

Grósz Eszter

## Forradalom vagy kritika

Lukács és Adorno

Forradalom vagy kritika, egy paradox választás, egy paradoxon, vagy-vagy. A *Történelem és osztálytudat*<sup>1</sup> egyik legfőbb törekvése, hogy megszüntesse ezt a vagy-vagy-ot, és végigvezessen az úton, a *kritika fegyvereitől a fegyverek kritikájához*. Másként megfogalmazva: Lukács György könyvének egyik legfontosabb kérdése elmélet és gyakorlat viszonyára szeretne rákérdezni, annak érdekében, hogy az elmélettől eljussuk a gyakorlatig, a világ megváltoztatásáig. Adorno és a *Negatív dialektika* esetében azonban azt látjuk, hogy éppen a kritika nevében mond le a fennálló viszonyok forradalmi megváltoztatásáról. E tekintetben úgy tűnik Marx örökösei ellentétes álláspontot képviselnek.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy ez az ellentét csak egy dimenzióban, a *politikai cselekvés dimenziójában* helytálló, pontosabban csak a politikai cselekvés dimenziójában lehet e vitát az egyszerű elfogadás vagy elutasítás kérdéseire redukálni.<sup>2</sup> Forradalom és kritika, gyakorlat és elmélet problémája ugyanis már a kritika első, legnyomatékosabb kanti színrelépésétől fogva bensőleg kapcsolódik egymáshoz. Éppen így a *Negatív dialektika*<sup>3</sup> (Adorno kései főműve, mely 1966-ban jelent meg) bensőleg kapcsolódik a *Történelem és osztálytudathoz*. A két, vitában álló nézőpontot gondolati közösségek sora fűzi össze, és talán azt is mondhatnánk, hogy szimmetrikus struktúrájukat tekintve cinkostársak.<sup>4</sup> Mindkét mű a hagyománnyal szemben íródik, miközben ugyanezzel a gesztussal bele is írják magukat az általuk kritizált hagyományba. Az örökösök ezzel persze nemcsak magukat, de Marxot is visszavezetik a filozófia terrénumának küzdőterére. Ironikus módon e művekre áll

1 LUKÁCS 1971.

2 Lásd ehhez mindenekelőtt LUKÁCS 1979. 235–237.

3 ADORNO 1966.

4 Az utalás és a parafrázis Jürgen Habermas tanulmányából származik. Lásd HABERMAS 1994. 309–348.

Adorno megjegyzése, mely szerint a filozófia kudarcok története. Vannak a kis művek jelentéktelen, tét nélküli kudarcai, és vannak a nagy művek tragikus kudarcai, amelyekből tanulhatunk és amelyek paradox módon reményt nyújtanak.

E remény (a világ megváltoztatására) ma létfontosságú és maga is forradalmi. De talán nem kell ennyire negatívnak lennünk, és a filozófiát bukástörténetként látnunk. Nemcsak Marx, de Lukács és Adorno filozófiájára és műveire is tekinthetünk értelmezési feladatként. Ezek lehetnek egy probléma megfogalmazási kísérleteinek aporetikus erőterei. Írásomban elsősorban a *Történelem és osztálytudat*, valamint a *Negatív dialektika* Kant-kritikáinak összevetésén keresztül kívánom bemutatni a két könyv kapcsolódási pontjait, közös probléma-meghatározásait, illetve a problémákra adott eltérő válaszkísérleteiket.

