

Joel Whitebook

## KRITIKAI ELMÉLET ÉS PSZICHOANALÍZIS: MARX ÉS FREUD ÖSSZEKAPCSOLÁSA\*

A Társadalomkutatási Intézet munkatársai voltak az első filozófusok és társadalomtudósok, akik a pszichoanalízist komolyan vették, és Freudot olyan ranggal ruházták fel, amilyent általában csak a filozófiai tradíció legnagyobbjainak szokás tulajdonítani. Hegel, Marx és Weber mellett Freud volt azoknak az alapköveknek az egyike, amelyekre fölépítették a kritikai társadalomelmélet interdiszciplináris programját. Már sokan megállapították, hogy a kritikai elmélet képviselői azért fordultak a pszichoanalízis felé, mert a marxi gondolkodás egy gyenge pontját szerették volna kikapcsolni, mégpedig azt, hogy a pszichés szférát a társadalmi-gazdasági faktorokra redukálja. Ez a magyarázat azonban nem megy elég messzire. A baloldal – a kevés számú kivételtől eltekintve – nem volt különösebben érdekelt az elmúlt évszázad modern kulturális mozgalmaiban, vagy egyenesen el is ítélte azokat, a bennük rejlő polgári és dekadens tartalom miatt. Ezzel szemben a frankfurti iskola – nagyrészt Adorno befolyása alatt – a kulturális örökséget megpróbálta összebékíteni a baloldali politikával, még akkor is, ha ez végső soron kivihetetlen projektnek bizonyult. Ezen a ponton a pszichoanalízis fontos szerepet kapott: Freud megrögzött polgári életmódjával és esztétikai konzervativizmusával szemben az életműve, a pszichoanalízis, vitathatatlanul hozzájárult a radikális avantgárdhoz, amely az európai kultúra szinte minden szféráját áthatotta. (Vö. Jay 1987. 41.)<sup>1</sup> Az *Álomfejtés* és az *Ulysses* ugyanabból az anyagból készültek.

---

\* A tanulmány először megjelent: Fred Rusch (szerk.): *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press 2004. 74-102. A fordítás alapjául szolgált: [http://www.academia.edu/5008237/Freud\\_and\\_the\\_Frankfurt\\_School](http://www.academia.edu/5008237/Freud_and_the_Frankfurt_School) + *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und der Psychoanalyse*, Campus Verlag 2009. 31-59. (Fordította: Georg F. és Helga Becker.)

<sup>1</sup> Peter Gay (1986. 81. skk.) a „polgár mint forradalmár” kapcsán úgy véli, hogy Freudnak szüksége volt a polgári háztartás biztonságára és stabilitására, hogy a belső realitásra vonatkozó forradalmi és szorongást keltő kutatásait keresztül tudja vinni.

Habár Freudnak a szexualitásra vonatkozó felismerései gyakoroltak nagyobb hatást a nyilvánosságra, a filozófiára vonatkozó kritikája is – nem kevésbé, mint Nietzsche vagy Marx kritikája – fontos szerepet játszott az ontoteológia tradíció lezárulásában és a poszt-metafizikai gondolkodás kialakulásában. Miután Freud szót kért a nyugati racionalitás történetében, a filozófia számos toposza – autoritás, morál, szubjektivitás, politika, sőt, maga az ész fogalma – nem volt többé alkalmazható a maga hagyományos módján. Az az érzés, hogy túl vagyunk ezen a *kultúrkritikai* korszakon, minden bizonnyal hozzájárult ahhoz az *igyekezethez*, amit a frankfurti iskola korai képviselőinél érezhetünk.

A frankfurti iskola és a pszichoanalízis közeli rokonsága nem csak az elmélet esetében igaz. A Társadalomkutató Intézet és a frankfurti Pszichoanalitikus Intézet ugyanabban az épületben működött, az oktatás ugyanazokban a termekben folyt. A Társadalomkutató Intézet támogatta az olyan kiemelkedő pszichoanalitikusok nyilvános előadásait, mint Anna Freud, Paul Federn, Hanns Sachs és Siegfried Bernfeld. Max Horkheimer, a Társadalomkutató Intézet igazgatója a Pszichoanalitikus Intézet direktóriumának is tagja volt. És Erich Fromm – aki képzett pszichoanalitikus és mindkét intézmény tagja – segített a Kritikai elmélet munkatársainak megismerni a pszichoanalitikus elmélet munkamódszerével.<sup>2</sup> Ez hozzájárult az Intézet úttörő jelentőségű vizsgálatának, az *Autoritás és család*-nak elindításához.<sup>3</sup> Ez a mű volt az első empirikus interdiszciplináris vizsgálat, amelyben a pszichoanalízist – ebben az esetben a karakter-elméletet – felhasználták, a társadalmi fejlemények és a pszichikus jelenségek egymáshoz való viszonyát kutatva.

A II. világháború után a frankfurti iskola és a pszichoanalízis közötti munkamegosztás újra föllevenedett, amikor Horkheimer és Adorno visszatértek Németországba. Támogatták Alexander Mitscherlichet a Sigmund Freud Intézet megalapításában, amely a pszichoanalízist Németországban újra rehabilitálta, még hozzá akkor, amikor az országban szinte már alig voltak tapasztalt analitikusok. És Horkheimer újra csak helyet kapott a Pszichoanalitikus Intézet direktóriumában. A hatvanas években aztán Habermasnak Mitscherlichel és Alfred Lorenzerrel (a Sigmund Freud Intézet másik prominens képviselője) folytatott vitája fontos szerepet játszott a pszichoanalitikus elmélet lingvisztikai újra interpretációjában. A *Megismerés és érdek* nagy hatású Freud-fejezete részben ennek a vitának az eredménye.

---

<sup>2</sup> Frommnak az 1930-as években készült tanulmányából sok Fromm 1982 [1970]-ben található. Hely hiányában itt nem tudom közelebbről megvizsgálni Frommnak Marcuséval folytatott vitáját; ez 1955 és 1956-ban jelent meg a *Dissent*-ben, és végül a Frankfurti Iskolával való szakításhoz vezetett. Ennek a fejleménynek az ábrázolása megtalálható: Jay 1976. 113-142. és Wiggershaus 1986: 298-307.

<sup>3</sup> Fromm et al. 1936.

## Horkheimer és Adorno

Semmi sem rázza meg annyira a gondolkodást, mint egy traumatikus tapasztalat. Az első világháború sokkja Freudot arra indította, hogy a pszichés apparátusra vonatkozó modelljét újra átgondolja, és bevezessen egy új ösztönelméletet, amely a halálösztönt is magában foglalta. Ennek eredményeként írta meg végül maga kései nagy kultúrkritikai műveit. Hasonló módon Walter Benjamin öngyilkosságának híre és „a hitleri barbárság, amely a 20. századi melankolikus gondolkodók melankolikus prognózisait is felülmúlta” (Rabinbach 1997. 167.) Horkheimert és Adornót arra kényszerítette, hogy a projektjük premisszáit megkérdőjelezzék. Az igaz, hogy a gondolkodásuk mindig is idioszinkratikus volt. De a negyvenes évek előtt az életművük – bármilyen heterodox volt is – lényegében a marxi keretek között maradt, és ennek következtében a felvilágosodás tradíciójában mozgott, amennyiben arra törekedett, hogy racionális módon számot adjon a megvizsgált fenoménekről, és a számukra alapként szolgáló, a szó tágabb értelemben vett anyagi feltételekről.

Most azonban maga a felvilágosodás – az ész és az ésszerű szubjektum – maga is úgy tűnik, belebonyolódott a katasztrófába, ami elnyeli Európát. A továbbiakban már nem feltételezhető, hogy az ész alkalmas lenne arra, hogy *organon*ként szolgáljon e tapasztalat megértéséhez. Egy bármilyen fajta „nem-racionális” elméletet kell keresnünk, egy „irracionalis” elmélettel szemben, amely még az ész és a szubjektum mögé is visszamegy, és meg tudja vizsgálni ennek geneziséjét. (V.ö. i.m. 185.)<sup>4</sup> Ahhoz, hogy ezt az újfajta elméletet kifejtsék, és megírják az ész és a szubjektum őstörténetét, vagy Európa „földalatti történetét”, és hogy nyomon kövessék „a civilizáció által elfojtott és elnyomott emberi ösztönök és szenvedélyek sorsát”, Horkheimer és Adorno a pszichoanalízist hívja segítségül. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 265., magyar fordítása: 279.) Az ebben a feladatban rejlő radikális újdonság elvezette őket ahhoz, hogy felidézzék Freud munkáinak néhány vitatott és spekulatív aspektusát, vagyis Freud pszicho-antropológiai kultúra- és civilizációelméletét.

A *felvilágosodás dialektikájában*, a klasszikus frankfurti iskola *opus magnum*-ában Horkheimer és Adorno az Odüsszeusz bolyongásaihoz fűzött kommentárok alakjában az (individuális és a kollektív fejlődésre vonatkozó) pszichoanalitikus szemlélet önálló verz-

---

<sup>4</sup> Hogy egy széleskörűen elterjedt posztmodern tévedésnek elejét vegyük, hangsúlyoznunk kell, hogy Horkheimer és Adorno éppen olyan ellenségesen álltak szemben az irracionálizmussal, mint az instrumentális ésszel. (V.ö. Rush 2004. 1. fejezet.) Habár tudatában voltak annak, hogy egy önellentmondásba bonyolódnak, a kritikai elmélet e két képviselője „sohasem kételkedett abban [...], hogy a társadalomban a szabadság elválaszthatatlan a felvilágosító gondolkodástól”. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 13.). V.ö. továbbá Jay 1976. 8. fejezet; Wiggershaus 1986. 338-390.

ióját hozzák létre. Eközben Nietzsche és Freud egymással közeli rokonságban álló internalizálási elméletét vették kiindulópontnak.<sup>5</sup> A centrális tézisük így szól: a szubjektum „az áldozat introverzióján” keresztül jön létre. (I.m. 73., magyar fordítása: 78.)<sup>6</sup> Az áldozati praktikák pedig a mitikus gondolkodás egy központi princípiumából vezethetők le, nevezetesen az ekvivalencia törvényéből, ami Horkheimer és Adorno számára a racionális csere mágikus gyökerét alkotja. Minden szerencsés esetért, minden előrelépésért, amiben az istenek az embereket részeltetik, valami hasonló értékkel kell fizetni. Ezt a princípiumot követve a korai emberiség arra törekedett, hogy az emberi és a természeti események menetét az isteneknek való áldozással befolyásolják, abban a reményben, hogy az istenek az ő javukat szolgálva fognak beavatkozni.

