



Samir Gandesha

Adorno, Ferenczi és az Auschwitz utáni új kategorikus imperatívusz*

Aligha túlzás azt állítani, hogy Adorno érett filozófiája egyedülálló válasz a holokauszt történelmi cezúrája által támasztott kihívásra. Ez legvilágosabban a *Negatív dialektika* „Elmélkedések a metafizikáról” című fejezetében (Adorno, 2007, 361-365.) fogalmazódik meg, ahol Adorno a kanti erkölcsstan átfogó átalakítását sürgeti a 20. század történelmi tapasztalatainak fényében. Ha Bruno Bauer a perfekcionizmust affirmatíván, a *történelmi fejlődéshez* való folyamatos hozzájárulásként, a politikai viszonyok és intézmények átalakításaként határozza meg (Moggach, 2003), akkor Adorno számára a perfekcionizmus negatív értelemben jelenik meg, a *történelmi katasztrófa* megelőzésének követelményeként. Adorno (2007) így fogalmaz: „Hitler egy új kategorikus imperatívuszt rótt a nem-szabad emberekre: úgy kell rendezniük gondolataikat és cselekedeteiket, hogy Auschwitz ne ismétlődjön meg, hogy semmi hozzá hasonló ne történhessen többé.” (365.)

Adorno ezen állításának valódi jelentése azonban korántsem egyértelmű. Hogyan kell Auschwitzot értenünk? Nyilvánvaló, hogy ez egy tulajdonnév, amely az auschwitzi táborkomplexumot jelöli, egy 48 koncentrációs és megsemmisítő táborból álló rendszert, amely magába foglalja Auschwitz I-et, Auschwitz II-t (Birkenau), Auschwitz III-at (Monowitz), valamint a lengyelországi Óświęcimben található több kisebb altábor. Adorno az 1960-as „Mit jelent: a múlt feldolgozása?” című rádióelőadásában (1998c) az örmény népirtást is a Soá előképének ismeri el. A legújabb kutatások pedig kimutatták, hogy a német Délnyugat-Afrikában megvalósított wilhelmiánus birodalmi projekt milyen módon volt főpróbája bizonyos eugenikai eszméknek, amelyek később a nürnbergi törvényekben öltöttek testet (lásd például: Evans, 2015). Vagyis „Auschwitz” nem csupán a náci haláltáborokat jelenti, hanem a népirtás megsemmisítő logikáját magát. Adorno számára Auschwitz annak a törekvésnek a végpontja, amely erőszakkal próbálja a „nem-azonost” – vagyis azt, ami meghaladja, illetve kívül esik a filozófiai fogalmakon – az azonosságba kényszeríteni. Auschwitz tehát nem a nyugati civilizáció történetének mélységesen abnormális

* A fordítás forrása: Samir Gandesha: Adorno, Ferenczi, and a new “categorical imperative after Auschwitz”. *International Forum of Psychoanalysis*, 2019, 28(4): 222-230.

epizódja volt, hanem éppen e történelem betetőzése. A jelen tanulmány szempontjából a legfontosabb kérdések: Mik a körvonalai annak a jelenkori állapotnak, amit Adorno *szabadsághiánynak* [unfreedom] nevez? És mit jelent úgy rendezni – vagyis inkább *újrarendezni* – gondolatainkat és cselekedeteinket, hogy „semmi hasonló ne történhessen meg”?

Ahhoz, hogy jobban megértsük Adorno provokatív kijelentését, érdemes azt egy tágabb szövegösszefüggésbe helyezni, amely rávilágít Adorno erkölcsfilozófiai gondolkodására. Például a *Minima moralia*-ban található, „Reflexiók egy megkárosított életről” (1944–1947) című tanulmányában Adorno kijelenti: „*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*”, vagyis: „*Nincs helyes élet a hamisban*” (1951, 59.). Ez a tétel úgy is felfogható, mint a kanti erkölcsstan – az efféle formális, transzcendentális feltevések szűk kereteiből adódó – korlátainak felismerése. Az ilyen típusú erkölcselméletek korlátai abból fakadnak, hogy leváltak a történelem és a társadalom – vagy a Hegel által Kant ellen felhozott érv szerint: az „életforma” – tágabb kontextusától. Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* (1991) című művében amellett érvel, hogy a kantiánus morálfelfogás, az ún. *Moralität* egyoldalú, szubjektív akaratot feltételez, amely elszigetelődött az „objektív szellem” egészét alkotó közvetítésektől és viszonyoktól, vagyis a család, a *bürgerliche Gesellschaft* (polgári társadalom) és az állam (*sensu strictu*) által képviselt társadalmi intézményektől. A felismerés mindezen objektív struktúrái együttesen alkotják azt, amit Hegel *Sittlichkeit*-nek [erkölcsiség], értelmes „erkölcsi életnek” nevez. A kanti filozófia egészének egyik tartós kritikája erre a formalizmusra irányul: hogy az erkölcsi reflexió elvonatkoztat a történelem mozgásától. Hegel számára ez a mozgás egy olyan rendben teljesedik ki, amely a szabadság közvetítéseinek összességében valósul meg, vagyis egy olyan teloszban, amelyben az „az egész igaz.”

Adorno (2005) azonban ugyanilyen kritikusan viszonyul a hegeli erkölcsi élet fogalmához, hiszen, ahogy a *Minima moralia*-ban írja, „az egész hamis” (50.) Ez azért van így, mert az önfenntartás és a létért való küzdelem önfeláldozó logikájára épül, és a fejlett kapitalizmus *Sittlichkeitje* (erkölcsi élete) paradox módon élettelen. Ahogy a *Minima moralia* Kürnbergertől vett mottója is szól: „*Das Leben lebt nicht*” („Az élet nem él”) (Adorno, 1951, 20.; lásd Adorno, 2005). Hegel számára a történelem felfogható teodíceaként, vagyis a rossz létjogosultságának filozófiai igazolásaként egy Isten által teremtetett rendben. Leibniz teodíceája a „lehetséges világok legjobbjaként” értelmezhető, amit Voltaire a lisszaboni földrengésre válaszul írt *Candide*-ban gúnyolt ki. Voltaire azt kérdezte: hogyan is élhetnénk „minden lehetséges világok legjobbjában”, ha egy ilyen pusztító természeti csapás még a templomban is végez Isten gyermekeivel? Hegel történelemfilozófiája kifejezetten teodíceaként fogalmazódott meg, hiszen a rossz negativitás – háború, erőszak, halál és pusztulás, vagyis amit Hegel a történelem „mészárszék”-ének nevezett – formájában ölt testet, s mindez elősegíti a szabadság kibontakozását a világban.