## I.

Lukács a *Történelem és osztálytudat* „A polgári gondolkodás antinómiái” című fejezetében Kant transzcendentálfilozófiai, kopernikuszi fordulata mögött a tudat eldologiasodott struktúráját fedezi fel. Ennek a típusú eldologiasodásnak a csírája abban nyilvánul meg, hogy bár Kant kritikafogalma önmagát elsősorban a dogmatizmussal szemben határozza meg, a kritika mégsem helyezkedik szembe a dogmatikai eljárás móddal mint megismerési módszerrel. Ha a metafizika ugyanis tudománnyá akar válni, akkor Kant szerint szükségszerűen dogmatikai formája kell legyen, azaz biztos elvekből kiindulva, a priori szigorral kell bizonyítania állításait. A kritikai filozófia paradoxonját úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a kritika módszerében dogmatikus, intencióját tekintve azonban éppen annak a dogmatizmusnak a kritikája kíván lenni, melyet nem előz meg saját képességeinek kritikája. A *tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában ezt olvashatjuk:

a kritika szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikai tudományhoz, melyet tudós módon és nem népszerűen kell kifejteni. [...] Akik mind Wolff tanításmódját, mind a tiszta ész kritikáját elvetik, alighanem egyszerűen arra törekszenek, hogy a tudomány bilincseitől megszabaduljanak, hogy a munkát játékká, a bizonyosságot vélekedéssé, a filozófiát filodoxiává változtassák.<sup>5</sup>

Lukács éppen Kant dogmatikus-tudományos kifejtési formájában pillantja meg a kritikai filozófia eldologiasodott struktúrájának kezdetét, amennyiben a világ filozófiai megismerése kritikátlanul meghajol a matematika és a konstrukció módszerének modern, racionalista eszménye előtt. Ezzel összefüggésben – Marxra hivatkozva – hangsúlyozza, hogy az egzakt tudományok módszereszménye a racionalizálódó technikával és a termelés munkatapasztalataival áll állandó

5 KANT 2009. 44.

kölcsönhatásban.<sup>6</sup> Lukács kifejtésében a racionális gondolkodási típus legfőbb jellemzője, hogy szükségszerűen az irracionalitás korlátjába, határába ütközik, azaz minden racionális rendszer csupán részrendszer lehet, mely éppúgy képtelen a „lényeg” megragadására, mint a létezés „végső” kérdéseinek megválaszolására. Ez azonban önmagában csak abban az esetben jelent problémát, „ha a racionalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy az egész lét megismerésének egyetemes módszerét reprezentálja”.<sup>7</sup>

A *tiszta ész kritikájának* esetében természetesen ez a helyzet. Mindezt Lukács úgy igyekszik megmutatni, hogy kijelöli a magában-való fogalmának a kanti rendszerben elfoglalt helyét. A probléma némileg leegyszerűsítve az, hogy Kant a szisztematikusság igényétől hajtva, azt a megtévesztő látszatot kelti, mintha a teljes önmegismerés utópiáját hajszolná. Azt a látszatot kelti, mintha a megismerés határa pusztán a transzcendentális dialektikában kifejtett, totalitás kérdései körül forgó, mitologizált fogalmakra vonatkozna. Holott, a magában-való kategóriája éppúgy megjelenik a jelenségek oldalán, a forma és tartalom problémájában. Kant szerint a megismerésünk érvényességére vonatkozó kérdést csak akkor tudjuk megválaszolni, ha a kérdést magát is a tapasztalás, a megismerés felől, abból kiindulva tesszük fel. Ki kell zárunk tehát annak a lehetőségét, hogy egy jelenlévő dolog szemlélete valamiféle felsőbb sugallatra vagy eleve elrendelt isteni harmóniának köszönhetően „vándorol” át az én képzetalkotó képességébe. A kérdést úgy kell tehát feltenni, hogy egyáltalán a tapasztalás maga milyen *a priori* lehetőségfeltételekhez kötött. E tapasztalás már nem a tárgyra mint önmagában meglévő, létező dologra vonatkozik, hanem csupán a tudat számára megjelenő tárgyra kérdez rá. Az objektumokat tehát csak úgy ismerhetjük meg, ahogy azok nekünk megjelennek, magukban valóan nem. Az értelem lesz az a képesség, amely a szemlélet tárgyát képes elgondolni, azaz fogalmi alakra hozni. Ismeret csak a két képesség egyesüléséből keletkezhet.<sup>8</sup>

