

Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Goda Mónika –Grósz
Eszter
Kövári Sarolta – Weiss János

A kritika dialektikája

A kritikai elmélet nem a totalitásra irányul, hanem bírálja azt. Ezért a tartalma szerint antitotalitárius, ennek minden politikai következményével együtt.¹

A teoretikusok nem csak a tudós közösségek által kollektíven folytatott vita explicit fogalmait rekonstruálják [...], hanem az implicit fogalmakat is [...].²

Mert itt minden lépés szükségképpen kétirányú.³

Mert nehéz visszautasítani, hogy idővel az emancipatórikus impulzusok integrálódnak és domesztikálódnak, és így ambivalens vagy paradox hatásai lehetnek.⁴

*Mióta vannak kritikusok? És mióta nincsenek többé kritikusok?
A foglalkozások és ezek nevei jönnek és mennek [...].⁵*

¹ Adorno. *Eine Bildmonographie*, Frankfurt am Main, Theodor W. Adorno-Archiv 2003. 292. o.

² Alex Demirović: Der Zeitkern der Wahrheit. Zur Forschungslogik kritischer Gesellschaftstheorie. In: Joachim Beerhorst / Alex Demirović / Michael Guggemos (szerk.): *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2004. 477. o.

³ Jacques Derrida: *Postionen*, szerk.: Peter Engelmann, Wien, Passagen 2009. 39. o.

⁴ Daniel Loick: Zur Politik der Lebensformen, in: *WestEnd* 2016/2. 159. o.

⁵ Hans-Magnus Enzensberger: Rezensenten-Dämmerung, in: uó: *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1991. 53. o.

Tartalom

Előszó

Bevezetés

I. A populárfilozófia mint kordiagnózis (Weiss János)

1. „Briefe, die neueste Litteratur betreffend”
2. Mendelssohn színre lép
3. A mendelssohni kordiagnózis kontextusa
4. „Csak nehogy Crusius!”
5. Divat és divatfilozófia
6. Kitérő: a divat egy sajátos korabeli jelentése
7. Kitekintés: Hegel és Schelling filozófiatörténeti előadásai

Exkurgus: Kritika és esztétika – a filozófia és a művészet kontextusában (Goda Mónika)

1. Az esztétika mint az érzéki megismerés tudománya (a baumgarteni koncepció)
2. A kritika mint megismerés a művészetben (a romantika művészetkritika-programja)

II. A felvilágosodás kritika-fogalmának jelentésváltozásai: a kritika mint módszer (Blandl Borbála)

1. A kritika mint módszer – ars iudicandi
2. Az analízis mint a metafizikai kritika módszere – a prekritikai Kant

III. A populárfilozófia és a kifejtés kérdése *A tiszta ész kritikájában* (Grósz Eszter)

1. Dilemmák Kant és a populárfilozófia körül
2. A kifejtés mint nyelvi probléma
3. A tudományos nyelv
4. A racionális ész a nyelv és a kritika összeegyeztethetlensége

IV. Érdek és reflexió összefüggése a kritikában (Czétány György)

1. Az ész érdeke Kantnál és Fichténél
2. Hegel és a reflexió radikalizálása
3. A kritika materialista fordulata Marxnál
4. Lukács a gyakorlati-kritikai tevékenységről
5. Az ész érdekének problémája a kritikai elméletben
6. Kritika és reflexió Habermasnál

V. A kritika nyomorúsága? (Kövári Sarolta)

1. A kritika belső problémái: a mérték (Nietzsche és Wagner)
2. A kritika belső problémái: érték és megalapozás

3. A kritikát kívülről fenyegető veszélyek: az ellehetetlenítés módozatai

Exkurzus: A kritika – a szubjektivitásból kiindulva? (Boros Bianka)

Utószó: *A kritika integrálódásától a kritika dialektikájáig*

Irodalom

Előszó

Miért érdekel bennünket a „kritika”? És mi az, ami érdekel bennünket, ha a kritika lényegére kérdezünk rá? E kérdések megválaszolását természetesen el kell halasztanunk; de talán termékenyebb, ha ebben az előzetes megjegyzésben a cím másik szaváról mondunk valamit. A kötet címében szereplő „dialektika” (most) kettős jelentéssel rendelkezik: egyrészt a kritika elméletéhez szeretnénk adalékokat szolgáltatni (s ez azt jelenti, hogy a kritika megalapozására kérdezünk rá); másrészt a „dialektikát” a kritika önmaga ellentétébe való átcsapásaként értelmezzük: jelenti a kritika veszélyeztetését, integrálódását és kioltódását.

Könyvünk az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport öt éves munkájának zárókötetete. A támogatásért köszönetet mondunk a Mecenatúra pályázatnak, a TKI-nak, és a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának.

Frankfurt am Main, 2022. július 31.

Bevezetés

A „kritika” szavunk a görög *krinein* igéből származik, amelynek jelentése: szétválasztani, elkülöníteni, dönteni, ítéletet alkotni, panaszt emelni. Ezt a szócsaládot először minden bizonnyal a jogi szférában alkalmazták. „Itt szükség volt a megkülönböztető képességre, az értelemre és az ítélőerőre, valamint egy vitatott tárgyra, amelyet vagy egy elkötelezett állásfoglalással vagy a bírói függetlenség perspektívájából lehetett megközelíteni.”⁶ De ezzel szinte egy időben (illetve ezzel összefonódott) a szócsaládnak egy másik, nagyon korai használata, amely a szövegek autentikusságának vizsgálatára, valamint a vélt szövegértelem meghatározására vonatkozott. Mindenesetre az antikvitásban ez a szó (vagy szócsalád) nem kapott átfogó jelentést; erre majd csak az újkorban került sor. „A 17. századtól lehet a »kritika«-fogalom alkalmazását a diszciplináris határokon átnyúlóan is bizonyítani, ennek eredményeként jött létre az általánosan szóhasználat.”⁷ Ez a fejlemény csúcspontját 1752-ben, amikor Henry Fielding ezt írja: „A kritikus – mint az ember, egy olyan elnevezés, amely az egész emberi nem minden egyedére vonatkoztatható.”⁸ De az általánosodás nyitánya talán mégis Pierre Bayle 1720-ban megjelent *Dictionnaire Historique et Critique* című műve volt. Itt kapott a kritika először olyan jelentést, amely túl ment az önmagában vett vizsgálatán, és a szövegben szóba került realitásra irányította rá a figyelmet. „Így a kritika-fogalom történetében először lesz valami más, mint szövegek, és ezek értelme a kritika tárgyává.”⁹ Nagyjából ebben a korszakban kezdődnek a vizsgálódásaink, vagy pontosabban ez az a korszak, amelyből a vizsgálódásaink első történelmi anyagukat merítik. (Miközben azt a korlátozást is ki kell mondanunk, hogy döntően német anyagokra támaszkodunk.) Ekkor jön létre a kritika-írás, és vele együtt virágozni kezd a folyóiratpiac. „A modern [kritika] intézményesedése az írásbeliség térhódításának és az expandáló könyvpiacnak a kísérőjelensége, és ezzel együtt nagy része volt a polgári nyilvánosság kialakulásában, amellyel szemben az állami hatalomnak legitimálnia kell magát.”¹⁰

(I.) Csaknem kétszáz évvel később, a 20. század harmincas éveinek második felében – a hitleri rezsim elől menekülve – frankfurti filozófusok az emigrációban megfogalmazzák az úgynevezett „kritikai elmélet” programját. Ez egy sajátos társadalomelméleti program, amely a társadalomfilozófiai tradíció és a szociológia között próbál hidat verni. A „kritikai elméletet” a természettudományok mintájára működő „hagyományos elmélettel” állítják

⁶ Kurt Röttgers: Kritik, in: Hans Jörg Sandkühler (szerk.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, 2. kötet, Hamburg, Felix Meiner 1990. 890. o.

⁷ I.m. 891. o.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Thomas Anz: Literaturkritik, in: Volker Meid (szerk.): *Killy-Literaturlexikon*, 14. kötet, Gütersloh / München, Bertelsmann 1993. 39.o.

szembe. Innen tekintve Horkheimer a kritika tematizálási problémáin kívül bekapcsol egy másik szálát is: a John Stuart Mill *Logika*-könyvével¹¹ kezdődő vitát a természettudományok és a szellemtudományok (illetve társadalomtudományok) metodológiai szembenállásáról. Így nem a *kritika* elmélete, hanem a társadalom „kritikai elmélete” jelenik meg elméleti programként. Pedig néhány évvel korábban Horkheimer a *Zeitschrift für Sozialforschung* című folyóirat főszerkesztőjeként számos más témakörben is publikált írást. Vagyis mintha egy általánosabb és önmagáért vett „kritika”-fogalmat tartott volna szem előtt. Ha ezt a tág témakört körül akarnánk írni, akkor erre a legalkalmasabb talán a „kultúra” lehetne. Így a harmincas évek közepére már létrejött egy masszív érdeklődés a tömegkulturális termékek iránt. (És ennek a kezdeményezője Walter Benjamin volt.) De Horkheimer nagyjából a felé az elképzelés felé haladt, hogy a kultúra, sőt leginkább a tömegkultúra maga is a társadalomelmélet része, vagyis egyfajta társadalomintegratív funkcióval rendelkezik, ugyanis hozzájárul a fennálló társadalom reprodukciójához.

Most vessünk egy pillantást Horkheimer híres tanulmányára, még hozzá annak csak arra a pontjára, ahol bevezeti a „kritikai elmélet” fogalmát: „Van mármost egy olyan emberi beállítottság [viszonyulásmód], amelynek a társadalom maga a tárgya.”¹² Ezzel a mondattal vezeti be Horkheimer a „kritikai elmélet” fogalmát (vagy inkább készíti elő annak tárgyalását). Próbáljuk meg rekonstruálni ennek a mondatnak a háttérét: feltételezhetjük, hogy van számos olyan emberi viszonyulásmód, amelynek tárgya a társadalmi élet valamilyen elszigetelt jelensége; az életünk ugyanis a modernitásban differenciálódott és széttöredezett. Horkheimer elfogadja a modernitásról szóló szociológiai irodalomnak azt a tézisé, hogy ez a szétszóródás mégsem vezetett a társadalom széteséséhez,¹³ hanem így valósul meg modern körülmények között a társadalom reprodukciója. (Ennek alapmintája persze az a koncepció, hogy a modern élet újratermeléséhez egy kifejlett munkamegosztási rendszerre van szükség.) E parcialitásokra vonatkozó viselkedésmódok funkciójukat tekintve hozzájárulnak a társadalom reprodukciójához. Horkheimer eredeti gondolata tehát az volt, hogy a kritikához szükség van egyfajta *egészlegességre*, a hagyományos elmélet vagy a természettudományok viszont mindent szét darabolnak, annyi részre osztják fel, amennyire csak lehet. (A görög *krinein* szó itt már nem lehet mértékadó: a szétválasztás és az elkülönítés nem feszíthető minden határon túl.) Nem lehet rendszerről beszélni, mert azt korábban a hagyományos elméletnek tulajdonítottuk, és nem lehet totalitásról sem beszélni, mert az a nagy metafizikai koncepciók sajátja (ezért javaslom itt az „egészlegesség” némileg elmosódott fogalmát). És nem mondhatnánk, hogy a fent idézett mondathoz fűzött lábjegyzet különösen megvilágító lenne. „A szót [kritikai] itt nem annyira a tiszta ész idealista kritikájának értelmében, mint inkább a politikai gazdaságtan dialektikus

¹¹ John Stuart Mill: *System der deduktiven und der induktiven Logik* (a német fordítása eredetileg 1872-ben jelent meg), Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek 2011.

¹² Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 4. kötet, Frankfurt am Main, S. Fischer 1988. 180. o.

¹³ Georg Simmel: *A társadalmi differenciálódásról*, Budapest, Gondolat 2009. Fordította Weiss János. (Horkheimer ennek a szociológusgenerációnak több tagját említi ugyan, de Simmelt nem.)

kritikájának értelmében használom.”¹⁴ Tehát nem Kantról és Hegelről van szó, hanem a marxi értelemről. (Mondhatnánk, hogy ez Lukács után kötelező lecke: a dialektika csak akkor lehet valóságos, ha átcsap a társadalmi praxisba. De itt – nem úgy mint Lukácsnál – nem a forradalmi praxistról van szó, de legalábbis bizonyos praktikákról.)¹⁵

A felvilágosodás dialektikájához való átmenetben fontos volt a társadalmi és a kulturális perspektívák összekötésének szempontja. Egyrészt a „felvilágosodás” maga is egy társadalmi-kulturális folyamat, amelyen belül a tömegkultúrának döntő társadalmi-integrációs szerepe lesz. „Az egész világot a kultúraipar szűrőjén keresztül irányítják. A mozilátogató régi tapasztalata, hogy az utca odakint az éppen elhagyott mozi folytatásaként értelmezhető, mert a mozi maga is szigorúan a mindennapi észlelési világot akarja visszaadni [...]”¹⁶ A felvilágosodás és a kritika így nagyjából fedésbe hozott fogalmak lesznek. Ahogy a felvilágosodás a mítosszal, úgy a kritika az apológiával áll szemben. Vagyis: ahogy a felvilágosodás a mítoszba csap át, úgy most a kritika az apológiába. Ebben az értelemben beszélhetünk a kritika dialektikájáról. De Adornóékhoz képest még egy korrekciót végre kell hajtánunk: A felvilágosodás dialektikája nyomán többen is szóvá tették: a dialektika maga nem lehet szigorúan determinisztikus, vagy még inkább fatális folyamat. Így a kritika „gyakorlásának” is nyitottnak kell lennie, még a maga ellentétébe való átcsapás sem lehet előzetesen determinált.

(II.) Mindenesetre itt nem követhetem sem a kritika fogalmának, sem a „kritikai elméletnek” a történetét. Az tehát a kritika folyamatán belüli kérdés, hogy átfordul-e a maga ellenkezőjébe, vagy sikerül ezt áttörni, és egy emfatikus értelemben vett változássá átalakulnia. Mindenesetre az 1990-es évektől a „kritikai elmélet” irodalmában két olyan vonulat is megjelent, amelyek sajátos deficitekkel terheltek.

(1) Axel Honneth már a *Kampf um Anerkennung* című könyvétől (1992) egy olyan koncepciót vázol fel, amely a kritikai elméletet egyfajta szubjektívizálásnak teszi ki. Itt nem arról van szó, hogy a szubjektum pólusa nagyon fontos, hanem inkább arról, hogy a kritika már mindig is feltételez egy „rossz közérzetet” (ahogy azt még Freud nevezte). Ebből a rossz közérzetből kiindulva jönnek aztán létre a társadalmi küzdelmek. A rossz közérzetet Honneth a „megvetés” fogalmához köti. A legrosszabb egy társadalomban magunkat megvetettnek érezni – a megvetettség érzésének kiváltásával a társadalom mindig az „értéktelenséget” közvetíti a szubjektum felé. Nagyon leegyszerűsítve (és Marxra visszautalva) azt mondhatjuk, hogy a megvetettség tulajdonképpen a kizsákmányolásnak egy erősen szubjektívizált alakja. Innen kezdve a társadalmi egyenlőtlenségek is csak ezen a megvetettség-érzésen keresztül jelenhetnek meg. Ez pedig azt jelenti, hogy a társadalmi rossz közérzetnek csakis a szóban forgó érzés, annak

¹⁴ Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, 180. o., 14. lábjegyzet.

¹⁵ „Meggondolásaim kezdetén az a felfedezés állt, hogy Horkheimer [...] a kritikai gyakorlatokat [...] a kritika attitűdjeként említi.” Ruth Sonderegger: *Vom Leben der Kritik*, Wien, Zaglossus 2019. 7.o.

¹⁶ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981. 147. o.

tudatosítása és artikulálása lehet a végső mércéje. Így írja Honneth: „Biztosan nem én vagyok az első, aki észrevette, hogy a francia gondolkodásban az az eszme, hogy kölcsönösen rá vagyunk utalva egymás elismerésére, általában negatív előjelet kap. Azt gyaníthatjuk ebben a tradícióban [...], hogy a függőségünk a társadalmi megbecsültségtől és támogatástól, azt a veszélyt hozza magával, hogy elveszítjük a saját megszüntethetetlen individualitásunkat.”¹⁷ Honneth ennek a veszélynek az élet néha úgy próbálja elvenni, hogy még olyan szerzőknél is kimutatja az „elismerés” motívumát, akiket pedig a társadalmi struktúrák legnagyobb teoretikusaiként tartunk számon. Így jut el például Talcott Parsons koncepciójáig is. Igaz, hogy ő is elismeri, hogy ehhez Parsons elméletének egy általában elhanyagolt vonulatát kellett újra felfedezni. „Az elismerés elméletében megalapozott társadalom-analízis kiindulópontja az a felismerés, hogy a társadalom tagjai csak akkor fogják tudni előteremteni a társadalmilag szükséges feladatok és felelőségek ellátásához és teljesítéséhez szükséges motivációikat, ha számukra a megfelelő cselekvési normák követése egyúttal az önmegebecsülésüket is kilátásba helyezi.”¹⁸ Vagyis a társadalmi funkciók és kötelességek mindenkor feltételeznek egy olyan morális infrastruktúrát, amelyen belül a harc az elismerésért döntő szerepet játszik. Aztán így még a rendszerelméletben is jól meg lehet ragadni a társadalmi konfliktusokat. „A társadalmi konfliktusok számára az ilyen intézményesített, funkcionálisan specializált elismerési szférák csak akkor kínálnak megfelelő terepet, ha néhány résztvevő úgy érzi, hogy van bizonyos alapja annak a sejtésnek, hogy az érvényben lévő normatív sztenderdek nem becsülik kellően a saját hozzájárulásukat vagy nem adnak nekik esélyt arra, hogy megbecsülésre tegyenek szert.”¹⁹ Az elismerés elmélete így egy univerzális kritikai elméletté emelkedik föl.²⁰

¹⁷ Axel Honneth: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin, Suhrkamp 2018. 19. o.

¹⁸ Axel Honneth: *Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: Axel Honneth / Ophelia Lindemann / Stephan Vosswinkel (szerk.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Frankfurt / New York, Campus 2013. 19. o.

¹⁹ Uo.

²⁰ Ezt a beállítottságot követik Honneth tanítványai is, akik közül most a következőket szeretném kiemelni: (1) Hartmut Rosa a „gyorsulás” jelenségében egy olyan kategóriát talált, melynek segítségével jól le lehet írni azt, ahogy a modern ember érzi magát. Megkülönbözteti a technikai gyorsulást és az élettempó gyorsulását. És akkor már azt mondhatjuk, hogy az ön-érzésünk és az ön-érezékelésünk lényegében ebben a gyorsulásban áll. És ennek a gyorsulásnak a fonákja, hogy nagyon sokan már nem értik ezt a világot. Ebből jön létre egyfajta konzervativizmus, amely néha nagyon rabiátusan nyilvánul meg (mint az iszlám világban), vagy nagyon dogmatikusan (mint az USA-ban). Lásd Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Berlin, Suhrkamp 2005. (2) Rahel Jaeggi az „életformák” fogalmát próbálja kidolgozni; ezekbe már eleve bele lehet foglalni, hogy az ember valahogy érzi magát. Az életformák szerinte már eleve probléma-megoldó stratégiák, és azt „állítják”, hogy bizonyos problémákat optimális módon tudnak megoldani. Az életformák pedig normatív deficittek miatt vallanak kudarcot, egy mindig normatív meghatározott problémamegoldás fényében futnak zátonyra. Ha az életformák válságba jutnak, akkor azt döntően nem külső akadályok okozzák, hanem a magunk által felállított problémák. Rahel Jaeggi: *Kritik der Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp 2014. (3) Daniel Loick is az életformák elméletével kísérletezik, és ezt politikai értelemben radikalizálni próbálja. „Az életformák politikája nemcsak fontos társadalmi jelenség, hanem egy explicit kritikai társadalomelmélet [...] számára is van egy evidens jelentősége.” Vannak

(2) Luc Boltanski tartotta 2008-ban a frankfurti Adorno-előadásokat, és ezeken tartotta szükségesnek állást foglalni a társadalomkritikával kapcsolatban. A rendezők a következő szavakkal hirdették az előadásokat: „Luc Boltanski a maga frankfurti Adorno-előadásaiban egy olyan kérdést tárgyal, amely a leginkább a Frankfurter Iskola első generációjának tagjait foglalkoztatta, amelyet azonban a mai francia társadalomelméletben sokkal hangsúlyosabban vetnek fel, mint nálunk. A kritikai teoretikus tudása hogyan viszonyul azon aktorok mindennapi ítéleteihez, akiknek a nevében megfogalmazza őket.”²¹ Talán hosszan lehetne kommentálni ezt a két mondatot, de most legyen elég két megjegyzés. (a) Hogy ez a kérdés nagyon érdekelte volna a korai Horkheimer-kört, az nem igazolható. Talán éppen ellenkezőleg: őket az érdekelte, hogy hogyan lehetséges a kritikai elmélet, amikor maguk körül az autoriter beállítottság térhódítását látták. (b) Az idézet végén szereplő kérdés kétségtelenül pontos. Boltanski abból indul ki, hogy az aktorok a mindennapi ügyeik intézésében gyakran fogalmaznak meg morális ítéleteket, amelyek között „kritikai értékelések” is lehetnek. A kritikai elméletre itt nem is nagyon lenne szükség. Vannak tehát a mindennapi élet kritikai megnyilvánulásai; és ehhez képest vannak a „metakritikai pozíciók”. Itt a kritikai elmélet nem a maga lehetetlenségével, vagy a saját magát megnehezítő körülményekkel küzd, hanem a tematizálás módja lesz a fontos. De egy valami biztos: a kritikai beállítottságok, értékelések és megnyilvánulások tekintetében a metateoretikus nem hozhat létre új anyagot. A metateoretikus feladata egyfajta regisztrálás. A 19. század hetvenes-nyolcvanas éveiben ezt nevezték morál-statisztikának. De tulajdonképpen Boltanski koncepciója nem is a régebbi Frankfurter Iskola ellen irányul, hanem a honneth-i szubjektivistikus elmélet pendant-jának tekinthető. Itt nem is arról van szó, hogy az emberi életformákban hogyan jön létre és bontakozik ki a kritika. A kritika maga is benne van egy mindennapi társadalmi kontextusban; vagyis maga is része egy adott társadalom (társadalmi gépezet) működésének. A kritikai elméletalkotás így elveszti a maga normatív küldetését. „Egy olyan kritikai elméletre vonatkozó elképzelés, amely nem egy kollektívum tapasztalataira támaszkodik, amely önmagáért létezne [...] teljesen talajtalan.”²² Boltanski így különbséget tesz a kritikai szociológia és a szociológiai kritika tematizálása között. Az előbbit ő Pierre Bourdieu munkásságához köti, de tulajdonképpen ezt lehetne jól rokonítani a Frankfurter Iskola programjával is. De ha ebben az értelemben már a régi Frankfurter Iskolával is szemben áll, akkor hogy lehetett azt mondani, hogy a honnethi szubjektíválás váltotta ki? A fenti idézetben erre van egy nagyon finom utalás, ott nem az individuális beállítottságokról, azok motivációs infrastruktúrájáról van szó, hanem egy „kollektívumról”. A modern társadalmak mindennapi működésében a kritikai beállítottságoknak és ítéletalkotásoknak van egy bizonyos szerepe. Csakhogy a kollektívumnak

olyan életforma-politikák, amelyeknek kimondottan emancipatórikus értelme van. Ezek kritériumai: (a) a gazdasági premisszák leküzdése, (b) a boldogság-tapasztalatok lehetővé tétele, (c) a hitelesség mint politikai kategória újra-felfedezése. Lásd Daniel Loick: Zur Politik von Lebensformen, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2016/2. 153. o.