Adorno ugyanúgy a kritikus moralista szerepét tölti be Hegel racionalizmusával szemben, ahogyan Voltaire tette ezt Leibnizzel szemben. Ahogy Adorno (2007) írja: „A lisszaboni földrengés elegendő volt ahhoz, hogy Voltaire-t kigyógyítsa Leibniz teodíceájából, s az első, természeti katasztrófa jelentéktelen volt a másodikhoz, a

társadalmihoz képest, amely meghaladja az emberi képzeletet, hiszen az emberi gonoszságból valóságos poklot desztillál.” (361.)

A holokaust katasztrófája Adorno számára a gonoszság olyan formája, amelyet egyszerűen nem lehet tagadni, sem pedig értelmesen beilleszteni a történelmi haladás narratívájába anélkül, hogy el ne törölnénk a táborok áldozatai ellen elkövetett értelmetlen és borzalmas erőszakot. Auschwitz egyúttal természet- és történelemfilozófiai cezúrát is jelentett, hiszen nem csak egy volt a sok történelmi esemény között, hanem egy példaszerű eset, amely kristálytiszta megmutatta azt az erőszakos logikát, amely szerint az azonosság rá akarja erőltetni magát a nem-azonosra, és arra kényszerít bennünket, hogy a történelmet egészként is más megvilágításban lássuk. Ez nem azt jelenti, hogy lehetetlen lenne „egyetemes történelemben” gondolkodni. Sokkal inkább azt, hogy egy ilyen történelemfelfogást negatív módon kell elképzelni – nem a szabadság szükségszerű megvalósulásának történeteként, hanem inkább a pusztításra való képesség felgyorsult fejlődéseként, nemcsak teljes embercsoportoknak, hanem magának a természetnek az elpusztítására vonatkozóan is, például a nukleáris Armageddon formájában (és ehhez hozzátehetjük a jelenlegi klímaválságot is). Auschwitz esete minőségileg különbözött a lisszaboni földrengéstől, amennyiben előbbi történelmi, nem pedig természeti esemény volt: az emberi természet- és történelemformáló cselekvés – a szekularizált gonosz – terméke, nem pedig geológiai vagy szeizmológiai következmény. Így Adorno mindkettőt elveti: egyrészt a tiszta gyakorlati észben megalapozott metafizikai erkölcsi lehetőséget, másrészt pedig az ész történelmi megalapozását a modern erkölcsi élet ténylegesen létező intézményi struktúráiban, mivel egyik sem volt képes megakadályozni Auschwitzot.

Adorno gondolkodásában a Kant és Hegel közötti feszültség a *Kritik* (kritika) jelentésének alapvető kérdésében csúcsosodik ki, amely mind az érett Kant, mind a fiatal Hegel filozófiájának központi fogalma volt. Adorno (1998a) történetfilozófiai kérdésfelvetései szépen összefoglalódnak abban a rövid, „Kritika” című cikkben, amely eredetileg a „*Politik für Nichtpolitiker*” rádiósorozat részeként hangzott el a *Süddeutscher Rundfunk*-ban 1969. május 26-án, és csaknem egy hónappal később jelent meg a *Die Zeit*-ben. Ez ugyanaz az időszak volt, amikor Adorno fontos levélváltásokat folytatott Herbert Marcuse-val a nyugatnémet diákmozgalom jelentőségéről, és különösen aggasztotta a nyugatnémet alkotmányos demokrácia integritása (Adorno & Marcuse, 1999). Számos rádióelőadásban, interjúban, újságcikkben és más fórumokon Adorno (1998b) mélyen elkötelezettnek mutatkozott az „Auschwitz utáni nevelés” gondolata iránt. Adorno számára egy ilyen nevelés szükségszerűen „az autonómiára nevelést” jelentette, ahogyan ez a Hellmut Beckerrel folytatott, oktatási reformokról szóló beszélgetésben is megjelenik, amelyre röviddel Adorno 1969 augusztusi halála előtt került sor. Adorno szerint az autonómiára nevelés mindenekelőtt olyan oktatást jelent, amely kritikai szociológián alapul, s amely „az ellentmondásra és ellenállásra” nevel (Adorno & Becker, 1983, 109.). Ez különösen fontos volt a Szövetségi Köztársaságban, ahol a demokratikus intézmények soha nem szilárdultak meg annyira, mint Franciaországban vagy az Egyesült Államokban, és az 1848-as forradalom bukása után a nacionalizmus egyre tekintélyelvűbb irányt vett, különösen a porosz égisz alatt létrejött német nemzetállam megalakulásával.

Adorno központi tétele az, hogy a demokráciát a „kritika” vagy a negativitás határozza meg, mind objektív, mind szubjektív értelemben. Adorno (1998a) már a kezdetektől fogva implicit módon utal Marx Hegellel szembeni állítására, miszerint az állam igazsága a *bürgerliche Gesellschaft*-ban keresendő, amikor azt sugallja, hogy a politikát nem lehet „önmagába zárt, elszigetelt szféraként” felfogni, „hanem csakis azon társadalmi erőkhöz való viszonyában, amelyek minden politikai szubsztanciáját alkotják, s amelyeket a politika felszíni jelenségei elfednek” (282.). Objektív értelemben a kritika a demokráciával összefüggésben – Locke és Montesquieu nyomán – a hatalmi ágak szétválasztásának formájában értelmezhető, amelynek „éltető ereje a kritikában rejlik” (Adorno, 1998a, 282.), amennyiben minden kormányzati ág – a törvényhozó, az igazságszolgáltató és a végrehajtó – számon kéri, azaz kritika alá veti a többi.