Odüsszeusz megpróbálta emancipálni magát a racionalitás és az individualitás előtti világ mítoszától, és így megpróbálta elkerülni az ekvivalens csere törvényét. A kalandjai és a próbatételei utánarajzolják az individualizált, centralizált és célra irányuló, felvilágosult szubjektum kialakulási szintjeit. Odüsszeusz már maga is átmeneti figura volt, valahol a mítosz és a felvilágosodás között. Az ő fejlődő énje ugyanis eljutott egy olyan pontra, amelyből kiindulva stratégiai cselekvésekre volt képes. Abból indult ki, hogy ki tudja cselezni az egyenértékes csere törvényeit, és úgy tud túlélni, hogy a belső természetében rejlő zavart egy egységesített én ellenőrzése alá vonja, elnyomva így a maga tudattalan-ösztönszerű életét. Ezek a veszélyek reprezentálták az archaikus világ regresszív gyönyöreit – a felkínált gratifikációs formák mindenkori fejlődési szintjein –, amelyek arra irányulnak, hogy a viszonylag fejlett ént eltérítik a maga fejlődési céljaitól. Az én a maga fő feladatát, az önfenntartást csak úgy tudja elérni, ha ragaszkodik a maga irányához. Ezen túlmenően a lemondás minden járulékos aktusa konszolidálja és megerősíti az ént és megváltoztatja azt egy racionális stratégiának megfelelően, amelynek következtében az egész külvilág is megváltozik. És abban a mértékben, ahogy a külső természet eldologiasodik, átalakul egy uralásra alkalmas anyaggá. Horkheimer és Adorno Odüsszeusz legendás bolyongását egyfajta gondolkodásnak tekinti, amely mint az instrumentális ész és a technikai természeturalás előfutára „elég kemény ahhoz, hogy a mítoszokat széttörje”. (I.m. 20., magyar fordítása: 20.)

Odüsszeusz stratégiájának azonban van egy gyenge pontja, amely egy olyan „csírává” (i.m. 72., magyar fordítása: 77.) válik, amelyből kiindulva a felvilágosodás dialektikája kibontakozhat. A belső természetről való lemondás, amelyet „az ember önmagának celeb-

---

<sup>5</sup> Vö. Nietzsche 1966. [1887] 824-825.; Freud 1930. 7. fejezet.

<sup>6</sup> Habár van különbség a „szubjektum”, a „szelf” és az „én” terminusai között, ebben a tanulmányban mégis egymással felcserélhetőnek tekintem őket.

rál” (uo.), nem kevésbé áldozati cselekmény, mint egy báránygida leölése. Mint áldozat, a cselekedet alá van vetve az egyenértékes csere törvényének. Odüsszeusznak meg kell fizetnie a túlélése, vagyis a külvilág által rejtegetett veszélyek feletti győzelme árát. Ez az ár az én eldologiasodása. Amennyiben az én eltávolodik a maga archaikus előtörténetétől és a maga tudattalan-ösztönös életétől, bizonyos értelemben elveszti a maga mimetikus vonatkozását a világra. Egy másik pervertált értelemben azonban a mimézis a folyamatban magában meg van szüntetve, mert az objektivált én visszatükrözi az eldologiasult világot, amely őt objektiválta.

Mivel Horkheimer és Adorno azt feltételezik, hogy az a folyamat, amelyet ők utána-rajzolnak, az én-képződés egyetlen útja, ezért az autokrata ént az énnel általában azonosítják. Számukra az én integrációja *per se* erőszakos. „Rettenetes dolgokat kellett az emberiségnek elkövetnie, amíg megszületett az én, az ember identikus, céltudatos, férfias jelleme, s mind ebből máig sok minden megisméltődik a gyermekkorban.” (I.m. 50., magyar fordítása: 52.; továbbá v.ö. Castoriadis 1990. [1975.] 497-498.) Sőt a hatalom, amely már az én genezisében benne van, a fejlődésének minden stádiumában függ tőle. Ahhoz, hogy meg tudja őrizni a maga egységét és identitását, az énnel a maga határait két fronton kell megvédenie: a külső és a belső természet ellen. (V.ö. Freud 1923.)

A felvilágosodásnak az emberiséget ki kellett volna vezetnie a félelemből és a kiskorúságból, és a maga tulajdonképpen rendeltetését az ész fejlődése és a természet uralása által kellett volna közelebb hoznia. Horkheimer és Adorno ezt valószínűleg úgy értette, hogy így az én-képződés egész folyamata – és ezzel a felvilágosodás projektje ad abszurdum vezeti önmagát. Szisztematikusan eltávolítja azt a lehetőséget, hogy elérhesse a maga saját célját. A felvilágosult gondolkodás az én funkcióját a biológiai önfenntartásra redukálja – az arisztotelészi értelemben vett „puszta életre” – miközben a belső természet feláldozása lehetetlenné tesz egy kiteljesedett emberi létezését. A „vágyakozás” felszabaddítása önmagában még nem tud szabadságot teremteni, ahogy azt néhány Marcuse-követő és francia *désirants* gondolta a 68 utáni mámoros napokban. De ugyanakkor a tudattalan-ösztönszerűhöz való szoros és korlátozatlan viszony a jó élet egy lényeges alkotórésze. Nem csak az érzelmi élet vitalitását és spontaneitását emeli meg, hanem arra is képes, hogy a mindennapi tapasztalatokat fantáziába burkolja, és ezzel támogatja a világhoz való mimetikus beállítottság kialakítását. „A leginkább a kreatív észlelés az – ahogy Donald W. Winnicott megállapítja – ami az egyes embernek megadja azt az érzést, hogy az életet érdemes élni.” (Winnicott 1993. [1971.] 78.; v.ö. Loewald 1986a [1975.]

A francia pszichoanalitikus tradíció, amely Heideggert és annak a karteziánus szubjektumra vonatkozó kritikáját követi, arra hajlik, hogy az ént egyértelműen negatívan, egy

önmagát is félrevezető racionalizálódás ágenseként és a vágyakozás ellenségeként tekintse.<sup>7</sup> A Heideggerrel szembeni ellenséges beállítottságuk ellenére Horkheimer és Adorno osztja az énnel szembeni eme kritikai pontokat, különösen az alkalmazkodás kérdésének tekintetében. De az ő álláspontjuk mégis komplexebb. S ez részben a politikai megfontolások eredménye. Habár nagyon is tudatában voltak annak az árnyak, melyet az én létrejöttéért: a belső természet feláldozásáért és a külső természethez való mimetikus viszony elvesztéséért fizetni kellett, ám mégis ragaszkodtak ahhoz a meggyőződéshez, hogy a modern szubjektum kialakulása tagadhatatlan előrelépés. Ez jellemzi az individuum felszabadulását egy premodern közösség kvázi természetes szubsztanciája alól, valamint az új norma és autonómia elismerését, amelyet a modernségben elismerten csak felemás módon sikerült realizálni.

Az autonóm individuumra vonatkozó elképzelés, bármilyen fogyatékoságok is tapadjanak hozzá, politikai szempontból megvédésre szorul. Mert még akkor is, ha a polgári individualitás „világlátott pillantása” „a piacon iskolázódott”, bizonyos értelemben szabad a „dogmáktól, a korlátozástól és makacsságtól”, és ezért képes arra, hogy létrehozza a kritikai gondolkodás egy motívumát. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 79., magyar fordítása: 85.) A fasizmus könyörtelen totalitarizmusát és az igazgatott világ gyengéd totalitarizmusát tekintve Horkheimer és Adorno úgy vélte, hogy meg kell őrizni a „kritikai gondolkodás motívumát”, a független politikai ítéletalkotás képességét, még akkor is, ha némileg korlátoznunk kell azt. És ezért vonakodva, de bíztak az autonóm individuumban.<sup>8</sup>

Ha Adorno és Horkheimer elemzéséből indulunk ki, akkor nincs lehetőségünk arra, hogy a felvilágosodás dialektikáját belülről áttörjük; csak egy utópikus törés tudná megfékezni a látszólag könyörtelen előrelépését. És habár Horkheimernek és Adornónak az volt a véleménye, hogy szükségünk lenne a megváltás víziójára, hogy a világ hamisságát

---

<sup>7</sup> Ehhez lásd a francia posztstrukturalista pszichoanalitikai elmélet *locus classicus*-át: Lacan 1980.

<sup>8</sup> Egy konstraintuitív gondolatmenetben Horkheimer és Adorno az autonóm szubjektum megvédését összekötötték a freudi gondolkodás leginkább biológiailag meghatározott aspektusaival. Valóban, ez a két baloldali filozófus kritizálta a „neofreudi revizionizmus” progresszivitását, amely szembeszállt a freudi pesszimista antropológiával, amennyiben vitatták az ösztönök jelentőségét és az emberek társadalmiságát hangsúlyozták. Velük szemben a kritikai elmélet képviselői úgy érvelnek, hogy ez a progresszizmus túl egyszerű. Sok baloldali whig gondolkodóhoz hasonlóan a progresszizmus tagadja az individuum és a társadalom lényegi nem-azonosságát – ami nem egyszerűen egy antiszociális jelenség, hanem az individuális szabadságot is garantálja a kollektívummal szemben. Ebben az összefüggésben a progresszistáknak nem sikerül adekváтан fölmérniük azt a veszélyt, amely a társadalmon belül az integratív erőkből kiindulhat. Horkheimer és Adorno ezzel szemben arról voltak meggyőződve, hogy az ösztönök az énnel egy asszimilálhatatlan magját alkotják, amely gátat szab az integratív erőknél is.

napfényre hozzuk, mégis szembehelyezkedtek az akkori aktuális utópikus politika törekvéseivel. (Vö. i.m. 281.; továbbá Jay 1976. 21-61.) Ennek következtében elméleti zsákutcába jutottak, amiből már sohasem tudtak kijönni. A politikai kvietizmusuk – ez alapján véve egyfajta konzervativizmus – részben ennek az apóriának az eredménye volt, és idővel csak erősödött. A háború után Horkheimer többé-kevésbé eltávolodott a pszichoanalízistől, miközben Adorno tovább követte a pszichoanalitikus elemzést, amelyet ők ketten *A felvilágosodás dialektikájában* kezdtek meg. A negatív dialektika szellemében Adorno a pszichoanalízist kimondottan kritikai célokra használta, és ellenállt minden olyan kísértésnek, hogy figyelembe vegye egy nem eldologiasodott én fogalmát. Elméletileg az a meggyőződése, hogy az egész a nem igaz, visszatartotta attól, hogy az ilyen pozitív spekulációk nyomába szegődjön. Számára minden erőfeszítés az „emberi egzisztencia” elképzelésére csak a „megbékületlen világgal való hamis megbékülés” kísérlete lehetett. „Minden emberkép ideológia, leszámítva a negatív emberképet.” (Adorno 1972. [1955.] 67-68.) Továbbá számára az alkalmazkodás (ami az én-pszichológusok számára a pszichés erősség non plus ultrá-ja) visszaesés volt Freud konfliktus-elmélete mögé.<sup>9</sup> Ez állítólag a szociális konformizmus megalapítására fut ki, amely fejlődéselméletnek álcázza önmagát.