²¹ <https://www.ifs.uni-frankfurt.de/publikationsdetails/ifs-luc-boltanski-soziologie-und-sozialkritik-19-04-2010.html>

²² Luc Boltanski: *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Berlin, Suhrkamp 2010.

ez a mindennapi működése a társadalom reprodukcióját jelenti, és ez a maga funkcionális jelentése miatt az apologetikusság felé közeledik.²³

(III.) Kötetünk elsődlegesen nem a „kritikai elmélet”, hanem a „kritika” fogalmát elemzi. És láttuk, hogy itt két csapdát kell elkerülni: a szubjektívizálást (a motivacionális infrastruktúra kidomborítását), és a rendszerszerű működésben való felodást. A kötet irányultságát úgy lehetne meghatározni, hogy nagyrészt szisztematikus igényekkel (is) rendelkező történeti vizsgálatokból áll. Most vessünk egy pillantást a kötet felépítésére: (1) Az elméleti kritika létrejöttéhez nagyon fontos volt a kritika intézményesített alakjainak kialakulása – ez a 18. századi folyóiratpiac megszületéséhez és gyors föllendüléséhez köthető. Így az egész kulturális infrastruktúra az ekkor lassan kibontakozó populáris kultúra része. (2) De nem csak a „kritika”, hanem maga az „esztétika” is ebben a populár-kulturális kontextusban született meg. Létrejött egy összefonódás, de ezzel együtt egy egymással való konkurencia is, ami végigkísérte a 18. század második felét, Baumgarten esztétikájától a romantikusok fragmentumokban szétszórt, de mégis nagyszabású koncepciójáig. (3) A kritika fogalmának kialakulása Németországban is a „felvilágosodás” korára esik; ezért egy külön fejezetben foglalkozunk Leibniz és a fiatal Kant kritika-fogalmával. (Ebben az időben a kritika még elsődlegesen a „kifejtés” kérdéseként jelenik meg.) (4) Ezután következik egy hosszabb fejezet arról a könyvről, amely a „kritika” terminusát a modern filozófia centrumába emelte. Kant *A tiszta ész kritikája* című művéről van szó. Ezt a könyvet itt két szempontból vizsgáljuk: (a) Hogyan pozicionálja magát a populárfilozófiához képest? És (b) a kritika artikulációjában miért hanyagolja el a nyelvi-nyelvfilozófiai aspektust? (5) Ezután következik egy centrális jelentőségű vizsgálódás az érdekek és a reflexió viszonyáról, a kritika, illetve a kritikai elmélet fogalmán belül. Habermas *Megismerés és érdekek* című könyvéből kiindulva önálló életre keltjük az ebben tárgyalt szerzőket és problémákat. Ebben a fejezetben kerülünk a legközelebb annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy „mi a kritikai elmélet?”. (6) „A kritika nyomora” című fejezet „klasszikus” (nagyrészt a 20. század hatvanas és hetvenes éveiből származó) műveket használva a kritika belső és külső fenyegetettségét elemzi. Itt jutunk el ahhoz a tézishoz, hogy a kritikának van egy bizonyos dialektikája, amennyiben átcsap(hat) a maga ellentétébe, abban az értelemben, hogy kioltódik vagy önmagát oltja ki. (7) Ezután egy exkurzusban, egy gondolat kísérlet erejéig annak a kérdésnek szegülünk a nyomába, hogy mit nyerhettünk (volna), ha a kritikát nem egy társadalmi, hanem egy szubjektumelméleti kontextusban vezetjük be. Egyértelműen lesznek új vonásaink, de ezzel együtt elveszítjük a kritika veszélytettségének egyik legfontosabb aspektusát. (8) Végül egy rövid utószóban megpróbáljuk pontosítani a kritika fogalmának ellentétét; s ezt nem az apológiában, hanem a „morális indifferenciában” fogjuk megpillantani. Innen tekintve a kritika jelentése is pontosododik: nem a megkülönböztetés általában, hanem a morális megkülönböztetés (ítéletalkotás) képezi a kritika alapját.

²³ Sokan kérdezték az előadások előtt, közben és után, hogy *hogyan* lehetett Boltanskijt fölkérni Adorno-előadások megtartására? Talán részben erre válaszolt az a kis „hirdető” szöveg, amelyből kiindultunk.

I. A populárfilozófia mint korddiagnózis

A „populárfilozófia” meghatározása súlyos nehézségekbe ütközik, ezért célszerű egy intézményelméleti perspektívából kiindulni. A filozófia „népszerű” alakjának kialakulása (a felvilágosodás korában) döntően a folyóiratokhoz kötődik. A folyóiratok viszont eredendően kritikákat közöltek; s ezek egy idő után kordianózissá absztrahálódtak. Ebben a tanulmányban ezt az összefüggésrendszert próbáljuk felvázolni.

A folyóiratok a 16. század végétől jelentek meg, de a felvilágosodásnak köszönhetően a 18. század közepétől kezdtek el virágozni. (Ekkor jött létre a „Zeitschrift” szó is, felváltva az angol és a francia „journal”-t.) A 18. század végére a helyzet már-már áttekinthetetlené vált, így születhetett meg például egy „regiszter” kiadásának ötlete. Ennek előszavában olvashatjuk: „A Tentzel és Thomasius ideje óta²⁴ Németországban oly gyakran megjelenő periodikus írásokban [...] a művelt ismeretek gazdag kincsestárát találhatjuk: közhasznú tapasztalatokat és kísérleteket, tanulságos megfigyeléseket, új felfedezéseket és patrióta javaslatokat. Ebben a munkában részt vettek a nemzet legrangosabb és legkiválóbb írói; ezen a kényelmes, de mégis biztos úton növelték tovább az emberi tudás mennyiségét, és minden társadalmi rendben elterjesztették az újonnan felfedezett, vagy közhasznú és fontos, de nem eléggé ismert és nem eléggé követett igazságokat, és új bizonyítékokkal támasztották alá azokat [...].”²⁵ A folyóiratok így mintegy ráretegződnek az emberi tudás „termelésére”, ami továbbra is a könyvekben zajlik. A folyóiratok feladata az ismeretek és a tudás-kincs terjesztése a társadalom minden rétege és csoportja felé. A folyóiratok igazi funkciója így a felvilágosítás; vagy megfordítva azt is mondhatjuk: a felvilágosodás a folyóiratok, írásán, szerkesztésén, terjesztésén és olvasásán keresztül zajlik. Egy kicsit később a szerzők ezt a gondolatot még egyszer aláhúzzák: „[Voltak] ismeretek, amelyekkel csak a tanultak rendelkeztek, amelyek a könyvekbe voltak bezárva, amelyeket a nemzet nagyobb része nem értett, nem tudott és nem is akart olvasni. A tudósoknak ezeket az ismereteit, a folyóiratok forgalomba hozták, megtisztították, és átvitték a nép közös nyelvére, úgy hogy most már mint egy kényelmes pénzérme, minden kézben ott foroghatnak.”²⁶ Korántsem biztos tehát, hogy működőképes a szigorú elválasztás az ismeretek „termelése” és „elterjesztése” között. Mindenesetre a folyóiratokon keresztül létrejött egy teljesen új szerkezetű kultúra lehetősége: a tudás-készlet, az ismeretanyag eleve a tömegre, a közönségre tekintettel jön létre. Mit jelent ez, és milyen következményei lesznek ennek? Amikor Beutler és Guthsmuths 1790-ben összegyűjtik, katalogizálják és rendszerezik a

²⁴ Mindkettőjük folyóirata a 17. század végén jelent meg. Christian Thomasius: *Schertz- und Ernsthafter, Vernünftiger und Einfältiger Gedanken, über allerhand Lustige und Nützliche Bücher und Fragen*. Wilhelm Ernst Tentzel: *Monatliche Unterredungen einiger guten Freunde von alleés egy rhand Büchern und anderen annehmlichen Geschichten*.

²⁵ Johann Heinrich Christoph Beutler – Johann Christoph Friedrich Guthsmuths: *Allgemeines Sachregister über die wichtigsten deutschen Zeit- und Wochenschriften*, Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung 1790. I. o.

²⁶ I.m. II-III. o.

legjelentősebb folyóirat-cikkeket, akkor a filozófiát a „világbölcesség” rubrikája alá sorolják. A példaképük minden bizonnyal Christian Ernst von Windheim *Bemühungen der Weltweisen von 1700 bis 1750* című könyve volt.²⁷ Már ez is egy nagy összegző áttekintés, és nem egy egyszerű katalógus volt, hanem ismertetéseket és recenzió-szerű írásokat tartalmazott. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a *Weltweisheit* (világbölcesség) a filozófia népszerű / népszerűsített alakját jelenti, amely mindenkihez eljut.²⁸ És ezzel együtt, illetve ennek következtében a filozófián belül új műfajok jöttek létre: a beszélgetés, a levelek, az olvasmány-beszámolók és a kritikák. Néha ezek keveredtek is.

1. „*Briefe, die neueste Litteratur betreffend*”

Egy folyóiratot nézzünk meg közelebbről is. Fennmaradt egy feljegyzésünk a 18. század közepének egyik leghíresebb írójától és könyvkiadójától, Christoph Friedrich Nicolaitól:

1758 novemberében találkoztam *Lessinggel*, és egy kortárs szerző újonnan kiadott művéről kezdtünk el beszélgetni. Meg is fogalmaztunk néhány kifogást vele kapcsolatban. Azt nem tudom már, hogy kettőnk közül ki hozta szóba először egy új folyóirat tervezetét. Aztán végre eszembe jutott: oly sokszor beszélgettünk már róla, hogy le kellene írunk, azt, amit mondunk. Végül arra jutottunk, hogy levelekben kellene megírni azt, amit a mindennapi beszélgetéseinkben kimondunk. Nem akarunk különösebb célokat magunk elé tűzni, akkor kezdjük, amikor kedvünk van, és akkor hagyjuk abba, ha elfogyott a kedvünk. És arról fogunk beszélni, amiről akarunk: és éppen úgy, ahogy azt akkor tesszük, amikor egymással beszélgetünk.²⁹

Aztán január elsején már meg is jelent a folyóirat első száma. Az egész vállalkozás Lessing köré szerveződött, akinek megbecsültsége az adott korban szinte „írófejedelmi magasságokban” járt. (Nicolai és Lessing mellett még Moses Mendelssohn fog bekapcsolódni a folyóirat szerzői-szerkesztői munkálataiba.) Lessing találta ki, hogy a folyóirat egyik sajátossága legyen az, hogy a levelek címzettjét is meg kell határozni: a címzett egy, a zorndorfi csatában (az oroszok és a poroszok közötti háború csatája, 1758. augusztus 25-én) megsérült katonatiszt, aki egy időre kiesett a kulturális életből, de nagyon érdekelték a kultúra legújabb fejleményei. Ezt a képzeletbeli olvasót a szerzők már az első szám előszavában megkonstruálják.

Von N. úr, egy nagyérdemű katonatiszt, jó ízléssel rendelkező, iskolázott ember, aki megsebesült a Zorndorf melletti csatában. Elszállították F.-ba, és ott a csodadoktorai azt tanácsolták neki, hogy most ne foglalkozzon semmivel, csak legyen nyugodt, és pihenjen. Az unalom és egy bizonyos undor a politikai hírekkel szemben, arra indították, hogy a kelleetlenül elhagyott műzsáinál kedves elfoglaltságra találjon. És így írt néhány

²⁷ Verlegt von Georg Peter Monath 1752.

²⁸ A „kanonizált filozófiában” majd Moses Mendelssohn kezdi használni 1755-ben a *Philosophische Gespräche* című kis könyvében. De erről a későbbiekben még fogok beszélni.

²⁹ Monika Fick: *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, in: uő: *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar, J. B. Metzler 2010. 192. o.

barátjának B.-be [Berlinbe], hogy segítsenek kitölteni azokat a hézagokat, amelyeket a háború ütött a legújabb irodalomra vonatkozó tájékozódásában.³⁰

Nem hiszem, hogy itt különös súlya lenne annak, hogy éppen egy katonatisztról van szó; de az fontos, hogy egy olyan emberről van szó, aki művelt és nagyfokú kíváncsiság jellemzi. Önhibáján kívül esett ki a kulturális életből – lehetne olyan valaki is, aki átesett egy súlyos betegségen, és most kapcsolódna be a szerkesztők „beszélgetéseibe”. Ő a képzelt és megkonstruált olvasó. A kulturális életben mindannyian és szinte mindig ebben a helyzetben vagyunk: állandó lemaradásban, állandóan elveszítve a szálát, és ezért nem csak az újabb kulturális termékekre vagyunk kíváncsiak, hanem tájékozódni is szeretnénk.

Egy ilyen tájékoztatást próbált már nyújtani a Diderot- és D’Alambert-féle nagy *Enciklopédia* is.³¹ (Ennek a kötetei éppen ebben az időben, 1751 és 1765 között jelentek meg, a vállalkozás pontos címe ez volt: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.*)³² De ezzel a könyvsorozattal ellentétben nem annyira a teljességre való törekvés volt a cél, hanem az ismereteknek a kultúra eleven életébe való reintegrálása, vagy talán mondhatjuk úgy is, hogy a kortárs kulturális élet vérkeringésének fenntartása. Az is jól érezhető, hogy az egyes tanulmányok nem egy tetszés szerinti olvasónak szólnak, hanem egy konkrét és mégis általános olvasónak. Ennek az olvasónak legalább háromféle feltételnek kell eleget tennie. (1) Jó ízléssel kell rendelkeznie: Johann Georg Sulzer a jó ízlést a szép érzékelésre vonatkozó képességnek nevezte. Aztán egy kicsit részletesebben: „A léleknek ezt a képességét kétféleképpen is tekinthetjük; aktívan, mint a művész eszközt, amellyel válogat, rendez és díszít; a művészet kedvelője számára ez viszont passzív, mivel örömet szerez, és a kedélyt képessé teszi arra, hogy a maga számára hasznosítsa a szépművészeti alkotásokat.”³³ A jó ízléssel rendelkező ember élete szerinte a „műzsák lábainál telik”. (2) Iskolázottnak-műveltnek kell lennie: ez most azt jelenti, hogy nagy tudással kell rendelkeznie a múltbeli (talán régmúltbeli) művészeti tudományos alkotókról, alkotásokról, esetleg a történelmi-vallási élet hőseiről. Ma talán a legszívesebben azt mondanánk, hogy nagy

³⁰ Gotthold Ephraim Lessing / Moses Mendelssohn / Friedrich Nicolai: Einleitung, in: *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1759. január 4.

³¹ „A nagy francia enciklopédiát joggal tartják minden modern enciklopédia történelmi referenciaművének. Tartósan megváltoztatta a modern kor tudásfelfogását, először mutatta be részletesen az emberi tudás dimenzióinak összességét, a mai napig hatóan új emberképet formált, és megteremtette a felvilágosult és emancipatív gondolkodás alapjait, amely ma is meghatározó a számunkra. Az *Enciklopédia* úttörő jellege abban a szemléletmódban rejlik, amellyel a francia felvilágosodás úgynevezett enciklopédistái összefogtak, és amely a kor hagyományos hatalmi és tudásstruktúráinak közös elutasítása mellett, arra készítette őket, hogy tudásukat ne csak a széles nyilvánosság elé tárják, hanem a maguk egyéni módján meg is védjék az elnyomó uralkodókkal szemben.” Ulrich Hoinkes: *Die große französische Enzyklopädie von Diderot und D’Alambert*, 2012. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110241112.117/pdf>

³² De már Németországban is 1731 és 1754 között *Johann Heinrich Zedler* könyvkereskedő és könyvkiadó szerkesztésében megjelent egy hatalmas enciklopédia, *Grosse vollständige Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* címmel, hatvannégy kötetben, és négy kiegészítő kötettel, összesen hatvankét és félezer oldal terjedelemben.

³³ <https://www.textlog.de/2648.html>

klasszikus műveltsége van, miközben a jelenkorban elvesztette a kulturális tájékozódást. Vagyis: egy olyan korban élünk, amelyben még az iskolázottság-műveltség sem garantálja automatikusan a tájékozódni-tudást. Ehhez egyszerűen túl sok minden történik, és már maga az időbeli távolság hiánya is elegendő az elbizonytalanodáshoz. (3) A folyóirat bevezetője ugyan nem említi, de azért jól érezhető feltételként ott húzódik a háttérben: az olvasónak – a tájékozódásban elszenvedett kudarcai ellenére – nem szabad csüggednie. Továbbra is kell, hogy működjön benne egyfajta elszántság és akarát. – Egy ilyen olvasóhoz fognak tehát szólni a folyóirat tanulmányai, pontosabban a *levélformában* megírt tanulmányai. És az is jól érezhető, hogy akik beszélnek, önmagukat kiemelt pozícióban állónak gondolják. A korabeli olvasók csak annyit tudtak, hogy a folyóirat Friedrich Nicolai berlini kiadójánál jelenik meg, minden csütörtökön, azt csak sejtették, hogy a lapot Nicolai baráti köre írja és szerkeszti. A szerzők és a szerkesztők (feltehetőleg) úgy gondolták, hogy ők a kulturális élet olyan kiemelkedő pontjain állnak (a legjelentősebb kiadó, író és filozófus) ahonnan lehetséges egy áttekintés.

A folyóirat igazi újdonsága azonban abban állt, hogy a szerzők mintegy „befogadták” az olvasót, sajátos viszonyt alakítottak ki vele. Az olvasó ugyan nem szólal meg, de a szerzők a maguk kommunikációs módját erősen közelítik az élőszavas beszélgetéshez, egyfajta disputáláshoz.³⁴ Azt is mondhatnánk, hogy az olvasó mintegy élőben belehallgathat a „nagyok” beszélgetésébe. De számunkra most ennek inkább a fonákja a fontos. Hogy kerülhetett sor az olvasó ilyen pozicionálására? Ennek háttérében minden bizonnyal egy elégedetlenség húzódik meg a korabeli folyóirat- és kritikai élettől kapcsolatban. A fő probléma az, hogy a kritikai beszédmód elszakadt a köznapi disputálástól. A szóbeli kommunikációs stílustól az írásbeli stílushoz való átmenet a kritikát visszafogja, méghozzá elsősorban a kritikában rejlő „megítélés” aspektusát.³⁵

Ehhez a tájékozódáshoz pedig a folyóirat szerkesztői a levélformát tartották a legalkalmasabbnak. Tudjuk, hogy a levélregény a 18. század közepe táján érte el a maga népszerűségének csúcspontját. 1759-ban, amikor elindul a *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, még csak Samuel Richardson levélregényei álltak rendelkezésre, melyek közül a legelső *Pamela*³⁶ címmel jelent meg, 1740-ben. Innen kezdve a századfordulóig Európában kb. hétszáz levélregény fog megjelenni. Gideon Stiening így határozta meg a levélregény lényegét: „A fiktív elbeszélés önálló formája, amelyben a fiktív cselekményt egy vagy több levélíró szubjektív nézőpontjából mutatják be, amelyet így az író(k) egyénisége és a címzett(ek) egyénisége egyaránt befolyásol.”³⁷ Kurt Wölfel pedig ezt írja:

³⁴ A korabeli németben a „diskutieren” vita-aspektusa még nem volt olyan erős, mint manapság, inkább csak beszélgetést, megbeszélést jelentett.

³⁵ Most tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy az erőteljesebb kritikai ítéletalkotás valóban elősegíti-e a jobb tájékozódást. És mivel ez az összefüggés nem érvényesül automatikusan, ezért ezt egy nagyobb szisztematikus igénnyel, a szélesebb kontextusok fölvázolásával kell megteremteni.

³⁶ Ezt további kettő követte: *Clarissa* (1748) und *Sir Charles Grandison* (1754).

³⁷ Jochen Strobel, Jörg Schuster, Gesa Steinbrink, Marie Isabel Matthews-Schlinzig (szerk.): *Handbuch Brief*, Berlin, De Gruyter 2020. 339. o.

A 18. századi levélregényben [...] az elbeszélői világ – perspektivikusan vagy poliperspektivikusan ábrázolva – a regény szereplőinek bensőséges levélbeszélgetéseiben bontakozik ki, amelyek mögött az elbeszélő visszahúzódik vagy teljesen el is rejtőzik. Ezzel párhuzamosan az elbeszélő mint »tekintély« is visszavonul. Annak a tudata, hogy ő a regény világának megteremtője, azzal az igénnyel párosul, hogy lemond arról, hogy e regényvilág objektív igazságának a letéteményese lehessen.³⁸

A Nicolai szervezte folyóirat fő mintaadó forrása egy akkori bestseller volt, Christian Fürchtegott Gellert *Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen* című műve.³⁹ Ennek már a címe is mintaként szolgált: a *Briefe*, és az utána kitett vessző. Ugyanakkor látnunk kell, hogy Gellert könyvének címe kétértelmű: levelekben beszéljük el, hogy mi a jó ízlés, vagy a levélbeli jó ízlésről van szó. És persze, szó is van mindkettőről: szabad-e, és mit jelent a leveleket kinyomtatni, megosztani őket mindenkivel? Át lehet-e emelni őket a privát szférából a nyilvános világba?

Gyakran voltak a kezemben mások legkellemesebb és legtermészetesebb levelei. És átlelkesülve azt kívántam, bárcsak lennének már kinyomtatva; és alig hogy beleképzeltem magam az olvasó helyzetébe, hamarosan láttam, hogy ezek a nagyon szép levelek hamarosan rejtélyek vagy hírek lettek, amelyekben nekem nem volt részem. Az olvasónak ismernie kellett volna a szerzőt, ismernie kellett volna ezt és ezt a barátot, ezt és ezt a körülményt, amihez számos további körülmény kapcsolódik; ismernie kellene mindazt, amit a levél fölébreszt [...].⁴⁰

Itt azon a ponton vagyunk, hogy hagyjuk az egészet: ami a privát világhoz tartozik, nem emelhető át – lényeges vagy alapvető veszteségek nélkül – a nyilvánosságba. E gondolat alátámasztásának Gellert többször is nekifut:

A leveleinkben mint barát, mint rokon, mint szerető gyakran nagyon élénk dolgokat mondunk el, és nagyon finom szatírákat fogalmazunk meg. De éppen ezek az eszmék, amelyek négy vagy néhány szem közt szépek és helyénvalóak voltak, elvesztik az értéküket, ha a világ szemei elé tárjuk őket, és annak a nevét viselik a homlokukon, aki leírta őket. Különösen, ha még él.⁴¹

Aztán Gellert átbillenti a gondolatmenetet, mégis csak publikálni kell azokat a leveleket, amelyek tartalmazzak általános érvényű problémákat; azokat viszont, amelyekben nincs semmi általános-érvényűség (a szó szigorú értelmében), *nem szabad* publikálni. És el kell ismerni, hogy vannak ilyenek is. Ez a gondolatmenet nem csak a privát levelekre, hanem a levélregényre is vonatkoztatható. Gert Mattenklott írja: „Gellert nyomán a levélregény a

³⁸ Kurt Wölfel: Roman, in: *Killy-Literaturlexikon*, 14. kötet, Gütersloh / München, Bertelsmann 1992. 305. o.