A kritikának az ilyen objektív intézményesítése kéz a kézben jár a kritika szubjektív eszméjével, amely a kantianus felvilágosodás *Mündigkeit* fogalmában tükröződik vissza, ami politikai érettséget jelent, vagyis azt az elképzelést, hogy a polgárokat fel kell hatalmazni arra, hogy *autonóm* alanyként maguk szólalhassanak fel (Kant, 1996). Adorno (1998a) szerint a polgár erre azért képes, „mert maga gondolkodik, és nem csupán mások gondolatait ismétli; mentes minden gyámolítástól” (281.). A *Mündigkeit* létfontosságú továbbá a polgár azon képességéhez, hogy ellenálljon a többségi véleményhez való igazodásnak, és szorosan összefügg az ítélőképességgel. Úgy vélem, hogy a *Mündigkeit* – mint a *kritika*, az *ellenállás* és az *ellentmondás* fogalma – központi szerepet játszik Adorno perfekcionizmushoz való hozzájárulásában.

Amikor Adorno a *Kritik* szó etimológiai gyökereit a görög *krino* igében ismeri fel, amelynek jelentése „dönteni” (Adorno, 1998a, 282.), hallgatólagosan megerősíti Hannah Arendt azon állítását, hogy az ítélőképesség a politikai képesség *par excellence* (Gandesha, 2012). Ha Kantot és általában a felvilágosodást úgy értelmezzük, mint amely arra törekszik, hogy előkészítse az utat az „önmaga által előidézett éretlenségből” való kilépés (*Ausgang*) számára és az önálló ítéletalkotás képessége felé, akkor az érett Hegel végképp aláássa a kritikát azzal, hogy azt a *Raisonneur* (szó szerint, Henry Pickford kevésbé elegáns fordításában: kukacoskodó [*carperer*], kötekedő vitázó [*arguifier*]) hiúságával azonosítja (Adorno, 1998a, 282.). Vagyis, a már említett teodícea-kritikát visszhangozva, Adorno (1998a) azt állítja, hogy Hegel a kritikát olyan személyhez köti, aki nem ismeri fel az ész ravaszságának (*List der Vernunft*) finom variációit, és „nem képes belátni, hogy végső soron minden a lehető legjobban van és történik” (283.).

Ez a kritika iránti eltérő hozzáállás Kantnál és Hegelnél rámutat a polgárság történelmi projektjében rejlő eredendő feszültségre: „hogyan saját elveinek logikája” – érvel Adorno (1998a) – „túlmutathat saját érdekszféráján” (283.). Ezt a pontot nem lehet eléggé hangsúlyozni, hiszen Adorno, ismét Marxra támaszkodva, a kritikát *determinált*, nem pedig *absztrakt* negációként értelmezi, ami a polgári társadalmi struktúrák, intézmények és gondolkodás egyidejű feloldását és megőrzését jelenti, nem pedig egyszerű, teljes elutasítást, hogyan azt akkoriban a *Bundesrepublik* radikális baloldala hirdette. Adorno ezután rátér arra, hogy a kritika eszméje paradox módon éppen a polgári forradalom elégtelenségében maradt kidolgozatlan. Németország –

ahogy Marx (1975) csípősen megjegyezte – „részesült a modern nemzetek restaurációiban, anélkül, hogy részt vett volna azok forradalmaiban” (176.). Adorno előrelátóan az antiintellektualizmus forrását abban a szélesebb törekvésben látja, amely arra irányul, hogy a kritikát megfossza erejétől, azáltal például, hogy csak egyetemi professzorokat ismernek el a kritika *legitim* gyakorlóiként. Ha a kritika intézményesül és ezzel együtt kisajátítják, Adorno szerint könnyű a kritikus értelmiségit vagy nonkonformistát „zsémbesnek” minősíteni és így elutasítani. Ezért a „felelős kritika” (amit a közfelelősséget viselők gyakorolnak) és a „felelőtlen kritika” (amit azok gyakorolnak, akik nem vonhatók felelősségre a következményekért) kétes megkülönböztetésében a kritika már eleve semlegesítve van (Adorno, 1998a, 284-285.). Egy másik módja a kritika semlegesítésének Adorno szerint az, ha azt állítják, hogy a kritikának konstruktívnak vagy pozitívnak kell lennie. Amíg a kritikát arra kényszerítik, hogy a fennálló rendet *megegyeztesse*, ahelyett, hogy egyszerre feloldaná és megőrizné azt, addig aligha lehet valódi kritikáról beszélni. Adorno nézete a dissent [ellenkezés, ellentmondás] kapcsán kulcsfontosságú, hiszen ez az, amit a kanti örökségből kiemel, s amely saját perfekcionizmus-elméletének magját alkotja, mivel az egyén „ellentmondása és ellenállása” hozzájárul a társadalom meglévő határainak túllépéséhez.

Az Auschwitz utáni új kategorikus imperatívusz megfogalmazásának egyik lehetséges módja Adorno (1998d) posztumusz megjelent „Alany és tárgy” című esszéjén keresztül érthető meg. Ebben Adorno egy „második kopernikuszi fordulatot” javasol. A *tiszta ész kritikájában* Kant (1999) a racionalizmus és empirizmus közötti sajátos szintézisét úgy írja le, mint amely „kopernikuszi fordulatot” jelent a metafizikában. Vagyis a metafizikát nem a tárgyban, hanem az élmény lehetőségének szükségszerű *szubjektív* feltételeiben kell megalapozni – abban a gondolatban, hogy „lehetségesnek kell lennie annak, hogy a »gondolkodom« minden képzetemet kísérje”. Ez a szubjektum felé tett kopernikuszi fordulat teszi lehetővé Kant számára, hogy megoldja a gyakorlati ész antinómiáját, vagyis a természetes okság és a szabadság, illetve a természet mint oksági törvények rendszere és a spontaneitás, autonómia lehetősége közötti ellentmondást.