A két terület szétválasztása után felvetődő kérdés, hogy miként kell elképzelnünk ezek összekapcsolását. Erre szolgál az első kiadás dedukció-fejezetében a szintézisek második fokozata, a reprodukció szintézise a képzetben. A reprodukció annak a képzelőerőnek a hatókörébe tartozó szintetizáló tevékenység, amely összeköttetést hoz létre *érzéki szemlélet* és az *értelem* fogalmai között. Kant abból az empirikus törvényből indul ki, amely már Hume vizsgálódásainak is egyik központi eleme volt, és amely nem más, mint az empirikus asszociáció törvénye. Mivel a képzetek gyakran követik vagy kísérik egymást, ezért végül az elme az egyikük alapján is, egy állandó szabály szerint képes felidézni magában a másikat, amely nincs jelen. Hume és Kant egyetért abban, hogy a képzetek közötti kapcsolódások empirikus asszociációt feltételeznek; Hume-nál azonban az empirikus asszociáció kiegészül két irracionális feltétellel. Ezek a megszokás,

6 A *tőke* hivatkozott helyén Marx arról ír, hogy a társadalmi-termelési folyamat alakjai feloldódnak a természettudományok tudatosan tervszerű és elkülönült alkalmazási módjaiban. A termelés és a felvilágosodás összefüggéseivel kapcsolatban lásd a következő munkát: FORCZEK 2021.

7 LUKÁCS 1971. 365.

8 Lásd különösen: KANT 2009. 134–170.

illetve a hit.<sup>9</sup> A tiszta ész kritikájának racionalista eszményének értelmében azonban ki kell küszöbölnünk megismerésünk eme irracionális alapjait. Ezért Kantnak azt kell állítania, hogy a természeti jelenségek azért mutatnak szabályszerű összetartozást, mert *maguk is az elme szintetizáló tevékenységének eredményei*. A rendszer tehát csak egy befelé irányuló reflexió segítségével menthető meg, azaz az appercepció szintetikus egységének segítségével, amely végül elvezet a „transzcendentális én” fogalmához. A hit és a megszokás csak úgy küszöbölhető ki, ha egy transzcendentális fordulattal megkülönböztetjük egymástól a magában való dolgokat és a jelenségeket. A magában való dolgok korlátozó funkciói tehát nemcsak a totalitás felfoghatatlanságára vonatkoznak, hanem éppúgy a fogalmak tartalmának irracionálisára is. Az adottság irracionálisága azonban létében fenyegeti a rendszert, és Lukács szerint a klasszikus német filozófia nagyszerűsége és tragikuma éppen abban áll, hogy felismeri e veszélyt, de nem tudja eltüntetni ezeket az adottságokat a maguk irracionálisában és nem képes feladni a szisztematikus igényeit sem.