³⁹ Leipzig, bei Johann Wendler 1751.

⁴⁰ Christian Fürchtegott Gellert: *Briefe*, bey Johann Wendler 1751. 3-4. o.

⁴¹ I.m. 4. o.

társalgás írott formájaként honosodott meg, és ezzel a magány és a társaság eszménye művészi formát nyert. Az író magányos, de az olvasó is az.”⁴²

Nicolaiék vállalkozása abból a felismerésből indult ki, hogy a társalgás nem csak a levélregényekben, hanem a kritikákban is formát ölthet. A mindennapi életben van tehát egy olyan társalgási praxis, ami alkalmas különböző alkotások, művek és kulturális események megítélésére; a kérdés csak az, hogy ennek lehet-e, és ha igen, hogyan, írásos alakot adni. Ez nagyjából ugyanaz a kérdés, mint az, hogy a leveleket ki lehet-e nyomtatni. De itt a sor kicsit átalakul. A levelek esetében a sor: társalgás – privát levél – kinyomtatott levél. Itt pedig: a társalgásban megfogalmazott ítéletek – közzétett (kritikai) levelek. És az utóbbiakat kell-e, szabad-e publikálni? Nicolaiék sokat vártak ettől: nagyjából a kritika teljes megújítását. – Térjünk most vissza a *Briefe, die neueste Litteratur betrend* című folyóiratunkhoz. Az első levél közvetlenül a címzetthez szól; ez a levél a tartalomjegyzékben ezt a címet kapta: „Általános megjegyzések a legújabb irodalom terméketlenségéről”. S ez már ki is jelöli a levelek általános irányultságát. A katonatiszt be akar pótolni valamit, azt feltételezi, hogy sok mindennek kellett történnie, és ő sok mindenről lemaradt. Erre a tudós szerkesztő urak (akik pedig erre a feladatra hozták létre a folyóiratukat) így válaszolnak:

Néhány dolgot természetesen pótolnia kell, de nem sokat. A két veszélyes és fáradságos év, amelyet ön a tisztességnek, a királynak és a hazának szentelt, elég gazdagok voltak csodákban, de nem intellektuális csodákban. [...] Őszintén szólva, én nem tudnék megnevezni önnek egyetlen zsenit sem, és csak nagyon kevés művet a már ismert férfiakról [...], amelyet érdemes lenne megőrizni az utókornak.⁴³

De aztán az első levél végére a hangulat mégis csak megváltozik: ha nincsenek is nagy zsenik, ha ebben az időben nem is születtek alapvető jelentőségű művek, a folyóirat programját mégsem kellene már rögtön az első levélben eltemetni.⁴⁴ (A krónikák szerint 1758-ban született Haydn legkorábbi szimfóniája, amely később a 37-es sorszámot kapta. Klopstock ebben az évben írta meg az egyik leghíresebb versét, „Auferstehen, ja, auferstehen wirst du” címmel.)⁴⁵ „Én visszahívnám az ön pillantását ebből a sötét kilátásból, Nem szabad elrontanunk a katonánk elengedhetetlen tevékenységét [...]”⁴⁶

2. Mendelssohn színre lép

Moses Mendelssohn márciusban szólalt meg először az új folyóiratban; a levele ezt a címet kapta a tartalomjegyzékben: „Általános megjegyzések a

⁴² Gert Mattenklott: Briefroman, in: *Killy-Literaturlexikon*, 13. kötet, Gütersloh / München, Bertelsmann 1992.130. o.

⁴³ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1959. január 4. 4. o.

⁴⁴ Az is tény, hogy Lessing – az egyik szerkesztő – úgy érezhette ekkoriban, hogy ő maga válságban van. Akkor már négy éve, hogy megírta utolsó darabját, a *Miss Sarah Sampson*-t.

⁴⁵ Ez a vers Klopstock feleségének halála után született. Az öt versszakból az első: „Auferstehen, ja auferstehen wirst du, / Mein Staub, nach kürzer Ruh, / Unsterblichs Leben / Wird, der dich schuf, geben! / Halleluja! Halleluja!”

⁴⁶ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1959. január 4. 6. o.

filozófia legújabb helyzetéről, mifelénk.” A levelekben nincsenek megszólítások, és Mendelssohn levele mindjárt egy megnyugtató mondattal kezdődik: „Sorgen Sie nicht!” (Ne aggódjon, ne aggodalmaskodjon!) Mintha lett volna egy nulladik levél is, amelyben a katonatiszt panaszkodott volna. Ez viszont nehezen egyeztethető össze a bevezetésben ecsetelt helyzettel, ahol a katonatiszt csak a tájékoztatlanságán keresztül vált ismertté. De a bevezetést író Lessing mintha meg is nyugtatná a tiszturat: ne aggódjon, semmi különös sem történt, zsenik nem léptek föl, és hosszú távon megőrzendő művek sem születtek, bár nagyon sok minden (talán túl sok minden is) napvilágot látott. Itt kitölthetünk egy hézagot. Mintha a katonatiszt válaszolt volna: őt elsősorban és különösen a filozófia helyzete aggasztja. Hogy miért, és hogy erre vonatkozóan milyen különös információi vannak, azt nem tudjuk meg, és nem is tudjuk kikövetkeztetni. Nem tudjuk meg, hogy végülis *mi* miatt aggodalmaskodott. Mendelssohn mindenesetre úgy érezte, hogy be kell számolnia a „filozófia legújabb helyzetéről”. Mint láttuk, Lessing még arról írt, hogy semmi különös nem történt (akkor persze miért kell egy külön folyóiratot megalapítani a „tájékoztatás” céljából?). Most már (egy kicsit sarkítva) szembe is állíthatjuk egymással Lessing és Mendelssohn hozzáállását: az utóbbi egy hatalmas válságot konstatál. A „Ne aggódjon!” mondat így erősen ironikus: és a következők fényében, tulajdonképpen az ellenkezőjét jelenti: „van itt miért aggódni”. De hogy kellene ezt a bajt (vagy válságot) bemutatni? Mendelssohn ehhez egy érdekes kerülőutat választ: első megközelítésben nem is a megjelent műveket kell szemügyre venni. (Ennyiben itt is érezhető egy általános önkritikus attitűd az egész vállalkozással szemben.) Szóval, az egyetemet elvégzett fiatal generáció tagjait kell meghallgatni. Ők végül is már megtanulták, hogy mi a filozófia, és hogy milyen állapotban van. Nem kell aggódni, csak meg kell hallgatni a fiatalokat, és akkor fogunk csak igazán kétségbe esni. (Mendelssohn soha nem dolgozott egyetemen, ő valóban csak hallhatta, hogy a fiatalok mit és hogyan beszélnek a filozófiáról.)

Mindenről ítélet alkotnak, és mindent kinevetnek. Szentelenül az ön képébe fogják vágni, hogy a legjobb világ egy agyrém, a monádok fogalma egy álom, vagy a nagy Leibniz tréfája. Wolff egy öreg fecsegő, Baumgarten egy rigolyás vénember; és ők ketten elég ostobák voltak ahhoz, hogy azt, amit Leibniz tréfának szánt, egy komoly rendszerré formálják.⁴⁷

A fiatalok ítéletei gyorsak, átfogóak és könnyedek. Bizonyos értelemben persze felületesek is. Lessing erre gúnyosan ezt válaszolhatná: „Ne az öregségre, hanem a fiatalságra panaszkodjunk / Ha az öregségben nem telik kedvünk.”⁴⁸ A leírásban Mendelssohnnál jól érezhető, hogy tisztában van a fiatalság mint perspektíva sajátosságaival, de ezt a szöveg elfojtja, és egy univerzálisan érvényes diagnózisként mutatja fel.⁴⁹ Biztosan érezhetjük: a

⁴⁷ I.m. 1759. március 1. 130. o.

⁴⁸ Gotthold Ephraim Lessing: Auf das Alter, Sinngedichte [Nachlese], in: uő: *Werke*, 1. kötet, Leipzig, Bibliographisches Institut 1912. 54. o.

⁴⁹ Sejthetjük, hogy Mendelssohn nem a legjobban választotta meg a maga történetét (ha a filozófia, és ezen keresztül a kor válságát akarta bemutatni). És úgy tűnik, hogy *itt* nem is a vélemények szórásáról van szó, hanem inkább az alázat hiányáról, ami – az elmesélt történet szerint – *életkori sajátosságként* is felfogható.

filozófiai elméletalkotói az idősek. Leibniz ekkor már több mint negyven éve halott, Christian Wolff öt éve távozott az élők sorából, Alexander Gottlieb Baumgarten az egyetlen, aki még életben van, ő ekkor negyvenöt éves. (1739 óta az ő latin nyelvű *Metafizika* című könyve volt a hivatalos egyetemi tananyag; majd csak a halála után fogja egy tanítványa, Georg Friedrich Meier, lefordítani németre.) A levélrészletben jól érezhető, hogy Leibniz volt az önálló, nagy gondolkodó, akihez aztán Wolff és Baumgarten tankönyvi dogmatizálóként kapcsolódtak. A diákok Leibniz teljesítményét elismerik, ők is a „nagy” Leibnizről beszélnek, de fenntartják azt a véleményüket, hogy még a nagy filozófia is álmokkal és tréfákkal van tele. És most jönnek a dogmatizálók, akik az álmokat és a tréfákat komolyan veszik, és belőlük kiindulva rendszereket építenek, vagyis iskolai tananyagokat, tankönyveket hoznak létre. (Csak óvatosságból nem „popularizálásról”, hanem az iskolafilozófia megteremtéséről beszélek.) Ők az „öreg fecsegők” és a „rigolyás vénemberek”. Azt is jól lehet látni, hogy a diákokat elsősorban nem is koncepciók és az elméleti rendszerek érdeklik, hanem csak a személyek. És szigorúan véve azt mondják, hogy az iskolafilozófia nem nekik való, mert „vénember-filozófia”. Mendelssohn szeméi előtt valószínűleg Pascal egyik feljegyzése lebegett. „[A] túl nagy ifjúság és [a] túl nagy vénség gátolja a szellemet, túlföldül sok és túlföldül kevés a tudás; egyszóval a szélsőségek olyanok számunkra, mintha nem léteznének, és mi sem léteznünk hozzájuk viszonyítva; meghaladnak bennünket, vagy mi őket.”⁵⁰ Mendelssohn most a filozófia megítélésekor ebbe a köztes térbe szeretne beállni: a fiatalok semmit-tudása, és az öregek mindent-tudása ugyanis eltorzítja a képet.

Most már összefoglalhatjuk az eredményeinket: láttuk, hogy eredetileg a folyóiratok maguk is popularizálják a filozófiát, és létrehoznak egy sajátos világbölcsességet. (Mendelssohn most az egyetemről kikerült ifjakról mondja, erős iróniával: „unsere neue Weltweisen”).⁵¹ A Nicolai-féle folyóirat igazi újdonsága a reflexió volt: a folyóiratok többé ne a filozófia popularizálásához járuljanak hozzá, hanem a feladat éppen ennek a popularizálásnak a bírálata. A popularizálás így már nem a folyóiratokhoz kötődik, hanem egyfajta közvélekedéshez. (S ezt most a fiatalok képviselik.) És csak így jön létre annak a lehetősége, hogy egy folyóiratban megfogalmazzuk a filozófia helyzetére vonatkozó kritikai kordiagnózist. Ezzel létrejön egy furcsa kör a popularizálás és a popularizálás bírálata között. Ha a popularizálás bizonyos értelemben az akadémiai filozófia bírálata, akkor a populárfilozófia bírálata a *kritika kritikája*.

3. A mendelssohni kordiagnózis kontextusa

Visszakanyarodva Mendelssohn bírálatához, nézzük meg először a fenti diagnózis kontextusát, azt, ami előtte, és azt, ami utána van. – (1) „Őn idejekorán meg fogja pillantani a szomorú színjátékot, a tudományt a maga hanyatlásában. Ebben az esetben egy olyan tudományról van szó, amelyben még nemrég olyan fontos előrelépéseket tettünk; Németország ebben a legnagyobb férfiakat tudta felmutatni, s ez a németek meghatározatlan

⁵⁰ Blaise Pascal: *Gondolatok*, Budapest, Gondolat 1978. 30-31. o. Fordította Pődör László. Kiemelés tőlem.

⁵¹ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1. 129. o.

nemzeti karakterének – úgy tűnt – valami sajátosat tudott adni.”⁵² Vagyis: a német filozófiának volt egy virágkora, és talán nem tévedünk nagyot, ha a fenti passzus alapján azt mondjuk, hogy ez nagyjából Leibniz korára eshetett. A szerző a katonatiszt előtt a „nagy Leibnizként” emlegeti – az, hogy az ő alapgondolatai és legalapvetőbb belátásai „agyrétek”, „álmok” és „tréfák”, az *csak* a diákok perspektívája. Hogy Mendelssohn ezt nem fogadja el, azt jól lehet látni a Leibnizre vonatkozó legkülönbözőbb megjegyzésekből. Ezek közül nézzünk most kettőt. Az *első*: „Istennek minden lehetséges rendszer közül a legjobbat kellett megteremtenie. Ezt mondja [Alexander] Pope, és ezt mondja Leibniz is több helyen. Az, hogy mit értettek ez alatt, annak az egyéb gondolatokból kell megvilágosodnia. [William] Warburton azonban nagyot téved, amikor ezt a tételt a többi tételtől függetlenül nem akarja elismerni [...]. Ezt az alábbiakban még bizonyítani fogom.”⁵³ A *második*: „Ha Spinoza – mint ahogy azt majd ön is láthatja – ugyanúgy gondolkodott a szabadságról, mint Leibniz, akkor neki is el kell ismernie, hogy a jó és a rossz ismerete éppúgy, mint az igaz és a hamis ismerete, tekintve a legtökéletesebb okot, minden következmény nélkül maradhatna. Hogy tehát a legtökéletesebb ok tekintetében a jónak örömet, a rossznak pedig nem-tetszést kell kiváltania.”⁵⁴ A két idézetben közös, hogy a mindenkori szerző Leibnizet a legjelentősebb nemzetközi gondolkodók sorába állítja. És azt lehetne mondani, hogy beleilleszkedve ebbe a nagy nemzetközi gondolati áramba, tudott Leibniz hozzájárulni egy sajátos német identitás kialakulásához. – (2) A fiatalok véleménynyilvánításában előítéletek (vagy legalábbis megalapozatlan ítéletek) fogalmazódnak meg. „Elismerné ön, hogy az igazság nem a közönség dolga? A helyeslése könnyű-hitűség, az ellenszegülése pedig önzés.”⁵⁵ A fiatalok képviselik a tömeget, a tömegnek a filozófiáról kialakított véleményét. A fiatalok képviselik a kritikát, az öregek a dogmatizált filozófiát. És a fiatalok nem véletlenül beszélnek így: az egyetemi képzésben van ugyanis egy olyan probléma, amely az egész kultúrát áthatja. Na, most kellene figyelnie a címzett katonatisztnek, akit még Lessing megnyugtató próbált azzal, hogy nem történt itt semmi érdemleges. De történt valami nagyon alapvető dolog:

Manapság az a hóbort terjedt el, hogy minden tudományt könnyedén és *ad captum* kell előadni, ahogy ezt nevezni szeretik. Így akarják az igazságot az emberek között elterjeszteni, és minden irányba kiterjeszteni, ha már a belső értékét nem tudják növelni.⁵⁶

Mondhatnánk azt is, hogy ez a popularizálás a felvilágosodás nagy csapdája. A felvilágosodás a kritikából indul ki, és átcsap a dogmatizálásba. A fiatalok ítéletében tehát van némi igazság:

⁵² *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1. 129. o.

⁵³ Moses Mendelssohn: Pope ein Metaphysiker!, in: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*, 3. kötet, Hildesheim / New York, Georg Olms 1970. 650-651. o.

⁵⁴ Moses Mendelssohn: An die Freunde Lessings, in: Fritz Mauthner: *Spinoza. Ein Umriss seines Lebens Und Wirkens*, Dresden, C. Reissner 1921. 226. o.

⁵⁵ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1. 129. o.

⁵⁶ I.m. 132. o.

Talán a wolffiánusok is hibásak voltak ennek az előítéletnek a kialakulásában és elterjedésében. Nekem úgy tűnik, hogy semmi sem károsabb, mint a tudományokhoz vezető királyi út, amelyet meg akartak találni.⁵⁷

Korunkat jellemzi tehát egyfajta popularizálás (dogmatizálás): az iskolafilozófiában minden leegyszerűsödik, s ez az alapja annak, hogy a diákok könnyedén ítéleteket alkotnak. És ehhez társul még egy fiatalos hév is – így jön létre a mindent-megítélés, a mindent-elvetés, az egyetemes kinevetés. A fiatalok reakciója így valóban a filozófia helyzetére utal, talán nem ragadja azt meg jól, de aligha tagadható, hogy „van benne valami”.

Mendelssohn levelében azonban találhatunk olyan passzusokat is, amelyek a „fiatalok” véleményétől függetlenül diagnosztizálják a filozófia aktuális helyzetét. Ezekben a szerző nem a katonatiszthez beszél, hanem önmagához, a filozófusok közösségéhez, vagy mindenkire, aki szimpatizál a filozófiával. A diagnózis eme részének alap gondolatát Mendelssohn így fogalmazta meg: „A tudományok királynője, aki korábban leereszkedésből [időnként] cselédnek nevezte magát, most a szó szoros értelmében a legalacsonyabb cselédek közé taszított.”⁵⁸ De hogyan, miért és mióta? Ezekre az ártalmatlan és kézenfekvő kérdésekre nem könnyű válaszolni. Ezért előbb mondjuk ki azt, hogy ez a diagnózis, a benne lévő szófordulatok, Shaftesburyre utalnak. Shaftesbury már az 1711-ben megjelent *A moralisták* című kis könyvében a „kor kedélyállapotáról” beszélt. Mendelssohn nem tesz ki idézőjelet, sőt az idézett szövegrészletet ki is szakítja a maga kontextusából. Most nézzük az eredetét:

Ilyen mélyre süllyesztettük őt mi, maiak, így fosztottuk meg legfőbb jogaitól. [...] Nem tevékeny ő már többé a világban, és aligha is képes már előnyösen megjelenni a *nyilvánosság színpadán*. Kollégiumokba és szerzetesi cellákba rekesztettük őt, a boldogtalan hölgyet, és bányamunkára emlékeztető szolgálai műveletekre fogtuk.⁵⁹

Ebben a diagnózisban a nyilvánosságról van szó, mintha az mindig is létezett volna, és amelyből a filozófia egyfajta „iskolásítás” következtében eltűnt volna. Mendelssohn a nyilvánosság helyett a nagyvilágról beszél. De azt vegyük észre, hogy ez a diagnózis érzékenyen ellentmond a diákok beszédéből leszűrt képnek. Itt a filozófiát nem a felvilágosítás (az elmélet elterjesztése) teszi tönkre, hanem inkább azt kell mondanunk, hogy amikor a felvilágosodás megjelent, a filozófia már nem is volt a színpadon: „kollégiumokba és szerzetesi cellákba” zártuk őt. Shaftesbury sorai óta már majdnem ötven év telt el, Mendelssohn most úgy érzi, hogy ehhez valamit hozzá kell fűznie:

⁵⁷ I.m. 133. o.

⁵⁸ I.m. 129. o.

⁵⁹ Shaftesbury: *A moralisták. Filozófiai rapszódia*, in: *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat Kiadó 1977. 73. o. Fordította Fehér Ferenc. Kiemelés tőlem. Az eredeti: „That’s a measure of how much we moderns have degraded philosophy and stripped her of her chief rights. [...] She is no longer active in the world, and can hardly get any benefit from being brought onto the public stage. We have walled her up, poor lady! in colleges and ‘monastic’ cells; and have set her to work on tasks as low-down and menial as those in the mines. Empirics and pedantic logic choppers are her chief pupils.”

Most a filozófiának még ezt a poros sarkot is el kellett hagynia. Descartes kiszorította a skolasztikusokat, Wolff kiszorította Descartes-ot, és a filozófia általános megvetése végül kiszorította Wolffot. A színpad kiüresedett, és úgy tűnik, hogy Crusius hamarosan a divat szerinti nagy világbölcs lesz.⁶⁰

Mendelssohn érzi, hogy Shaftesbury elsősorban a cellákra és a kolostorokban folyó képzésre gondol, és ez nehezen köthető össze közvetlenül a „jelenlegi” iskolafilozófiával. Ezért inkább egy meghosszabbításra vállalkozik; mondván, hogy Descartes-tal a filozófia kiszabadult a kolostorokból és a cellákból. Shaftesbury nagy szívfájdalma az volt, hogy a nyilvánosságból száműzött filozófia már nem tudja alakítani az életünket, pontosabban: mindenekelőtt a politikával való kapcsolatát veszítette el. „Oly messze van ő attól, hogy államférfiakat hozzon létre, miként tette hajdanán, hogy aligha akad nevesebb ember a nyilvános életben, aki a legcsekélyebb lekötelezettségről vallana irányában.”⁶¹ Shaftesbury azt sajnálja, hogy a nyilvánosságból kiesett filozófia elvesztette az életet alakító erejét, Mendelssohn viszont azt fájlatja, hogy a nyilvánosság színpadára felkerült filozófia az anarchia állapotába zuhan. „Időközben minden egy általános anarchiában él.”⁶² (Ez nem egyeztethető össze azzal a diagnózissal, amely a diákok beszédmódjából kiindulva került kibontásra, hiszen ott éppen hogy a tananyag dogmatikus egységesítéséről van szó.) Mendelssohn úgy tesz, mintha itt a modern filozófia problémájával néznénk szembe: régebben ez nem így volt.⁶³ És ilyen körülmények között máris nem az iskolásítás, hanem a divat lesz a legnagyobb veszély forrása: még a végén Crusius lesz a világ vezető filozófusa!

4. „Csak nehogy Crusius!”

