

Habermas útja Heideggeről Marxig

Jürgen Habermas elválaszthatatlan „a gyakorlati szándékú társadalomelmélet” megteremtésére irányuló törekvéstől. Elméleti munkássága rendkívül változatos, a legkülönbébb társadalomtudományi és filozófiai diszciplínákra kiterjed, s a társadalmi és emberi emancipáció lehetőségeit állítja vizsgálódásainak középpontjába a kései kapitalizmus korában.

Habermas 1929-ben született Düsseldorfban. Filozófiai, jogi, egyetemes irodalomtörténeti, germanisztikai, lélektani és történeti tanulmányokat folytatott Bonnban és Zürichben. 1959-ben doktorált *Das Absolut in der Geschichte* (Az abszolút a történelemben) című disszertációjával; 1962-ben Marburgban habilitált *Strukturwandel der Öffentlichkeiten* (A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása) című, még ugyanabban az évben kiadott művével (magyar fordítása 1971-ben jelent meg Budapesten). 1961-től filozófiát tanít a heidelbergi egyetemen, 1964-től pedig a majna-frankfurti egyetem filozófia és szociológia tanszékének professzora, egyben a frankfurti Institut für Sozialforschung egyik vezető munkatársa. Sokáig benne látták a nyugatnémet ellenzéki diákmozgalom szellemi atyját. 1968-ban azonban szembefordult a radikálisokkal, és Marcusétól is elhatárolta magát. 1971 óta a starnbergi „Max Planck Intézet a tudományos-technikai világ életfeltételeinek kutatására” társigazgatója (az intézet másik vezetője: Carl von Weizsäcker). Munkásságáért Hegel-, Freud- és Adorno-díjat kapott. Őt tartják ma a frankfurti iskola elméleti örökösének, az ún. „kritikai elmélet” legnagyobb formátumú gondolkodójának.

Habermas nemrég vallotta be — szellemi önéletrajzában is kitér erre az eszmei fejlődésében döntő mozzanatra —, hogy megtörtént nála „az áttérés Heideggeről Horkheimerre”. A *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main, 1978 (Beszélgetések Herbert Marcuséval) című könyvében jelzett „fordulat” voltaképpen átváltás a modern civilizáció heideggeri kritikájából a marxista ihletettséig kritikára. Úgy véljük, ez a fordulat már *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* előtti írásaiban végbement, alig ismert korai munkáiban*, ha nem éppen a legelsőben, melynek Habermas ezt a beszédes címet adta: *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*, 1953 (Heideggerrel együtt gondolkodva Heidegger ellen). Habermas, Heideggeren felnőtt nemzedékével együtt, a *Sein und Zeit* (Lét és idő) szerzőjét tartotta kora legjelentősebb filozófusának, s magát a művet Hegel *Fenomenológiája* óta a legkiemelkedőbb filozófiai teljesítménynek. A „Heideggerrel együtt” induló Habermas e vitáirásában nem kerülheti meg Heidegger és a fasizmus közötti érintkezés kérdését. Innen a tematikai megszorítás: Habermas Heideggerben nem a filozófusra összpontosít, hanem Heidegger filozófiai felfogásának politikai összefüggéseit vizsgálja. Egy ilyen megközelítésre az adta az ösztönzést, hogy Heidegger 1953-ban újra megjelentette *Einführung in die Metaphysik* (Bevezetés a metafizikába) című tanulmányát, anélkül hogy átnézte volna az eredeti, 1933-as szöveget. Ebben a tanulmányában Heidegger a náci mozgalomhoz kapcsolja azt az értelemkereső törekvést, mely a „planetáris meghatározottságú technika” világába vetett emberre jellemző, aki minden leigázó technikával csak egyfajta „hősies egzisztenciát” tud szembeállítani. A „technicizált világ” meghaladásának ez a heideggeri kísérlete Habermas szerint az irracionális pszichózisát tápláló érzelmeket vált ki, amit különben maga Heidegger sem vett jó néven. Ez a hamis és baljós kísérlet vezette Habermast arra a következtetésre, hogy „talán eljött az idő Heideggerrel együtt gondolkodni Heidegger ellen”.