Lukács innen vezeti be a Kant utáni filozófusok úgynevezett „azonosság-filozófiai” programját, ahol szubjektum (a tartalmak totalitásának létrehozója) és objektum egybeesik, majd egy második lépésben ebből az egységpontból próbálják meg levezetni az empiria tárgyiségformáját. Ez a feladat azonban Lukács szerint megoldhatatlan. Megoldhatatlan marad Kantnál, hiszen a gyakorlati ész sem biztosítja a szabadság lehetőségét a természet szükségszerűségével szemben, csupán ezt a kettősséget a szubjektumba helyezi. Kant etikája Lukács szerint üres formalizmus, mely tartalmi meghatározásait mindig a jelenségek világából kölcsönzi, ennyiben a gyakorlat is a kontempláció elméletének alárendelve jelenik meg. A kontemplációból való kitörés első lépése, hogy a világot, mint szubjektum és objektum egységét, a szabadság és szükségszerűség kettősségét megerősítő gyakorlati ész fogalma helyett a Fichte-féle „tett-cselekvés”, vagyis az eleven tevékenység felől értelmezzük, azaz egy „öntételező cselekvés” formájában a világ konstitúcióját illetően nagyobb jelentőséget tulajdonítunk a „teremtő szubjektumnak”. Ez a teremtő szubjektum csak abban az esetben tudja megoldani az adottság irracionálisának módszertani problémáját, és a filozófia elvének középpontjába a gyakorlatot helyezni, ha képes felszámolni a forma tartalommal szembeni közömbösségét. „A gyakorlat elve a valóság megváltoztatásának elveként ezért a cselekvés konkrét, materiális szubsztrátumára szabott kell, hogy legyen, hogy azután érvénybelépésétől kezdve arra ilyen módon hatást gyakorolhasson.”<sup>10</sup> Az azonosságfilozófiának ebben a programjában azonban Lukács szerint a szubjektum cselekvése újfent pusztán kontemplatív lesz, mivel „cselekvése” csak abban áll, hogy a fogalmak által átszőtt valóság törvényszerűségeinek, azaz a tiszta formaösszefüggések segítségével kiszámítsa e törvények valószínű kihatását. Ezek a formaösszefüggések és törvények, melyeket a „teremtő szubjektum”

9 HUME 1973. 84. A kérdés kimerítő és izgalmas tárgyalásáért lásd: ULLMANN 2010. 9–141.

10 LUKÁCS 1971. 383.

eredetileg maga hozott létre, azonban így már a szubjektum hozzájárulása nélkül működnek. Lukács így fogalmaz:

[...] minden irracionális-tartalmi kikapcsolásra irányuló kísérlet nemcsak az objektumra, hanem egyre élesebben, egyre fokozottabb mértékben a szubjektumra is irányul. A kontempláció kritikai tisztázása egyre energikusabban abba az irányba törekszik, hogy saját magatartásából minden szubjektív-irracionális mozzanatot, minden antropomorf jelleget kíméletlenül kiirtson; a megismerés szubjektumát az „embertől” egyre energikusabban elválassa, és ezt egy tiszta-tisztán formális-szubjektummá változtassa.<sup>11</sup>

Lukács érvelésében ezek a formaösszefüggések és törvények, melyeket az ember mint „második természet” épít fel maga körül, valójában a modern társadalmi viszonyok logikai-módszertani megfogalmazásai, amelyek azonban a természettörvények kérlelhetetlenségével lépnek fel az emberekkel szemben. Ezeket a törvényszerűségeket továbbá, mint racionalizált részrendszereket egyre növekvő mértékben vagyunk képesek átlátni és hatásukat kiszámítani, azonban alapjait tekintve, a maguk totalításában éppúgy, ahogy a hit vagy az abszolút transzcendencia esetében, nem vagyunk képesek megérteni. Ezt a fent leírt jelenséget nevezi Lukács az eldologiasodás jelenségének.

Lukács filozófiatörténeti bemutatásában a következő fordulópontot Hegel filozófiája jelenti, aki a dialektika módszerével képes az adottság irracionálisának feloldására és az eltemetett ember, az önmagától elidegenedett szubjektum feltámasztására. Hegel Lukács szerint minden eddiginél tudatosabban volt képes megragadni az „adottság irracionálisának” problémáját, s így Hegelnél „[l]étrejön a konkrét fogalom egészen új [...] logikája, a totalitás logikája”.<sup>12</sup> A totalitásnak ebben a hegeli logikájában oldódik fel szabadság és szükségszerűség, lét és gondolkodás, szubjektum és objektum problémája, itt lesz csak a szubjektum egyszerre teremtője és produktuma a dialektikus folyamatnak. S ebben a dialektikában a szubsztancia a történelmet fogja jelenteni. Csak a történelmi folyamatban lesz ugyanis megragadható valamilyen minőségi újnak a keletkezése. „Csak a történelmi alakulás szünteti meg valóban a dolgok és dologfogalmak – készen lelt – önállóságát és ezáltal előidézett merevségét.”<sup>13</sup> A történelem szubjektuma azonban Lukácsnál a hegeli világszellem helyett a proletariátus osztálya lesz. A proletariátus mint a társadalmi fejlődés tudatossá vált ellentmondása, az áruvá objektivizálódó emberek osztálytudata Lukácsnál gyakorlati kiindulóponttá válik. A proletariátus számára kijelölt totalitás álláspontja biztosítja, hogy csak az ő tudatukban mutatkozik meg világosan a polgári társadalom irracionálisága, amelynek logikai kifejeződése, az adottság irracionálisága, lehetővé tehetné számukra az eldologiasodás jelenségének megszüntetését.