Adorno számára azonban ez hamis megoldás. A fiatal Marx által átvett feuerbach-i valláskritikára támaszkodva Adorno azt állítja, hogy ennek hamissága abban rejlik, hogy egyfajta nárcisztikus kompenzációt jelent a valódi emberi szenvedésért. Az ember egyszerre magasztosul fel mint *racionális* lény, és alacsonyodik le mint *testben élő* lény. Adorno „második kopernikuszi fordulata” a *Vorrang des Objekts* (a tárgy elsődlegessége) elvét kívánja meghonosítani. A *felvilágosodás dialektikája* (Adorno & Horkheimer, 2002) szóhasználatában ez a szomatikus impulzus visszanyerését jelenti, amely megelőzi az ego kialakulását. Adorno (2007) ezt később „Addendum”-nak nevezi, amely „egy impulzus, egy olyan fázis maradványa, amelyben a külső és belső világ dualizmusa még nem szilárdult meg teljesen, sem akarattal nem lehetett áthidalni, sem ontológiai végsőként nem létezett” (228.). Adorno (2007) így folytatja: „Az addendum annak a neve, amit ez az absztrakció kizárt; nélküle egyáltalán nem létezne valódi akarat. Ez egy villanás valami régmúlt és már szinte felismerhetetlenné vált dolog, valamint aközött, ami talán egyszer majd lesz.” (229.)

A „nem-azonos” ilyen visszanyerése lehetővé tenné, hogy az azonosság és a nem-azonos között kommunikációs viszony alakuljon ki, szemben a domináns viszonyal, amelyben a nem-azonos feláldozza magát az azonosságnak.

Egy ilyen „második kopernikuszi fordulat” megrendítené a kantianus erkölcsiség alapjait, ahogy azt már korábban is említettem. Először is, megkérdőjelezi az egyéni akarat elsőbbségét, amennyiben a tárgyat a természet története vagy a „második természet” rendje felől kell értelmezni. Másodszor, megkérdőjelezi a racionális ego pszichológiai elsőbbségét, mivel azt a tudattalan, az „objektivitás”, a hajtóerők és a test „szenvendő természete” (*Leid Physis*) decentralizálja. Végül, megkérdőjelezi azt az idealista tételt – amelyet Kant tanítványa, Fichte fogalmazott meg a legvilágosabban –, hogy az emberi faj saját létének alapja lehet, vagy anyagilag el tudja választani magát attól, amit Marx a természettel való *Stoffwechsel*nek (anyagcsere) nevezett. Ehelyett, mivel maga is a természet része, egyszerre alany és tárgy. Bár el lehet képzelni tárgyat alany nélkül, fordítva ez nem lehetséges.

Adorno „Alany és tárgy” című esszéje válasz lehet *A felvilágosodás dialektikája* azon kritikáira, amelyekre az különösen fogékony volt. Ezek közé tartozik a könyv rendíthetetlenül negatív, pesszimista és totalizáló látásmódja, valamint a felvilágosodás elutasítása. E tétel talán a legnagyobb hatású változatát Jürgen Habermas dolgozta ki később. A *Filozófiai diskurzus a modernségről* című művében, Karl-Otto Apel munkásságára támaszkodva, Habermas (1990) azt állítja, hogy amennyiben *A felvilágosodás dialektikája* szerzői egy kritikai ész-fogalmat feltételeznek, amelyet aztán tagadnak, egy performatív ellentmondás csapdájába esnek. Korábban, *A kommunikatív cselekvés elméletében* (1984) Habermas azt állította, hogy a weberi racionalizáció-felfogás – mint az instrumentális ész tárgyiasító logikájának elterjedése és elmélyülése – elfogadhatatlanul egyoldalú, és nem számol az értékszférák elkülönülésével járó, ezzel ellentétes racionalizációs folyamattal. Ráadásul az általa megkülönböztetett három szféra – tudomány, erkölcs és művészet – mindegyikét a kommunikációs racionalitás, az érvelés, az okok adása és elfogadása irányítja és egyesíti (Habermas, 1984). *A felvilágosodás dialektikáját* kevésbé kell a felvilágosodás történeti beszámolójaként érteni, amelynek központi problémája az „instrumentális ész” (ahogy azt például a későbbi Horkheimer *A racionalitás alkonya* című művében értelmezi), hanem inkább az Adorno *Negatív dialektikájában* világosabban megjelenő problémával, vagyis az identitás problémájával kapcsolatban (lásd Shuster, 2014). Így, visszatérve ahhoz az állításhoz, hogy az „Alany és tárgy” válasz *A felvilágosodás dialektikájára*, ez a szerzők által ígért „pozitív felvilágosodás-fogalom” kibontása, amely „megszabadítja azt a vak uralom csapdájából” (Adorno, 2007, xviii.). „Ha minden elidegenedés felejtés” (Adorno, 2007, 191.), és ha a felvilágosodás önfelszámolása ebben az elidegenedési folyamatban csúcsosodik ki, akkor a felvilágosodás átalakított fogalma az emlékezet természetén múlik. Ellentétben az emlékezet (*Erinnerung*) hegeli felfogásával – amely a külsővé tett (*Entäusserung*) dolgok újra belsővé tételét jelenti –, az átalakított felvilágosodás „a természet emlékezte a szubjektumban” (*Eingedenken der Natur im Subjekt*) elvét tartalmazza. Az ilyen emlékezetforma azt jelenti, amit Adorno (2007, 221-222.) „az egót megelőző, szelídítetlen impulzus anamnézisének” nevez. Adorno autonómia-felfogása tehát nem

állítja szembe az alanyt a tárggyal, hanem hangsúlyozza azok kölcsönös meghatározottságát:

„Az ego számára döntő függetlenség és autonómia csak a mássághoz, a nem-énhez viszonyítva ítéltető meg. Hogy van-e autonómia, az ellenfelétől és ellentététől, attól a tárgytól függ, amely vagy megadja, vagy megtagadja az autonómiát az alanytól. A tárgytól elszakítva az autonómia fiktív.” (Adorno, 2007, 223.) Más szóval, az ego tiszta autonómiája, minden heteronómia vagy külső meghatározottság nyoma nélkül, olyan fikció, amely – paradox módon – saját empirikus szabadságghiányát szolgálja, mintegy „megrongált élet” apologetikájaként. Adorno (2007) így érvel:

„Minél nagyobb szabadságot tulajdonít magának az alany – és az alanyok közössége –, annál nagyobb a felelőssége; és e felelősség előtt szükségszerűen elbukik egy olyan polgári életben, amely a gyakorlatban soha nem ruházott fel egyetlen alanyt sem azzal a teljes autonómiával, amelyet elméletben megadott neki. Ezért az alanynak büntudatot kell éreznie.” (221.)