Crusius a leibnizi-wolffi filozófia legnagyobb ellenfele volt az adott korban – de itt szükségünk van néhány bevezető megjegyzésre. Spinoza *Etikája* 1677-ben, posztumusz jelent meg, és a rá következő években és évtizedekben a német filozófiai életben kialakult egy hevesnek mondható vita a geometriai módszer filozófiai felhasználhatóságáról. (Spinoza művének teljes címe ez volt: *Ethica, ordine geometrico demonstrata.*) – Voltak, akik követni próbálták ezt a módszert, közéjük tartozott Gottfried Ploucquet is, aki Tübingenben volt professzor.⁶⁴ 1753-ban jelent meg a *Principia de substantiis et phænomenis* című könyve, amelyben megpróbálta egyetlen egységben összerendezni az ontológiai, a metafizikai és a pszichológiai kérdéseket. Szerinte a monások szellemi szubsztanciák, és még a lét is szellemi. A szellemi szubsztanciák és az anyagi dolgok kölcsönhatásba léphetnek

⁶⁰ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1. 130. o.

⁶¹ Shaftesbury: *A moralisták*, 73. o.

⁶² *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1. 130. o.

⁶³ Talán itt fogalmazódik meg először: szükség lenne a filozófiatörténet (filozófiai) elméletére, amely mindenekelőtt a modern filozófia pluralitására és anarchikusságára válaszol. Ez a német idealizmus erőfeszítéseinek az egyik legfőbb motorja volt. De e koncepció megszületéséig is eltelik még bő ötven-hatvan év.

⁶⁴ Korai halála megakadályozta, hogy a majdani német idealizmus nagy gondolkodóinak tanára lehessen.

egymással, mert Isten mindkettőt képviseli és összeköti. – A másik oldalon álltak azok, akik tagadták a geometriai módszer univerzális filozófiai felhasználhatóságát: közülük ki kell emelni Andreas Rüdigert (a lipcsei professzort), akinek már 1727-ben megjelent a *Meinung vom Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt* című könyve.

A lélek maga, vagyis *in abstracto* tekintve, azért immateriális, mert valami isteni; nem azért, mert az isteni lényeg valamilyen része, hanem inkább azért, mert Isten egyik teremtménye, de ebben az absztrakt értelemben nem egy megteremtett szubsztancia, amelynek szükségképpen kiterjednie és anyagnak kell lennie, hanem egy teremtett erő, *inextensa* és *immaterialis*.⁶⁵

Crusiusra tehát alapvető hatást gyakorolt Andreas Rüdiger koncepciója, és ő is a geometriai módszer filozófiai ellenzőinek táborát erősítette. – *Egyrészt* ebben az összefüggésben született meg a „populárfilozófia” fogalma: ez az a filozófia, amely feladja a tudományos igényeket. – *Másrészt* egyre erősödött a pszichológiai módszer, ami lassan fölülírta a metafizikai-ontológiai elemzéseket. Ennek keretében erősödtek föl azok az elképzelések, amelyek a szenzualizmust annyira népszerűvé tették, hogy általánossá vált a meggyőződés, hogy minden emberi képzet az érzéki észlelésből származik.⁶⁶ – Rüdiger és az ő nyomában Crusius azt állította, hogy a lehetőségek wolffi filozófiájával szembe kell állítani a valóság megismerését. A matematika és a matematika módszerét követő filozófia csak a lehetőséggel, a képzetek ellentmondásmentes egybeesésével foglalkozott, a filozófia számára azonban fontos, hogy a fogalmi a valóságra (is) vonatkozzanak.

Crusius elfogadta ezeket a szempontokat, és bár kevésbé volt szenzualista mint az elődei, de mégis teljesen hasonlóan bírálta a geometriai módszer felhasználását, azt a törekvést, hogy egyesek csak a logikai formákon keresztül szeretnék megismerni a valóságot.⁶⁷

Harmadrészt a „populárfilozófia” fontos jelentésaspektusa volt az eklekticizmus; Christian Thomasius fogalmazta meg a rendszer-nélküliség princípiumát, amit követelményként állított oda a filozófiai elméletalkotás elé, és ennek elég sok követője lett.⁶⁸ – Nagyjából így lehetne összeállítani a populárfilozófia leglényegesebb elemeit.

⁶⁵ Andreas Rüdiger: *Meinung vom Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*, Leipzig 1727, 27. §. <https://books.google.hu/books?id=jI5XAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor>

⁶⁶ Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck 1912. 386. o.

⁶⁷ I.m. 405. o.

⁶⁸ A wolffi iskola dogmatizmusának fonákján kialakult egy kis kör is, a szkeptikus-kritikai-metodológiai gondolkodókból, akik lassan elkezdtek töprengeni a filozófia újra megalapozásának szükségességén. Ha most eltekintünk Kant prekritikai korszakától, akkor rajta kívül ide tartozik még a kor legnagyobb matematikusa, Leonhard Euler, a Kant által nagyra becsült Johann Heinrich Lambert, és végül a kor legjelentősebb pszichológusa, Johann Nikolaus Tetens. V.ö. Karl Vorländer: *Geschichte der Philosophie*, Rowohlt Verlag 1990. 2. kötet, 163-167. o.

Csak nehogy Crusius legyen majd a mi nagy gondolkodónk! Crusiusnak 1744-ben jelent meg egy fontos könyve,⁶⁹ amelynek most csak a részletes tartalomjegyzékébe szeretnék belenézni:

Az elégséges alap elvét, és az ennek különböző alakjaira vonatkozó magyarázatokat nem lehet minden további nélkül elfogadni, részben azért, mert hamis tételek következnek belőle, részben pedig azért, mert ő maga sincs bizonyítva, és nem is lehet bizonyítani. És ezen túl még ingatag is és sokjelentésű.⁷⁰

Mendelssohn feltételezi, hogy aki Leibniz után filozófiával akar foglalkozni, annak a leibnizi filozófia szintjén kell állnia. De mintha lenne eleve egy ellenállás is ezzel a filozófiával szemben. Ez az ellenállás maga is egy filozófia, amelyet Mendelssohn „divatfilozófiának” nevez, de nyugodtan nevezhetjük populárfilozófiának is.

5. Divat és divatfilozófia

A francia *Enciklopédiában* Louis de Jaucourt írta a „divat” címszót, amely a tizedik kötetben, 1765-ben jelent meg. És ebben mindenekelőtt az a meglepő, hogy mennyire neutrálisan próbálja leírni a divatot. „Helytelen haragudni erre vagy arra a *divatra*, amely, bármennyire is szeszélyes, gyönyörűvé és bájossá tesz, amíg tart, és amely a legnagyobb előnyt adhatja, amit az ember remélhet, nevezetesen azt, hogy tessen.”⁷¹ De ez nem lehet a teljes kép: „szűklátókörűséget eláruló ostobaság, ha behódolunk a divatnak, ha ezt olyan területeken is érvényesíteni hagyjuk, mint az ízlés, az életmód, az egészség, a lelkiismeret, a szellem és az ismeretek.”⁷² És a filozófiát is nyugodtan ide sorolhatjuk.

Az igazság természetesen kedves az elmék számára, és semmi sem oly rút és összeegyeztethetetlen az értelemmel, mint a hazugság. Ennek ellenére nem szabad azt remélnünk, hogy az emberek nagy igyekezettel látnak hozzá az igazság felfedezéséhez, amíg a megbecsülés, a gazdagság vagy a hatalom vágya arra készteti őket, hogy a *divat* által igazolt véleményekkel jegyzzék el magukat, s azután érveket keressenek akár arra, hogy kicsinosítsák velük amazok szépségét, akár arra, hogy lemázolják és elfedjék velük amazok rútságát.⁷³

Az igazság keresésében a legrosszabb a divatnak való engedelmeskedés, illetve behódolás – és számos ok és motiváció mutathat ebbe az irányba. Jaucourt és Leibniz egyetértenek abban, hogy a „divat” nagy veszélyeket tartogat a filozófia számára. A divat képes arra, hogy az igazság keresését

⁶⁹ Christian August Crusius: *Ausführliche Abhandlung über den rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder determinierenden Grunde*, Leipzig, bey Johann Christian Langenheim 1744.

⁷⁰ <https://archive.org/details/1919737.0001.001.umich.edu/page/n19/mode/2up>.

⁷¹ Denis Diderot: *Artikel aus Diderots Enzyklopädie*, Leipzig, Reclam 1972. 807. o.

⁷² I.m. 807-808. o.

⁷³ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, Budapest, L'Harmattan 2005. 369. Fordította Boros Gábor et al. Kiemelés tőlem, a fordítást kissé módosítottam.

vagy az elfogulatlan megismerést meghiúsítsa. Jól érezhetően ott van a háttérben John Locke paradigmaticus megállapítása:

Miután a divat és az általános vélekedés téves képzeteket alakított ki bennünk, a nevelés valamint a megszokás pedig rossz szokásokat, ezért a dolgok valóságos értékét nem megfelelően állapítjuk meg, s ízlésünk is megromlott. Mindezt nagy gonddal kellene orvosolni; ellentétes szokások révén kellene megváltoztatni gyönyörűségeinket, és ínyünkre valóvá tenni azt, ami szükséges vagy hozzájárul boldogságunkhoz.⁷⁴

Hamis fogalmak, rossz szokások, eltorzult ízlés: *a divat pusztítása óriási*. De maradjunk most csak a fogalmaknál: a divat hatására a filozófia és az igazság-keresés eltorzul, és minden elméletalkotásnak ezzel kell szembe szállnia. Mendelssohn még nem így érzékeli: a divat éppen most szabadul rá a filozófiára, méghozzá a „populárfilozófián” keresztül. Németország talán csak elmaradott volt, és ezért nem érvényesültek ott eddig a divat torzító hatásai. Joucaurt szerint a tetszeni-vágyás még nem vetette ki a hálóját a filozófiára; de ez éppen ebben a pillanatban van bekövetkezőben. Talán még nem kell elfogadnunk Rousseau *Emil* című művének nyitó sorait: „Minden jó, ha a Teremtő kezéből származik; az ember keze alatt minden eltorzul.”⁷⁵ – A „divatfilozófia” szót 1784-ben Herder alkotta meg. A kontextus ez volt: Herder szerint az egyiptomi kultúra és az első évszázadok – platonizmus által meghatározott – *divatfilozófiája* sokat ártott a kereszténységnek. Az utalás némileg meglepő, mert a divatnak egyáltalán nem modern, hanem egy viszonylag kor-független jelentést tulajdonít. Ugyanakkor ez le is gyengíti a „divat” szóban rejlő, a mára szabott, kritikai potenciált. Közelebbről tekintve mégis nagyon tanulságos a fogalom használata: a „divat” egy közvélekedés, amely a maga tehetetlenségével megpróbál szembe szegülni az újításokkal. A „divat” arra épül, ami elmaradott, amin a nagy többségnek nem sikerült átlépnie. Mendelssohn diákjai esetében ez egy kicsit másképp van: itt nem a múlt tehetetlensége bugyog, hanem az „új” iskolai kanonizálással van a baj. De a kettő mégis hasonlít egymásra: sor került egy jelentős előre lépésre, és ezt nem sikerült követni: nem sikerült fölemelkedni hozzá, vagy nem sikerült tartani. Ennek következményeit Herder így veszi számba:

A kor divatfilozófiája [...] a kereszténység számára káros iskola volt; mert éppen ezeken az idegen platóni eszméken [...] alapult mindaz, ami később majdnem két évezreden át veszekedéseket, viszályokat, lázadásokat, üldözéseket, egész országok felbomlását okozta, és a kereszténységnek általában egy töle idegen formát, a szofista formát adta.⁷⁶

Vajon a mendelssohni példában is ilyenek fenyegetnek? Herdernél nem annyira, de Mendelssohnnál egyértelműen érezhető: a divatfilozófiában

⁷⁴ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, Budapest, Osiris 2003. 306. o. Fordította Vassányi Miklós.

⁷⁵ „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme.” Jean-Jacques Rousseau: *Émile ou de l'éducation. Livres I et II*, la Haye, Jean Néaulme 1762.

https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf5/rousseau_emile_ou_education_livres1et2-a5.pdf

⁷⁶ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. kötet, Hofenberg, Hartknoch 1785. 319-320. o.

benne van egyfajta *közvélekedés*, és vannak / lesznek, akik ezt a közvélekedést meglovagolják. (És a szó szűkebb és egzaktabb értelmében nyilván itt lehetne bevezetni a populárfilozófiát.)

Nos, Crusius egy ilyen filozófus: az ő filozofálása a diákok közvélekedésének szellemiségét követi (mintegy arra rétegződik rá). Ennek megfelelően néz ki a recepciója is. Már a fiatal Kant egy 1763-as írásában⁷⁷ polemizál vele, és érezhetően nem tartja túl sokra:

A hírneves Crusius a *valaholt* és a *valamikort* a létezés csalhatatlan meghatározásának tartja. Azonban anélkül, hogy belemennénk annak a tételnek a vizsgálatába, mely szerint mindennek, ami van, valahol és valamikor kell lennie, megállapítható, hogy e predikátumok még mindig érvényesek a pusztán lehetséges dolgokra is.⁷⁸

Később az érett Kant is visszatér ehhez a polémiához. A *Prolegomena* egyik helyén azon töpreng, hogy hogyan lehet megérteni a lehetséges tapasztalat alapelvei és a természet lehetőségeinek törvényei közötti összhangot. Ha erre törekszünk, akkor vagy az egyik, vagy a másik pólusból kell kiindulnunk. És aztán jön a Crusiusnak szánt megjegyzés: „Egyedül [ő] vélte úgy, hogy köztes útra lelhet, mondván, hogy a természettörvényeket eredetileg egy olyan szellem ültette belénk, amely sem tévedni, sem megtéveszteni nem képes.”⁷⁹ És itt Kant hirtelen szarkasztikus lesz: „Csakhogy mégis csak elég gyakran találkozunk csalóka alaptételekkel [trügliche Grundsätze] – nem kevés példával szolgál erre e férfiú rendszere maga is.”⁸⁰ Ha most eltekintünk a konkrét problémától, akkor azt emelhetjük ki, hogy Kant szerint Crusius filozófiájának legnagyobb baja egyfajta hamis magabiztosság, egy olyan magabiztosság, amely megelőz minden szellemi erőfeszítést. Kant nem beszél divatról, de amit leír, a divat lényegének is tekinthető. – Ez a hamis magabiztosság vezette a diákok gúnyolódását is.

6. Kitérő: a divat egy sajátos korabeli jelentése

Talán legkésőbb itt kellene bevezetnünk, hogy a „divatnak” a korabeli Németországban (a német nyelvhasználatban) volt egy sajátos nacionalista felhangja is, amiről eddig nem beszéltünk. Mendelssohn a fenti gondolatait (csak egy kicsit másképp) négy évvel korábban, a *Philosophische Gespräche* című könyvecskéjében is előadta, igaz, egy egészen másik kontextusban.⁸¹

⁷⁷ A dolgozat címe: „Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható”.

⁷⁸ Immanuel Kant: *Prekritikai írások*, Budapest, Osiris – Cond-Cura Alapítvány 2003. 126. o. Fordította Mesés Péter.

⁷⁹ Immanuel Kant: *Prolegomena*, Budapest, Atlantisz 1999. 89. o. Fordította John Éva és Tengelyi László.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Mendelssohn (egy másik művében) tudatában van annak, hogy e párbeszédben megírt filozófiai tereferék is a populárfilozófiába tartoznak. „De miért törödnénk azzal, hogy a metafizikai beszélgetések a gáláns és a divatos emberek világába illeszkednek? Elég, ha számunkra fontosak és kellemesek. – Csak a mi számunkra? Az elvont alapigazságoknak minden gondolkodó lény számára ilyen fontossággal és varázssal kell bírniuk. Különösen azoknak, amelyek a szellemtanba tartoznak. Ezeknek ugyan nincs közvetlen hatásuk az emberi életre, mégis ezek a legnemesebbek és leginkább méltóak a megismerésünkre (mert tárgyaik nemesek és méltóságosak).” Moses Mendelssohn: *Philosophische Gespräche*, Berlin,

Manapság elfelejtettük a metafizikát ebből a szempontból vizsgálni. Istenem! Micsoda megvetésben sínylődik a tudományok egykori királynője! Megdöbbsentem, és nem találok ennek a megvetésnek az okait. – Nem találja őket? Annyira el vannak rejtve, hogy keresnünk kell őket? Nem, drága barátom, nem. Ön figyelmen kívül hagyott egy forrást, amelyből sajnos sok rosszat levezethetünk. *Egy másik nép szolgálai utánzására gondolok*, amely mintha csak el akarna csábítani minket. Ez a nép, amelynek Malebranche atya óta egyetlen metafizikus koponyája sem volt, jól látta, hogy az alaposság nem tartozik az erényei közé; ezért az illetudás szépsége volt az egyetlen célpontja, és a leggúnyosabb szellemességet gyakorolta azokkal szemben, akik mély elmélkedéseket folytattak, és nem tudták, hogyan kell a nagyvilágban egy eltúlzott ízlésbeli gyengédség szerint élni.⁸²

Mendelssohn felkészültsége – mondhatnánk – nem volt naprakész, ekkor már megjelent Rousseau nagy hatású értekezése az emberi egyenlőtlenségről (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), Diderot híres írása a vakokról (*Lettre sur les aveugles*), valamint Voltaire filozófiai levelei. Mindenesetre Mendelssohn egy furcsa dichotómiával él: az egyik oldalra állítja a metafizikai karaktert és beállítottságot (ez a németekre jellemző), és másra az „illetudás szépségét” és az „ízlésbeli gyengédséget” (ez a franciákra jellemző). Könnyű észrevenni: a metafizika, a „mély elmélkedés” egyes-konkrét szellemi alkotásokhoz kötődik, míg a „finom ízlés” a társadalmi kulturáltsághoz tartozik. Azt akarta mondani Mendelssohn, hogy ha a kultúra átcsúszik erre a szintre, akkor az eleve nem kedvez a filozófiának? De még ilyen körülmények között is születnek filozófiai tárgyú könyvek: „*pour les Dames à la portée de tout le Monde*”.⁸³ A franciák nevetnek a metafizikai koponyákon, akiket ők csak homályosnak tartanak; miközben az „illetudás” és a „finom ízlés” egy nőkre irányuló, nők által dominált világra utal. Erre Mendelssohn: „A homályos koponyák [a metafizikusok] írásaiban még mindig több található, mint amit a szép nem olvasni akar.”⁸⁴ A németek pedig nem ismerik fel saját értékeiket, és a franciák elismerésére ácsingóznak. Ugyanakkor a németek másra sem vágnak, mint arra, hogy a franciák ismerjék el, hogy ők is tudják, hogyan kell élni, hogy milyen is a jó élet. Ebben a Franciaországra való kacsintásban eltűnik a (német) metafizika. A metafizika hanyatlásának itt tehát egy külsődleges oka van. A kor a divat kora lett, és a divatot alapjában

bey Christian Friedrich Voß 1755. 13. o.

⁸² Uo. Kiemelés tőlem.

⁸³ Uo.

⁸⁴ Uo. - Akkoriban még ilyen nézetek voltak forgalomban a nőkről: „Az Istentagadás bizonyosan nem a nők bűne. Úgy tűnik, mintha az egyház maga is elismerné, hogy az áhitat náluk lakozik, mert rendszeren számít az imáikra. [...] A nők erénynek tartják, hogy nem bocsátkoznak nagy fejtegetésekbe. [...] Annyira lefoglalja őket az ezernyi szenvedély, amelyek úgyszólván csak rájuk jellemzőek, hogy nincs idejük és képességük a hittételekben kételkedni, hacsak nem depressziós lelkiállapotban vannak [...], mert ilyenkor olykor nagyon heves kétségek merülnek fel bennük; de általában nem lépnek ki a vallásból, nem válnak Istentagadóvá, hanem az egyik vallás megvallásából a másik vallás megvallásába lépnek át. A nők nem hajlanak az ateizmusra. Láthatjuk, hogy szeretnek gyónni, hogy szorgalmasan járnak templomba és szeretik a zarándokutakat.” Pierre Bayle: *Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, der im Monat Dezember 1680 erschienen ist*, Hamburg, bey Johann Christoph Gottsched 1741. 302-303. o.

véve a franciák alakítják: „A németek már soha nem fogják felismerni a saját értéküket? Vajon örökre elcserélik az aranyukat a szomszédok aranyfüstjére?”⁸⁵ Hogy ez örökké így marad, az talán túlzott félelem volt,⁸⁶ de lassan létrejön egy toposz, amelyet majd Eichendorff jó száz évvel később így fog megfogalmazni:

A német nemzet az európai nemzetek közül a legelmélyültebb, a leginkább befelé forduló, következképpen a legtöbbet gondolkodó is, inkább a gondolatok, mint a tettek nemzete. De ha a tett semmi a gondolat nélkül, és csak a gondolat által nyeri el világtörténelmi jelentőségét, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a szemlélődő nemzet mégiscsak világtörténelmet írt.⁸⁷

A Nicolai-féle folyóirat a legvégső szándékát tekintve talán a divattal próbált szembeszállni, amely a popularizálás társadalomra szétterülő formája. Sok minden szól a mellett, hogy ezekben az években Lessinget is elsősorban ez foglalkoztatta. A *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*-ben 1759. június 14-én ezt írta: „A divat általában mozgásban tartja az egész várost. Hogy minek van itt az ideje, a táncnak vagy a templomba-járásnak, a játéknak vagy az imádkozásnak, a hitnek vagy az öltözködésnek, a nevetésnek vagy a gyásznak – mindent a divat határoz meg, amely előírja a nap minden foglalatosságát és óráját. Cephise [Johann Jakob Dusch egyik hőse]⁸⁸ életének utolsó órájában bevallotta, hogy az egész életében a divat uralma alatt állt.”⁸⁹ Ehhez Mendelssohn a filozófia vonatkozásában azt teszi hozzá, hogy a divatnak van egy belső formája (a diákok véleménye), és egy külső forrása (a francia „jó ízlés másolni-akarása). S ezek mindketten a filozófia popularizálását váltják ki.

7. Kitekintés: Hegel és Schelling filozófiatörténelmi előadásai

Hegel és Schelling mindketten (különböző városokban) többször tartottak filozófiatörténelmi előadásokat; a rendelkezésre álló források alapján az elsőbbség nem dönthető el. Mindenesetre egy bő fél évszázaddal a *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* után vagyunk. Szerzőink nem folyóiratot írnak, és nem hiszik, hogy a filozófia legnagyobb ellensége a divat általi megrontása lenne. De azt ők is úgy gondolják, hogy a filozófiára a legnagyobb veszélyt a populárfilozófia jelenti. És ők is egy populárfilozófiai forma (az előadások) keretei között próbálnak szembe nézni vele.

Hegel a filozófiatörténelmi előadásokban – ha nem is hosszasan, de – beszél Christian Wolffról.

⁸⁵ Moses Mendelssohn: *Philosophische Gespräche*, 13. o.