<sup>11</sup> LUKÁCS 1971. 386.

<sup>12</sup> LUKÁCS 1971. 409.

<sup>13</sup> LUKÁCS 1971. 413.

## II.

Ezután a Lukács-rekonstrukció után térjünk át Adornóra és a *Negatív dialektikára*. Most azonban nem kell ugyanilyen hosszú utat megtennünk, hiszen a *Negatív dialektika* nem fog mást tenni, mint hogy ezt a Lukács által megtett utat úgymond az ellenkező irányba járja be. Aligha kétséges, hogy amikor Adorno a dialektikának arról a *másik* változatáról ír, „amely megelégszik a maga eredménytelen reneszánszával: Kant apóriáiból való szellemtörténeti levezetésével és azzal, amit utódai rendszereiben programoztak, de nem valósítottak meg”,<sup>14</sup> akkor ez nemcsak Hegel, de Lukács fent leírt vállalkozására is igaz lesz. Az azonosságfilozófiából levezetett forradalom, azaz a világ megváltoztatása, tehát a filozófia gyakorlatba való átfordulása végül ugyanis nem következett be, s ezért, ahogy Adorno fogalmaz könyve első mondatában, „a filozófia életben maradt”.<sup>15</sup> Legitimációja azonban kérdésessé vált, így kénytelen kíméletlenül kritizálni önmagát, azaz számon kell kérnie saját dialektikához fűződő viszonyát. Ez egyben azt is jelenti, hogy Adorno szerint kétellyel kell illetnünk a viszonyt, amelyben Lukács meghatározta a maga marxizmusát, hogy tehát csak a forradalmi dialektika az egyedül helyes kutatási módszer. Kétellyel kell tehát kezelnünk azt az afirmatív dialektikát, amely az adottság irracionálisának problémájából kiindulva az azonosságfilozófia dialektikus dinamizálásával akar eljutni a proletariátushoz mint forradalmi osztályhoz, vagyis a filozófia megvalósulásához, ami egyben önfelszámolását is jelenti. Adorno minden bizonnyal egyetértene abban Lukáccsal, hogy az adottság irracionálisának problémájával összefüggésben „Kant filozófiai nagysága abban áll, hogy a probléma megoldhatatlanságának valamiféle – bármilyen irányú – önkényesen dogmatikus döntéssel való elfedése helyett élesen és szépítés nélkül ezt a megoldhatatlanságot dolgozta ki”.<sup>16</sup> Adorno ugyanezen okokból kiindulva ért egyet Lukáccsal abban, hogy a kanti etikai megoldás nem megoldás:

Az ő modellje szerint az akarat lenne minden olyan impulzus törvényszerű egysége, amely egyszerre bizonyul spontánnak és az ész által meghatározottnak, megkülönböztetve a természet kauzalitásától, amelynek keretein belül azonban megmarad: az akarat aktusainak nincs következménye a kauzális nexuson kívül. A szabadság lenne a szó ezeknek az impulzusoknak a lehetőségére. De a fürge ismeretelméleti megoldás nem elégséges. A kérdés, hogy az akarat szabad-e vagy sem, egy olyan vagy-vagyot kényszerít ki, amely éppoly tömör, mint amennyire kérdéses, és amely fölött az akaratnak mint az impulzusok törvényszerű egységének fogalma közömbösen csúszik el.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> ADORNO 1966. 16.