Egy ponton mindenesetre – ahogy Albrecht Wellmer észrevette – mintha lazítaná a hamis megbéküléssel szembeni fenntartásait és a minden utópikus spekulációra vonatkozó tilalmát: méghozzá az esztétikai elméletében. Adorno szerint a szintézis új formái, nevezetesen az egyes és az általános, a rész és az egész közötti nem-eldologiasodott viszonyok, már megjelentek a modern művészet kitüntetett alkotásaiban, különösen Schönberg zenéjében és Beckett drámáiban. Ezen túl pedig azt gondolta, hogy az esztétikai *integráció* jellege, ahogy ezekben a művekben manifesztálódik, előrevetíti a *társadalmi* szintézis eldologiasodás utáni módusát, amely talán egy jövőbeni társadalomban fog megvalósulni. De valamilyen okból kifolyólag – lehet, hogy a pszichoanalízissel szemben tovább élő marxista előítélet miatt – Adorno ezt a spekulatív szabadságot soha sem engedte meg magának az én szintézisére tekintettel. Ez azt jelenti, hogy a „szétszórtság erőszak nélküli szintéziséből” – ahogy ezeket a modern műalkotásokban megpillantani vélte – sohasem következtetett az én új, kevésbé represszív (a „nem represszív” már utópikust jelent) integrációs formáinak lehetőségére. (Vö. Wellmer 1985a és 1985b; továbbá Whitebook 1995. 152-163.) A pszichés integráció e más formájára vonatkozó elképzelés pedig kivezető utat kínálhatott volna számára a felvilágosodás dialektikájából.

---

<sup>9</sup> Mint *locus classicus*-hoz lásd Hartmann 1972.

A *felvilágosodás dialektikájában* valójában különböző helyek találhatóak, amelyek egy lehetséges kvázi-utópikus kiutat mutatnak a zsákutcából. A legmeggyőzőbb „a szubjektumnak a természetre eszmélése” (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 58., magyar fordítása 60.), amely szembeszegülhetne a belső természet alávetésével és a szubjektum eldologiasodásával. Sajnálatos módon azonban Horkheimer és Adorno nem fejt ki ezt a gondolatot részletesebben. Ez a csábító koncepció képes lenne tartalommal megtölteni az én és az ösztön-én egymáshoz való viszonyát.<sup>10</sup>

Ezen a helyen meg kell vizsgálnunk Horkheimer és Adorno centrális erőfeszítését, amely szerint az én mint olyan autokratikus. Egy ilyen kritika nem csak a felvilágosodás dialektikájának alappremisszáit fogja kétségbe vonni, hanem hozzá fog járulni a belső természet öneszmélééséhez is. Ezen túlmenően megengedi a pszichés integrációnak „egy kevésbé represszív” modelljét, anélkül, hogy utópikus spekulációkra nyúlna vissza. Az elméleti és a klinikai pszichoanalízis új fejleményei már most is tetemes lehetőséget nyújtanak arra, hogy szemügyre vegyük „a tudat és a tudattalan, a világosság és az imaginárius funkció közötti *másfajta viszonyt*, a szubjektum egy újfajta beállítottságát önmagával szemben”. (Castoriadis 1990. [1975.]

De Horkheimer és Adorno én-konceptiójának megerősítése is megtalálható Freudnál. Freud „hivatalos álláspontja” szerint, legalábbis a húszas évekig, az én fő feladata az elhárítás, és a feszültség csökkentésére irányuló pszichés apparátus működtetése volt. Az én igénybe veszi az elfojtást, az izolációt és a projekciót, hogy a belső természetéből támadó gerjedelmet *kizárja*, azaz „az izgalmaikat eltávolítsa”. (Loewald 1986a. [1971b.] 97.)<sup>11</sup> Az én abban a mértékben számít erősnek és racionálisnak, amelyben szilárd határokat tart fenn, és az ösztönös-tudattalan ingereit megakadályozza abban, hogy behatoljanak az ő felségterületére. Ezen túlmenően Freudnak az énrre vonatkozó elképzelése összefonódik azzal a meggyőződéssel, hogy a „tudományos ember” vagyis a racionális szubjektum – az individuum, amely elfordult a mágikus gondolkodástól, és megtisztította magát a fantázia és az affektus

---

<sup>10</sup> Az antiszemitizmus-fejezetben Horkheimernek és Adornónak több olyan kommentáló megjegyzése is van, amelyek szintén a segítségünkre lehetnek, ha kiutat próbálunk keresni a felvilágosodás dialektikájából. Ők a fasizmust, a felvilágosodás dialektikájának csúcspontját úgy diagnosztizálják mint „beteges projekciót”. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 217. Ez a diagnózis – úgy tűnik – már implicál egy „nem beteges projekciót”. És ugyanebben a fejezetben beszélnek a „hamis projekciókról” is (i.m. 211.), ami úgy tűnik, már szintén feltételezi a „helyes projekció” fogalmát. A projekció nem patológus formájának implicit föltevése egy döntő, még nem vizsgált kutatási területre utalhat a kritikai elméleten belül. Egy ilyen kutatási tervnek – véleményem szerint – Adorno *Negatív dialektika* című művének kulcspasszusaira kellene támaszkodnia. Vö. Honneth 2007.

<sup>11</sup> A kizárás kritikájához egy másik szempontból lásd Foucault 1973. [1969.] különösen 2. fejezet.



beállítottságától – „az emberi fejlődés legelőrehaladottabb megjelenési formáját képviseli”. (Loewald 1986a. [1960.] 217., v.ö. Freud 1912/13. 108-111.) Az, hogy Horkheimer és Adorno elfogadták ezt a téves feltevést, vezetett az én kritikájához.

Hans Loewald mindenesetre azt a megsemmisítő megfigyelést tette, hogy a pszichoanalízis, amennyiben ezt a nézetet a magáévá tette „tudattalanul sokat átvett az obszesszív tapasztalattól és a neurotikus realizmus koncepciójából és [...] ezt tartotta »objektív realitásnak«. (Loewald 1980. [1952.] 30.) A pszichoanalitikusok – más szavakkal – az énképződés patológus módusában voltak, és a kényszeres ént egyenlővé tették az énnel mint olyannal. Horkheimer és Adorno követte ezt a téves azonosítást, ami őket az én kritikájához vezette el. Mindenesre, mint ahogy Loewald megjegyzi, egy ebben az értelemben „erős” én csak az „elhárítási reakcióiban” erős, és ez azt jelenti, hogy valójában „gyenge”. (Loewald 1986a [1960.] 231., lásd ehhez Freud 1926d. 124-125.) Másrészt Freud gondolkodásában sok témához lehet találni „nem hivatalos” álláspontot, és ilyen álláspontot keres Loewald az énnel tekintettel. Freud későbbi strukturális elméletéből kiemelt egy ilyen alternatívát, az én „integratív” koncepcióját. 1924 után Freudot klinikai tapasztalatai, valamint elméletének immanens továbbfejlődése egy új problémával konfrontálta. Az elhárítás (a problémáktól való megszabadulás) járulékos magyarázatához, szükségesnek tartotta felderíteni, hogy hogyan történik a pszichében a dolgok „megtartása” és „fenntartása”. (Freud 1930. 426.)<sup>12</sup> Direkt ellentétben a fenti kizárási modellel Loewald az „optimális kommunikációt” (Loewald 1986a. [1971b.] 88.) az én és az ösztön én között az egészség jeleként értelmezte, és a két instancia egymástól való izolációját tartotta a betegség szimptomájának. Egy valóban erős én, egy integratív én a belső természet extra-territorialitásával szemben megnyílhat és az „új szintetikus szervezeti struktúrában kanalizálódhat és megszerveződhet”. (I.m. 13.)

Adornónak ez a gondolatmenet biztosan nem tetszett volna. Itt nemcsak az én pozitív képének felvázolására történik kísérlet, egy „nem-igaz” világban, hanem az integráció fogalma is nagy hangsúlyt kap. A „nem-azonosság” potenciális fenyegetése miatt Adorno mindig bizalmatlan volt az egységesedés folyamatával szemben. Miközben a hegelii filozófia tanulmányozása alapján jól kellett ismernie az egységesedés differenciált és nem differenciált formáit. Valóban alkalmazta is a differenciált egész fogalmát a szintézis új formáinak

---

<sup>12</sup> Klinikailag az integráció fontosságát Freud – a leválasztott képzeteknek a psziché asszociációs hálójába való újra beillesztését – a hisztériával való foglalkozás során fedezte föl. De sokféle okból kifolyólag – amelyeket itt nem tudok tárgyalni – több évtized telt el addig, míg teljesen tudatára jutott az én szintetikus funkcióinak. A szintetikus tevékenysége lehetővé teszi az én számára, hogy az egységét kiterjessze és integrálja, amennyiben az ösztönös-tudattalan anyagot képes a maga struktúrájába felvenni.

magyarázatakor, ahogy azok a kiemelkedő műalkotásokban manifesztálódnak. Amennyiben az én kizáró, azaz egységesítő van a kényszeres kizárás és a tudattalan-ösztönös másik elfojtása révén, annyiban valóban egy nem-differenciált egység. Ennyiben Adorno ellenvetései jogosultak. A döntő pont azonban Loewald számára az, hogy a kizárási modell az én-képződés patológus formája. Ő úgy érvel, hogy egy valóban erős én egysége a differenciált és a differenciáló egészben áll, amely azáltal növekszik, hogy a maga belső másságát integrálja, és így gazdagabb, mélyebb és komplexebb struktúrákat alakít ki.

Ha Adorno kész lett volna arra, hogy a szintézis formáit – ahogy az avantgárd műalkotásokban maga előtt látta – a pszichés integráció új lehetőségeire is kiterjessze, akkor bizonyos fokig meg tudott volna szabadulni a felvilágosodás dialektikájától. Mindenesetre az ilyen töredékes előrelépések a megváltás álláspontjából kiindulva az emberiség történetében – és ez minden, amit Freud valaha kínált – jelentéktelen epizódok maradnak.

## Marcuse

Marcuse egyetértett a felvilágosodás dialektikájával, ahogy azt Horkheimer és Adorno kifejtette; de amíg ők a kártyákat a kezükben tartották, Marcuse kész volt kijátszani az utópikus lapot. (Vö. Habermas 1984. 329. skk.) Marcuse rövid ideig részt vett az 1918-as forradalomban, és kész volt nagyobb szerepet vállalni, mint a két elismert kollégája. Ezen túlmenően az a tény, hogy a II. világháború után Amerikában maradt, és ott csatlakozott az új baloldalhoz, jól mutatja az aktivizmusra való hajlamát. Miközben *A felvilágosodás dialektikájának szerzői* mindig szkeptikusan, sőt néha ellenségesen álltak szemben a diákmozgalmakkal, Marcuse (aki az 1968-as sorsszerű évben ünnepelte a maga hetvenedik születésnapját) az új baloldal nagy öregje lett. Jól meggondolt, erős akcentussal előadott megnyilvánulásai a diákok ügye mellett, mintha valamit átvinne a német filozófiai tradíció *gravitasától* a diákok kézi szövésű radikalizmusára. Marcuse aktivizmusa mindenesetre együtt járt az elméleti visszafogottság hiányával: ez volt az egyik oka annak, amiért az utópikushoz tudott fordulni. Adorno szubtilis dialektikájával ellentétben, amely sohasem vezethetett volna egy cselekvésre vonatkozó felszólításhoz, Marcuse általában deklamatorikus stílusban írt, amely közelebb állt a *Feuerbach-tézisek*, mint a *Minima Moralia* stílusához.\*

---

\* Marx 1845-ben 11 radikális pontban fogalmazta meg a kortársak, mindenekelőtt Feuerbach filozófiai beállítódásával szembeni kritikáját. E „Tézisek” a marxizmus radikális nézeteinek legrövidebb összefoglalása. (Magyarul: MEM 3. Bp. 1960. 7-10.) A *Minima Moralia* Adorno Marcuséra deklaráltan nagy hatást gyakorolt műve 1951-ből. (Suhrkamp Verlag as: Theodor W. Adorno. Collected Works, Volume 4). [Szerk. megj.]