⁸⁶ És Mendelssohn maga is tudja, hogy amit felkínál az nem igazi kiút: „[A németek] meglehetősen azzal, hogy nekik nagyobb, a franciáknak pedig finomabb filozófusai vannak.” I.m. 14. o.

⁸⁷ Joseph von Eichendorff: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, Schöningh Verlag 1857. 529. o.

⁸⁸ *Der Tempel der Liebe*, Hamburg und Leipzig, bey Georg Christian Grund und Adam Heinrich Holle 1757.

⁸⁹ Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*, 5. kötet, München, Carl Hanser 1973. 145. o.

Wolff [...] a geometriai módszert követte. A matematikában az értelem a helyén van; a háromszög kell, hogy háromszög maradjon. Wolff az értelem tanítója volt a németek között. A geometriai módszert már Spinoza alkalmazta; Wolff mindenre alkalmazta, az egészen empirikusra is, pl. az úgynevezett alkalmazott matematikájában, amelybe sok hasznos művészetet visz bele, s a legközönségesebb gondolatokat és utasításokat a geometriai formába hozza: ez pedáns külsőt ad előadásának, főleg, ha a tartalom e forma nélkül is igazolódik mindjárt az elképzelés előtt.⁹⁰

Hegel nem szokott ilyen kemény szavakat használni, de most „barbár pedantériáról”, illetve „pedáns barbárságról” beszél. Ezek után a sorok után nem sokkal következik egy önálló kis fejezet, amely a „Populárphilosophie” címet viseli. Ennek a nyitó mondata: „A wolffi filozófiának csak a maga formáját kellett leráznia, és máris előtérbe léphetett tartalma, a későbbi populárfilozófia. Közönséges tudatunk szája íze szerint beszél, azt alkalmazza végső mértékül.”⁹¹ A fentiekben meghatározott kritériumok alapján azt mondhatjuk, hogy a wolffi filozófia az első vonatkozásban (a tudományos kifejtésmódot tekintve) nem populárfilozófia. De ennek nincs különösebb jelentősége: ennek tartalmából jött létre ugyanis a populárfilozófia. S ennek lényegét most Hegel így határozza meg: a „közönséges tudat” megszólaltatása és mérceként való alkalmazása. És ebből a perspektívából kiindulva mintha az egész kép átrendeződne: „Tartalma szerint tehát a wolffi filozófia már populárfilozófia, ha a forma szerint érvényesíti [is] a [spekulatív] gondolkodást.”⁹² És ne felejtjük: a „populárfilozófia” az egész kis fejezet címe, ezért a wolffi filozófia egész meghosszabbítása is az: „A wolffi filozófia egészen Kantig uralkodott” – a maga formájának levetésével. A következő fejezetben ezt Hegel egyetlen hanyatlásnak nevezi.⁹³ feltűnő, hogy Hegel mennyire sematizálja ezt a képet, megfélekedzik a kor tarkaságáról és sokrétegűségéről. Nézzük most a névsorolvasást: „*Baumgarten, Crusius, Mendelssohn* a wolffi filozófia egyes feldolgozói; az utóbbi népszerűbb, izlésesebb formában bölcselkedett.”⁹⁴ Mintha Hegel sietne: a rendkívül részletes filozófiatörténeti áttekintésben a Leibniz és Kant közötti filozófia mindössze hét oldalt kap. (Ismereteink szerint Crusius nevét Hegel többször nem írta le.) Ezért Hegel nagyon gyors és átfogó jellemzésekre kényszerül.

E metafizika [lényege], hogy a gondolat ellentéteit tudatosítja, és az érdeklődést az ellentmondás feloldására irányítja. Gondolkodás és lét (kiterjedés), Isten és a világ, jó és rossz, Isten hatalma, előrelátása, a világ baja és az emberi szabadság [...].⁹⁵

Ezek a törekvések: a kibékítések, a kettősségek, a meg hasonlások kiiktatása. A kibékítések azonban itt csak látszólagosak, mindent Istenbe dobálnak bele, akiben állítólag minden egy. Az ellentétek feloldása ily módon nem sikeres.

⁹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. kötet, Akadémiai Kiadó 1977. 341. o. Fordította Szemere Samu.

⁹¹ I.m. 342. o. A fordítást némileg módosítottam.

⁹² Uo.

⁹³ I.m. 342-343. o. és 345. o.

⁹⁴ I.m. 343. o.

⁹⁵ Uo.

Meg kell jegyezni, hogy ezek az ellentétek nem önmagukban oldódtak fel, azaz az előfeltevés semmisségét nem önmagában mutatták fel, s ezzel igazi konkrét feloldás nem jött létre. ha elismerik is, hogy Istenben feloldódik minden ellentmondás, azért Istent és amaz ellentmondások feloldását inkább csak mondták, mintsem felfogták és megértették.⁹⁶

Hegel polemizál, nem kis hévvel; miközben azt jól lehet érezni, hogy ő maga is a filozófia tulajdonképpeni feladatát az ellentétek és az ellentmondások feloldásában látja. De ezt másképp kellene csinálni. Így érezhető egy bizonyos ellentmondás az elemzések elítélő karaktere, és a rejtett módon átvett filozófiai feladat-kijelölés között.

Schelling úgy gondolja, hogy ezt az „egykori metafizikát” mégis érdemes részletesebben is bemutatni. (1) „Ez volt az egyetlen érvényes, nyilvánosan megtúrt és elfogadott filozófia: sem Descartes, sem Spinoza filozófiája, még a leibnizi filozófia spekulatív része sem került be soha az iskolai oktatásba.”⁹⁷ (2) „Még mindig fontos tudni, hogy egy *pusztán* szubjektív, tehát a tárgyon *kívül maradó* dialektika mire képes; és mint *előzetes gyakorlást* a magasabb filozófiához még mindig tanítani lehetne az egyetemeken.”⁹⁸ – Schelling számára tehát e filozófia mellett a legfontosabb érv az iskolai kanonizáció.⁹⁹ Az is feltűnik, hogy amit Hegel az ellentmondások feloldásának nevez, azt Schelling dialektikának nevezi. És ahogy Hegel nem tartja igazinak ezt a feloldást, úgy Schelling a dialektikát *pusztán* szubjektívnek nevezi. Hegel és Schelling, mint diáktársak, ebben az iskolafilozófiában nőttek fel, és a nézeteiket és kifogásaikat valószínűleg sokszor egyeztették.¹⁰⁰ Amit biztosan lehet látni: Schellingnél ugyanúgy, mint Hegelnél a populárfilozófia (a kisebb különbségek ellenére) egybecsúszik az iskolafilozófiával. Ők úgy értik a popularitást, hogy ez az, ami az oktatás során nagyon sok emberhez eljutott. És a fő problémát Schelling is az Isten-fogalomban pillantja meg. Két Isten-fogalom keveredik ugyanis egymással: Isten a szükségszerűen létező, és Isten szükségszerűen a létező. Itt a különbség olyan kicsi – mondja Schelling –, hogy a hiba igazán megbocsájtható. és ez a hiba az alapja az ontológiai istenérvnek is. Aztán Schelling egy viszonylag bonyolult gondolatmenet után így summázza a maga kritikáját: „Tehát egy intelligens ok pusztá feltételezése általában véve nem elegendő a természet céltudatosságának magyarázatához.” A másik oldalról: „egy ésszerű, intelligens ok fogalmán keresztül még nem merül ki az a fogalom, amelynek megvalósulását *Istenben* akarjuk látni. Isten a világ pusztá építészeként szintén intelligens

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam 1984. 93. o.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ Az iskolafilozófia számos szempontból egyfajta „neoskolasztikus” koncepció volt. Hiányzott ugyan a közvetlen, képzeletbeli címzett, aminek köszönhetően a disputáció-jelleg is elesik. De megmaradt a kifejtés deduktivitása, és a hangsúlyozott rendszeresség (és a teljesség) igénye.

¹⁰⁰ Nagyon közelről tekintve, mégis van egy bizonyos különbség: Hegelnél az ellentétekkel és az ellentmondásokkal nem nézünk szembe, Schellingnél viszont a dolgokon maradunk kívül.

ok lenne”.¹⁰¹ (Ezt Hegel nem tudta volna ilyen világosan kimondani, mert – így Schelling – roppant zavaros mindaz, amit az ontológiai istenérvről mond, vagy amit mondani tud.)¹⁰²

Hegel szerint a wolffi filozófia után lejátszódott egy bizonyos fejlődés, amely a populárfilozófia kialakulásához vezetett. És erről szerinte nincs sok mondanivaló: Ez a metafizika nagyon elűt a régi filozófiától, Platóntól, Arisztoteléstől. A régi filozófiához mindig újra visszatérhetünk és azt elismerhetjük; kielégítő a maga fejlődési fokán – konkrét középpont, amely eleget tesz a gondolkodás [aktuális] feladatának.”¹⁰³ A populárfilozófia viszont nem tesz eleget a filozófia mostani feladatának: „Ebben a [...] metafizikában az ellentétek abszolút ellentmondásokká fejlődtek. Meg van adva ugyan az ő abszolút feloldásuk is, Isten; ez a feloldás azonban elvont marad, s megáll a világon túl.”¹⁰⁴ Következhet tehát a névsorolvasás, amit Schelling meg sem tesz, bár az „irányzatról” hosszabban ír, de inkább mint gondolati jelenségről. Nézzük tehát újra a névsort: „*Baumgarten, Crusius, Mendelssohn* a wolffi filozófia egyes feldolgozói; az utóbbi népszerűbb, izléseesebb formában bölcsekedett.”¹⁰⁵ Micsoda igazságtalanság rejlik már e névsor összeállításában is: (1) Baumgarten Wolffból kiindulva a legfontosabb iskolafilozófus, akinek döntő szerepe volt a leibnizi filozófia iskolai kanonizációjában; (2) Crusius a par excellence divat- és populárfilozófus, akinek föllépése harmonizál a diákok elégedetlenségével; (3) Mendelssohn pedig félti a filozófiát a szellemi élet divat-lovagjaitól. – Schelling a wolffi filozófia meghosszabbítását így írja le:

Annak ellenére, hogy az az iskolai metafizika kezdetben skolasztikus stílussal rendelkezett és szövirágokkal vette körül magát, külsőleg egyre inkább egy pusztán okoskodó filozófiává változott; és [...] az egyre élénkebbé és izgatottabbá váló kor hamarosan átlátta, hogy itt nem egy tudományos, hanem egy pusztán okoskodó filozófiáról van szó [...].¹⁰⁶

Schellingnél és Hegelnél is a wolffi filozófia külső burkának lehullása vezetett a populárfilozófiához. Az így létrejövő filozófiát Hegel a köznapi tudathoz (az ellentmondások nem valóságos kibékítéséhez), Schelling pedig az okoskodáshoz (és Isten fogalmának elvételéhez) köti. Schellingnél az okoskodásban van egy francia utalás: a francia résonnér szót írja át németre. A szó eredetileg annyit jelent, hogy érvel, alátámaszt, töpreng. A német átvétel új jelentést ölt magára: egyfajta okoskodó, üres fecsegést

¹⁰¹ I.m. 91. o.

¹⁰² I.m. 88. o.

¹⁰³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. kötet, 343. o.

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ I.m. 343. o.

¹⁰⁶ Schelling: i.m. 94. o.

jelent. De ezt sokáig nem lehet érezni.¹⁰⁷ Schelling aztán a „transzcendentális idealizmus” programjának bemutatása kapcsán mondja:

Mindebből nyilvánvaló, hogy az öntudat tudásunknak a végtelenségig terjedő egész horizontját körül határolja, és minden irányban ő a legmagasabb rendű. De jelen célunk szempontjából nincs is szükség ilyen nagy horderejű gondolatokra, hanem csupán arra a reflexióra, amely első feladatunk értelmére irányul. – A következő okoskodást [*Räsonnement*] bizonyára mindenki érthetőnek és evidensnek fogja találni.¹⁰⁸

Ezek a szó pozitív használata; arra igazából nehéz magyarázatot adni, hogy Schelling miért kezdi el egy negatív értelemben is használni.¹⁰⁹

Hegel Francis Bacon filozófiájának bemutatásakor mondja: „Az általános okoskodás [*Räsonnement*] a filozofáláshoz szükséges lényeges tulajdonság; hiánya feltűnő Bacon filozófiai írásaiban.”¹¹⁰ Hegel itt egy korabeli tanulmányt idéz,¹¹¹ de aztán ő maga fűzi hozzá: „olyan elvont okoskodást, amely a filozofáláshoz tartozik, legkevésbé találunk nála”.¹¹² Ettől az elméletalkotáshoz közeli jelentéshez képest lejátszódik egy bizonyos eltolódás: Schelling a tudományos filozófiát az okoskodó filozófiával állítja szembe.¹¹³ S ez az okoskodó filozófia az iskola-metafizika szétesése után jött létre.

És mivel a pusztá okoskodáshoz végül is mindenkinek ugyanannyi joga van, vagy legalábbis úgy gondolja, mert ehhez nincs másra szükség, mint arra az

¹⁰⁷ Mendelssohn írja egy helyen: „Aki ezt nem látja be, az nincs eszénél. És az egész emberiség nincs teljesen magánál, ha nem akarja felfogni ezt az egyszerű érvet [*Räsonnement*]. Vajon komolyan állíthatta ezt egy ember?” (Mendelssohn: *An die Freunde Lessings*, bey Christian Friedrich Voß 1786. 237. o.) Leibniz is használja a főnevesített alakot; egy helyen, amikor a következtetésről, mint eljárásról beszél, ezt mondja: „De mégis, akár hiszi, akár nem, a magam részéről azt tartom, hogy a szillogizmusok formájának feltalálása az emberi elme egyik legszebb alkotása, sőt az egyik legjelentősebb. Ez ugyanis egyfajta *egyetemes matematika*. [...] Márpedig tudnunk kell, hogy *formába rendezett érvek* alatt én nem csupán az érvelésnek ama skolasztikus módját értem, amelyeket a kollégiumokban szokás használni, hanem valamennyi érvelést [*Räsonnement*], melyben a következtetés a forma erején alapul.” (Leibniz: i.m. 471. o.) Leibniz így határozza meg a *Räsonnement* jelentőségét: egy egzakt gondolatmenetben is fontos szerepe lehet.

¹⁰⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat 1983. 56. o. Fordította: Endreffy Zoltán.

¹⁰⁹ Goethe a *Farbenlehre*ben írja: „Arisztotelész megértésének nehézsége az ókori, számunkra idegen beszédmódból adódik. Szétszórt eseteket vesz fel a közönséges empiriából, a megfelelő és szellemes okoskodástól [*Räsonnement*] kísérve, és ügyesen összeillesztve; és most hozzá jön a fogalom, mindenféle közvetítés nélkül, az okoskodás [*Räsonnement*] a finom és szubtilis dolgokba megy át [...]” Johann Wolfgang Goethe: *Gesamtausgabe*, 16. kötet, Hildburghausen, Bibliographisches Institut 1873. 331. o.

¹¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. köt., 214. o.

¹¹¹ *The Quarterly Review*, 1817. április.

¹¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. köt., 214. o.

¹¹³ Persze Hegelnél is találunk olyan szöveghelyeket, ahol az okoskodás egyfajta hamis gondolkodás, amely a dialektikával áll szemben. „Mert a *szofisztika* olyan alaptalan feltevésből kiinduló okoskodás [*Räsonnement*], amelyet kritika nélkül és meggondolatlanul érvényesnek tartanak; *dialektikának* azonban azt a magasabb észbeli mozgást nevezzük, amelyben [...] a teljességgel elválasztottnak tűnő mozzanatok [...] átmennek egymásba [...]” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya*, I. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó 1979. 80. o. Fordította Szemere Samu.

általános észre, amelyet mindenki tulajdonít magának, és amelynek birtoklását senki sem gondolja tettekkel igazolandónak, így az iskola-metafizikának fokozatosan egy formátlan, pusztán populáris filozófiába kellett átcsapnia, vagyis egy totális anarchiába.¹¹⁴

Schelling megfigyelése szerint ekkor jön létre a „Selbstdenken” és a „Selbstdenker” fogalma, ami egy pleonazmusnak is tűnhet, hiszen mindenki csak maga gondolkodhat, nem lehet valaki más helyett gondolkodni, mint ahogy valaki más helyett aludni vagy emésztetni sem lehet. A filozófia a személyhez, a személyességhez kötődik, létrejön egy parttalan pluralitás, vagyis egy óriási anarchia. És ekkor kialakul egy új beszédmód: mindenkinek kell hogy legyen egy rendszere.

Mindenkinek – mondják – magának kell kialakítania a maga rendszerét; az olyan filozófia, amely objektív igényre tart számot, legfeljebb az iskolának jó, vagy hogy egy tapasztalatlan ifjúságnak imponáljunk; az élet és a tapasztalat minden stb.¹¹⁵

Mind Hegel, mind Schelling tovább írják a mendelssohni kordiagnózist: a populárfilozófia végső soron Hegelnél a „közönséges értelemhez” Schellingnél pedig a „szubjektív ész” álláspontjához kötődik. Ezzel a meghatározások egyértelműbbek lesznek, és már nincs szükségünk a divat perspektívájára se. Kettejük közül azonban Schelling az, aki egy általános anarchia leírása felé hosszabbítja meg (tudja meghosszabbítani) a maga elméletét, ezért az általa adott kép jóval közelebb áll a mendelssohni diagnózishoz. A populárfilozófia kibontakozása így egy teljes filozófiai káosz létrejöttéhez vezet, illetve vezetne. Hegelnél és Schellingnél a populárfilozófia válsága mint *leküzdött* jelenik meg; Hegel egyértelműen mondja, de Schelling is valószínűleg úgy gondolja, hogy Mendelssohn maga sem tudott a populárfilozófia fölé kerekedni. Hegel és Schelling egyetértenek abban, hogy a Kanttal kezdődő filozófiatörténeti korszak átlép a filozofálásnak ezen a módjára; és aztán a német idealizmus ezt folytatja, illetve emeli új szintre. Igaza van Eichendorffnak: „ez a szemlélődő nemzet mégiscsak világtörténelmet írt.”¹¹⁶ De jobb, ha egy kicsit óvatosabbak vagyunk: Hegel és Schelling maga is használt olyan közvetítési formákat, amelyek a populárfilozófia generálói között szerepelnek: így a folyóirat-közléseket és az előadásokat. Nem bizhattak másban, mint a Nicolai-féle folyóirat szerkesztői és szerzői: *ha ezeket a formákat reflektáltan használjuk, akkor megszabadulhatunk a populárfilozófia kísértésétől.* S talán ez a kritika igazi teljesítménye a német idealizmusban.

¹¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, Reclam 1984. 94. o.

¹¹⁵ I.m. 94-95. o.

¹¹⁶ Joseph von Eichendorff: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, 529. o.

Exkurzus

Kritika és esztétika – a filozófia és a művészet kontextusában

A XVIII. század közepére a filozófiában egyfajta bizonytalanság-tudat alakult ki: a filozófia válságba került önnön meghatározását illetően, s ezzel kezdetét vette a *Kant előtti útkeresés* időszaka. Ebben a krízishelyzetben egy kulturális, filozófiai, társadalmi, attitűdbeli fordulat lehetőségét magában hordozó formaként kínálkozott az *esztétika*.¹¹⁷ Az, amit ma esztétikaként tartunk számon, egy évezredes időtartamon át fennálló egység felbontásának igényével, valamint a szépség létének és különösségének szigorú emberi alapokon való újrateremtésével indult.¹¹⁸ Az esztétika a gondolkodás *érzékiségétől áthatott* kritikai dinamikájának kidolgozásában ugyan Immanuel Kantnak tulajdonítható a vezető szerep, az ízléleméleti aktusnak a kritikai gyakorlatban és az esztétikai tapasztalatban való jelenlétének felismerése korábbra tehető.¹¹⁹ Az alábbiakban annak vázlatos áttekintésére teszünk kísérletet, hogy mely igények és programok mentén szerveződött a kritikai gyakorlat az esztétika megjelenését követően (és ezt megelőzően az ízléstanból kifolyólag) a filozófia és a művészet kontextusában.

1. Az esztétika mint az érzéki megismerés tudománya (a baumgarteni koncepció)

Az *esztétika* mint a szabad művészetek elmélete, az alsóbb megismerés elmélete, a szépen gondolkodás, valamint az ésszel analóg gondolkodás művészete az 1750-ben *Esztétika* címen közreadott, ám a tervezetthez képest csak részlegesen kifejtett baumgarteni koncepció nyomán vált önálló diszciplínává a filozófián belül. Miközben a leibnizi-wolffi metafizika előfeltevéseinek megengedése révén megkísérelte egy *esztétiko-logikai igazság* felderítését, Baumgarten itt egy absztrakt-logikai megismerés-ideál kritikáját fogalmazta meg.¹²⁰ Rögtön az első mondatban leszögezte: „[a]z esztétika (...) az érzéki megismerés tudománya”.¹²¹ Az érzéki megismerés tudományos

¹¹⁷ Megfontolásra érdemes Christoph Menke felvetése, miszerint az esztétika nem a filozófia egyik ága, hanem voltaképpen az egész filozófia – szubjektumon keresztül – újragondolásaként értelmezhető. Lásd Menke, Christoph: *Erő. Az esztétikai antropológia alapfogalma*. Budapest, Typotex, 2022. Fordította Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Goda Mónika, Grósz Eszter, Kóvári Sarolta, Weiss János. Ez a vélemény összecseng azzal a máig uralkodó értelmezési hagyománnyal, amely Baumgarten jelentőségét az esztétikai szubjektivitás Kantnál és Hegelnél kiteljesedő fejlődését alakító szerepben látja. V.ö. V. Horváth Károly: Utószó In Baumgarten: *Esztétika* 128. o.

¹¹⁸ Valastyán Tamás: Küszöbön áll (Kritika, inverzió, ítélőerő) In *A kritika fogalma a XIX. században*, Budapest, Áron, 2021. 144–158. o. itt: 154. sk. o. V.ö. Fehér Ferenc: A filozófiai esztétika alkonya In *Fehér Ferenc Művei 3. Hazatérni. Művészetfilozófiai írások*, szerk. Kardos András, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, 2004. 292. o. Fordította Berényi Gábor és Braun Róbert.

¹¹⁹ Uo. Valastyán helyesen jegyzi meg: „e téren leginkább az angolszász gondolkodók jártak elől.”

¹²⁰ Bacsó Béla: Felhívás sétára, in Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz, 1999. 10. o.