<sup>15</sup> „Az egykor elavultnak tűnő filozófia tovább él, mert elmulasztották a megvalósításának pillanatát”. Lásd: ADORNO 1966. 13.

<sup>16</sup> LUKÁCS 1971. 396.

<sup>17</sup> ADORNO 1966. 210.

Adorno egyetért Lukácsal az elmélet helyzetének diagnózisában: mivel a kritika üres formalizmusba csap át, amely így már csak önmagára fog vonatkozni és elveszíti minden kapcsolatát a valósággal, ezért azok a szaktudományok fognak megerősödni, amelyek lemondanak a végső kérdések megválaszolásáról – Lukács terminológiájában a „totalitásról”. Ahogy Adorno fogalmaz: „A spekulatív hatalom hanyatlásával és az egyes tudományok korrelatív fejlődésével az ellentét a végtelékig fokozódott. Az egyes tudományok szűklátókörűséggel fizettek ezért, a filozófia elkötelezetlen ürességgel.”<sup>18</sup>

Adorno elfogadná tehát Lukács meglátását, mely szerint Kant érdeme a probléma meghatározása, amelyben az elmélet – azaz a tiszta ész viselkedése – a racionalista tudományosság eszményének megfelelően kontemplatív marad, míg a gyakorlat akarati aktusa megpróbálja áttörni a logika autark mechanizmusait. Adorno nem érthet egyet azonban Lukács azon – korábban már idézett – következtetésével, miszerint a klasszikus filozófia nagyszerűsége és tragikumában áll, hogy nem adja fel a maga szisztematikus igényeit; és a dialektika afirmatív ereje segítségével oly módon próbálja meg feloldani ezt az ellentétet, hogy közben aláássa az adottságnak az irracionálitáshoz való jogát, vagyis azt a jogot, hogy önmagát az elmélettől megkülönböztesse.

Adorno pozícióját szeretném egy, *A tiszta ész kritikáján* belüli analógia segítségével szemléltetni. *A tiszta ész kritikájának* sematizmus-fejezetét ugyanis tekinthetjük az adottság irracionálisának problémájára megfogalmazott kanti válaszkísérletnek is. Kant séma-fogalmát értelmezhetjük dinamikus fogalomként. A séma ugyanis egyszerre *intellektuális és érzéki természetű*, ebből következően mind a jelenséggel, mind pedig a kategóriával az *egyneműség viszonyában* áll. Ennélfogva lehetővé teszi a kategóriáknak a jelenségekre való alkalmazását; vagyis a séma feladata éppen abban ragadható meg, hogy két heterogén területet kapcsol össze. A séma egyszerre mutat statikus és dinamikus jelleget: statikus, amennyiben a képzelőerő termékeként a fogalmakat és a jelenségeket szintetizáló tevékenység formájaként határozzuk meg; és dinamikus, amennyiben a kategóriák érzéki szemléletekre való alkalmazásának szabályát szolgáltatja, és belső érzékelésünkre, azaz az időre épül. Ugyanakkor Kant elismeri, hogy „[é]rtelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből, mivel soha nem tárulnak fel a szemünk előtt”<sup>19</sup>

A séma kapcsán tehát maga Kant is (akárcsak Adorno, mint majd később látni fogjuk) a diszkurzivitás határaiba ütközik – mint mindig –, amikor az emberi lélek mélyén lévő művészetre hivatkozik. Nem véletlen, hogy Kant a sémák szervezőelvével a példák szervezőelvét helyezi szembe, azokét a példákét, melyeket egyébként Kant már a kifejtéssel kapcsolatos dilemmái kapcsán is abszurd módon kizárt a kifejtés eszközei közül: „ezért úgy ítélt meg, hogy [művemet] nem