Mit jelent „együtt gondolkodni Heideggerrel”? Joggal állíthatjuk, hogy ez közvetlenül kapcsolódik a „technicizált világ” bírálatához s ahhoz a kezdeti szakaszhoz, amikor az elidegenedés jelensége még nem különült el kellőképpen a tudományos-technikai fejlődéstől. Beszédes e tekintetben a *Dialektik der Rationalisierung*, 1954 (A racionalizálás dialektikája) című tanulmánya, amelyben Habermas kimutatja, hogy a műszaki haladás megteremtette magas életszínvonalon megje-

* Jürgen Habermasnak ezek az írásai ma már könnyebben hozzáférhetőek, mert az ötvenes években szétszórtan megjelenő publikációkat maga a szerző vagy a tanítványai kötetekbe foglalták. Ezek: Arbeit — Erkenntnis — Fortschritt, Amsterdam, 1970 (Munka — megismerés — haladás) és Arbeit — Freiheit — Konsum (Munka — szabad idő — fogyasztás) s Gravenhage, 1973.

lenik egy „újfajta elnyomorodás“, az „elidegenedés, amelyről Marx beszélt, és ami nem más, mint „az emberi világ elértéktelenedése“ (Entwertung der Menschenwelt). Mégis, ami Heideggerből maradandó, és nem tekinthető kizárólag csak a heideggeri gondolkodás vívmányának, az a „technikizált világ“ értelmére vonatkozó kérdésfeltevés.

A „Heidegger ellenében“ gondolkodás vonulata kezdettől fogva összehasonlíthatatlanul nagyobb súllyal határozta meg a fiatal Habermas írásait. Általában véve lényeges előrelépés ez a társadalmi viszonyok kritikai alapállású elemzése felé. Habermas ott folytatja az elidegenedés technikai meghatározottságának vizsgálatát, ahol azt annak idején Marx felfedezte: a modern ipari termelésben. A racionalizálás három — technikai, gazdasági és társadalmi — fokozata a vállalatok szintjén sajátos módon: a hatékonyságban, a jövedelmezőségben és a munkával való elégedettségben nyilvánul meg. Habermas szerint — s ez a tétele későbbi elméleti rendszerének kulcsává válik — a társadalmi racionalizálás, módszerét tekintve, semmiképpen sem a technikai és gazdasági racionalizálás közvetlen meghosszabbítása. Ez utóbbiakat ugyanis „... jellemzi, hogy a különböző elemeket bizonyos céloknak megfelelően rendezik, vagy — mint mondani szokás — „megszervezik az eszközöket“. Maga a szervezés pontosságban és teljességben egyre inkább tökéletesíthető. Más szóval: a fejlődés ezen a téren „progresszív“. A társadalmi racionalizálásról nem állítható ugyanez. A társadalmi racionalizálás inkább védelmet nyújt bizonyos szféráknak a szervezés „progressziójával“ szemben. Habermas különbséget tesz a technikai és a társadalmi fejlődés között: míg az előbbire a céltalanság jellemző, ami az értelmes emberi kapcsolatok bomlásához vezet, az utóbbi, a társadalmi fejlődés ezzel ellentétes irányú folyamat, mely a felelősségtudatot és a szabad választást teszi az emberi kapcsolatok alapjává, miáltal értelmet kölcsönöz nekik. Felvetődik a kérdés — írja Habermas fenti tanulmányában —, hogyan lehet a kívánt „új attitűdöt“ magának a racionalizálási folyamatnak a részeként „előállítani“? Előzetesen aligha lehet meghatározni, milyen is legyen ez az „új attitűd“. Meghatározható viszont a szerepek racionális funkciója. Nem prófétákra és messiásokra van szükség, hanem olyan szemléletmódra, mely korszerűnek bizonyul, és van annyira általános érvényű, hogy lehetővé tegye az irracionálissá vált társadalmi folyamatok s az elkerülhetetlenül velük járó elnyomorodás megfékezését.