Valójában éppen a szabadság kantiánus antinómiájában találjuk meg az alany *büntudaton* keresztüli konstitúcióját. Ez létfontosságú lesz Adorno számára abban, ahogyan Kantnak az empirikus és a noumenális [érzékek feletti] szubjektivitásformák közötti antinómiájával foglalkozik. Vagyis azt állítja, hogy a morális törvény „tényszerűségét” nem a transzcendentálisan szükségszerű elv, hanem a történetileg véletlenszerű felettes én (valami, ami másképp is lehetne) biztosítja. Más szóval, *kantiánus értelemben a büntudat a szabadság kényszerítő feltételét jelenti*. Adorno érvelésének központi eleme Kant transzcendentális megalapozásának megkérdőjelezése a noumenális vagy formális szubjektivitás tekintetében, amely túlmutat a történelmi vagy empirikus meghatározottságon. Adorno a „karakter” keletkezésének tárgyalásában *A felvilágosodás dialektikájára* és végső soron a pszichoanalízisre támaszkodik, amelyet párhuzamosnak lát azzal, amit ő „a másik Kantnak” nevez. Ellentétben a Második Kritikában megjelenő transzcendentális Kanttal, ez a „Mi a felvilágosodás?” című mű történeti Kantja, ahol a *Mündigkeit*-et úgy határozza meg, mint a „saját hibánkból fakadó kiskorúság”, vagyis politikai éretlenség állapotából való kilépést. Pontosan ezt a Kantot állítja szembe Adorno a „kritika” értelmezésében az érett Hegellel. Adorno (2007) szerint:

„A pszichológia most konkrétan utolérte azt, amit Kant idejében még nem ismertek, és amire ezért nem kellett külön figyelmet fordítania; azt az empirikus keletkezést, amit ő elemzés nélkül időtlenül érthetőnek magasztalt. A freudi iskola hőskorában, egyetértve e tekintetben a másik Kanttal, a felvilágosodás Kantjával, könyörtelen kritikát követelt a felettes én ellen, mint valami valóban heteronóm és az egótól idegen dolog ellen. A felettes ént akkor vakon, tudattalanul internalizált társadalmi kényszerként ismerték el.” (Adorno, 2007, 272.)

„A szabadságra nehezedő társadalmi nyomás létezőként egyesül” – sugallja Adorno (2007) –, „a változatlan elnyomással, és pszichológiailag kényszerítő vonásokkal. A kantiánus etika, amely önmagában antagonisztikus, ezeket a vonásokat osztja egy kriminológiai gyakorlattal, amelyben a szabad akarat dogmatikus tanát a kemény büntetés iránti késztetéssel párosul, függetlenül az empirikus körülményektől.” (232.)

Adorno szabadságproblémájának erőteljes értelmezését nemrég Martin Shuster (2014) írta le *Autonomy after Auschwitz* című könyvében. Shuster Adorno autonómia-problémájának kezelését *A felvilágosodás dialektikájában* eredezteti, bár megjegyzi, hogy a fogalom nem szerepel benne. Shuster számára ez azt jelenti, hogy Adorno implicit morális perfekcionizmusa, azaz „Adorno saját lelki gyakorlatai”, amelyek a válság pillanatára adott válaszként az „élet átalakításának vagy újraorientálásának” imperatívuszára reagálnak, két fejleményhez vezetnek. Az első az elme szomatikus dimenziójához kapcsolódik, amit Adorno a metafizika gyógyító „spekulatív többletének” nevez. A második pedig ahhoz, hogy ez a szomatikus dimenzió – mint a „szenvedés kifejezésének” impulzusa – hogyan tágítja a normatív „okok terét”. Ez azt jelenti, hogy a vágyak és szükségletek önmagukban is számíthatnak racionálisnak. Más szóval, megkérdőjelezi azt a határt, amely Kant erkölcsi elméletében oly fontos az empirikus és a szupraempirikus alany között, vagyis azt az elképzelést, hogy csak a kötelességből végrehajtott cselekedet számíthat erkölcsinek. Végül pedig, Shuster szerint ez a folyamat hozzájárul egy „formális modell” újraalkotásához arról, hogyan értjük magunkat cselekvő alanyokként (Shuster, 2014).

Shuster értelmezése éleslátó; azonban ha Adorno modellje arról szól, hogyan értjük magunkat énként, akkor arról is szólnia kell, hogyan *nem* értjük meg magunkat, és az ilyen nem-megértést bizonyos értelemben *szükségesnek* kell tekinteni, mivel a szomatikus impulzusokat vagy hajtóerőket a kogníció nem képes teljes mértékben megragadni. A pszichoanalízis rendszerszerűen megmutatta, ahogy Nietzsche (1989, 15.) *A morál genealógiájában* javasolta: „Így szükségszerűen idegenek vagyunk önmagunk számára, nem értjük meg magunkat, félre kell értenünk magunkat, számunkra örök törvény, hogy »Mindenki a legtávolabb van önmagától« mindörökké – önmagunkkal kapcsolatban nem vagyunk a tudás emberei” (kiemelés az eredetiben). Amint Adorno (2005) a *Minima moralia*-ban írja, „Csak azok a gondolatok igazak, amelyek nem értik meg önmagukat” (192.).