18 ADORNO 1966. 212.

19 KANT 2009. 178.

volna tanácsos példákkal és magyarázatokkal még tovább duzzasztani; hiszen ezekre amúgy is csak a népszerű kifejtésnek van szüksége [...]”.<sup>20</sup>

Kant úgy véli, példákra nagyobb részt csak azoknak van szüksége, akiknek az ítélőereje (némileg) fogyatékos; a példák az ítélőerő mankóiként szolgálnak azok számára, akik nem képesek maguktól alkalmazni a megtanult szabályokat. Egyúttal azonban a helyes és pontos értelmi belátás gátjai is, mivel ritkán fordul elő, hogy hiánytalanul teljesítenék a szabályban foglalt feltételt. A példák ezért a szemléletek fogalmi alárendelésének azokat a módjait jelölik, amelyek nem eredményeznek tökéletes megfelelést a szemlélet és a fogalom között. Különbségük, nem-azonosságuk a racionalista tudományeszmény szempontjából csak hibaként jelenhet meg. Kantnál és a transzcendentális filozófia rendszerében elvileg nincs „hely” az olyan tévedések számára, amelyek nem a tudatból vagy az ítélőerő téves működéséből származnak. Kant azért utasítja el a példákat, mert a példák esetében a differenciálódás elve mindig alapvetőbb jelentőségű lesz a szintézisnél.

Adorno a *Negatív dialektikában* a példák, a nem-azonosság és a különbözőség oldalára áll<sup>21</sup> a sematizmusban rejlő azonossággal és azzal az afirmatív dialektikával szemben, amely Lukácsnál a forradalmi osztály elméletéhez vezet. Adorno ennyiben már megelőlegezi azt a posztmodern tézist, mely szerint a szavak és a dolgok között mindig tapasztalható lesz egy repedés, egy különbség, és hogy éppen e különbségnek, a nem-azonosnak, a megérthetetlen karakterének bázisán jöhet csak létre az, amit a filozófia teremtettségének nevezhetünk. Ebben az értelemben Adorno a teremtettség szubjektum megtalálásának idealista törekvése helyébe a teremtettség filozófiai nyelvet helyezi.

A tapasztalatnak Adornónál mindig lesz valamiféle többlete a megérthetővel és a kifejezhetővel szemben. A filozófia nyelvi lényege és érdeke a *Negatív dialektikában* mindig ehhez a megérthetetlen és kifejezhetetlen tapasztalathoz fog kötődni, ahelyett, hogy ezt a különbözőséget egy afirmatív dialektika segítségével a forradalomban és egy forradalmi szubjektumban oldaná fel. A filozófia Adorno szerint csak ott tud színre lépni, ahol a megértésünk valamilyen módon már válságba jutott: a meglévő tudásunkkal nem tudunk előrébb jutni. Ebben a válság-szituációban a negatív dialektika azáltal tud kiúttalan kiutat mutatni, hogy tudatosítja a nyelv és a megérthetetlen tapasztalat közötti különbözőséget. Csak a megérthetetlen és a nyelv közötti differencia tudatosításával lehetséges meghaladni a racionalitás egy adott koncepcióját. Adornót tehát a dialektikában benne rejlő anticipáló, sejtésszerű „racionalitási várakozás” érdekli. Ahogy egy másik helyen talán még explicitebben írja:

<sup>20</sup> KANT 2009. 23.

<sup>21</sup> Adorno a kanti etikával való összefüggésben így ír a példákról: „Ha Kant, saját belátásával ellentétben, a *gyakorlati ész kritikájában* mégsem vetette meg a példákat, akkor felkelti a gyanút, hogy azért volt rájuk szüksége, mert a formális erkölcsi törvény és a lét közötti kapcsolat, és így az imperatívusz lehetősége nem bizonyítható másként, mint empirikus alávetettséggel; filozófiája abban áll bosszút rajta, hogy a példák elszállnak. A morális kísérletek abszurditásának magja valószínűleg abban rejlik, hogy összeegyeztethetlent párosítanak; azt akarják kiszámítani, ami önmagában túl van a kiszámítható tartományán.” Lásd: ADORNO 1966. 223.