Következő írásaiban Habermas ezt az általa szükségesnek tartott „új magatartást“ írja körül. *Illusionen auf dem Hairatsmarkt*, 1956 (Illúziók a házasság piacán) című munkájában utal például arra az empirikusan is kimutatható tendenciára, mely az egyéni kezdeményezést és a felelősséget egy — önmagát a „tudományosság“ attribútumával ellátó — hatóságra bizza. Szerinte ez a tendencia jelentkezik a párválasztás hagyományosan szubjektív és tudományosan igen nehezen megközelíthető aktusában. Ugyanakkor egy ezzel párhuzamos — az egyéni kezdeményezés és a személyes felelősség szféráját megsemmisítő s azt más instanciáknak alárendelő — tendencia is kimutatható az ún. *social engineering* programban, amelyet a „kritikai racionalizmus“ és a funkcionális hívei hirdettek meg. A *Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum*, 1956 (Jegyzetek a kultúra és a fogyasztás közti aránytalanságról) című tanulmányában Habermas felhívja a figyelmet arra, hogy az ipari munka folyamatában kialakuló *habitus* expanzív módon viselkedik: kilép az ipari munka szférájából, s átfogja az emberi tevékenység egészét. Ez azt jelenti, hogy a kívülről szabályozott munka-eljárások kollektív kényszerében születő *habitus* egyetemessé válik; ez a lényegében munkaattitűd — a fogyasztói magatartás köntösében — átfogja az élet egyéb szféráit, rájuk is kiterjesztve a benne rejlő elidegenedést. Most már nem kerülhető meg a kérdés: hogyan lehet kivonni ezeket a területeket az elidegenedés hatása alól, hiszen valamikor ezek voltak a kultúra legautentikusabb szférái. Az irányított fogyasztás feltételei között magát a kultúrát is fogyasztjuk. Az a szféra, mely valamikor távlatokat vetített az ember elé, és a még nem létező ostromlására sarkallt, most egyszerűen aláveti magát a fogyasztás „stílustalan“ kánonjainak. Ez a hanyatlás egyben „stílusvesztéssel“ is jár (Stilverlust), ami viszont a személyi szabadság szférájának beszűküléséhez vezet.

Itt jelentkezik különben először egy — Habermas egész későbbi munkásságát meghatározó — distinkció: igyekszik határozott különbséget tenni az instrumentális és a szimbolikus magatartás között. Az instrumentális magatartás, mely kiváltképpen a tudományra jellemző, legyőzi, uralma alá hajtja tárgyát: ezt a magatartást a valóságból csak az érdekli, ami technikailag manipulálható. A szimbolikus magatartás ezzel szemben „stílusra“ törekszik, ez kiváltképpen a kultúrára jellemző magatartásforma. Van-e napjainkban egyáltalán valamiféle szerepe a szimbolikus magatartásnak? — teszi fel a kérdést Habermas. Egyelőre — adja meg

a választ — annyira túlteng a tudományt, technikát és fogyasztást egyesítő „instrumentális viselkedés”, hogy az ilyen magatartás hatáskörébe kerülnek azok az emberi viszonyok is, amelyek régebben a „szimbolikus viselkedés” szférájába tartoztak. Kibontakozik tehát a „szimbólumot figyelmen kívül hagyó” (Symbolblindheit) folyamat, „a stílus elvesztése” (Stilverlust). A megoldást az adja, ha megvalósítják a stílus hiteles közvetítését. Csakhogy van itt egy bűvös kör: az említett közvetítés csak akkor lehetséges, ha felszámoljuk a fogyasztás uralmát a kultúra felett; ezt viszont csak akkor tehetjük meg, ha megvalósul a stílus közvetítése.

Habermas korai munkáiban következetesen bírálja azt a jelenséget, hogy a fogyasztás kiterjeszti uralmát a művelődés körére. *Konsumkritik — eigens zum Konsumieren*, 1957 (A fogyasztás bírálata — a fogyasztásért) című munkájában Habermas figyelmeztet a szabadság beszűkülésére, az „újrarefaudalizálódás” tendenciájára. A fogyasztás kultúrája, a régi típusú ideológiáktól eltérően, már nem képes a reprezentációk integrálására, legfeljebb csak a viselkedési módokat egyesíti. A tudat passzív tükörképévé lesz az adottnak: válasz az ingerhatásokra. Eppen ezért a fogyasztói társadalom központi kérdése nem az, hogy a tömegek túlzásba vinnék a fogyasztást, hanem az, hogy a fogyasztás elsősorban a termelés, nem pedig az egyének igényeit elégíti ki. „A fogyasztás kultúrája” annyira cinikus — állapítja meg Habermas —, hogy az ellene irányuló kritikát is fogyaszthatóvá teszi, s ezúton integrálja. Később a *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit*, 1958, (Szociológiai jegyzetek a munka és a szabad idő közötti viszonyra vonatkozóan) című tanulmányában — Pollock nyomdokain haladva — jelzi a mélyülő szakadékot, mely a társadalomnak egy kisebbségét az állampolgárok többségétől elválasztja. Ez a kisebbség, szakmai hozzáértése révén, ellenőrzi az ipari társadalmat. Ezt a szakadékot csak úgy lehetne áthidalni, ha szabad idejét a társadalom kötetlenül arra tudná felhasználni, hogy részt vegyen a döntéshozatalok politikai ellenőrzésében. Azok az emberek, akik ezeknek a társadalmi folyamatoknak megfelelően termelik újra életüket, de csak mint fogyasztók vesznek részt e folyamatokban, arra vannak ítélve, hogy tárgyak legyenek, hogy újbarbár státusuk legyen. Mindaddig, amíg az emberek többsége szubjektumként nem szabadul fel, a szó igazi értelmében társadalmi életünk vezetése nem lehet racionális és humánus.