Meglepő módon sem Freud, sem a pszichoanalízis nem szerepel Shuster „Auschwitz utáni autonómia” értelmezésében, annak ellenére, hogy Adorno mélyen támaszkodik a pszichoanalízisre, különösen Ferenczi Sándor munkásságára. A *Negatív dialektika* „Szabadságmodellek” című részében Adorno (2007) azt állítja, hogy „ami Kant félelmetes, fenséges a priorijává vált, azt a pszichoanalitikusok pszichológiai feltételekre vezetik vissza” (232.). *A felvilágosodás dialektikájának Odüsszeia*-értelmezése – mint az alany allegorikus kialakulásának folyamata – bemutatja azt a folyamatot, amely során az áldozathozatal vak, tudattalan társadalmi kényszerként beépül, internalizálódik.

Úgy vélem, hogy Ferenczi pszichoanalitikus felismerései kulcsfontosságúak annak megértéséhez, hogyan próbálta Adorno Auschwitz után újragondolni a perfekcionizmus és az autonómia kérdését. Ahogy máshol is jeleztem, Adorno egész életművének egyik kulcstémája az „agresszorral való azonosulás” problémája – egy olyan gondolat, amely Ferenczitől származik, nem pedig, mint általában gondolják, Anna Freudtól (Gandesha, 2018). Adorno gondolkodásának Ferenczi-dimenziója különösen világossá válik a szabadság kérdéséről szóló gondolataiban. A *Negatív dialektika* ezen részében Adorno pszichoanalitikusan megalapozott kritikát gyakorol a szabadság filozófiája és spekulatív filozófiai kritikát a pszichoanalízis felett.

Adornónak a felvilágosodás önfelszámolásáról adott diagnózisát a következő tétel mentén érthetjük meg: a felvilágosodás normatív törekvése – amelyet a szubjektum autonómiájaként értelmezünk – végső soron éppen a ki nem mondott társadalmi feltételek, azaz a pszichológiai kényszer miatt ássa alá önmagát. Adorno érvelése visszatér a fiatal Hegel Kant-kritikájához, amelyet „A kereszténység szelleme és sorsa” című értekezésben fejtett ki. Hegel itt eltér korábbi, a keresztény vallás „pozitivitásáról” szóló kritikájától – ahol a kereszténységet és a kantianus deontológiai etikát hasonlította össze –, és a keresztény szeretet (közösség, agapé) fogalmát használja fel arra, hogy megkérdőjelezze az empirikus és transzcendentális szubjektivitásformák közötti antinómiát. Hegel (1975) szerint, amiképp a zsidó vallásban is, a morális törvény „idegen” parancsként nehezedik a természetes impulzusokra: „A zsidók szellemében ösztön és cselekvés, vágy és tett, élet és véték, véték és megbocsátás között áthidalhatatlan szakadék, idegen ítélőszék állt” (240.). Hegel, megelőlegezve Nietzsche aszketikus ideálokkal szembeni kritikáját *A morál genealógiájában*, úgy véli, hogy ez az „idegen ítélőszék” adósság és bűntudat, lopás és büntetés gazdaságát hozta létre. Kroner így ír erről a bevezetőben:

„Kant ragaszkodott ahhoz, hogy az ember mint erkölcsi lény autonóm, vagyis saját gyakorlati értelme diktálja számára a morális törvényt: az ember önmaga ura – vagy legalábbis annak kellene lennie. De éppen ez a nehézség. Mivel uralkodnia kell önmagán, az ember valójában nem szabad, hanem önmagával meghasonlott, félig szabad, félig szolgál. Legjobb esetben is saját maga rabszolgája, akit az ura, az ész tart rabságban. Jézus üzenete feloldja ezt a meghasonlottságot, és belső egységet teremt az emberben. Ez a bűnbocsánat és a megváltás jelentősége az isteni szeretet által. Jézus új etikája nem racionális; ez a szeretet etikája. És a szeretet olyasmit valósít meg, amit az ész soha nem tudna: nemcsak embert emberrel, hanem az embert önmagával is összhangba hozza.” (Hegel, 1975, 11.)

Azzal szemben, hogy Adornót kvázi-levinasi etikát vagy negatív arisztotelianizmust kínáló gondolkodóként értelmeznénk (Cornell, 1992; Freyenhagen, 2003), J. M. Bernstein – Adorno etikai elméletének talán legátfogóbb értelmezője – amellet érvel, hogy Adorno gondolkodása alapvetően a kanti erkölcselmélet középpontjában álló paradoxont célozza meg. Ez pedig nem más, mint hogy Kant – Bernstein szerint, Weber nyomán – „a természet varázstalanítására és az „értelem racionalizálódására” kíván választ adni. Ezalatt Bernstein azt a logikát érti, amelyben a szubjektum és tárgy közötti korábbi közvetítő formák – tudás, tapasztalat, tekintély – megsemmisülnek. Ez a fent említett *Zerrissenheit* (meghasonlottság) problémája, amely Hegel filozófiai projektjének is központi elemévé válik. Kant a varázstalanítás és racionalizálás folyamataira – amelyek az utilitarizmus doktrínájában kristályosodtak ki – csak úgy reagál, hogy még inkább elmélyíti ezeket a folyamatokat. Bernstein (2001) szerint Kant ezt úgy éri el, hogy a fogalmak közötti „anyagi következtetésviszonyokat” „formális logikai viszonyokká” oldja fel. Pontosabban, a felvilágosodásbeli ész önromboló jellege – amelyet Kant példáz – abban áll, hogy képtelen elismerni „saját anyagi lehetőségfeltételeit”, vagyis azt, hogy „maga is része a természetnek” (Bernstein, 2001, 36.). Ez azonban nem a fizika matematikai objektumaként felfogott természet, hanem az elnyomott természet, amelynek az ember is része, s amelynek elnyomását belső sebként, vagy ahogy Adorno nevezi, „megrongált életként” éljük

meg. Az ilyen szenvedő természet emlékezete – Bernstein értelmezésében – Adorno számára az autentikus etikai élet alapja.