¹²¹ Baumgarten: *Esztétika*, 11. o. Fordította: Bolonyai Gábor.

leírása pedig egy bonyolult fogalmi rendszer megalkotását feltételezi. Egy olyan rendszerét, amelynek középpontjában a szépség áll, mint e megismerés tárgya és karakterisztikuma, hiszen „az esztétika célja az érzéki megismerésnek mint olyannak tökéletessége, ez pedig a szépség.”¹²² Baumgarten a *cognitio sensitiva*, az érzéki megismerést a maga állandó tökéletesedésében és tökéletesítésében vizsgálja, s amellet érvel, hogy a tökéletesedő és tökéletesedésében magát kinyilvánító érzéki megismerés mint alsóbb megismerőképeség hozzájárulhat a magasabb megismeréshez. Lényegi mondanivalóját tekintve hasonló vélekedésre enged következtetni Leibniz *Metafizikai értekezésének* alábbi szakasza is (Baumgarten tehát ennyiben mindenképpen követi mesterét):

Hogy jobban megértsük az ideák természetét, szólnunk kell néhány szót az ismeretek különféle fajtáiról. Ha fel tudok ismerni egy dolgot más dolgok között anélkül, hogy meg tudnám mondani, miben állnak különböző jegyei vagy tulajdonságai, akkor ez az ismeret zavaros. Ezen a módon olykor világosan tudjuk – anélkül, hogy a legcsekélyebb kétségünk is volna felőle –, hogy jó vagy rossz-e egy vers vagy festmény, mert van benne *valami, nem tudom, mi*, ami gyönyörködtet vagy taszít bennünket.¹²³

Már e sorokból is kiolvasható a mintegy proto-esztétikai minőségként is felfogható *je ne sais quoi*. A XVII. század végén, olaszul, spanyolul és franciául is jó ideje használatos kifejezést Dominique Bouhours alkotta meg 1671-es párbeszédsorozatában, ahol a következő meghatározását adta: a *tudom-is-én-micsoda* „nem azonos sem a szépséggel, sem a megnyerő arckifejezéssel, sem a kellemes fellépéssel, sem a derűs kedéllyel, sem a szellem csillogásával”.¹²⁴ Sokkal inkább egyfajta *átlényegítő impulzus, amely mintegy belülről induló lendületként hat át és élénkít meg mindent, amiben felleljük*.¹²⁵ Az ízlés emberét a *connoisseur*től (aki gyakorlati tapasztalatát általában egy művészetben, a régiségek egy típusában, vagy egy korban tökéletesíti, annak specialistája) az *univerzalitás* különbözteti meg: a szép, a kellemes, a vonzó, az élvezetes megítélésének képességét mindenben gyakorolja és mindenre alkalmazza, s eközben saját életvezetése is széppé, kellemessé, vonzóvá és élvezetessé válik.¹²⁶ A kritikairás tehát vitathatatlanul ennek az értelem számára megközelíthetetlennek, ésszel meg-nem-ragadhatónak a szférájához tartozik.¹²⁷ Az ízlés végső soron azzá a szellemi képességgé válik, amely a *megítélésben* integrálja az érzéki és

¹²² I.m. 19. o.

¹²³ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Metafizikai értekezés*, in: Márkus György (szerk.): *Gottfried Wilhelm Lessing Válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa, 1986. 37. o. Fordította Endreffy Zoltán. Kiemelés tőlem.

¹²⁴ Bouhours, Dominique: *A tudom-is-én-micsoda* (1671) In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 31–43. o. itt: 33. o. Fordította Harkányi András

¹²⁵ Szécsényi Endre: *A tudom-is-én-micsoda, mint proto-esztétikai minőség*, in ua. 124–140. o. itt: 134. o.

¹²⁶ Radnóti Sándor: *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*. Budapest, Atlantisz, 2010. 339. sk. o.

¹²⁷ Weiss János: *A modernség archeológiája, Jelenkor*, 54. évf. 10. sz. 2011. 1067-1074. o. <http://www.jelenkor.net/archivum/cikk/2350/a-modernseg-archeologiaja>

érzelmi tapasztalatot.¹²⁸ Alfred Bäumler az irracionális problémáját körüljáró könyvében így fogalmaz az ízléstan, illetőleg a modern kritika keletkezési körülményei kapcsán:

Az ízlésfogalom felmerülésekor azt sejtik meg, hogy a normák és normateljesítések mögött a szép képződményében ott lappang valami, ami talán a legjavát teszi. (...) A saját élmény *je ne sais quoi*-ját azonban – és ez adja az egész esemény jelentőségét – nem meghaladhatatlan ténytársulásként kezelik, hanem *kísérletet tesznek a néma élmény megszólaltatására*. A művészetnek a reneszánsz számára ismeretlen individuális élménye, amely minden egyes ember esetében különböző ugyan, ám mégis törvény- és szabályszerűnek tűnik, így hozza létre a racionalizmus kellős közepén az ízléstant és vele együtt a modern kritikát. Hiszen a közölhetőség a fogalmiság kritériuma. A *je ne sais quoi*-nak azért van olyan nagy történeti jelentősége, mert a megragadhatatlant juttatja szóhoz abban a korban, amely mindennél többre tartja a megragadhatót.¹²⁹

A műbírálat megjelenése a kritika-fogalom megkettőződését eredményezi,¹³⁰ és voltaképpen ez vezet el az esztétikának a szépről és a fenségesről szóló diskurzusként történő kibontakozásához. Az esztétika már Herder szótárában is érzéki megismerést jelent.¹³¹ Az esztétikát a szép gondolkodás művészi módozataként tételező kiterjesztés azonban már túlmutat a herderi elgondoláson: első ízben Baumgartennél artikulálódik az a törekvés, hogy az ízlés művészetétől el kellene választani azt, amit így nevezhetünk: *helyesen következett, élesen ítél és igaz módon gondolkodik*.¹³² Az utóbbit ő már egyértelműen filozófiai eljárásként tartja számon. Arra a joggal felmerülő ellenvetésre pedig, mely szerint az általa fölvezetett tudomány *azonos* a kritikával, a következő két állítással válaszol: (a) van logikai kritika is, és (b) a kritika bizonyos fajtája az esztétika részét képezi. A kritika beemelését – a logika hűgaként tételezett – esztétikába Baumgarten elkerülhetetlenként tünteti föl, ugyanakkor két kikötést is megfogalmaz. Az egyik szerint *kizárólag* a műalkotások kritikája tartozik bele, a másik szerint pedig az esztétikába integrált kritika számára „elengedhetetlen, hogy valamilyen előzetes fogalma legyen az esztétika többi részéről, különben csak a pusztán ízlésről vitatkozhat a szépen elgondolt, kimondott és leírt dolgok megítélésekor.”¹³³

¹²⁸ „Ahogyan arra a modern művészetfogalom keletkezését és Johann Joachim Winckelmann szerepét tárgyaló könyvének ízlésről szóló fejezetében Radnóti Sándor is rámutatott: „(...) ha az ész elismeri az érzékek és az individuális érzelmek önállóságát, nem sokáig tarthatja fenn ezt a pusztán nyugtázó *je ne sais quoi*-t mint azt a meghatározhatatlan valamit, amely mintegy kiürít egy területet az ízlés számára.” Lásd In Radnóti: *Jöjj és láss!*, 348. o.

¹²⁹ Bäumler, Alfred: *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában. Az ítélőerő kritikájáig* [1923], Budapest, Encikopédia, 2002. 64. o. Fordította V. Horváth Károly. V.ö. Radnóti: *Jöjj és láss!*, 338. sk. o.

¹³⁰ Kóvári Sarolta: Esztétika és transzcendentális kritika In Blandl Borbála – Boros Bianka Czétány György – Grósz Eszter – Kóvári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII-XVIII. században*, Áron, Budapest, 2019. 174–187. o. Kiemelés tőlem.

¹³¹ Herder, Johann Gottfried: *Kritische Wälder*, IV. kötet, Riga, 1769. 472. skk. o.

¹³² Bacsó: *Felhívás sétára*, 7. o.

¹³³ Baumgarten: *Esztétika*, 13. o.

Az esztétika és az ízlést formáló kritika összetartozásának határozott gyanúja már a baumgarteni metafizikában is tetten érhető: a 607. paragrafus szerint az esztétikai kritika olyan érzéki és értelmi tevékenység, amely „az ízlés formálásának művészete, vagy másként: az érzéki ítélkezés és az ítélet megfogalmazásának művészete”.¹³⁴ Habár nem tartozik szervesen a filozófiába, a kritika alapja mégis az *ítélőképesség*;¹³⁵ voltaképpen a hagyományos ízléstan az, ami megteremti a kritikairás lehetőségét.¹³⁶ Az ízlés képessége kevésbé a megismerésen, mint inkább a gyakorlati és személyes érzéki és érzelmi tapasztalaton alapul. Ebből az következik, hogy az ízlés gyakorlásában fontossá válik a kifinomult élvezet eleme, amely nem is akar racionális értelmet tulajdonítani önmagának.¹³⁷ Ám fölmerül a kérdés: hol kap helyet a szépség az ízlésfilozófia határain belül? Johann Georg Sulzer 1771-ben megjelentetett *Allgemeine Theorie der schönen Künste* című művében a következő választ adja:

Az ízlés alapjában véve nem más, mint a szépség érzékelésére vonatkozó képesség [...]. De mindeddig ezt a szót szűkebb értelemben használták, amely szerint csak azoknak az embereknek tulajdonítunk ízlést, akiknél már kialakult egy bizonyos készség. Azt nevezzük szépnek, amit [...] a képzelőerő kellemes módon jelenít meg [...].¹³⁸

A fentiekből már egyértelműen látszik, hogy az „esztétika” tudományos keretek közötti körvonalazását az ízlés-traktátusok burjánzása előzte meg.¹³⁹ Egyrészt a szemlélet és a szemlélés törvényének engedelmesskedő érzéki / esztétikai megismerés (amely a műalkotást a másként és másként megjelenni képes mivoltában, az értelemmel analóg módon ragadja meg),¹⁴⁰ másrészt a *je ne sais quoi* Baumgarten által tudományossá emelt aktusa készítette elő a terepet Kant vizsgálódásai számára.¹⁴¹ A kritika-fogalomnak

¹³⁴ V.ö. Baumgarten: *Metaphysica*, 607. §. Id. Baumgarten: *Esztétika*, 13. o. 7. lj.

¹³⁵ Weiss János: *A folyóiratkritikák gyakorlata és elmélete a 18. század második felében és a 18–19. század fordulóján*, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kövári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*, Budapest, Áron, 2021. 130. o.

Azt, hogy a kritika az ízlés fogalmához kötődik, maga Baumgarten is elismeri. Lásd Baumgarten: *Esztétika*, 13. o.

¹³⁶ V.ö. Weiss: *A modernség archeológiája* és Radnóti: *Jöjj és láss!*

¹³⁷ Winckelmann az ideát magát is egy szintre helyezi a tárgyi realitással. A „szépség” így magának a dolognak a tulajdonsága lesz.

¹³⁸ Sulzer, Johann Georg: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, 1. rész, Leipzig, 1771. 462. o. Id. Weiss: *A modernség archeológiája*.

¹³⁹ E tradíció keretei között – mint annak lehetséges folytatását – dolgozta ki Baumgarten tanítványaként a maga ízléseméletét Winckelmann, aki Friedrich Schlegel szemében is egy új esztétika megalapítójaként lépett fel. Radnóti Sándor könyvét recenzeálva Weiss János kiemelt jelentőséget tulajdonít annak, hogy Schlegel volt az, aki platonikus alapokat adott a winckelmanni elképzelésnek. Okkal vethető fel, hogy ez a platonikus keretezés vezette el Winckelmannnt a látás kitüntetéséhez, az idea ugyanis a látás szempontjából megkonstruált fogalom. Lásd Weiss: *A modernség archeológiája*

¹⁴⁰ V.ö. Bacsó Béla: *Felhívás sétára*, 10. o.

¹⁴¹ Kant azonban az esztétikai ismeret legfőbb jellegzetességét a megismerés és ismeret más (esztétikai) tárgyakra való *alkalmazhatóságában* vélte felfedezni, s az esztétikát már transzcendentális kritikaként kezelte, ahol a művészeti szép csupán másodlagos jelentőséggel bír a természetihez és a fenségeshez képest. Lásd Kant, Immanuel: *Az ítélőerő*

a filozófia és a művészet kontextusában történő, az itt vázolt baumgarteni koncepcióval kezdődő (mindazonáltal Leibniz és Herder elgondolásaiig visszavezethető) és Winckelmann munkásságán átívelő alakulását most – egy időbeli ugrással – a romantika képviselőivel, August Wilhelm és Friedrich Schlegellel folytatjuk.

2. A kritika mint megismerés a művészetben (a romantika művészetkritika-programja)

A XVIII. században „a legfiatalabb diszciplínaként” emlegetett filozófiai esztétika korántsem volt egyértelműen vonzó a kortársak körében.¹⁴² Mégis, a kritikák elméleti megalapozásának szándékával keletkezett,¹⁴³ bár egyszersem komoly veszélyt is jelentett a széles értelemben vett kritikára nézve. Létrejötté ugyanis magában hordozta annak kockázatát, hogy az esztétika átveszi a kritika centrális helyét, s hogy a kritika így – az esztétikába történő beolvadása következtében szükségtelenné válhat. Ám ezt az igényt – nevezetesen, hogy a műalkotások kritikájának tradícióját integrálni kell az esztétikába – Baumgarten mindössze jelezte, de részletesen már nem fejtette ki. Erre a kihívásra adott válaszként értelmezhető a romantikusok művészetkritikai programja, amely a *poézis* kettősségéből indult ki. A szó ez idő tájt egyaránt jelentette a költői művészetet, és a költészetről szóló tanítást, vagyis a műalkotásokra vonatkozó filozófiai reflexiót.¹⁴⁴ A *poézis* „sajátos lényege”, hogy képlékeny, kimeríthetetlen, szabad és végtelen.¹⁴⁵

A romantikus költészet Friedrich Schlegel elgondolása szerint kitüntetett helyet foglal el a művészetek között: nem kevesebbet állít róla, mint hogy *az egész környező világ tükre, a kor képe*; „[...] ugyanakkor a leginkább képes arra, hogy az ábrázolt és az ábrázoló között, minden reális és ideális érdektől mentesen, a poétikai reflexió szárnyain középütt lebegjen, ezt a reflexiót újra és újra hatványozza, s akárha tükrök végtelen során, megsokszorozza”.¹⁴⁶ A költői művészet tehát a világra adott érdek nélküli (és önmagát végtelenítő) reflexióként határozható meg. „A poézist csak a poézis bírálhatja”¹⁴⁷ – állítja Schlegel a 117. *Kritikai töredék*ben, ami arra enged

kritikája, Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2003. 105. skk. o. Fordította Papp Zoltán.

¹⁴² Lásd pl. Cohen, Herman: *System der Philosophie*, III. rész: *Aesthetik des reinen Gefühls*. I. kötet, Bruno Cassirer, Berlin, 1912. V.ö. Baumler: *Az irracionális problémája*.

¹⁴³ Weiss János: A folyóiratkritikák gyakorlata és elmélete a 18. század második felében és a 18-19. század fordulóján, 113. o.

¹⁴⁴ Weiss János: A poézis magyarázatai és a művészetkritika lehetősége, in *Pro Philosophia Füzetek*, 2005. 44. sz. 15–25. o.

¹⁴⁵ A romantikus költészet még levés közben, alakulófélben van; ez sajátos lényege is éppen: hogy örökké csak alakulhat, kész és befejezett soha nem lehet. „Elmélet ki nem merítheti és csak a sugallatos kritika vállalkozhat eszményének jellemzésére. Csak ez a költészet végtelen, amiképpen szintén csak ez a költészet lehet teljesen szabad is, és [...] nem tűr törvényt maga felett. (...) Átfog ez a poézis mindent, ami csak költői [...]” Lásd 116. töredék, in: Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 280. sk. o. Fordította Tandori Dezső.

¹⁴⁶ Uo.

¹⁴⁷ Schlegel, Friedrich: *Kritische Fragmente*, in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Erste Abteilung. Kritische Neuauflage. Band 2*, München – Paderborn – Wien – Zürich, 1967. 117. töredék.

következtetni, hogy a romantikusok számára a műalkotások kritikája csakis a poézisen belül lehetséges. Kritikát tehát csak az gyakorolhat, aki maga is művész; a kritika gyakorlata szorosan a művészet gyakorlatához kötődik, és nem lépi át annak határait.

A „progresszív egyetemes poézisre” épülő program másik premisszája szerint „a művészetről csak a filozófia beszélhet, és a filozófia legfontosabb feladata éppen a művészetben rejlő titkok feltárása”.¹⁴⁸ Amikor a művész kritikát gyakorol, filozófiát művel: a kritika, a művészet és a filozófia az *Athenäum*-fragmentumok szerint szétválaszthatatlan egységet alkot, mivel a hármas mindegyike már eleve magában hordozza a másik kettő megvalósulási potenciálját, és egyszersmind feltételét is. Amíg tehát Baumgarten azt igyekezett bizonyítani, hogy egy filozófiai diszciplína (az esztétika) képes az érzékiség leírására, addig a romantika meghatározó képviselői (mindenekelőtt a Schlegel-fivérek) már odáig merészkedtek, hogy a filozófia nem csupán képes erre a leírásra, hanem a legszorosabb belső kapcsolat fűzi a művészethez. E kapcsolaton pedig a művészet belső reflexivitásának megteremtését értették: a művész reflektálhat a saját alkotására, és ily módon a filozófiát beépítheti abba. Mi több, az 56. *Athenäum*-töredékben a költő-filozófus saját művére adott reflexiója szinte már elvárásként fogalmazódik meg: „a költőnek filozofálnia *kell* művészetéről. Ha szakmájában nem pusztá feltaláló és munkás, hanem értő is [...], akkor [filozófussá] kell válnia.”¹⁴⁹ A művész feladata a kritika, a kritikára pedig csak a filozófia képes.

A romantikus gondolkodók a *kritika*, valamint a *kritikai* szavakat az „objektív értelemben produktív” és a „megfontoltan teremtő” jelentésekben használják.¹⁵⁰ Ezért indokoltnak tűnik, hogy Walter Benjamin különös figyelmet szentelt a schlegeli kritika-fogalom e *pozitív* beállítódásának, tekintve, hogy ez az a vonás, amely alapvetően különbözik a kritika negatív instanciaként való modern értelmezésétől. A kritika a reflexió, vagyis a szellem kibontása, ahogy az valamely alkotásban megvalósult.¹⁵¹ A művészet, amint azt a német romantika műkritika-fogalmára vonatkozó benjamini vizsgálódások kimutatták, a reflexió abszolút közegeként értelmezhető. A műkritika feladata ennek megfelelően a művészetben mint a reflexió közegében történő megismerés: „a kritika a műalkotáson végrehajtott kísérlet, amely fölkelte szenderegéséből a műalkotás reflexióját, amely révén tudatára ébred magának, megismeri magát a műalkotásban.”¹⁵² Schlegel és Novalis ismeretelméletében a megfontolások kiindulópontja nem más, mint *az öntudatban önmagára reflektáló gondolkodás fichtei*

¹⁴⁸ Weiss János: *A poézis magyarázatai...*

¹⁴⁹ Lásd 56. töredék, in: Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, 270. sk. o.

¹⁵⁰ A kritika fogalmának ez a pozitív hangsúlyozása pedig nem tér el olyan nagyon a kanti nyelvhasználatától. Lásd Benjamin, Walter: *A műkritika fogalma a német romantikában*. Gond Cura – Palatinus, Budapest, 2004. 89. o. Fordította Ábrahám Zoltán.

¹⁵¹ I.m. 86. o.

„Valamely alkotás minden kritikai megismerése, mint a benne végbemenő reflexió, nem egyéb, mint ugyanezen alkotás tudatának magasabb foka (...) A tudatnak ez a kritikában való fokozódása elvileg végtelen; a kritika tehát az a közeg, amelyben az egyes, behatárolt mű módszeresen átalakítódik (...)” Lásd Uo.

¹⁵² Benjamin, Walter: *A műkritika fogalma...*, 86. sk. o.

elmélete.¹⁵³ És érdekes felfigyelni arra is, hogy Fichte tudománytanának hatása a romantikusok körében még a kanti befolyást is határozottan felülmúlni látszik.¹⁵⁴

Művészet és filozófia szükségszerű összefonódását, egymást kölcsönösen feltételező viszonyát hangsúlyozza a 302. töredék is: „a filozófiában a tudományhoz csak a művészetten át vezet az út, amiképpen a költő éppen fordítva, csak a tudomány által válik művésszé”.¹⁵⁵ A Schlegel-testvérek meggyőződése tehát, hogy „a művészettről csak a filozófia beszélhet, és a filozófia legfontosabb feladata éppen a művészetben rejlő titkok feltárása”.¹⁵⁶ A romantikus költészet elemzése így egyúttal filozófiai programmá is válik: a cél nem kevesebb mint a filozófia új alakzatának megteremtése. A filozófia a művészet elemzése közben tehát maga is formálódik, s – ahogyan a 220. töredékben olvasható – „csak akkor formálódik üdvösen, ha már nem kell zseniális ötletre várnia s számítania, méghozzá csakis a lelkesülés ereje által, ha zseniális művészzel, egyszersmind biztos módszerrel haladhat szüntelenül előre.”¹⁵⁷ Ugyanakkor a filozófia nemcsak a művészzel karöltve lépked előre a fejlődés útján: „A filozófia mostanság kritizál mindent, ami csak elébe kerül, ezért a filozófia kritikája nem lenne egyéb, mint jogos megtorlás” – így Schlegel. A kritikai filozófiának tehát a filozófia kritikájává kell átalakulnia, és ebben döntő mozzanat a művészetre irányuló reflexió.

A romantika művészetkritika-programjában tehát a kritika-fogalom radikális újra alkotása figyelhető meg: a kritika lényege a *reflexió* lesz, a művészet pedig mint a reflexió közege –, amely Kant természeti szépet preferáló koncepcióját követően – ismét központi státuszba helyeződik. A baumgarteni tétel, miszerint a kritika csak az esztétikába olvasztva nyerhetne elméleti megalapozást – a romantikusok fellépésével megcáfolódni látszik, sőt, a művészetkritika önálló elméletté történő kidolgozása során az esztétika konkurenseként lép fel. A kritika funkciója immár *a mű beteljesítése*: nem valamely mű megítélése, a róla alkotott vélemény kifejtése tehát, hanem olyan alkotás, melynek létrejöttéhez a mű adja a készletet, további létezésében azonban független tőle, s mint ilyen elvileg nem választható el a műalkotástól.¹⁵⁸

¹⁵³ Lásd a 281. töredéket, in: Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, 318. sk. o.

Benjamin, Walter: *A műkritika fogalma...*, 19. skk. o.

¹⁵⁴ Lásd a 220. töredéket in Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, 304. o.

„Fichte tudománytana: filozófia a kanti filozófia anyagáról. A formára Fichte nem sok szót veszteget, mert ennek mestere. Ha azonban a kritikai módszer lényege abban áll, hogy a meghatározó képesség elmélete és a meghatározott lelki hatások rendszere olyan bensőleg egyesül benne, mint dolog és gondolatok a prestabilizált harmóniában, akkor Fichte a forma terén is nyugodtan mondható hatványozott Kantnak, a tudománytan pedig jóval kritikaibbnak, mint amilyennek látszik. A tudománytan új kifejtése ugyanis mindig egyszerre filozófia és a filozófia filozófiája.” Lásd a 281. töredéket, in: i.m. 318. sk. o.