A klasszikus kritikai elmélet a harmincas és a negyvenes években alakult ki, a világgazdasági válság, a munkásmozgalom összeomlásának és a baloldali és a jobboldali totalitarizmus megszületése idején. A társadalom radikális megváltozására vonatkozó állandó utalások ellenére ezek a fejlemények Horkheimernél és Adornónál mély bizalmatlanságot váltottak ki a marxi koncepcióval szemben, amiben egyre inkább csak a természet uralására vonatkozó baconi projekt meghosszabbítását látták. Marcuse ezzel szemben a maga két főművét (*Ösztönstruktúra és társadalom* és *Az egydimenziós ember*) akkor írta, amikor a háború utáni fellendülés (a „posztindusztriális társadalom”) valóban lendületbe jött: a kapitalista gazdaság gyorsan kiterjedt, a munkásmozgalom mintha integrálódott volna a rendszerbe, és egy messzemenően apolitikus és fogyasztás-orientált kultúra szállta meg az elővárosokat. Azt lehetett volna várni, hogy ezek a fejlemények Marcusét is arra indítják, hogy feladja a marxizmust. De ez nem így történt. Ehelyett neomarxista kategóriákat használt az új történelmi konstelláció meghatározására. És az elemzéseiben rejlő feszültségek (amelyeket az elemzett tárgyakban rejlő tendenciák visszatükrözni látszanak) ebből a neomarxista koncepcióból adódnak.

*Az egydimenziós ember* felfogható a felvilágosodás dialektikájának Marcuse-féle változataként. De ahelyett, hogy a természet uralásának metatörténetét és az instrumentális ész diadalát ábrázolná, a totálisan igazgatott világ konkrét társadalmi-gazdasági elemzését, vagyis az előrehaladott kapitalizmus elméletét tartalmazza. Marcuse szerint minden szignifikáns „negatív” gondolkodást és minden radikális politikai cselekedetet azáltal sikerült neutralizálni, hogy a rendszer az emberekben hamis fogyasztási szükségleteket váltott ki, és ezt a fölösleges javak egyre kiterjedő termelésével ki is tudta elégíteni. Csak egy olyan kulturális forradalom, amely megkérdőjelezné ezeket a szükségleteket, vagy egy gazdasági válság – az nem volt világos, hogy ez milyen fajtájú lehetne – tudná szétzúzni ezeket az összefonódásokat. Az ilyen válságokat mindenesetre a társadalom és a technológia előrehaladásával határozatlan időre el lehetne hátrítani. Ami még visszamaradt a negativitásból a társadalmon belül, annak hordozói a művészek és a kisebbségek; de ezek periférikus volta a negativitást politikailag jelentéktelenné is tette.

Az új baloldal szellemében – nem úgy, mint a frankfurti iskola más képviselői, akik ezzel a témával kapcsolatban feltűnően hallgattak – Marcuse többször is utalt a háború után kezdődő harcokra az imperializmussal szemben, mint a negativitás lehetséges külső forrására, amely szétzúzhatná a nemzetközi gazdasági rendszert. De a mi összefüggésünkben most fontosabb, hogy Marcuse, aki később az ösztönök lázadását dicsőítette, *Az egydimenziós emberben* még azt a nézetet képviseli, hogy a szexualitás a politikai oppozíciónak nem lehetséges forrása. Ezt sikerült bekapcsolni a gazdasági növekedés megélénkítésébe. A „represszív deszublímálás” (Marcuse 1989. [1964.]. 76., magyar

fordítása: 78.) a reklámparagon keresztül hatékony eszközt nyújtott a viszonylag fölösleges fogyasztói javak értékesítéséhez.

Kb. ugyanebben az időben, amikor közreadta *A felvilágosodás dialektikájára* vonatkozó saját verzióját, a borúlátó politikai diagnózisával, Marcuse végigjátszott egy filozófiai gondolat kísérletet, amelyet fel lehetett használni az utópikus politika programjának alátámasztására. Egy Freuddal szembeni immanens kritika keretei között arra tett kísérletet, hogy feltörje a civilizáció és az elfojtás egyenlőségét, és bebizonyítsa, hogy legalábbis elvileg lehetséges egy „nem represszív társadalom”. (Marcuse 1979. [1955.] 38.) Ő úgy látta, hogy a tudomány és a technika fejlődése eljutott egy olyan pontra, amely elvileg már egy kommunista társadalom materialista bázisát nyújthatná. A klasszikus történelmi materializmus szerint a „szabadság birodalmát” csak a szocializmus átmeneti fázisán keresztül lehet elérni, amely alatt a termelőerőket a legnagyobb fejlettségi szintre kell eljuttatni. (Marcuse 1980. [1967.] 9-43.) Marcusénak mindenesetre az volt a véleménye, hogy ez az érési folyamat már a kapitalizmuson belül lejátszódott. Egy magasan fejlett kapitalista társadalomban nem a tőke és a munka konfliktusa, hanem a „szükségtelen járulékos elnyomás” (Marcuse 1979. [1955.]) és az elnyomás radikális megszüntetése közötti feszültség potenciálja – és a „csömör mint életforma” – tud politikai akciókra motiválni. Ez azt jelentené, hogy inkább a fölösleg, mint az elszegényedés képezi a politikai akciók hajtóerejét. Ezen túlmenően Marcuse pszichoanalitikus fogalmakat használt fel, hogy ezt az utópikus koncepciót tartalmilag gazdagítsa, miközben az antiutópikus Marx vonakodott attól, hogy a jövőbeli „szabadság birodalmának” természetéről bármit is mondjon. Amíg Marcuse ezeket a gondolatokat az *Ösztönstruktúra és társadalomban* csak mint gondolat kísérleteket játssza végig, addig a hatvanas években egyre inkább arra a feltevésre hajlik, hogy ezek a fejlődések a kor radikális mozgalmában máris elkezdtek kibontakozni. (Marcuse 1984. [1969.] 241.)

Marcuse alapvető stratégiája a pszichoanalízis *historizálása*: így próbált szembeszállni a radikális változásra vonatkozó freudi szkepszissel; ezt sok őt követő freudiánus és lacaniánus átvette. Freud úgy érvelt, hogy „az örömelv programja”, amely meghatározza az emberi psziché mechanizmusait, egy bizonyos „viszályban áll” a civilizált társadalmi élet követelményeivel. (Freud 1930. 434.) És ezen kívül az volt a véleménye, hogy ez a konfliktus – az emberi boldogtalanság egyik fő oka – nem véletlenszerű társadalmi feltételek eredménye, amelyeket politikai cselekvéssel meg lehetne változtatni. Sokkal inkább az ember biológiai szerkezetében gyökerezik – a szexuális és agresszív ösztöneiben –, változatlan és történelem feletti faktum.

Freud eme megállapításával szemben Marcuse azt próbálta igazolni, hogy a realitás-princípium – amely szerinte a teljes társadalmi életet meghatározó princípiuma – külön-

böző társadalmi körülmények között különböző formákat vehet fel. Először is elismeri, hogy egészen addig valóban mindig konfliktus állt fenn a realitáselv és az örömelv között. Szinte minden ismert társadalomban az „élet-ínség” az embereket arra kényszerítette, hogy az idejük nagyobb részét a túlélésért vívott küzdelemnek szenteljék. Ez pedig megkövetelte tőlük az ösztöneik elnyomását és az arról való lemondást, hogy a „teljes kielégülésre” törekedjenek. (Marcuse 1979. [1955.] 19.) Más szavakkal: a realitásprincípium a maga történeti formájában egybeesik azzal, amit Marx a „szükségyszerűség birodalmának” nevezett. Most azonban – ahogy Marcuse állítja – a „kapitalizmus” által teremtett tudomány és technika – képes arra, hogy a fölöslegnek egy minőségileg új állapotát hozza létre, amely egy utópikus ugrás bázisát alkothatja, és így ki lehetne törni a felvilágosodás dialektikájából.

Ahogy a szexuális felszabadulás legtöbb harcosa, akik a pszichoanalízisre támaszkodnak, Marcuse is a korai Freudot tartotta szem előtt, és annak az elfojtásra vonatkozó koncepcióját. A korai Freud számára az elfojtás a tudattalan-ösztönös impulzusok cenzúrájára vonatkozó társadalmi követelmények eredménye. Ebben a formában a szexuális felszabadulás legtöbb harcosa elfogadja ezt a nézetet, és ők a felszabadulást a tudattalan-ösztönös – vagy a vágyódás – emancipációjának tekintik, a társadalmi elnyomás történetileg feltételezett körülményei alól.

Freud ezt írta: „A realitásprincípium megjelenésével egy olyanfajta gondolkodási tevékenység hasad le, amelyet a realitás-vizsgálat szabadon tart és egyedül az örömelvnek veti alá. Ez pedig nem más, mint a fantáziálás.” (Freud 1911a. 234.) Marcuse ezt úgy értette, hogy a fantázia „megtartja a psziché törekvéseit, ahogy az annak megszervezése előtt [...] fennállt” (Marcuse 1979. [1955.] 126.), és nincs alávetve a realitásprincípium befolyásának, és ennek következtében a társadalmi renddel szemben egy nem-kontaminált másikat képvisel. A fantázia és a vele összefonódó aktivitások, vagyis a mítoszalkotás, a szexuális perverzió és maga a művészi alkotás is kiindulópontjai lehetnek egy utópikus spekulációnak (vagy fantáziának) egy másik realitásprincípiumra vonatkozóan (i.m. 126-127), ahol az ösztönök emancipálódtak a történetileg fölösleges represszióktól. A fantázia és a fantáziához kötődő képzetek a bűnbeesés által nem érintett tisztaság révén egy olyan életformát villantanak fel, amely a történeti realitás-princípiumon túl helyezkednek el.