A felvilágosodás szabadságeszménye tehát nem csak szabadsághiányhoz vezet, hanem – ami még rosszabb – a civilizáció elleni gyilkos dühhöz, amely Auschwitzban csúcsosodik ki. Ezért van szükség egy átalakított kategorikus imperatívuszra. Másképp fogalmazva: Adorno számára a kanti gyakorlati ész fogalma, amennyiben nem tudja feloldani a mechanikus okság és az emberi szabadság antinómiáját, egyfelől egy vágyak és ösztönök által motivált empirikus alany, másfelől pedig egy racionális, kötelességtudó, morális törvénynek engedelmeskedő – valójában szekularizált puritanizmust képviselő – szupraempirikus alany szembeállítását eredményezi.

Ha lehetséges megkülönböztetni a felvilágosodás két különböző felfogását – amelyek maguk is a két német szóban gyökereznek: *Aufklärung* és *Mündigkeit*, az egyik inkább vizuális, a másik inkább auditív hangsúlyt hordoz –, akkor Adorno (2007) szerint ezek megfeleltethetők a „két Kantnak”. A *gyakorlati ész kritikájának* Kantja az *Aufklärung*-ot hangsúlyozza, amelyre a három kritika transzcendentális és architektonikus szerkezete épül, míg a „Mi a felvilágosodás?” Kantja a *Mündigkeit*, vagyis az igazság kimondásának képességét emeli ki. A *gyakorlati ész kritikájában* a noumenális akarát szembehelyezkedik a pusztán empirikus akarattal, ami Adorno szerint ellentmond Kant felvilágosodásról szóló esszéjének antiautoriter irányultságával, amelyben a felvilágosodást „*Ausgang*”-ként, azaz a saját hibánkból eredő kiskorúságból való kilépésként határozza meg, és – ahogy láttuk Adorno „Autonómiára nevelés” gondolataiban is – ez „ellentmondást (*Widerspruch*) és ellenállást (*Widerstand*)” jelent. A *Negatív dialektikában* Adorno (2007) az utóbbira támaszkodva bírálja az előbbi.

Adorno nézete szerint pszichológiai szempontból a gyakorlati ész kritikája a morális imperatívuszt a lelkiismeret hangjaként állítja fel, amely így a felettes én, az apai imágó internalizált formáját képviseli. Itt utal Adorno négy lábjegyzetben Ferenczi Sándor *Bausteine zur Psychoanalyse* [A pszichoanalízis alapjai] című művére (Ferenczi, 1927), hogy felvesse a felettes én feloldásának lehetőségét. Egy ilyen feloldás magában foglalja az ösztönök és az ego közötti feszültség megszüntetését is, amennyiben Freud topológiájában az ego szerepe az ösztönök és a törvény, illetve erkölcs imperatívuszai közötti közvetítés. Ferenczi felveti – és itt Adorno idézi őt:

„Egy valódi karakteranalízisnek ideiglenesen – legalábbis részben – fel kell számolnia mindenféle felettes-én működést, beleértve az analitikusét is. Végző soron a páciensnek meg kell szabadulnia minden olyan érzelmi köteléktől, amely túlmutat az észszerűségen és saját libidinális hajlamain. Csak a felettes-én ilyen radikális lebontása hozhat valódi gyógyulást. Azok a sikerek, amelyek csupán egy felettes-énnek egy másikkal való helyettesítésében állnak, még mindig az áttétel sikerei közé tartoznak; ezek biztosan nem szolgálják a terápia végső célját, vagyis az áttétel megszüntetését.” (Adorno, 2007, 272.)

Mivel ez Adorno szerint a polgári rend és az intellektuális és fizikai munka közötti sajátos munkamegosztás funkciója, strukturális azonosulást jelent az agresszorral. Adorno azonban azt sugallja, hogy az ilyen azonosulást Kant expliciten bírálja a „Mi a felvilágosodás?” című esszéiben. Kant itt a felvilágosodást úgy határozza meg, mint azt

a képességet, hogy az ember saját maga nevében szólaljon meg. Ez a képesség – vagyis az „ellentmondás és ellenállás” képessége, ahogy fentebb is említettük – megkérdőjelezi a felettes én mindenhatóságát, amely az agresszor ügynökségét testesíti meg.

Itt jutunk el ahhoz a felismeréshez, hogy milyen is lehet az új kategorikus imperatívusz. A szabadság éppenséggel az agresszorral való azonosulás elutasításaként értendő; annak megtagadásaként, hogy az ember választás elé legyen állítva: vagy empirikus, azaz vágyakozó, vagy noumenális, azaz racionális alanyként cselekedjen. Adorno szerint:

„Szabad ember csak az lehetne, akinek nem kellene meghajolnia semmiféle alternatíva előtt, és a jelenlegi körülmények között a szabadságnak egy kis szelete éppen abban rejlik, ha valaki nem fogadja el az alternatívákat. A szabadság azt jelenti, hogy kritikusan viszonyulunk a helyzetekhez és megváltoztatjuk azokat, nem pedig azt, hogy döntéseinkkel megerősítjük őket azok kényszerítő struktúráján belül. Brecht, fittyet hányva hivatalos hitvallására, elősegítette ezt a felismerést egy diákokkal folytatott beszélgetés után, amikor a doktriner kollektivisták »Aki igent mond« darabját a vele ellentétes »Aki nemet mond«-dal egészítette ki.” (Adorno, 2007, 226.)

A *Mündigkei*tként értelmezett átalakított felvilágosodás-fogalom nem csupán az okok adásának és elfogadásának képességét jelenti, hanem – amint Shuster is hangsúlyozza – magában foglalja azt a képességet is, hogy a testi készítéseket és a szenvedést is ki tudjuk fejezni egy kitágított „okok terében”.