A nyelvi egyetemesség momentumában, amely nélkül nem lenne nyelv, visszavonhatatlanul sérül a teljes tárgyilagossághatározhatósága annak a jellegzetességnek, amit meg akarunk határozni. A korrekció mindig is egy felismerhetetlen törekvés az érthetőségre. Ez az érthetőség ellentétes pólusú a tiszta nyelvi objektivitáshoz képest. A kifejezés igazsága csak a kettő közötti feszültségben rejlik.<sup>22</sup>

Az adottság irracionálisában a filozófia mint nyelv a saját határaiba ütközik. A megérthetlenségnek, a kimondhatatlannak ez a határa arra készíti a filozófiai nyelvet, hogy mindig megpróbálja kitágítani ezt a határvonalat, ezáltal pedig elindítson egy dialektikus folyamatot. A filozófia a maga működési körét a megérthető, a nyelv által kifejezhető és a megérthetetlen közötti határterületen, a kettő közötti feszültségben találja meg. Az adottság kanti problémája így Adorno oldalán egyfajta kritikai hermeneutikába torkollik, amely azonban – még mindig a racionalitás és az irracionális határterületei között mozogva – az ész autonómiájának vágyát hangsúlyozza – még ha a nem-azonosság messianizmusában deklarálja is ennek elérhetlenségét. Ez a filozófia Adorno szerint a saját létezése és diszkurzív, sematikus vágyai fölött érzett büntudatból sarjad ki. „Az élet maga táplálja azt a szörnyű előérzetet, hogy amit meg kell ismernünk, az inkább a földhözragadthoz tartozik, miközben a gondolat kizárólag a magasztosban leli meg a maga boldogságát és az igazságra vonatkozó ígértét”<sup>23</sup> – írja Adorno.

### III.

Ezzel végül bejártuk Lukács és Adorno dialektikus útjait a kritikától a forradalomig, és vissza, a forradalomtól a kritikáig. Írásomban azt igyekeztem kimutatni, hogy ezeknek az utaknak a közös gyűjtőpontját *A tiszta ész kritikájának* sematizmus-fejezetében találhatjuk meg. Ezek az utak a forradalom és a kritika, az azonosság és a nem-azonosság, az egység és a sokféleség útjai, melyek, ha ellenkező előjellel is, de a maguk dialektikus formájában és tükörijátékában még mindig az ész egységét adják ki. Forradalom vagy kritika ebben az értelemben lesz egy paradox választás, egy paradox vagy-vagy. Írásomban e paradoxont próbáltam meg kibontani.

<sup>22</sup> ADORNO 1990. 340.

<sup>23</sup> ADORNO 1966. 355.

## Hivatkozott irodalom

- ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1966.
- ADORNO, Theodor W.: Skoteinos oder Wie zu lesen sei. In. *Gesammelte Schriften*. Szerk. TIEDEMANN, Rolf. 3. kiadás. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1990.
- FORCZEK Ákos: *Jótekonny könyörtelenség: A német felvilágosodás végjátéka*. Budapest: ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság. 2021.
- HABERMAS, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Ford. FELKAI GÁBOR. Budapest: Atlantisz Kiadó. 1994.
- HUME, David: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. VÁMOSI PÁL. Budapest: Helikon. 1973.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. KIS JÁNOS. Budapest: Atlantisz Kiadó. 2009.
- LUKÁCS György: „Szakadék” Nagyszálló. In. *A magyar marxista filozófia a két világháború között*. Szerk. NYÍRI KRISTÓF. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1979. 235–237.
- LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat*. Szerk. VAJDA MIHÁLY. Budapest: Magvető Kiadó. 1971.
- ULLMANN Tamás: *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 2010.