Horkheimerhez és Adornóhoz hasonlóan Marcusénak is az volt a véleménye, hogy az én egysége *per se* represszív. De ellentétben az ő ambivalens komprimusszumukkal, Marcuse a belső természet „polimorf perverzitása” nevében a szubjektum radikális decentralizálása mellett szállt síkra. (Ebben a tekintetben anticipálta a szubjektum dekonstruálásának posztstrukturalista kísérletét, amely az egységesítés hasonlóan erőszakos természetéből

indult ki.)<sup>13</sup> Horkheimer és Adorno nem közvetlenül a legfontosabb szövegeket vették figyelembe (mint a *Gyász és melankóliát* vagy *Az én és ösztön-ént*), hanem az énképződésre vonatkozó kései elméletre támaszkodtak, és a szubjektum represszív egységére vonatkozó elképzelés mellett szálltak síkra. Marcuse ezzel szemben – a korai Freudra támaszkodva az én integrációját mindenekelőtt a szexuális fejlődés, és nem annyira az énképződés eredményének tekinti. 1905-ben Freud azt állította, hogy az ösztönfejlődésnek az a célja, hogy az uralom patriarchális ösztöneit alávesse a nemiségnek. A nemiség kialakulását a pszichoszexuális érettség és egészség fokmérőjének tekintette. (Vö. Freud 1905d.) Freud ugyanezt a fejlődéselméletet használta fel akkor is, amikor a szexuális perverziókat próbálta leírni; ezek szerinte a pregenitális szexualitás nem megfelelő folytatásai a felnőtt korban. Teljesen mindegy, hogy Freud és más pszichoanalitikusok ugyan tudományosan neutrálisak próbáltak maradni, és megpróbálták elhatárolni magukat a konvencionális morális ítéletektől, de az ő elméletükből mégis az adódik, hogy a perverziót patológiaként kell besorolnunk.<sup>14</sup>

Marcuse bírálta a „polimorf perverzitás” (azaz a gyermeki test általánosított erotizmusának) szubszumálását a genitális uralomnak, mint a szubjektum erőszakos egységesítésének egy formája alá. Marcuse ugyan Freud általános stratégiáját követte, de mégis megpróbálta annak álláspontját historizálni. A pszichoszociális fejlődés alárendelése a nemiség alá, számára nem egy velünk született biológiai program kifejeződése volt – ahogy azt még Freud állította. Ez számára sokkal inkább abból a társadalmi-gazdasági szükségszerűségből adódik, hogy egységesített, célra irányított individuumoknak kell létrejönniük, amelyek manipulálhatóak és a rájuk ruházott feladatokat egy termelési folyamaton belül el tudják látni. A gazdasági imperatívuszok kényszerítik ki „a libidó időbeli korlátozását”. A szexuális élet számára hetenkénti bontásban csak nagyon korlátozott idő áll rendelkezésre, hacsak az ember – mint arisztokrata vagy lumpenproletár – nem a termelési folyamaton kívül áll. És ugyanúgy a manipulálható individuumok létrehozása magával hozza a libidó „térbeli beszűkítését”, vagyis „a test társadalmilag szükségszerű

---

<sup>13</sup> Peter Dews (1987. 170.) szerint „az a feltevés, hogy az identitás szükségképpen a differencia elnyomásában áll, megkérdőjelezendő”, és ez az egyik legnagyobb gyengeség, ami a posztstrukturalista koncepció alapjául szolgál.

<sup>14</sup> Freud erőfeszítése ellenére, hogy ennél a témánál tudományos és értéksemleges maradjon, a „perverzió” koncepciójának már önmagában is van egy normatív kerete, és ennyiben úgy tűnik egy normatív ítéletet is magában hordoz. Vö. Laplanche és Pontalis 1977. 377-380. Ez nem jelenti azt, hogy a pregenitális szexualitás Freud szerint ne rendelkezne egy akceptált hellyel az érett individuum nemi életében – ez a hely az előjátékban van. De ha a pregenitális örömöknek való önátadás az előjátékban átlép egy bizonyos időbeli határt, vagy ha az együttlét nem a genitális nemi érintkezésben végződik, akkor a szexualitás átlépi a perverzió határait.

deszexualizálását” és a szexualitás koncentrációját a nemi szervekre. (Marcuse 1979. [1955.] 48.)

Ezekből a meggondolásokból kiindulva Marcuse azt állítja, hogy a szexuális perverziók csak a represszív társadalmunk normatív keretei között öltenek magukra patológikus formát, csak ott jelennek meg mint *fleurs du mal*. Másként tekintve, felfoghatók a „szexualitás elnyomása elleni tiltakozás” kifejeződésének is, szemben azzal, amit a mindenkori társadalom megkövetel. Ahogy a fantázia, úgy a perverziók is egy fejlődési szakasz foglyai maradnak, amely a realitás-princípium kialakulása előtt helyezkedik el. Ezért tartalmazzanak egy *promesse de bonheur*-t, egy boldogságra való ígéretet, amelyet más feltételek alapján el lehetne érni.

Az itt szemügyre vett három elmélet közül Marcuse elmélete tudott a legkevésbé ellenállni az idő viharainak. A *felvilágosodás dialektikája* és a *Megismerés és érdek* eleven szövegek, amelyek a kortárs filozófusokat még mindig megszólítják. Az *Ösztönstruktúra és társadalom* már csak egy régi kor dokumentumaként hat ránk. A felvilágosult realizmus és az intellektuális integritás bázisán a frankfurti iskola képviselői úgy gondolták, hogy „a polgárság »borús« írói (Habermas 1988. 130., v.ö. Horkheimer 1972 [1942.]), mint Weber és Freud, nem egyszerűen annak az osztálynak a produktumai, amely létrehozta őket, és mint ilyenek, nem intézhetőek el egyszerűen. Ezzel a progresszív projekt számára fenyegető kihívással közvetlenül is szembe kell nézni. És éppen erre tett kísérletet Marcuse a maga Freud-kritikájával. Amikor az *Ösztönstruktúra és társadalom* befolyása elérte a maga csúcspontját, akkor úgy tűnt, hogy Marcusénak sikerült egy briliáns *coup de main*. A *felvilágosodás dialektikájában* fontos szerepet játszik Freud pesszimista antropológiája, de most egy utópista megoldásra lenne szükség; és Marcuse ezt még mindig Freud saját elméletének interpretációjával próbálja nyújtani. Nem csak Freud érveit próbálta meg racionális ellenérvekkel cáfolni, mint sok nagy tekintélyű, de kevésbé spekulatív kritikus tette. Miután átvette a frankfurti iskola kedvenc stratégiáját, az immanens kritikát, sokkal inkább egy olyan dialektikus fordulatra tett kísérletet, amely a mélyen antiutópikus pszichoanalitikust az utópia gondolkodójává alakítja át. Marcuse kiindulópontjának merészsége, bármilyen sok gyenge pontja is legyen, elismerést érdemel.

Ma már könnyű fölfedezni Marcuse meggondolásainak tévkövetkeztetéseit, de ezen túlmenően az egész kiindulópont is elhibázottnak tűnik. Marcuse „freudo-marxizmusának” – vagy talán pontosabb azt mondani, hogy a freudi koncepció marxizálásának – centrális tévedése talán az, ahogy összeköti az anyagi szűkösség képzetét és a realitás vagy a szükségszerűség *ananke*-jának freudi fogalmát. Azt nem lehet tagadni, hogy Freudnál annak szükségszerűsége, hogy a természetből a fizikai túlélést kicsikarjuk, egy fontos

jellemzője az élet keménységének. Az *ananke* jelentése azonban egy sokkal szélesebb spektrumot fed le. A természet az elkerülhetetlen veszteségen, a testi fájdalomon és a halálon keresztül újra és újra fel fog lázadni „ellenünk”, „hatalmasan, szörnyen és kíméletlenül” és a „gyengeségeinket és a tehetetlenségeinket a szemünk elé” fogja vetíteni, amikről már azt hittük, hogy a „kulturális munkán” keresztül túlemelkedtünk rajtuk. (Freud 1972. 337.) A bőség bármilyen fokát is érjük el – az anyagi jólétet ugyanis nem kell megvetni – újra és újra szembesülnünk kell az elkerülhetetlennel, ami az önérzetünket meg fogja sérteni. (Ricoeur 1999. [1965.] 340.)

Ezeket a meggondolásokat egzisztenciális fecsegésekként is letudhatnánk, és érvelhetnénk úgy, hogy egy társadalomban, amely nem annyira individualizált és anomikus, mint a miénk, az elkerülhetetlen életválságok sem annyira szorongatóak. Kétségtelenül, ebben van is némi igazság. És mégis eközben néhány fontos, nemcsak filozófiai, hanem *politikai* aspektus fölött is elsiklunk.

A pszichoanalízis ellenvetése az utópizmussal szemben nem csak az emberben lévő jóra vonatkozó idealizáló feltevésére irányul. A pszichoanalízis az utópizmust elvileg nem kívánatosnak tartja. A freudiánus baloldal gyakran elsiklott a fölött, hogy Freud az emberi boldogságnak nemcsak azon akadályaiával foglalkozott, amelyek az ösztönök és a kultúra követelményeinek konfliktusaiból adódnak. Amikor a figyelmét a nárcizmus felé fordította, azokra a veszélyekre is szenzibilis lett, amelyek az emberi egzisztenciára a mindenhatóságból kiindulva háramlanak. És ezek a veszélyek az idővel csak egyértelműbbé váltak. Az Ödipusz-komplexus megoldásához mint döntő fejlődési feladathoz, még hozzájön a gyermek mindenhatóságra vonatkozó fantáziájának decentralálása. (A kettő természetesen szoros rokonságban áll egymással.) A gyerekeknek meg kell tanulniuk a másféleség egzisztenciájának és az emberi élet végességének akceptálását. Ennek a folyamatnak a része, hogy a magunk helyét egy szabályok által meghatározott társadalomban, egy sor más decentralizált individuum között megtaláljuk. Ez egy fájdalmas fejlődési folyamat, harc, amelyet egész életünkön keresztül vívunk. Ha a jobboldali és a baloldali pszichoanalitikus politikai elméletektől (miután a modernség utópiái zátonyra futottak) valamit tanulhatunk, akkor az az, hogy az onnipotenciában veszélyek rejlenek. Ma több mint nyilvánvaló, hogy egy demokratikus társadalom megköveteli a mindenhatóságról (a hübriszről) való lemondást és az önkorlátozást. Marcusénak az az elképzelése, hogy a primer nárcizmus „ontológiai következtetéseket tartalmaz”, amelyek „egy másfajta létre” utalnak. (Marcuse 1979. [1955.] 97.) Ugyanakkor nyugtalanító az az elképzelése, hogy Nárcisznak és Orpheusznak kellene lenniük az új kultúrhősöknek. Az ökológiai válságot tekintve valóban élet és halál kérdése, hogy a természettel szemben ki tudunk-e alakítani egy kevésbé prométheuszi viszonyt és beállítottságot. De a „teljes kielégülésre” (i.m. 19.)



való törekvés, ami tagadja az emberi egzisztencia tökéletlen és konfliktusos természetét, a mindenható fantáziák közelébe visz, és ezzel fölidézi a totalitarizmus szellemét.