Habermas korai munkáiban körvonalazódik egy olyan téma, amelyet későbbi tanulmányaiban példátlan gazdagsággal fejt ki: a politikai akarat kialakulásának, vagyis a társadalom e működését alapvetően meghatározó döntéseknek a kérdése. Végső soron arról van szó, hogy mit értünk és mit kell értenünk politikán. Ez a probléma abban nyilvánul meg, amit Habermas — Horkheimert követve — „adminisztratív társadalomnak” nevez. Az ilyen típusú társadalom egyre inkább átveszi az egykori liberális kapitalizmus helyét. Habermas szerint ez a társadalom csak tervszerű akciók révén tudja a válságok megelőzése érdekében ellenőrzése alá vonni a társadalmi egészet. Ez az „adminisztratív társadalom”, ha nem akar túllépni saját illetékességi körén, csakis a tudomány részleges eszközeivel élhet: vagyis kizárja a társadalom minden tagjára kiterjedő reflexiót. Az ilyen társadalomban a politika a személyes rendelkezés formáját ölti, ahelyett, hogy a személyek együttműködésének szférája lenne. Ekképpen az elidegenedés „hagyományos” formái mellé egy újabb elidegenedésforma társul, mely mindinkább rányomja bélyegét erre a társadalomra.

Az elidegenedés vizsgálatához a legmegfelelőbb elméleti eszköz a „történelmi materializmus”. Olyan elméleti akciókra van szükség, vélte Habermas az ötvenes években, amely kiszabadítja a marxizmust „poros, antikvárium” mivoltából, s nem mond le annak elméleti vívmányairól. *Literaturbericht zur Philosophischen Diskussion um Marx und dem Marxismus*, 1957 (A Marx és marxizmus körüli filozófiai vitákra vonatkozó irodalomról szóló jelentés) című írásában elemzi a háború utáni marxista és marxológiai irodalmat azzal a céllal, hogy a Marx-értelmezések tömegéből kiemelkedve megrajzolja a történelmi materializmus igazi arculatát. E tanulmányának alap gondolata: megérteni a történelmi materializmust s ezen keresztül az egész marxizmust.

A marxizmusra vonatkozó felfogása ebben a munkájában formálódik ki. Később sokoldalúan továbbfejleszti ezt az álláspontot, olyannyira, hogy felfogása idővel a jelenkori marxizmus és marxológia szempontjából egyik viszonyítási ponttá válik. Vizsgáljuk meg tehát álláspontjának néhány jellegzetességét a *Jelentés* alapján.

A marxizmus gondolkörében végzett elemzéseinek kezdettől fogva arra irányultak, hogy az utolsó évtizedek filozófiai útkeresései alapján átmentsék a marxista kritika és gyakorlat lényegét. Ezt a tartalmat szerinte két veszély fenyegeti. Egy-

felől az a törekvés, hogy a marxizmust beleépítsék a szentesített tudományba vagy filozófiába, s így „akadémikussá” tegyék, megfosszák a közvetlen valóság irányában megnyilvánuló kritikai és gyakorlati elkötelezettségtől. Másfelől ott van a dogmatizmus veszélye, amely századunk negyedik évtizedében lépett fel a marxista gondolkodásban. A marxizmus szubstanciáját csak úgy lehet a dogmatizmussal szemben megőrizni — írja Habermas —, ha ez a kritikai beállítottságú dialektika a szubjektivitás szerepének elismerésén alapul. Ha lemondunk a szubjektivitásról, vele együtt a kritika is elvész. „Az objektív dialektika, amelyet megfosztottak jogosságának alapjától, a szubjektivitástól — a Sztálin által szentesített történelmi materializmus — nem őrzött meg semmit kritikai elvéből, s így a prekritikus ontológia helyreállításának elvévé vált.” (*Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main, 1974. 393.)