Ugyanakkor, miközben Adorno a pszichoanalízist használja a filozófia kritikájára, a filozófiát is beveti a pszichoanalízis kritikájára. Adorno elismeréssel szól Ferencziről, amiért felvetette a felettes én teljes feloldásának lehetőségét egy olyan radikális autonómia jegyében, amely már nincs elszakítva a testtől. Ugyanakkor Adorno (2007) rámutat arra, hogy mivel Ferenczi nem maradt hű saját felismeréseihez, végül ellentmondásba keveredett:

„A felettes ént társadalmi hasznosságára vagy elidegeníthetetlenségére hivatkozva támogatni, miközben éppen a saját kényszerítő mechanizmusa fosztja meg attól az objektív érvényességtől, amelyet a pszichológiai motivációk kontextusában igényelne – ez nem más, mint éppen azon irracionálisok pszichológián belüli megismétlése és megerősítése, amelyekről az eredetileg meg akart szabadulni” (Adorno, 2007, 274.).

Másképp fogalmazva: ahhoz, hogy a filozófia felismerhesse saját képtelenségét a nem-azonos azonosítására, szüksége van a pszichoanalízisre is. Mivel a filozófia spekulatív módon képes túllépni a ténylegesen létezőn a lehetséges felé, képes feltárni a pszichoanalízis korlátait is – a pszichoanalízist, amely maga is annak a „megrongált életnek” a gyermeke, amelynek körvonalait oly gondosan elemezte.

Az „új kategorikus imperatívusz” kialakítása Auschwitz után olyan nevelési formát követel meg, ami egy újfajta *Mündigkeit* elérésére törekszik – olyanra, amely örökös ellentmondásra, ellenállásra és az „agresszorral való azonosulás” következetes elutasítására irányul. Más szóval: olyan nevelés ez, amely az autonómia felé mutat.

Ugyanakkor ez az autonómia-felfogás már nem a belső és külső természettel való ellentétben, hanem – paradox módon – éppen azok függőségében értendő.

Friedrich Melinda fordítása

Felhasznált irodalom

- Adorno, T.W.** (1969). Critique. In: Adorno: *Critical Models: Interventions and Catchwords* (281-288). Ford. H. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998a.
- Adorno, T.W.** (1967). Education after Auschwitz. In: Adorno: *Critical Models: Interventions and Catchwords* (191-204). Ford. H. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998b.
- Adorno, T.W.** (1959). The meaning of working through the past. In: Adorno: *Critical Models: Interventions and Catchwords* (89-103). Ford. H. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998c.
- Adorno, T.W.** (1998d). On subject and object. In: Adorno: *Critical Models: Interventions and Catchwords* (245-258). Ford. H. Pickford. New York: Columbia University Press. (Posthumously published)
- Adorno, T.W.** (1951). *Minima Moralia: Reflections on Damaged Life*. Ford. E.F.N. Jephcott. London: Verso, 2005.
- Adorno, T.W.** (1966). *Negative Dialectics*. Ford. E.B. Ashton. London: Continuum, 2007.
- Adorno, T.W. – Becker, H.** (1983). Education for autonomy. *Telos*, 55: 103-110. doi: 10.3817/0683056103
- Adorno, T.W. – Horkeimer, M.** (1944). Dialectic of enlightenment. Ford. E. Jephcott. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2002. Magyarul: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest: Atlantisz, 1990.
- Adorno, T.W. – Marcuse, H.** (1999). Correspondence on the German Students Movement. *New Left Review*, I (233): 123-136.
- Bernstein, J.M.** (2001). *Adorno, Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornell, D.** (1992). *Philosophy of the Limit*. London: Routledge.
- Evans, R.J.** (2015). *The Third Reich in History and Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferenczi, S.** (1927). *Bausteine zur Psychoanalyse*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

- Freyenhagen, F.** (2003). *Adorno's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gandesha, S.** (2012). Homeless philosophy: The exile of philosophy and the philosophy of exile in Arendt and Adorno. In: S. Gandesha, L. Rensmann (eds.), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations* (246-279). Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Gandesha, S.** (2018). Identifying with the aggressor: From the “authoritarian” to the “neo-liberal” personality. *Constellations*, (25): 147-164. doi: 10.1111/1467-8675.12338
- Habermas, J.** (1981). *The Theory of Communicative Action. Vol. I. Reason and the Rationalization of Society*. Ford. T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. Magyarul: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Berényi Gábor, Felkai Gábor. Budapest: Gondolat, 2011.
- Habermas, J.** (1985). Philosophical discourse of modernity: Twelve lectures. Ford. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1990. Magyarul: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc, Zoltai Dénes. Budapest: Helikon, 1998.
- Hegel, G.W.F.** (1948). *Early Theological Writings*. Ford. T. M. Knox, bev. R. Kroner. Pittsburgh, PA: University of Pennsylvania Press, 1975.
- Hegel, G.W.F.** (1820). *Elements of the philosophy of right*. Ford. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Magyarul: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971.
- Kant, I.** (1784). An answer to the question: What is enlightenment? Ford. J. Schmidt. In: *What Is Enlightenment? Eighteenth Century Answers, Twentieth Century Questions* (58-64). Berkeley, CA: University of California Press, 1996.
- Kant, I.** (1781). *Critique of pure reason*. Ford. P. Guyer and E. Mathews. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Magyarul legújabbán: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz, 2025.
- Marx, K.** (1843–44). Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law. In: Karl Marx and Freiderich Engels, *Collected Works*. Vol. 3. 1843–44 (175-197). New York: International Publishers, 1975.
- Moggach, D.** (2003). *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F.** (1887). On the genealogy of morals. Ford. W. Kaufmann. New York: Vintage, 1989. Magyarul: *A morál genealógiája*. Ford. Óvári Csaba. Vitairat. Máriabesnyő, Gödöllő: Attraktor, 2012.
- Shuster, M.** (2014). *Autonomy After Auschwitz: Adorno, German Idealism and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sohn-Rethel, A.** (1987). *The Economy and Class Structure of German Fascism*. Ford. M. Sohn-Rethel. London: Free Association Books.

Traverso, E. (2003). *The Origins of Nazi Violence*. New York: New Press.

Voltaire, F-M. (1759). *Candide vagy az optimizmus*. Ford. Gyergyai Albert.
Budapest: Európa, 2005.