## Habermas

Habermas a maga filozófiai és politikai nézeteit a II. világháború utáni években alakította ki. Egész életén keresztül azt a célt követte – mintegy megszállottan –, hogy szembeszálljon az őrületbe való visszaeséssel, amely Németországot egykor magával ragadta. Az ő generációjába tartozó német fiatal számára Adorno esztétikai elit-gondolkodása és politikai kvietizmusa nem kínáltak járható utat. És Marcuséval, valamint a hatvanas évekbeli lázadó diákokkal ellentétben, Habermas mindig bizalmatlan volt egy forradalmi megoldással szemben. Ehelyett ő a radikális reform útjára lépett, és arra törekedett, hogy ezt egy megfelelő elmélettel igazolja. Ő egy átfogó elmélet számára kiindulópontnak tekintette a tudományosan eltorzított ész kritikáját, ahogy Weber, Heidegger és Adorno és mások a háború előtt fölvezették. Miközben az évek során a szocializmus ígérete elvesztette fényerejét, Habermas az ész védelmét egyre szorosabban hozzá kötötte a demokrácia védelméhez. (Vö. Baynes 2004.)

Habermas számára nem volt nehéz megszabadulni a felvilágosodás dialektikájától, mert kezdettől fogva elutasította azt a módot, amelyben megfogalmazódott. Ő azt gondolja, hogy Horkheimert és Adornót a saját traumatikus szituációjuk ahhoz vezette, hogy „a felvilágosodásra vonatkozó kritikájukat olyan mélyre helyezték el, hogy a felvilágosodás projektje maga is veszélybe került”. De mivel ez a kétségbeesés „már nem a miénk”, így szerinte most kijelölhetünk egy ésszerű mélységet, vagyis visszatérhetünk az elméletalkotás konvencionális szintjéhez. (Habermas 1985. 130. és 138., magyar fordítása: 92. és 98.) Horkheimer és Adorno apóriája szerinte a teoretikus monizmusukból adódott, vagyis abból a kísérletükből, hogy a történelmi fejlődést csak egyetlen dimenzióban, az instrumentális ész dimenziójában ragadják meg. (Vö. Habermas 1981. 1. kötet, IV. fejezet; 1985. 2. fejezet.) Hogy ezzel a monizmussal szembeszálljunk – és ez volt a döntően új – bevezetett egy második dimenziót, a kommunikatív észet. Filozófiailag az instrumentális és a kommunikatív ész megkülönböztetése lehetővé tette számára, hogy tisztázza a frankfurti projekt elméleti és normatív alapjait, ami iránt az iskola első generációja nem is érdeklődött. A részletes duális elemzés politikailag lehetővé teszi – így vélekedett Habermas –, hogy megvilágítsuk a modernségnek mind a progresszív, mind a regresszív aspektusait, anélkül, hogy belefutnánk abba a blokkolásba, amely a felvilágosodás dialektikájából adódott. Így lehetségessé vált azoknak a stratégiai pontoknak a meghatározása, amelyekben lehetséges a politikai beavatkozás.

A hosszú és termékeny alkotói pályáján Habermas (az elmélete különböző verzióiban lévő differenciák ellenére) makacsul ragaszkodott a kommunikációra vonatkozó alapvető intuíciójához. Már a frankfurti egyetemen megtartott székfoglaló előadásában megállapította, hogy „a nagykorúság számunkra tételezve van” mégpedig a nyelv struktúráján keresztül. „Az első mondatban – így érvelt – már benne van az általános, kényszerítés nélküli konszenzus intenciója.” (Habermas 1968c. 163., magyar fordítása: 941.) Habár ez a megállapítás messzebb ment, mint amit az óvatosság megkövetelt volna, és Habermas később kényszerítve látta magát arra, hogy egy kicsit visszafogja magát; egy ilyen vagy hasonló intuíció ott húzódik az egész életmű háttérében. Mind a mai napig ragaszkodik ahhoz, hogy a nyelv az egyetlen olyan hely, ahol a teológia és a metafizika elmerülése után a normativitás még tetten érhető.

A *Megismerés és érdekek*ben még megtalálhatók a marcusei retorika maradványai, és Habermas a pszichoanalízis iránt elsősorban a metodológiája miatt érdeklődött. (Lásd ehhez McCarthy 1989. 113.) Számára a pszichoanalízis egy konkrét példa volt a sikeres kritikai tudományra, amely ezért modellként szolgálhat a kritikai elmélet számára. Habermas a lingvisztikai programjával összhangban újraértelmezte a hamis tudat elméletét – vagy a „gyanú hermeneutikáját, ahogy Ricœur (1999. [1965.] 45-49.) kb. ugyanabban az időben nevezte. Ez a „szisztematikusan eltorzított kommunikáció” elmélete.<sup>15</sup> És ez azt jelentette, hogy a pszichoanalízisnek – mint egy valóban kritikai tudománynak – ugyanakkor a „szisztematikusan eltorzított kommunikáció” elméletének is kell lennie. A hamis tudat – pl. az álmok, a szimptomák és az elvétések manifeszt tartalmai –, amit a pszichoanalitikus kritika megpróbál feloldani, nem egyszerűen egy véletlen tévedés folyománya; sokkal inkább egy elkendőzési folyamat eredménye, amely megzavarja az embernek azt az erőfeszítését, hogy megértse önmagát. Tekintetbe kell venni, hogy a folyamat – természetére nézve szisztematikusan; a látens jelenséghez (amely alá van vetve a manifeszt tartalomnak) való hozzáférés metodológiailag blokkolva van. Pusztá akarati erőfeszítés, legyen az bármilyen nagy, általában nem elégséges a blokkolás feloldásához. A gátak leépítéséhez egy pusztá interpretációnál (egy technikánál) többre van szükség.

Itt azonban rejtőzik egy probléma, amely rendkívül jelentős a habermasi koncepció fejlődése szempontjából. A szisztematikusan eltorzított kommunikáció elmélete mintha már feltételezné a nem-eltorzított kommunikáció fogalmát. A torzításokat mint torzításokat ugyanis csak így lehet megragadni. Habermas azóta is sokat bajlódott azzal a kísérlettel, hogy az elméletét normatív módon alátámassza.

---

<sup>15</sup> Ennek programatikus bemutatását lásd pl. Habermas 1971.

Habermas programja helytálló, de a pszichoanalízistől való eltávolodásával kiadta a kezéből azokat az eszközöket, amelyekkel meg tudta volna valósítani. Adornótól eltérően ő ugyanis az én pozitív elméletét szerette volna fölvázolni. A kommunikatív kiindulópontjával az én szerveződésének olyan modelljét írja le, amely a maga alapvonalait tekintve nagyon közel áll Loewaldnak a pszichés integrációra épülő koncepciójához. Habermas szerint az én a nyelv elsajátításán keresztül konstituálódik. Az én úgy fejlődik ki, hogy a gyerekek belenőnek egy nyelvi közösségbe és internalizálják a köznapi nyelv kommunikációjának struktúráit. És ugyanúgy, mint Loewaldnál (illetve a kései Freudnál) az énfejlődés arra irányul, hogy az én kommunikatív nyitottságát a tudattalan-ösztönszerűvel szemben kitágítsa, hogy így a belső másságának integrációja – Freud ezt „belső külföldnek” nevezte (Freud 1933a. 62.) – révén gazdagodjék.

Ahhoz, hogy megértsük a pszichoanalízist – így Habermas – a figyelmünket inkább Freud praxisára kell irányítanunk, mint arra, amit erről mondani tudott. Amikor ugyanis a pszichoanalízis megalapozója megpróbált metodológiailag számot adni a maga tevékenységéről, akkor egy „szcientikus önfélreértés” vezette. (Habermas 1968a. 300.) Vagyis, ha az eljárását olyan fogalmakkal akarjuk megmagyarázni, mint energia, erő, eltolódás, áttétel stb., akkor az életművét félre fogjuk érteni. Habermas szerint – és ebben nagyon közel áll Lacan álláspontjához – ezt a hibát nem csak Freudnak lehet felróni. A korabeli lingvisztika és neurológia még csak kevésbé fejlett állapota nem tette számára lehetővé, hogy az eljárását megfelelő módon értelmezze. Freudnak egyszerűen nem állt rendelkezésére a megfelelő teoretikus instrumentárium; ezt csak egy érett nyelvelmélet tudta nyújtani a 20. század közepén. Röviden: ahhoz, hogy kialakítsuk a megfelelő perspektívát, Freud szcientista konceptualizálását egy nyelvelmélet segítségével kell korrigálni.

Az, hogy a pszichoanalízisnek magába kell integrálni a lingvisztikai módszereket, mindenesetre nem jelenti azt, hogy tisztán hermeneutikai vállalkozássá kellene válnia, ahogy azt a pszichoanalízis több lingvisztikai megújítója vélte. (Vö. Ricœur 1978.) Nagyjából a *Megismerés és érdek* idején Habermas kidolgozta a hermeneutikai és a tisztán pozitivistikus megközelítés társadalomtudományokra való alkalmazásának kritikáját (Lásd Habermas 1985. [1967.] 5-9. fejezet), amelyet aztán a pszichoanalízis kimondottan lingvisztikai interpretációjára alkalmazott. Kifejtette, hogy a pszichoanalitikus – ugyanúgy, mint a tiszta hermeneuta a filozófusok között – arra törekszik, hogy kitöltse a hézagokat egy szöveg megértésében. A pszichoanalízis esetében ez a szöveg persze egy individuális élettörténet. (Az egy külön kérdés, hogy az élettörténetet lehet-e szövegnek tekinteni.) De a filológusoktól eltérően a pszichoanalitikusok nem hiszik azt, hogy a hézagok, amelyekkel dolguk van, pusztán véletlenszerűek. Nem szerencsétlen körülmények eredményei, pl. egy fontos papirusz megsemmisülésének következményei, ahogy az egy klasszikus szöveg

átörökítésében fölléphet. A hézagok egy élettörténet szövegében speciális háritási mechanizmusok és a háritás eredményei, amely ezeket a mechanizmusokat létrehozta. Ha egy pszichoanalitikus folyamatban arra tesznek kísérletet, hogy ezeket a hézagokat kitöltsék, akkor a háritás az akadályok, vagyis az ellenállások funkcióját veszi át. Más szavakkal: a megértési blokádok, amelyek az individuum fejlődéséből származnak, rendelkeznek egy bizonyos jelentéssel, amelyeket a maguk részéről meg kell érteni.