¹⁵⁵ Lásd a 302. töredéket, in: i.m. 320. o.

¹⁵⁶ Lásd az 56. töredéket, in: i.m. 270. o. (A töredéket a Weiss János által módosított fordításban idézem.)

¹⁵⁷ Lásd a 220. töredéket, in: i.m. 304. sk. o.

¹⁵⁸ V.ö. Benjamin, Walter: *A műkritika fogalma...*, 86. skk. o.

II. A felvilágosodás kritika-fogalmának jelentésváltozásai: a kritika mint módszer

A „kritika” szó használatában, amely eredeti értelmében egyszerre jelentett ítéletet, bírálatot, vizsgálatot és (orvosi értelemben) fordulatot vagy válságot, a XVII-XVIII. század folyamán jelentős változás következett be. Az addig leginkább az orvosi nyelvben meghonosodott krízishez, a jogi értelemben vett ítélethez / ítélethozatalhoz, a műalkotások bírálatához, vagy *critica sacra*ként a Szentírás és/vagy a közvetítő tradíció szövegeinek vizsgálatához, megítéléséhez és grammatikai korrekciójához köthető kifejezés „olyannyira divatossá vált, hogy elvesztette, sajátos régi jelentésének nagy részét. Azoknak a XVIII. századi műveknek a listája, amelyeknek címében a kritikai szó szerepel, valószínűleg nem több száz, hanem több ezer tételt tartalmazna”.¹⁵⁹ Ebben a fejezetben arról a folyamatról lesz szó, amely elvezet a kritika-fogalom egyik legmeghatározóbb XVIII. századi jelentésváltozásához, ahhoz, amelyik a kanti transzcendentálfilozófia keretei között játszódik le. Ahhoz azonban, hogy eljussunk idáig, a kritika-fogalom aspektusváltozásainak két fontos mozzanatát is fel kell idéznünk. Az *első*, és talán a legfontosabb *változás* az, amelyik Baumgarten *Esztétikájában* nyeri el a legnagyobb hatású megfogalmazását; s ebben arról van szó, hogy az esztétika mint tudomány és/vagy mint módszertan egyenrangú diszciplínaként a logika mellé kerülhet. A *második változás* független az esztétikairól való gondolkodás alakulásától: arról szól, hogy hogyan lépett elő a kritika a gondolkodás egyik legfontosabb elemévé a korabeli logikában és tudományfelfogásban.

A kritikát ebben az esetben kétféleképpen kell értenünk: egyrészt mint a tények olyan értelmezését, amelyik azt igazolná, hogy azok végső soron egy teodíceai-történelemfilozófiai összefüggésbe illeszkednek, valamiféle értelmes elrendeződést mutatnak, amely feltárára vár.¹⁶⁰ Másrészt az empirizmussal (és az esztétikai tapasztalattal) együtt teret nyerő, a tudást a tények felől igazoló eljárással, amely a babonát hivatott megkülönböztetni a biztos ismeretektől. *A kritikát az első esetben az ész gyakorolja a tények fölött, a második esetben pedig a tapasztalat a spekuláció fölött.* Ebből már az is látszik, hogy a kor egyik legfontosabb filozófiai dilemmája az, hogy hogyan alapozható meg a gondolkodás és a tapasztalat közötti viszony, mi igazolja elgondolásaink helyességét és mi garantálja a tények véletlenszerű egymásutánjának érthetőségét?

¹⁵⁹ Giorgio Tonelli: „Critique” and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey, in: *Kant-Studien*, 1978, 69., 119-148. o. A „kritika” szó jelentéstörténetéhez lásd elsősorban Giorgio Tonelli említett tanulmányát, továbbá Kurt Röttgers: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte der Kritikbegriff von Kant bis Marx*, Berlin-New York, de Gruyter 1975., illetve Giorgio Tonelli: *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag 1994. A korszak logikai terminusainak alapos és fontos értelmezését adja Béatrice Longuenesse: *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure* c. könyve, Paris, Presses Universitaires de France 1993.

¹⁶⁰ Ehhez lásd például: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988. Magyarul: uó: *Teodíceai és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*, Budapest, L'Harmattan 2011. Fordította: Boros Gábor és Simon József.

1. A kritika mint módszer – „ars iudicandi”

A német iskolafilozófia kritikafogalmának egyik fontos forrása a Port Royalhoz¹⁶¹ sok szállal kötődő leibnizi logika. A kritika ebben az általában vett „ítélés” tana, vagyis az a diszciplína, amelyik a helyes, a tárgyhoz illő ítéletek megalkotásának módjáról szól. Leibniz egyik írásában („De synthesi et analysi universalis seu arte inveniendi et arte iudicandi”, magyarul: „Az univerzális szintézisről és analízisről avagy a kitalálás és az ítézés módszeréről”)¹⁶² az általában vett ítézés művészetét (vagy gyakorlatát) egyértelműen az analízis módszerével, míg a kitalálás művészetét a szintézis, a kompozíció módszerével azonosította.¹⁶³ A megítélés eszerint nem más, mint a már ismert állítások helyességének ellenőrzése, szembe állítva a kitalálás gyakorlatával, amely az új állítások létrehozása az „ars combinatoria” segítségével. A fogalmi kombinatorika az ismeretelemek tetszőleges módon való egymás mellé rendelése, amely éppen esetlegessége miatt szorul rá az analízisre, vagyis annak igazolására, hogy a szóban forgó állítás levezethető más, már bizonyítottan igaz állításokból. Leibniz álláspontja az „ars inveniendi” és az „ars iudicandi” egymáshoz való viszonyával kapcsolatban minden bizonnyal változott az idők során,¹⁶⁴ mégis érdemes röviden ismertetnünk az analízisnek és a szintézisnek azt a módszerét, amely a XVIII. századi német filozófiai intellektualizmus egyik kiindulópontjául szolgált. Leibniz ebben a rövid tanulmányában fiatalkori meggyőződéseként említi a logikának azt az új felfogását, amelyben a logikának ez a két ága (analízis és szintézis, az „ars iudicandi” és az „ars inveniendi”) egymást kölcsönösen feltételezve működne együtt.

Az elgondolás röviden a következő: Tegyük fel, hogy az összetett fogalmak ugyanúgy képesek meghatározott rendbe hozni az igazságokat, mint az egyszerűek. Hozzunk létre tehát egy gondolati ábécét, vagyis a legmagasabb kategóriák (a, b, c, d, e, f...) listáját, ezek összekapcsolásából keletkeznek majd az alacsonyabb rendű fogalmak. Tegyük fel továbbá, hogy a nemfogalmak egyben a differentia specifikák jelölésére is szolgálnak (és persze megfordítva is), vagyis mindegyik nemfogalom használható lenne differentia specificaként és minden differentia specifica nemfogalom is lenne egyben. Azokat a nemfogalmakat, amelyek a legfelsőbb nemfogalmak után következnek, „binionoknak”, kettéseknek nevezzük: ab, ac, bd, cf stb, amelyek ezek után jönnek, „ternionoknak”: abc, bdf stb. Amennyiben a legmagasabb nemfogalmak száma végtelen lenne, mint a számoknál, akkor legalább azt a rendet kellene rögzíteni tudnunk, amelyből az alacsonyabb rendű fogalmak rendje (elrendeződése) adódik. Ha adva lenne egy ilyen nemfogalom, akkor minden olyan kijelentés rendben felsorolható lenne,

¹⁶¹ Ehhez magyarul lásd: *Port Royal Logika* (részletek). Fordította Kékedi Bálint. In: *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*, szerk.: Pavlovits Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó 2012.

¹⁶² Gottfried Wilhelm Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übersetzt von A. Buchenau, herausgegeben von Ernst Cassirer, Leipzig, Verlag Felix Meiner 1904. I. kötet, 39-50. o.

¹⁶³ Hans Werner Arndt: Der Zusammenhang von Ars iudicandi und Ars inveniendi in der Logik von Leibniz, in: *Studia Leibnitiana*, 1971/3, 205-213. o.

¹⁶⁴ Erről lásd H.W. Arndt említett tanulmányát, illetve: Louis Couturat: *La Logique du Leibniz*, Paris, F. Alcan 1901, 176-179. o.

amelyik belőle következik. Azok az első fogalmak, amelyeknek az összekapcsolásából keletkezik a többi, „világosak” vagy „zavarosak” lehetnek. Leibniz azokat nevezi világosaknak, amelyek önmagukból érthetőek meg (ilyen például a lét / lényeg (Wesen) fogalma). A közvetlen észlelések zavarosak és mégis világosak (mint a színek, amelyeket csak rámutatással tudunk magyarázni). Mert „ha természet szerint felbonthatóak is, hiszen rendelkeznek okkal, mégsem tudjuk őket megfelelően elkülönített ismertetőjegyek alapján megismerni és kielégítő módon leírni”, vagyis nem tudjuk megalkotni a nominál-definíciójukat, nem tudjuk őket formális eszközökkel megfelelően megragadni. A nominál-definíció ebben a szövegben adott meghatározása szerint mindazon ismertetőjegyek felsorolásából áll, amelyek lehetővé teszik azt, hogy egy dolgot kellő mértékben meg tudjunk különböztetni a többi dologtól. A dolgok egymástól való megkülönböztetése nem minden esetben követel meg teljes felbontást (a teljes felbontás, vagyis a végsőig vitt analízis eljut egészen az egyszerű fogalmakig, amelyeket már nem lehetséges tovább bontani). Egyszerű fogalmaknak azokat nevezi Leibniz, amelyeket vagy abszolút értelemben véve nem lehet további összetevőkre bontani, vagy pedig csak mi vagyunk képtelenek arra, hogy tovább magyarázzuk őket. Az egyszerű fogalmakra való visszavezetés lesz az a mód, ahogyan a világos fogalmakkal bánunk. A zavaros fogalmak elemzésekor viszont el kell jutnunk azokhoz a világos fogalmakhoz, amelyek „kísérik őket”, mivel ez vezet a zavaros fogalmak okához vagy feloldásához.¹⁶⁵ Mivel a levezetett fogalmak az egyszerű fogalmak összekapcsolásából keletkeznek, el kell kerülnünk azokat az összekötéseket, amelyek nem összeillő dolgokat fűznek egymáshoz. Fontos megjegyeznünk, hogy bár Leibniz nem jelzi, de az analízis és a szintézis, a felbontás és az önkényes összekapcsolás művészete hozzárendelhető ahhoz a két megismerési módhoz, amelyeken keresztül dolgok egyáltalán ismertté válhatnak a számunkra: a fogalmi és érzéki megismeréshez. A fogalmi összefüggések igazsága elvben feltárható pusztán analízissel, az érzéki ismeretek (amelyek végső soron önkényes összekapcsolással kerülnek a birtokunkba) igazságát a bizonyosság határozott érzete és az analízis elvégzése együtt nyújtja.

A nominális definíciók nem minden esetben alkalmasak arra, hogy reális meghatározásokat adjanak: léteznek ugyanis olyan paradox tulajdonságok, amelyek már eleve kétségbe vonják egy dolog reális létét. Hasonló módon, ellenkező előjellel a reális definíció esetében: léteznek olyan tulajdonságok, amelyek önmagukban demonstrálják az adott dolog létezésére vonatkozó lehetőség meglétét: vannak ugyanis olyan reális definíciók, amelyek tartalmazzák a tartalom közvetlen okát; azok, amelyekből a dolog lehetősége azonnal nyilvánvaló anélkül, hogy a tapasztalat segítségére vagy egy másik tárgy lehetőségének bizonyítására lenne szükség.¹⁶⁶ Az ilyen típusú definíciókra Leibniz az euklideszi geometriát hozza példaként.

A nominális definíciókból ugyanakkor elvileg minden igazság bizonyítható, kivéve az axiómákat, amelyek természetüknél fogva bizonyíthatatlanok. Az axiómák viszont azonosságokká redukálhatók egy olyan elemzés segítségével, amely vagy az alanya, vagy a predikátumra,

¹⁶⁵ Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 42. o.

¹⁶⁶ I.m. 45. o.

vagy akár mindkettőre együttesen terjed ki, és így bizonyítottnak tekinthető – feltéve, hogy az ellentétének tételezése az ellentmondás törvényébe ütközik.

Ebből már az is következik, hogy a közvetlen és a közvetett bizonyítás végső soron egybeesik: így valójában minden igazság alátámasztható, mert a predikátum és a szubjektum kapcsolata vagy *önmagában világos*, mint az identikus tételek esetében, vagy *magyarázatot igényel*, ami a kifejezések felbontásával történhet. A tapasztalattól független absztrakt tételek igazságának egyetlen és legfőbb kritériuma az, hogy azok vagy azonosak, vagy azonosságokra vezethetők vissza. Ez is mutatja a különbséget a szintézis és az analízis között: az analízis esetében az alapelvekből indulunk ki, sorban végig futunk az igazságokon, megállapítjuk a haladás bizonyos szabályszerűségét, táblázatokat vagy általános formulákat állítunk fel, amelyek alapján később egy konkrét egyedi esetet majd lehet megtalálni. A szintézis esetében viszont az adott problémát úgy próbáljuk megoldani, hogy visszamegyünk az az elvekig, mintha semmi más, amit mi magunk vagy mások már felfedeztek, nem lenne ismert és adott a számunkra. A kettő közül a szintézis a maradandóbb értékű, míg az egyes egyedi problémák analitikus kezelése során gyakran csak a már elvégzett munkát végezzük el újra.

Cassirer¹⁶⁷ a fent elemzett passzus kapcsán megjegyzi, hogy Leibniznél az analitikus és a szintetikus eljárás megfeleltethető a deduktív és az induktív módszernek, hiszen az első esetben a legelső elvektől haladunk a jelenségvilágban adódó következményekig; a második esetben a feladat fordított: adott tényekből kell visszamennünk a hozzájuk tartozó okokhoz. Cassirer szerint a két módszer egymásra utal és feltételezi egymást: mert az a magyarázó ok, amelyet analitikusan találtunk egy jelenségre, mindaddig hipotetikus marad, amíg nem sikerül a keresett jelenséget egy zökkenőmentes szintetikus kapcsolatban értelmezni. Így minden indukció szükségképpen feltételez általános racionális segédteteleket. Cassirer ezzel kapcsolatban még azt is megemlíti, hogy Leibniz felfogása az analitikus módszerről nem más, mint a Galiei-féle rezolutív módszer logikai újra fogalmazása, és ebből már az is következik, hogy Leibniz számára a logikai-módszertani fejtegetések alapjául a matematika szolgál.

Ahhoz, hogy értelmezni tudjuk és fogalmilag meg tudjuk ragadni egy helyzet összefüggéseit, először számokra és számszerű összefüggésekre kell redukálnunk őket: a görbe geometriai alakja számunkra pusztán szimbóluma lesz annak az algebrai összefüggésnek, amely az egyes pontok koordinátaértékeit kapcsolja össze. Leibniz módszertani eszménye, ahogyan az az általános megfontolásokból kitűnik, elsőre teljesen megvalósulni látszik: az alakzat visszavezethető tisztán fogalmi mozzanatokra.¹⁶⁸ Az ebből következő első kérdés az, hogy az új matematika eljárásai mennyire alkalmazhatóak kielégítő módon ott, ahol a fogalmaink nem rendelkeznek megfelelő fokú elkülönítettséggel? Vagyis: milyen mértékben támaszkodhatunk a fogalmi elemzésre akkor, amikor az érzéki megismerés képzetét próbáljuk megragadni? A másik, legalább ilyen súllyal latba eső kérdés pedig az, hogy hogyan alapozzuk meg a tények „igazságát” igazolni hivatott fogalmi rendszereket?

¹⁶⁷ I.m. 7. o.

¹⁶⁸ I.m. 7–8. o.

Ezek a kérdések nem pusztán a felvilágosodás irányzatain belül merülnek fel, amelyek magukat (többnyire) a descartes-i matematizáló tudományeszményen keresztül, illetve a kései skolasztika fogalmi realizmusával szemben határozzák meg. A német iskolafilozófia sajátossága, hogy noha alapvetően a leibnizi filozófiai rendszer részletes kidolgozásában, (és ahogyan Kant később fogalmaz: „a jelenségek intellektualizálásában”)¹⁶⁹ érdekelt, „nem tagadja az alsóbb megismerőképességek relatív ismeretértékét”.¹⁷⁰ Épp ellenkezőleg. Amikor Christian Wolff a matematika és a filozófia módszerének, illetve a gondolkodás és a világ törvényeinek azonosságát állítja, akkor egy olyan teljességre törekvő megismerési rendszer kidolgozása lebeg a szemei előtt, amelyben elvileg minden empirikus adat megtalálja a számára kijelölt helyet. Egy általános, racionalisztikus ontológia talaján állva lehetősége nyílik arra is, hogy a modern természettudomány eredményeit integrálja a rendszerébe, és ha nem is közvetlenül, hanem egy sajátos kerülővel, utat nyisson a logika pszichologizálásának irányába is. Ezzel azonban új támadási felületek nyílnak a dogmatikus iskolafilozófiával szemben: a mindent magába foglalni kívánó rendszer maga válik egyszerre eklektikussá és túlzóan intellektualizálóvá. Megalapozatlan okoskodás és spekuláció az egyik oldalon, a jelenségek nivelláló zavarossága és *rendetlensége* a másikon: ez egy teljes tudományelméleti kudarc, amellyel a következő nemzedék vádolni fogja az iskolafilozófiát.

2. Az analízis mint a metafizikai kritika módszere (a prekritikai Kant)

Már hajlamomnál fogva is kutató vagyok. Csillapíthatatlan tudásszomjat érzek, vágyakozó nyugtalanságot, hogy továbbjussak, és minden eredmény a megelégedettség érzését kelti bennem. Volt idő, amikor úgy hittem: egyedül ez válhat az emberiség becsületére, s megvettem a mit sem tudó csöcseléket. *Rousseau* igazított helyre. A szemfényvesztő fölény eltűnik, megtanulom tisztelni az embereket [...].¹⁷¹

A Berliini Tudományos Akadémia 1763-ban pályázatot írt ki „Tudni akarjuk: hogy a metafizikai igazságok általában véve, és különösen a természetes teológia és morál első alapelvei alkalmasak-e éppolyan világos bizonyosságokra, mint a geometriai igazságok, és amennyiben nem alkalmasak a mondott bizonyosságokra, mi a tulajdonképpeni természete az ő bizonyosságuknak, a bizonyosság mely fokát képesek elérni, és a bizonyosság e foka elegendő-e a teljes meggyőzéshez?”¹⁷² címmel. A

¹⁶⁹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004, 283. o. [B 283]

¹⁷⁰ Panajotis Kondilys: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, Felix Meiner 2002, 546. o.

¹⁷¹ Immanuel Kant: Megjegyzések a Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről című íráshoz, in: uő: *Prekritikai írások*, Budapest, Osiris / Gond-Cura, 2003, 361. o. Fordította Czeglédi András.

¹⁷² „Man will wissen: Ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewissheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewissheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Überzeugung zureichend ist?“, idézi: Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé: *Kants ethischer Autonomiebegriff*.

pályázatra Kant is készült egy rövid írással. Ugyanabban az évben járunk, amikor Kant gondolkodásában olyan „fordulat” áll be, amely közvetlen módon hozzájárult a transzcendentálfilozófiai kritikafogalom későbbi megfogalmazásához.¹⁷³ Leginkább „antiintellektualistának” lehetne nevezni ezt a fordulatot, amely a rousseau-i hatás mellett (sőt, annál a felszínen sokkal inkább meghatározónak tűnő módon) elsősorban empirista hatások érvényesüléséről árulkodik. Vagy akár „antropológiai fordulat”-nak is nevezhetnénk, hiszen épp ez idő tájt kezdi el híres antropológiai előadásait a königsbergi egyetemen, amelyek később a *Pragmatikus érdekű antropológia* című szövegének alapját képezték. A nagy kritikák transzcendentálfilozófiai alapvetését elvégző Kanthoz képest sokáig mérsékeltnek volt mondható a fiatal Kant filozófiája iránti érdeklődés; ez utóbbi ugyanis nem okozott olyan radikális felfordulást a gondolkodás történetében, mint az előbbi, mégis érdemes odafigyelnünk rá, a későbbi fejleményektől függetlenül is. A korai Kant filozófiája ugyanis (hogy csak egyetlen, általános szempontot említsek) jó példa lehet arra a gondolkodói erőfeszítésre, amely a leibnizi gyökerű iskolafilozófia dogmatikus-racionalizáló törekvéseivel szemben egy olyan szkeptikus színezetű empirizmust képviselt, amely *nem* a megismerés vallási érzületen alapuló pietista kritikájára törekedett.¹⁷⁴ A Berlieni Akadémia felhívására készült „Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról” (1764) című írás a kanti életművön belül a leginkább empirikus színezetű teoretikus témájú populáris szöveg.

Az írás négy elmélkedésből (és egy rövid utóiratból) áll. Ezek közül az első három a matematikai és a metafizikai módszer különbségeiről és a metafizikai megismerés sajátosságairól szól, és csak az utolsó, alig négy oldalas szövegrész az, amelyik a kiírásban is szereplő feladatra koncentrálna. Olyan módszertani értekezés tehát, amelynek központi kérdése nem annyira a természetes teológia és morál (empirikus megalapozású) tanának vizsgálata, hanem az, hogy *igazolhatóak-e* a metafizika igazságai.

Az első elmélkedés a matematika és a filozófiai megismerés közötti különbség fogalmi kereteit jelöli ki: a két ismerettípust elsősorban az általuk használt módszer alapján határolhatjuk el egymástól. A matematika szintetikusán jár el, míg a filozófia analitikusan. A módszertani különbség persze tárgyi különbségeket is fed. A matematika definíciói szintetikusak, mert a matematikai fogalmak (itt a trapéz példáját hozza fel Kant) nem adóttak a definíciót megelőzően, hanem a meghatározás által jönnek létre. A világbölcsélet esetében más a helyzet, itt „adott egy dolog fogalma, [de] zavarosan, vagy nem eléggé meghatározottan”.¹⁷⁵ Az adótt filozófiai

Eine genetische Rekonstruktion von 1762 bis 1785, Berlin, De Gruyter, 2019.

¹⁷³ Az 1760-as évekre datálható „prekritikai fordulat”-ról lásd Horváth Zoltán kitűnő könyvét: *Kant prekritikai fordulata*, Budapest, L'Harmattan, 2020. Horváth vállalása ebben a könyvében az, hogy a „kopernikuszi fordulathoz” vezető kanti utat az 1766-os *Egy szellemlátó álmai* és a *Székfoglaló értekezés* (1770) alapján vizsgálja. Védhetőnek gondolom azt a megállapítást, hogy a prekritikai fordulat már az 1760-as évek elején megkezdődött. Ennek emblematikus megjelenése az alfejezetet nyitó, Rousseau hatásáról beszámoló idézet, amely feltehetően 1763 körül keletkezett.

