra szférájára a pluralitás és az egységesítés lehetetlensége jellemző, addig a gazdaság területén az egyre kiterjedtebb integráció van jelen.

6. Hivatkozott irodalmak

Adorno (1968): Gesellschaft. In Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse: nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt am Main: Europäische Verlag 22-39.

Adorno, Theodor W. (1972): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. In uő.: *Gesammelte Schriften*. 8. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 354-370.

Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Adorno, Theodor W. (1976): Bevezetés. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Budapest: Gondolat Kiadó 164-253.

Adorno, Theodor W. (1998): A félműveltség elmélete. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest: Osiris Kiadó 96-113.

Adorno, Theodor W. (2021): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Adorno, Theodor W. (2000): *Introduction to Sociology*. Stanford, California: Stanford University Press

Adorno, Theodor W. (2003): Mi végre még a filozófia? *Pro Philosophia Füzetek*. Elérhető: http://www.c3.hu/~prophil/profi032/adorno_mi_vegre.html [utolsó megtekintés: 2022.10.14.]

Almási Miklós (2005): *Kis Hegel-könyv*. Budapest: Athenaeum Kiadó

Brink, Bert van den (2004): A társadalom elmélete és a túlzás művészete. In Weiss János (szerk.): *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Budapest: Áron Kiadó 225-280.

Buck-Morss, Susan (2004): Adorno dialektikája. In Weiss János (szerk.): *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Budapest: Áron Kiadó 58-71.

Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris Kiadó

Habermas, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat Kiadó

Habermas, Jürgen (1993): Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In Habermas, Jürgen - Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég Kiadó

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Előadások a filozófia történetéről*. I. kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. (2020): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Budapest: Atlantisz Kiadó

Kant, Immanuel (1980): Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?. In Hermann István (szerk.): *A vallás a puszta és határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat Kiadó

Kiss Viktor (2018): *Ideológia, kritika, posztmarxizmus: a baloldal új korszaka felé*. Budapest: Napvilág Kiadó

Ludassy Mária (1972): „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit”. *A francia felvilágosodástól a francia forradalomig*. Budapest: Magvető Kiadó

Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető Kiadó

Lyotard, Jean-François (1988): Mi a posztmodern?. *Nagyvilág* 33. [3]: 419-426.

Lyotard, Jean-François (1993): A posztmodern állapot. In Habermas, Jürgen - Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég Kiadó

Marcuse, Herbert (1982): *Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése.*
Budapest: Gondolat Kiadó

Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó

Marx, Karl (1948): *A tőke.* I. kötet. Budapest: Szikra Kiadó

Marx, Karl (1965): A politikai gazdaságtan bírálatához. In *Marx-Engels Művei* 13. kötet.
Budapest: Kossuth Kiadó

O'Connor, Brian (2013): *Adorno.* London; New York: Routledge Kiadó

Rorty, Richard (1993): Habermas és Lyotard a posztmodernitásról. In Habermas, Jürgen -
Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot.* Budapest: Századvég Kiadó

Schweppenhäuser, Gerhard (2017): *Theodor W. Adorno zur Einführung.* Hamburg: Junius
Verlag

Spencer, Herbert (2005): A társadalom evolúciója (részletek). In Felkai Gábor, Némédi
Dénes, Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig.* I. kötet. Budapest:
Új Mandátum Könyvkiadó 38-58.

Tönnies, Ferdinand (1983): *Közösség és társadalom.* Budapest: Gondolat Kiadó

Weber, Max (1992): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/1.
Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

Weiss János (1995): *Az esztétikum konstrukciója Adornónál.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Weiss János (1997): *A frankfurti iskola. Tanulmányok.* Budapest: Áron Kiadó

Weiss János (2016): *A felvilágosodás dialektikájától a későkapitalizmus kritikai elméletéig.*
Magyar Filozófiai Szemle, 60 [4]: 50-69

Wellmer, Albrecht (2008): A modern és a posztmodern dialektikája. In uő: *A modern és a posztmodern dialektikája. Az észkritika Adorno után.* Budapest: Gond-Cura Alapítvány 63-150.