Freud ragaszkodott ahhoz, hogy a megközelíthetetlen és elfojtott információk kognitív megértése önmagában véve nem kielégítő. Az ellenállásokat magukat fel kell dolgozni, azért, hogy a dinamikus erőket, amelyeket létrehoztak, újra lehessen szervezni. Freud számára ez a dinamikus megközelítés az egyetlen út, amelyen egy terapeutikusan szignifikáns változást lehet elérni. Habermas – ezt hangsúlyozni kell – aláhúzza a dinamikus megközelítés szükségességét, és még idézi is Freud ide illő *aperçu*-jét. Az ellenállásokat elkerülni és a pácienseket csak a tudattalanukra vonatkozó megfelelő információkkal konfrontálni – vélte Freud – „éppen olyan hatással vannak az ideges tünetekre, mint éhínség idején az étlapok kiosztása az éhségre.” (Freud 1910k. 123.; magyar fordítása: 105.) Habermas ezen túlmenően elismeri, hogy az elhárítási mechanizmusok és az ellenállások léte – és az a szükségesség, hogy erőfeszítéseket tegyünk a velük való szembeszállásra – arra kényszerít minket, hogy feltételezzünk a pszichében működő dinamikus, természetadta jelenségeket. És e jelenség elméleti megragadása érdekében a pszichoanalízisnek kauzális magyarázati mintákat kell igénybe vennie, hasonlóan ahhoz, ahogy a természettudományokban használják őket.

A hamis tudat pszichoanalitikus kritikájában az analitikusnak ezért olyan elméleti előfeltevésekre kell támaszkodnia, amelyek képesek megfejtetni a szisztematikus torzítások jellegét és eredetét; és ennek következtében hatályon kívül tudjuk őket helyezni. Még akkor is, ha azt feltételezzük, hogy a pszichoanalízis célja végső soron egy hermeneutikai cél (habár ez vitatható), a belátást akadályozó, objektív blokádot le kell építenünk ahhoz, hogy eljussunk egy mélyebb belátáshoz. Ezek a megfontolások Habermast ahhoz vezetik, hogy mérsékli a Freuddal szembeni szcientizmus vádját, és elismeri, hogy ennek természettudományi önértelmezése „nem volt egészen alaptalan”. (Habermas 1968a. 263.)<sup>16</sup> Összhangban az általános, társadalomtudományokkal szembeni beállítottságával, Habermas amellet érvel, hogy a pszichoanalízis a klinikai tapasztalat bázisán össze kell, hogy kösse

---

<sup>16</sup> Nagyjából ugyanebben az időben és hasonló elméleti motivációkból kiindulva Paul Ricoeur az a nézetet képviselte, hogy Freud „objektivizmusa” és „naturalizmusa” „jól megalapozott”, mert a psziché önmagát objektiválja, hogy el tudja rejteni önmagát önmaga elől. Vö. Ricoeur 1999. [1965.] 444.; Ricoeur 1974. 111-112.

egymással „*a nyelv-elemzést és a kauzális összefüggések pszichoanalitikai kutatását*”. (I.m. 266.) Ricœur még egy lépéssel tovább megy, és azt állítja, hogy a pszichoanalízis a maga tulajdonképpeni *raison d'être*-jét egy kevert diskurzusból nyeri, amely a nyelv erejét a nyelv jelentésével kombinálja.

Amit Habermas a klinikai szférában elismer, azt a metapszichológiai szférában visszavonja. Miközben ő is, mint Ricœur, ragaszkodik ahhoz a gondolathoz, hogy a magyarázó és a hermeneutikai diskurzusokat a klinikai tapasztalatok megvilágítása érdekében kombinálni kell, az elfojtás elméleti magyarázatában egy lingvisztikai monizmusnál köt ki. Habermas szerint – ontogenetikailag tekintve – az elfojtás olyan veszélyhelyzetekben (vagyis olyan szituációkban) lép fel, amelyekben a gyerekeknek az lehet az érzése, hogy túlzottan kockázatos bizonyos vágyakat nyilvánosan megfogalmazni. A „nyilvános” Habermasnál azt jelenti: a köznapi nyelv interszubjektív grammatikájában. (Ez a szekunder folyamatok újraértelmezésének egyik módja.) A gyerekeknek a gyenge énjüket és a szülőfigurák túlhatalmát tekintve nincs más választásuk, mint hogy ezeket a tiltott vágyakat eltávolítsák a nyilvános szférából, beleértve a tudat belső nyilvánosságát is; és így eltorzultan és privatizált formában fogják kifejezni őket. A privatizálást a vágyak „de-grammatizálásán” keresztül érjük el, vagyis azáltal, hogy a kifejezését eltávolítjuk a köznapi nyelv grammatikájából, és egy nyelv előtti szférába, nevezetesen a tudatalattiba számúzzuk. (Ezek a „de-grammatizált” kifejezések Habermasnál arra szolgálnak, hogy a primer folyamatok alogikus gondolkodását interpretálják.) Ily módon a gyerekek elrejtik a maguk elfogadhatatlan részeit, és nem is csak mások előtt, hanem saját maguk előtt is.

Az elfojtás így tehát mint valami intralingvisztikai jelenik meg, és a tiltott képzeteknek a mindennapi nyelv interszubjektív szférájából való exkommunikációjában áll. Habermasnak a kísérlete, hogy ezt a tényállást bebizonyítsa, a tautológia határán mozog. Abból a tényből, hogy az elfojtás a nyelvben megőrződhet (egy beszédkúrában), arra következtet, hogy az elfojtás gyakorlatilag és a kezdetektől fogva lingvisztikai folyamat. De ahogy láttuk, Habermas azt is belátja, hogy az elfojtás megszüntetésére irányuló kísérlet nem csak nyelvi folyamat; az ellenállás erőhöz hasonló jelenségeibe ütközik, amelyeket a klinikai praxisban egy erős ellenerővel kell leküzdeni. Habermas mindenesetre az alatt a kényszer alatt, hogy mindent egy lingvisztikai szempontból kell néznie, megfeledkezik nem csak a maga megfigyeléseiről, de a gadameri lingvisztikai monizmus felett gyakorolt kritikájáról is.<sup>17</sup> Ez őt oda vezet, hogy elutasítja a freudi pszichoanalízis egy lényeges megkülönböztetését: „A szó-elképzelések és a szimbólum-mentes elképzelések distinkciója – mondja Habermas –

---

<sup>17</sup> Valóban végül a habermasi álláspontot alig-alig lehet megkülönböztetni a gadameritől. Vö. Whitebook 1995. 205-215.

éppolyan problematikus, mint egy nem-nyelvi szubsztrátum feltételezése, amelyben ezek a nyelvtől eloldott elképzelések »létre tudnak jönni.« (I.m. 295.) De a szó-képzetek és a dolog-képzetek megkülönböztetése az egész freudi gondolati építmény egyik legjellegzetesebb vonása. Ennek az lett volna a feladata, hogy kijelölje a tudatos racionális gondolat és a tőle teljesen különböző „archaikus-szellemi tevékenység” (Lear 1990. 37.) különbségét, vagyis az én esszenciális meghasadtságát. Ha ezt a különbséget tagadjuk, akkor nem csak a két szféra heterogenitását mossuk el, hanem erőteljesen csökkentjük az idegenség, az „én belső külföldjének” jelentőségét is.

Habermas a korai frankfurti éveiben (amikor Freud az Intézet sztenderd olvasmányai közé tartozott) alaposan tanulmányozta a pszichoanalízist. De azzal együtt, ahogy elkezdett távolodni a kritikai elmélet első generációjának képviselőitől – különösen Adornótól –, és elkezdte kidolgozni a maga saját álláspontját, szép lassan a pszichoanalízistől is elszakadt. Adorno és Freud a felvilágosodás képviselői, de végül is mindig helyet adtak a felvilágosodás-ellenes igényeknek is. Valójában e két pozíció feszültsége éltette a gondolkodásukat. De Habermas olyan komolynak érezte az ellen-felvilágosodás fenyegetését, hogy nehezebbre esett elfogadni e pozíció legerősebb képviselőinek véleményét. A Nietzsche-ről, Heidegger-ről vagy Derridáról szóló fejtegetéseiben azt mindig eleve tudni lehetett, hogy mi fog kijönni a végén. Röviden: miközben Habermas Freudnál – a racionalitás és az autonómia szószólójánál és a bálványimádás kritikusánál – otthon érezte magát, elfogadhatatlannak tartotta annak pesszimista antropológiáját és az irracionalitás hangsúlyozását.

Habermas pszichoanalízis-interpretációja mint a szisztematikusan eltorzított kommunikáció elmélete, a Freudtól való végleges elfordulásának kezdete volt. Egy olyan magot tartalmazott, amiből aztán a kommunikatív cselekvés elmélete kibontakozhatott; és amikor ezt az elméletet továbbfejlesztette, a pszichoanalízis nemcsak egyre inkább fölösleges, hanem bizonyos értelemben még nyűg is lett. És amikor ezen túlmenően a „modernség projektjének” védelme egyre inkább a habermasi program magjaként lépett elő, akkor Piaget és Kohlberg kognitív pszichológiai tervezetei már jobban szolgálták az ő céljait, mint a freudi pszichoanalízis. Ezen kívül ez a habermasi fejlődés Marxtól és Freudtól Kantig a kritika jellegében is eltolódáshoz vezetett – a konkrét emberi szenvedés gyakorlati kritikájától a kommunikáció lehetőség-feltételeire vonatkozó filozófiai kritikára megyünk át. A gyanú hermeneutikája csendben egy olyan erőfeszítéssé alakul át, amely a liberális demokrácia alapjainak igazolására irányul. A Reagan-Thatcher féle ellenreformációval, az újbaloldal hanyatlásával és a posztmodern kétértelmű felemelkedésével Habermas már nem bízott a gyakorlati vita mérlegeléseiben mint a felvilágosodás médiumában. Most a várakozásait a „szubjektum feletti tanulási rendszerekre irányította, amelyek feladata a „modernség előmozdítása”. (Vö. Honneth 1989. [1985.] 313.)

De Habermas túl könnyűvé tette a maga dolgát. Alapvetően arra törekszik, hogy az ész találkozzon a maga másikkal mint lehetőséggel, hogy így megszüntesse önnön elidegenedését – és ez azt jelenti, hogy magát gazdagabbá, mélyebbé és flexibilisebbé tegye. De hogy ez a folyamat mennyiben sikerülhet, az arányosan a másik alteritásától függ, amellyel szemben az ész megnyitja magát. Egy kisebb másság egy kisebb növekedési potenciálhoz vezet. És ami az ént illeti, a „lingvisztikai” kategóriájának kitágítása a tudattalant, csökkenti az én belső territóriumának idegenségét. Ez pedig redukálja a szubjektumon belüli meghasadást, és az integratív feladat nagyságát, amelyet az ének meg kell oldania. És ugyanebben a mértékben csökkenti az én növekedési potenciálját is. Amit Derrida mondott az „ésszerűtlenséggel való dialógusról” Foucault-nál, az az ének a maga másikkal való találkozásáról is elmondható Habermasnál. Az egész folyamat a „*logoszon belül*” marad (Derrida 1976. 63.), a logosz sohasem találkozik egy másikkal, amelynek van jelentése. Az jellemző, hogy Habermas – habár a belső természet „elnyelviesítését” követeli – még csak nem is sugallja az én ösztöniesítését”.