A marxizmust kell-e felelőssé tenni a dogmatizmusért? Meg lehet-e érteni a dogmatizmusból a marxizmust? Habermas már csak azért sem kerülhette meg ezeket a kérdéseket, mert az ötvenes években sokan eleve az ezekre a kérdésekre adott igenlő válaszból indultak ki. Habermas szerint a marxizmus meghatározása körüli vitákban vissza kell térni a marxista materializmus eredeti formájához. S ha ezt megtettük, leszögezhetjük: „a történelmi materializmus eredeti formájában nem a XVIII. századi enciklopédisták vagy a XIX. század végi monisták naturalizmusa értelmében »materialista«, nincs szándékában egyszerűen megmagyarázni a világot. A történelmi materializmus sokkal inkább a történelem filozófiájaként és a forradalom elméleteként fogható föl, egységes, humanista módon forradalmi, az elidegenedés elemzéséből indul ki, és célja a létező társadalmi viszonyok gyakorlati forradalmasítása, annak érdekében, hogy így általában meg lehessen haladni az elidegenedést.” (394.)

Habermas igyekezett értékesíteni a marxizmus reflexív dimenzióját, s így a filozófia szerepét a marxizmusban, szembefordult azzal az állásponttal, amely e történelemfilozófiát és forradalomelméletet fel akarja oldani a szaktudományokban. Habermas e törekvést Engels egyes írásainak megállapításaira vezeti vissza; ezekből az derül ki, mintha a filozófia megszüntetése nem a megvalósítása útján menne végbe, hanem úgy, hogy a filozófia feloldódik a szaktudományok sokaságában. Engels a társadalmi forradalmat az ipari forradalom mintájára képzelte el, melynek során az elmélet és a gyakorlat közötti egység kérdése egyszerűen arra redukálódik, hogy a tudomány eredményeit hogyan lehet alkalmazni a technikában. „Az elmélet és a gyakorlat ilyen egysége, a jelenlegi történelmi folyamatok megismerése és a jövőbeni folyamatok ellenőrzése közti közvetítés Engelsnél leegyszerűsödik egyfelől a tudományok közötti kapcsolatokra, másfelől a tudomány eredményeinek »műszaki« alkalmazására.” (395.) Ezzel eltűnik az önreflexió. A társadalom önreflexiójának dialektikája a proletariátus osztálytudatában fejet hajt a vakon ható természeti erők fejlődésének gépezete előtt — állapítja meg Habermas.

A *Jelentés* egyik visszatérő gondolata az, hogy a szerző visszautasítja a marxizmusnak „tisza filozófiaként” történő értelmezését. Habermas érveket hoz fel amellett, hogy a marxista filozófia mint reflexió elválaszthatatlan az elidegenedés megszüntetéséért folytatott akcióktól: „a filozófia mint egész benne foglalatik a reflexióban.” (401.) Ebből a szempontból a marxizmus „a forradalmak történetének filozófiája, amelyet empirikusan kell igazolni”, ez a filozófia „empirikusan alátámasztott történelemfilozófia és ugyanakkor társadalomelmélet, a »végző« filozófia formájában”. (424.)

Mivel a marxizmus reflexív jellegű, és ezáltal kapcsolódik általában az elidegenedés megszüntetéséért folytatott tevékenységhez, sajátos helye van a megismerő diszciplínák rendszerében. A marxizmus nem él filozófiai előfeltevésekkel, hanem kritikának veti alá ezeket, nincs szándékában megalapozni a tudományokat, hanem csak elemzi azok eredményeit, nem olvad bele a tudományokba, hanem kritikailag viszonyul a tudományos vívmányokhoz. A marxizmus lényegét tekintve kritikai, megjelenésével „új, sajátos, a hagyományos ismeretelméletben ismeretlen viszony jelent meg a filozófia és a gazdaság, a kritika és a társadalomtudományok között”. (415.)

Habermas véleménye szerint a marxizmus e jellegzetessége elhomályosul akkor, ha a hegelianizmus folytatásaként fogjuk föl. Szerinte ebben a vonatkozásban a mindenkorai marxológia számára fontos az, hogy le kell vonni minden tanulságot a dialektika „megfordításából”, abból, amiről az érett Marx beszélt. Ebből a szempontból Lukács megmaradt az újhegelianus marxizmus álláspontján, az abszolút szellem logikáját átforgatta az abszolút osztálytudat logikájává. Habermas úgy véli, hogy legfeljebb biográfiai vonatkozásban van kapcsolat Marx és Hegel között, rendszereik között azonban szerinte igen „káros” volna az ilyen kapcsolatok létezését állítani, mivel ez a materialista dialektika körébe vonná a hegeli rendszer-

ben megmutatkozó hiposztázisokat, holott ezeket ez a dialektika elutasítja. „A materialista dialektika tartalmának jobban megfelel azt állítani, miszerint a filozófia azáltal építi ki önmagát, hogy reflektál arra a helyzetre, amelyben van; ez a filozófia abból indul ki, hogy kikapasztja az elidegenedést, és tudatosítja az elidegenedés gyakorlati meghaladását.“ (412.)