## Záró megjegyzések

A hetvenes évek közepén végül a kritikai elmélet és a pszichoanalízis útjai szétváltak.<sup>18</sup> Amennyiben a modernség projektjét védelmezték, Habermas és körének tagjai egyre inkább a kommunikációelmélet technikai részleteivel, a jogfilozófiával és többé-kevésbé Rawlsra támaszkodva a liberalizmus alapjaival foglalkoztak. És ott, ahol a társadalom kommunikációelmélete megkövetelte a pszichológiát, ott Kohlberg morál-elmélete jól illett a koncepcióba. Habermas úgy vélte, hogy ez a saját gondolkodásában rejlő erős racionalizmusnak és progresszív iránynak hitelességet tud kölcsönözni. Amikor az elmélete kiérlelődött, nyilvánvaló lett, hogy – a Freud iránti kezdeti érdeklődése ellenére – az elmélet előtti intuíciói, amelyek a projektjét irányították, valójában idegenek voltak egy pszichoanalitikus mélylélektannal szemben. A pszichoanalitikusok pedig ugyanebben az időben fontos, de szorosan körülhatárolt módszertani kérdésekkel voltak elfoglalva, amelyek a nárcisztikus és a borderline személyiségekhez kapcsolódtak. A pszichoanalitikus társadalomelmélet tradíciója – amely Freud *Totem és tabu* című művétől a *Megismerés és érdek* utolsó fejezetéig terjed – teljesen feladásra került.

És ma? Van valamilyen út, amelyen a kritikai elmélet és a pszichoanalízis megint progresszív módon egymásra találhatna? A régi frankfurti iskola munkája válasz volt a fasizmus

---

<sup>18</sup> Axel Honneth életműve annyiban kivételt alkot, amennyiben továbbra is kísérletet tesz arra, hogy a pszichoanalízis eredményeit egy átfogó társadalomelméletbe integrálja.

főlemelkedésére. A kritikai elmélet következő generációja számára a „későkapitalizmus” nyújtotta a társadalmi-gazdasági hátteret. A legsürgetőbb és a legveszélyesebb probléma, amellyel jelenleg konfrontálódunk, a fundamentalizmus – legyen az keleti vagy nyugati, keresztény, iszlám vagy zsidó. Mivel mind a pszichoanalízis, mind a kritikai elmélet a feuerbach-i filozófiában és a felvilágosodásban gyökerezik, ezért a vallás-értelmezésük kívánnivalót hagy maga után. Időközben az észbe és a haladásba vetett hitnek is néhány súlyos csapást kellett elszenvednie, és a szekularizációs tézis is (amely az ötvenes és a hatvanas években azt állította, hogy a tudományos kultúra kitágítása lépésről lépésre a vallás eliminálásához fog vezetni) hamisnak bizonyult. Ebben a szituációban a vallás előítéletmentes vizsgálata sokat ígérő terepet nyújthatna a felvilágosodás határainak alapos feltárására. (Horkheimer és Adorno 1981. [1944.] 192., magyar fordítása: 209.) Ennek nem szabad azt jelentenie, hogy a vallási állapot megalapozottnak bizonyult, hanem csak annyit, hogy azok a kérdések, amelyeket fölvet, túlzottan elterjedtek és túlzottan mélyre nyúlnak ahhoz, hogy ignorálni lehessen őket. Ha a kritikai elmélet helyesen akarja megragadni a fundamentalizmus problémáját, akkor újra a pszichoanalízis felé kell fordulnia. Mert éppen úgy, mint a fasizmus esetén, a primitív dühvel és a puszta irracionálissal folytatott vita megköveteli a pszichoanalitikus mélypszichológia erőforrásait. Másképp nem megy.

Weiss János fordítása

## IRODALOM

- ADORNO, THEODOR W. (1972 [1955]): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, Suhrkamp Verlag, 42-85.
- BAYNES, KENNETH (2004): The Trancendental Turn, in: Fred Rush (ed), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, 194-218.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1990 [1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Suhrkamp Verlag.
- DEWS, PETER (1987): *The Logic of Desintegration*, Verso.
- DERRIDA, JACQUES (1976 [1967]): Cogito und die Geschichte des Wahnsinns, in: *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp Verlag, 53-101.
- FOUCAULT, MICHEL (1973 [1969]): *Die Archäologie des Wissens*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A tudás archeológiája*. Fordította: Perczel István. Atlantisz Kiadó, 2011.
- FREUD, SIGMUND (1905d): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: *Gesammelte Werke*, 5. kötet. Fischer Verlag, 27-145. Magyar fordítása: Három értekezés a szexualitás elméletéről. Fordította: Ferenczi Sándor. In: Erős F. (szerk.): *Sigmund Freud Művei* IV. kötet, *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi Kiadó, 1995, 31-131.



- FREUD, SIGMUND (1910k): Über „wilde“ Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, 8. kötet, 117-125. Magyar fordítása: A „vad” pszichoanalízisről. Fordította: Friedrich Melinda. *Thalassa*, 2007, 18(1): 101-106.
- FREUD, SIGMUND (1911a): Formulierungen über die zwei Prinzipien politischen Geschehens, in: *Gesammelte Werke*, 8. kötet, 229-238.
- FREUD, SIGMUND (1912/13): Totem und Tabu. In: *Gesammelte Werke*, 9. kötet. Magyar fordítása: *Totem és tabu*. Fordította: Pártos Zoltán. Belső Egészség Kiadó, 2011.
- FREUD, SIGMUND (1923): Das Ich und das Es. In: uő, *Gesammelte Werke*, 13. kötet. *Az őszalami és az én*. Fordította: Hollós István és Dukes Géza. Hatágú Síp Kiadó, 1991.
- FREUD, SIGMUND (1926d): Hemmung, Sypmtom und Angst, in: *Gesammelte Werke*, 14. kötet, 111-205.
- FREUD, SIGMUND (1930): Das Unbehagen in der Kultur, in: *Gesammelte Werke*, 14. kötet, 419-506. Magyar fordítása: *Rossz közérzet a kultúrában*. Fordította: Linczényi Adorján. In: S. Freud: *Esszék*. Gondolat Kiadó, 1982, 329-405.
- FREUD, SIGMUND (1933a): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke*, 15. kötet. Magyar fordítása: *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Fordította: Lengyel József és Erős Ferenc. Filum Kiadó, 1999.
- FREUD, SIGMUND (1972): *Aus den Anfängen der Psychanalyse*, Fischer Verlag.
- FROMM, ERICH ET AL. (1936): *Studien über Autorität und Familie*, Alcan Verlag.
- GAY, PETER (1986): *Freud, Juden und andere Deutschen*, Hoffmann und Campe Verlag.
- HABERMAS, JÜRGEN (1968a): *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *Megismerés és érdek*. Fordította: Weiss János. Jelenkor Kiadó, 2005.
- HABERMAS, JÜRGEN (1968c): Erkenntnis und Interesse. In: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *Megismerés és érdek*. Fordította: Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5-6. 931-944.
- HABERMAS, JÜRGEN (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas – Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, 101-141.
- HABERMAS, JÜRGEN (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A kommunikatív cselekvése elmélete*. Fordította: Berényi Gábor és mások. Gondolat Kiadó, 2011.
- HABERMAS, JÜRGEN (1984): Herbert Marcuse, in: uő: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, JÜRGEN (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Fordította: Nyizsnyánszky Ferenc. Helikon Kiadó, 1998.
- HABERMAS, JÜRGEN (1985 [1967]): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp Verlag.

- HARTMANN, HEINZ (1972): *Ich-Psychologie und Anpassungsprobleme*, Klett-Cotta Verlag.
- HONNETH, AXEL (1989 [1985]): *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag.
- HORKHEIMER, MAX – ADORNO, THEODOR W. (1981 [1944]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 3. kötet. Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A felvilágosodás dialektikája*. Fordította: Bayer József és mások. Atlantisz Kiadó, 2011.
- JAY, MARIN (1976): *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung*, Suhrkamp Verlag.
- JAY, MARTIN (1987): *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*, University of California Press.
- LACAN, JACQUES (1980): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, in: uő: *Das Werk*, Walter Verlag.
- LAPLANCHE, JEAN ÉS PONTALIS, JEAN BERTRAND (1977): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Suhrkamp Verlag. Magyar fordítása: *A pszichoanalízis szótára*. Fordította: Albert Sándor. Akadémiai Kiadó, 1994.
- LOEWALD, HANS W. (1986a [1960]): Zur therapeutischen Wirkung der Psychoanalyse, in: uő: *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, i.k. 209-247.
- LOEWALD, HANS W. (1986a [1971b]): Über Motivation und Triebtheorie, in: uő: *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, i.k. 81-119.
- LOEWALD, HANS W. (1986a [1975]): Psychoanalyse als Kunst und der phantasiecharakter der psychoanalytischen Situation, in: uő: *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, Klett-Cotta Verlag.
- MCCARTHY, THOMAS (1989): *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, HERBERT (1979 [1955]): Triebstruktur und Gesellschaft, in: *Schriften*, 5. kötet. Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, HERBERT (1984 [1969]): Versuch über die Befreiung, in: uő: *Schriften*, 237-317.
- MARCUSE, HERBERT (1989 [1964]): Der eindimensionale Mensch, in: *Schriften*, 7. kötet. Magyar fordítása: *Az egydimenziós ember*. Fordította: Józsa Péter. Kossuth Könyvkiadó 1990.
- NIETZSCHE (1966 [1887]): Zur Genealogie der Moral, in: uő: *Werke in drei Bänden*, szerk: Karl Schlechta, 2. kötet, Hanser Verlag, 761-900.
- RABINBACH, ANSON (1997): The Cunning of Unreason. Mimesis and the Construction of Anti-Semitism in Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment, in: uő: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, 166-198.

- RICŒUR, PAUL (1974): Technik und Nicht-Technik in der Interpretation, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, Kösel Verlag, 103-124.
- RICŒUR, PAUL (1978): Image and Language in Psychoanalysis, in: Joseph H. Schmidt (szerk.): *Psychiatry and the Humanities. III: Psychoanalysis and Language*, Yale University Press.
- RICŒUR, PAUL (1999 [1965]): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag.
- WELLMER, ABRECHT (1985a): Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität, in: uő: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, 9-47. Magyar fordítása: *A modern és a posztmodern dialektikája*. Fordította: Weiss János. Gond – Cura, 2009.
- WELLMER, ABRECHT (1985b): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, in: uő: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, 48-114. Magyar fordítása: *A modern és a posztmodern dialektikája*. Fordította: Weiss János. Gond – Cura, 2009.
- WHITEBOOK, JOEL (1995): *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge MIT Press.
- WIGGERSHAUS, ROLF (1986): *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Hanser Verlag.
- WINNICOTT, DONALD W. (1993 [1971]): Kreativität und ihre Wurzeln, in: uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, Klett-Cotta Verlag.