Van-e a történelemnek immanens iránya? Habermas felfogása szerint ez az a kérdés, amelyet a Marx és a Hegel közötti viszonyra vonatkozó minden vitában szükségképpen föl kell vetni. A rá adott feleletben szerzőnk azt az álláspontot vallja, amelyet egyesek „illúziók nélküli marxizmusnak“ neveznek, s ezt szembeállítják a dogmatikus fölényvel. A történelem menetét a fiatal Habermas szerint nem valamilyen nagy formátumú subjektum határozza meg, hanem az egymással különböző társadalmi viszonyba lépő emberek. Más szóval a történelem iránya, értelme az interszjektivitás szintjén valósul meg. Nem létezik semmiféle eleve adott irány a történelemben, sem az emberi nem (Hegel), sem az egyén történetére vonatkoztatva.

Végül a *Jelentésben* fejti ki azt a későbbi munkásságában fontos szerepet játszó kritikát, amely Adorno nyomán az úgynevezett „eredet filozófiájának“ (Ursprungsphilosophie) bírálatába torkoll. Ezen a kifejezésen mind a két gondolkodó azt a filozófiát érti, amely a metafizikai értelemben vett „első“ eszméjével dolgozik, s ennek az „első“-nek a megvilágítására szolgáló eljárásaként alapozza meg magát. Habermas kezdettől fogva állította: az ilyen filozófiának le kell mondania a kritikáról s ezzel az elmélet és gyakorlat egységéről. Nála a történelmi materializmusban a munka elsődleges valóságként jelentkezik, anélkül hogy metafizikai primátusa volna: „A materialista dialektika a dialektikus logikát a munka összefüggésében, az ember és a természet közötti cserében fogja fel, anélkül, hogy a munkát valamilyen metafizikai alapnak tenné meg (legyen az teleologikus jellegű — a megmenekülés szükséglete —, vagy antropológiai jellegű, mint a továbblépés szükséglete).“ (441.)

Első írásai vita jellegű állásfoglalások egyes politikai kérdésekben, nagy német gondolkodók műveivel vagy a róluk megemlékező munkák nyugat-németországi megjelenésével kapcsolatosak (Heidegger, Bloch, Jaspers, Plessner), vagy a háború utáni „gazdasági növekedés“ jelenségével összefüggő elméleti problémákhoz kötődnek. Belső logikájuk szerint ezek a művek beletorkollnak a marxista irodalom és a háború utáni marxológia elemzésébe, s Habermas ennek kapcsán fogalmazza meg felfogását, amely saját meghatározása szerint a „gyakorlati szándékú társadalomelmélet“ értelmében vett marxizmus.

Habermas a hatvanas években kezdte megvalósítani a „gyakorlati szándékú társadalomelmélet“ megteremtésére irányuló programját. Kutatásainak rendszeres összefoglalásakor első lépésnek az elmélet és gyakorlat közötti „empirikus vonatkozások“ vizsgálatát jelölte meg. Főleg azokban a tanulmányaiban, amelyek a modern polgári nyilvánosság fejlődését kutatják. Ezek végső fokon egy lépést jelentettek előre a kései kapitalizmusra vonatkozó elméletének kidolgozása felé. Ilyenek: *Über den Begriff der politischen Beteiligung*, 1958 (A politikai részvétel fogalma) című terjedelmes tanulmánya, de főleg *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (1962) című könyve. Ezekkel a munkákkal nyitja azoknak az írásoknak a sorát, amelyeknek célja felépíteni a mai ember és a mai társadalom problémáinak magyarázatára és tisztázására szolgáló elméleti-filozófiai rendszert. Mindezt olyan feltételek között, amikor már nem lehet tovább élni a régi „laissez-faire“ alapján: állandósul az állam beavatkozása a gazdasági szférába; a tudományos és technológiai kutatás átalakul a gazdasági fejlődés mozgatójává; törés áll be az alapvető döntéseket hozó intézményi keretek, valamint az állampolgárok demokratikusan kifejezett akarata között, s megjelenik e jelenséget etikailag-politikailag bíráló áramlat.

Balázs Sándor fordítása