¹⁷⁴ Erről lásd: Kondilys: *Die Aufklärung im Rahmen des Neuzeitlichen Rationalismus*, VIII. Besondere Aspekte der deutschen Aufklärung, 537–650. o.; illetve Tengelyi László Kant-mongráfiáját: *Kant*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1988.

¹⁷⁵ Immanuel Kant: *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*. In: uő: *Prekritikai írások*, Budapest, Osiris / Gond-Cura Alapítvány, 2003.

fogalmakat „föl kell bontanom, s az elkülönített jegyeket mindenféle esetekben [...] össze kell hasonlítanom, az így nyert absztrakt gondolatot teljesen ki kell bontanom, és meghatározottá kell tennem”.¹⁷⁶ Kant példája a már adott, ám alaposabb meghatározásra szoruló filozófiai fogalomra, az idő fogalma. A módszerek és tudományterületek összekeverése lehetséges, viszont sajátos gondolkodási hibákat eredményez. Ha filozófusok élnek a matematika módszerével, vagyis a szintézissel, önkényes fogalmi képződményeket hoznak létre – így nem filozófiai, hanem pusztán grammatikai magyarázatok jönnek létre, hiszen „ahhoz egyáltalán nem szükséges filozófia, hogy megmondja, milyen nevet kívánok tulajdonítani egy önkényes fogalomnak”.¹⁷⁷ Előfordul olykor az is, hogy a matematikusok használják az analízis módszerét: ebben az esetben fölösleges munkát végeznek, hiszen a valódi matematikai magyarázat a definíció, amely egyben meg is alkotja tárgyát, s így nem szorul további elemzésre. Amikor a matematikus az analízis módszerét használja, nem matematikusként, hanem filozófusként jár el. Ebből következik, hogy a filozófiai jelek szavak csupán, amelyek összetételük esetén sem mutatják meg „azokat a részfogalmakat, amelyek az egész eszmét alkotják, s egymással alkotott kapcsolataikban sem képesek a filozófiai gondolatok viszonyainak megjelölésére”. A matematikus ezzel szemben a matematikai jel segítségével az általánost mindig *in concreto* szemléli. További lényeges különbség a két tudomány működésében, hogy „a matematikában kevés felbonthatatlan fogalom és bizonyíthatatlan tétel van, míg a filozófiában számtalan”,¹⁷⁸ hiszen a matematikában a definíciók jelentik az első gondolatot, mivel „a tárgyról alkotott fogalmam a tárgyról alkotott meghatározással keletkezik”.¹⁷⁹ A filozófiában viszont „a megmagyarázandó dolog fogalma adott számomra, s annak, amit benne közvetlenül és először észlelünk, *bizonyíthatatlan alapítéletként* kell szolgálnia”.¹⁸⁰ A filozófiai bizonyítás lényege viszont éppen az lenne, hogy az adott, nem kellőképp átlátott, zavaros fogalom elemzésével eljussunk a világos ismerethez, ehhez pedig a megismerő által önmagában észlelt bizonyíthatatlan alapítéletek szükségesek. A filozófia tárgya lehet tehát bármely olyan fogalom, amely első látásra nem világos, mégis van valami kifejtetlen, axiómaszerű alapja, az igazság sejtése, amelyet igazolnunk kell az elemzés során. Innen már könnyen belátható az is, hogy a „filozófiai ismeretek többnyire a vélemények sorsára jutnak, s olyanok, mint a meteorok, melyeknek fénye semmivel sem kecsegtet tartóosságukat illetően. [...] Kétségtelenül a metafizika a legnehezebb minden emberi ismeret közül, csak hogy még sohasem írtak metafizikát.”¹⁸¹

Hogyan juthatunk akkor bármiféle ismerethez a metafizika területén? A fentiekből egyértelműen látszik, hogy a szintézis segítségével biztosan nem. Helyette inkább a newtoni fizika módszerét kell követnünk:

258. o. Fordította Aradi László.

¹⁷⁶ I.m. 258. o.

¹⁷⁷ I.m. 259. o.

¹⁷⁸ I.m. 261. o.

¹⁷⁹ I.m. 263. o.

¹⁸⁰ I.m. 263-64. o. Kiemelés tőlem.

¹⁸¹ I.m. 265. o.

A metafizika igazi módszere alapvetően ugyanaz, mint amit *Newton* a természettudományban bevezetett [...]. Eszerint biztos tapasztalatra támaszkodva, legföljebb a geometriát segítségül hívva kell föl kutatnunk azokat a szabályokat, melyekhez igazodva végbe mennek a természet bizonyos jelenségei. Még ha nem ismerjük is föl ezek első okát a testekben, mégis bizonyos, hogy e törvény szerint hatnak, s azzal magyarázzuk meg a komplikált természeti eseményeket, ha világosan megmutatjuk, miképp sorolhatók ezen általánosan bizonyított szabályok alá. S éppígy a metafizikában: biztos belső tapasztalat révén, vagyis annak segítségével, amiről közvetlen és nyilvánvaló tudomásunk van, keressük meg azokat az ismertetőjegyeket, melyek bizonyosan benne rejlenek valamely általános mineműség fogalmában, s ha a dolog teljes lényegét nem ismerjük is, ezeket biztonsággal felhasználhatjuk ahhoz, hogy belőlük az adott dolgot illetően sok mindent levezethessünk.¹⁸²

A megoldás tehát a tapasztalatra támaszkodó természettudomány módszerének alkalmazása lesz, azzal a jelentős módosítással, hogy a metafizika esetében tapasztalaton a belső tapasztalatot kell értenünk, s mivel az hagyományosan nem tekinthető biztosnak, a következő, speciális eljárásokat kell alkalmaznunk a filozófiában: (1) Nem definíciókkal kezdünk, hanem azt kell először felkutatnunk a tárgyunkban, amiben „közvetlenül bizonyosak vagyunk”. Ebből vonunk le következtetéseket, „még úgy is, ha nem büszkélkedhetünk a remélt meghatározással”. (2) A tárgyról alkotott közvetlen ítéleteket „külön-külön jelöljük meg, s miután bizonyosak vagyunk abban, hogy egyik sem tartalmazza a másikat, a geometria axiómáihoz hasonlóan az összes következtetésre szolgáló alapvetésként fektessük le őket.”¹⁸³ Ez a módszer, amellett, hogy érvényt szerez a közvetlen belső bizonyosságoknak a metafizikai megismerés területén, alkalmat ad arra is, hogy a bizonytalan ismereteket is megvizsgáljuk, „nem vezetnek-e esetleg a biztos ismeret nyomára”.¹⁸⁴

A következőkben Kant amellett érvel, hogy támaszkodhatunk a belső tapasztalat adataira a metafizikai megismerésben. Az így nyert igazságok azonban nem hasonlítanak a matematikai igazságokra, viszont ugyanolyan természetűek, mint minden más ésszerű tudomány igazságai a matematikán kívül. Ennek igazolásához Kant Crusius érvelését hívja segítségül. A gondolatmenet a következő: az emberi értelem (minden más természeti erőhöz hasonlóan) szabályokhoz van kötve. A tévedéseink nem abból származnak, hogy hiányoznak a megfelelő szabályok, amelyek mentén felderíthetnénk az adott tárgyterület igazságait, hanem abból, hogy „valamely dolgról azt az ismertetőjegyet, amelyet nem észlelünk benne, tagadjuk is, s úgy ítélünk, aminek *nem vagyunk tudatában, az nincs is.*”¹⁸⁵ Mivel a matematika szintetikusán jár el, és a fogalom, amelyre definíciót alkot, a definíció által jön létre, mentes marad a tévedésektől. A metafizika ellenben, az analízis módszerét követve, sokkal bizonytalanabb a definícióalkotásban (ha egyáltalán meg akar kockáztatni ilyeneket). Ha ugyanis csak egyetlen megkülönböztető jegy is elkerüli a filozófus figyelmét a

¹⁸² I.m. 268. o.

¹⁸³ I.m. 267–68. o.

¹⁸⁴ I.m. 268. o.

¹⁸⁵ I.m. 274. o.

tárgy meghatározása során, definíciója megtévesztő lesz. A másik alapvető különbség a filozófiai és a matematikai megismerés között az, hogy a matematika (a következtetéseiben és a bizonyításaiban) „az általános ismeretet *in concreto* veszi szemügyre a jelben, a bölcselet viszont [...] *in abstracto* is [vizsgálódik]”.¹⁸⁶ Ez pedig azt jelenti, hogy a matematika számára a jeleinek használatakor rendelkezésre áll a közvetlen érzéki bizonyosság is, és így könnyedén ellenőrizni tudja, hogy helyesen alkalmazta-e műveleteit az adott konkrét esetben. A filozófiai megismerés által használt jelek azonban teljesen más természetűek: „A szavak ezzel szemben, mint a filozófiai megismerés jelei, pusztán a megjelölt általános fogalmak emlékeztetőiként szolgálnak. Jelentésüket mindig közvetlenül szemünk előtt kell tartanunk.”¹⁸⁷ Mivel a belső tapasztalat tárgyairól szerzett tudás nem közvetlenül adott és tartós, mint a matematikánál, az értelem folyamatos erőfeszítésére van szükség ahhoz, hogy megfelelően a fogalom egy-egy ismertetőjegyeről, ne alkossunk róluk megtévesztő ítéleteket. „A tiszta értelemnek ki kell tartania az erőfeszítésben, hisz milyen könnyen elillan valamely elkülönített fogalom ismertetőjegye, mivel elvétését semmi, ami érzéki, nem képes számunkra megmutatni; így azonban azonosnak tartunk különböző dolgokat, s téves ismeretek születnek”.¹⁸⁸

Miféle bizonyossághoz juthatunk mégis a filozófia segítségével? Kant először leszögezi, hogy a metafizika képes olyan bizonyosságok megállapítására, amelyek „elegendők a meggyőzéshez”, valamint hogy „az első alapigazságok bizonyossága a metafizikában ugyanolyan természetű, mint a matematikán kívül az összes ésszerű tudományban”. Ez első pillantásra nem tűnik túl megnyugtatónak a metafizika tudományos státuszát tekintve, hiszen „az összes ésszerű tudománnyal”, például a newtoni fizikával szemben (amennyiben találó erre az ésszerű jelző) a metafizika tapasztalati bázisa nem tartalmaz olyan igazságokat, amelyek a matematikai definíciókhoz vagy a természettudományokhoz hasonlítható bizonyossággal rendelkeznének. Az emberi ész „formális értelemben vett legfelső és általános alapelveit” alkotó két elv: az ellentmondás és az azonosság elve, amely minden ésszerű megismerésben közös, bizonyíthatatlan; s ugyanígy bizonyíthatatlanok a belőlük közvetlenül következő tételek is. Ugyanakkor vannak olyan „materiális alapelvek” is, mondja Kant Crusius nyomán, amelyek (szemben az első alaptételekkel, és a közvetlenül belőlük következő tételekkel) bizonyíthatóak – ilyen a testek oszthatósága, „mivel szétbontással, s így tehát közvetetten, megmutatható a szubjektum és a predikátum azonossága: a test *összetett*, de ami *összetett*, az *osztható*, következésképp a *test* osztható.”¹⁸⁹ Ezekhez lennének hasonlóak a filozófia „materiális alapelvei”, amelyek a bizonyíthatatlan első elvek hatálya alatt állnak, miközben más ismereteket alapoznak meg:

Nos, a bölcseletben sok bizonyíthatatlan tétel van, mint ahogy fentebb is bemutatottuk. Bár mindegyikük a formálisan első alapelvek hatálya alatt áll, ám közvetlenül, s ennyiben ezek egyidejűleg más ismeretek alapjait is

¹⁸⁶ Uo.

¹⁸⁷ Uo.

¹⁸⁸ Uo.

¹⁸⁹ I.m. 277. o.

tartalmazzák; így az emberi ész materiális alapelvei [...] adják az anyagot a meghatározásokhoz s azokat az adatokat, melyekből biztosan következtethetünk, még ha nem is áll rendelkezésünkre meghatározás.¹⁹⁰

Ezek a materiális alapelvek olyan tapasztalati tudások, amelyekből más tapasztalati ismeretek következnek. Ezek alkotják „az emberi ész szilárd alapját”, igazságuknak azonban nincsen más biztosítéka. Crusiusnak az a tétele, hogy „amit csakis igazként gondolhatok el, az igaz”, Kant szerint nem lehet semmilyen ismeret igazságának alapja, hiszen „ha elismerjük: az igazságnak semmilyen más oka nem adható meg, mint hogy valamit lehetetlen másnak, mint igaznak tartanunk, ezzel azt nyilvánítjuk ki, hogy az igazságnak a továbbiakban semmilyen alapja nem adható meg, s hogy az ismeret bizonyíthatatlan”.¹⁹¹ Az a közvetlen bizonyosság, amely a belső tapasztalatban adott a gondolkodó ember számára, nem igazolhatja az ismeretek helyességét – és ezzel Kant, még ha nem is a legnagyobb meggyőző erővel rendelkező interpretációjában, de mégiscsak egy jelentős filozófiai érvrendszer alapvetését vonja kétségbe. Ha a tudás nem alapozható a belső tapasztalatra, akkor mire lesz elég a metafizika bizonyossága? Hogyan válhat meghatározottá az általános tudás? Ami az elméleti ismereteket illeti, Kant ebben a rövid írásában nem ad további válaszokat. Az egyetlen bizonyítható „materiális alapelv”, amelyet az elméleti megismeréssel kapcsolatban megnevez, a testek oszthatóságának tétele, s az egyetlen tudomány, amelyet a metafizika elé követendő példaként állít, a newtoni fizika. Mégsem mondható ugyanakkor, hogy Kant letett volna a bölcséleti tudás megalapozásának igényéről. Nem sokkal azután, hogy a „Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveiről” megjelent, publikálta a a „Megjegyzések a szép és a fenséges érzéséről” című írását, amely tematikusan legalábbis megelőlegzi *Az ítélőerő kritikáját*, és a benne követett módszer már-már megegyezik azzal a módszerrel, amelyet majd az antropológiai előadásaiban fog alkalmazni. Ez pedig egyfajta „fenomenológiai embertan”, amelynek gyökerei fellelhetőek a „Vizsgálódás” szövegében is: egy olyan metafizikához szolgáltat ugyanis anyagot, amelyik jórészt a belső tapasztalatra épít, ugyanakkor megállapításai számára nem igényel különösebb igazolást.

¹⁹⁰ Uo.

¹⁹¹ I.m. 278.

III. A populárfilozófia és a kifejtés kérdése *A tiszta ész kritikájában*

Könyvünk első fejezetében a folyóiratok kialakulásán keresztül megmutattuk, hogy hogyan jöhettek létre a filozófiában olyan új műfajok, amelyek a dogmatikus iskolafilozófiától elhatárolódva már eleve a közönségre tekintettel jöttek létre. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a folyóiratok nem csak a filozófia népszerűsítéséhez járultak hozzá, hanem egyszersmind a filozófiai reflexiónak is helyet biztosítottak. Lehetővé tették a *filozófia helyzetére vonatkozó kritikai kordiagnózist*, ami magában foglalta a popularizálás bírálatát is. Némileg általánosítva azt mondhatjuk, hogy a folyóiratok egy olyan új műfaji keretet biztosítottak, amin belül lehetőség volt, nem a csak a filozófia új műfajainak prezentálására, de a filozófia kritikájára is. A folyóiratokon keresztül lehetőség adódott új filozófiai és kritikai formák artikulálására, sőt, talán úgy is fogalmazhatunk, hogy a folyóiratokat már eleve ez az új kritikai igény hívta életre. A kritika és a kritikára vonatkozó igény létrehoz egy teljesen új intézményi formát, és ehhez kapcsolódva új beszédmódokat. Kérdés azonban, hogy a kritika által és a kritikai igény hatására létrejövő új beszédmódok, műfajok vagy mondhatnánk gondolkodási formák, mennyire egyeztethetők össze a gondolkodás univerzalitására vonatkozó racionális eszménnyel. Másképpen fogalmazva a kérdés az lesz, hogy a kritika mennyiben vonja szükségszerűen maga után a racionális ész-fogalom szétesését. A következőkben ezt a problémát Kant főművén, *A tiszta ész kritikáján*¹⁹² belül fogjuk megvizsgálni, abban a műben tehát, amely már címadásában is a legnyomatékosabban kötötte össze az észet és a kritikát.

A kritika és a racionális ész-fogalom összeegyeztethetőségének problémáját a következőkben a kifejtés¹⁹³ kérdése mentén próbálom meg kibontani. *A tiszta ész kritikájában* a kritika szó egyik jelentésaspektusaként határozhatjuk meg a kritikát mint kifejtést, valaminek a megvizsgálását, valaminek az előadását. Ennek kapcsán a következőkben arra a kérdésre keresem a választ, hogy *A tiszta ész kritikájának* formai jellemzői, a forma, amiben Kant kifejti, előadja, ábrázolja kritikáját, befolyásolja-e és ha igen, mennyiben, magának a kritika fogalmának jelentését. Kérdésem arra vonatkozik, hogy milyen hatással van a kritika formája annak jelentésére, és maga Kant hogyan értelmezte, illetve értelmezhetette ezt a kapcsolatot. Mint ismeretes, Kant kritikafogalma önmagát elsősorban a dogmatizmussal szembe helyezkedve határozza meg. A kritika azonban nem helyezkedik szembe a dogmatikai eljárás móddal mint módszerrel (ábrázolási móddal), mert ha a metafizika tudományá akar válni, akkor Kant szerint szükségszerűen dogmatikai formája kell hogy legyen, azaz biztos elvekből kiindulva, a priori szigorral kell bizonyítania állításait. A kritika (mely magában foglalja a metafizika teljes vázlatát) módszerében dogmatikus,

¹⁹² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz Kiadó 2004. Fordította Kis János.

¹⁹³ A kifejtés szót mindvégig a német megfelelőjére a *Darstellung* szóra tekintettel használom, ami egyszerre jelenti valaminek az ábrázolását, megmutatását, megjelenítését, képét, leírását és elbeszélését.

intencióját tekintve viszont éppen annak a dogmatizmusnak a kritikája kíván lenni, melyet nem előz meg a saját képességeinek vizsgálata. Egy habermasi parafrázissal élve talán azt mondhatnánk, *hogy Kant a tiszta észt saját eszközeivel próbálja meggyőzni tekintélyelvű természetéről*. Kant meghatározásában a kritika „szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikai tudományhoz, melyet tudós módon és nem népszerűen kell kifejteni.”¹⁹⁴ Ez utóbbi meghatározás azt is sejtetni engedi, hogy a kanti kritikai eljárás mód nem csak a dogmatizmust, de a populárfilozófiát is elutasítja. „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”¹⁹⁵ – írja Kant a második kiadás előszavában. A kritika kifejtésmódja, a filozófia formája, ennél fogva nem lehet népszerű, és a metafizika csak abban az esetben válhat tudománnyá, ha a fogalmakat képesek vagyunk szisztematikus egységbe rendezni. Kant tudatosan mond le munkájának népszerű formába öntéséről, ugyanakkor mégsem mulasztja el, hogy beszámoljon az ezzel kapcsolatos dilemmájáról *A tiszta ész kritikájának* írása közben, ami már önmagában jelzi a probléma fontosságát.

Hamarosan beláttam azonban, mily nagy feladatra vállalkoztam, és mily temérdek tárgygyal kell foglalkoznom; s mivel megértettem, hogy mindez önmagában, egészen szárazon, merőben iskolai módon előadva is éppen eléggé terjedelmessé teszi művemem, ezért úgy ítélt meg, hogy nem volna tanácsos példákkal és magyarázatokkal még tovább duzzasztani; hiszen ezekre amúgy is csak a *népszerű* kifejtésnek van szüksége, márpedig ez a munka semmiképpen nem számíthat *népszerűségre*, a tudományban igazán járatos emberek pedig nemigen szorulnak rá az efféle *könnyítésre*; s jóllehet az ilyesmi mindenkor kellemes, itt azonban céloommal némiképp ellenkező következményei is volnának.¹⁹⁶

Feltehetünk azonban két kérdést Kantnak a dogmatikus forma melletti elköteleződésével kapcsolatban. Az első kérdés arra vonatkozik, hogy vajon mennyiben helytálló és főként milyen okok állnak a háttérben annak, hogy Kant a filozófiai kifejtésnek a népszerű és a tudományos formáját ilyen élesen szembe állítja egymással. Vajon a kritikai kifejtés valóban csak a népszerű, csapongó, játékos forma illetve a dogmatikus, szisztematikus kifejtés módja között választhat? (Kant egy naplóbejegyzésében *aggályosan száraznak, sőt korlátoltnak* titulálja az utóbbit.) Vajon miért nem létezhet királyi út a két kifejtési forma között *A tiszta ész kritikájának* fogalmi kontextusában? A másik kérdés pedig arra vonatkozik, hogy vajon Kantnak mennyire sikerült *A tiszta ész kritikájában* megfelelnie a saját eszményének a kifejtés tekintetében, és egyáltalán mennyiben felelt ez meg a saját céljainak. Visszatekintve nem kell-e azt mondanunk, hogy *A tiszta ész kritikája* és vele a kritikai fordulat olyan változásokat és perspektívaváltásokat idézett elő a filozófiai gondolkodás történetében, melynek kifejezésére Kant korának nyelve és a Kant által használt nyelv már

¹⁹⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 44. o.

¹⁹⁵ Uo.

¹⁹⁶ I.m. 23. o. Kiemelések a szerzőtől.

nem volt alkalmas? Vajon nem éppen a dogmatikus formához, a doktrínák nyelvéhez való ragaszkodás az, ami olyannyira félreérthetővé tette és teszi talán ma is *A tiszta ész kritikáját*?

1. Dilemmák Kant és a populárfilozófia körül

Annak érdekében, hogy válaszolni tudjunk a két kifejtési forma összeegyeztethetőségének kérdésére, mindenekelőtt meg kell próbálnunk rekonstruálni, hogy Kant egészen pontosan hogyan határozza meg a filozófia dogmatikus, szkeptikus és népszerű formáit, és mindezekhez képest hol helyezkedik el a saját kritikai filozófiája. Ezért vissza kell térnünk még egyszer Kant dogmatizmus-meghatározására: „A dogmatizmus tehát a tiszta ész dogmatikai eljárás módja, melyet nem előz meg saját képességeinek kritikája.”¹⁹⁷ A következő mondatban pedig ezt olvassuk: „A vele szembeni fellépéssel ily módon nem a magát népszerű előadásmódnak feltüntető, sekélyes locsogás, sőt nem is a minden metafizikát rövid úton elintéző szkepticizmus szószólói kívánunk lenni; ellenkezőleg, a *kritika* szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikához mint tudományhoz [...]”¹⁹⁸ A kritika így nem csak a dogmatizmussal áll szemben, de a filozófia népszerű formáival is, amelyek, ebben a megfogalmazásban legalábbis úgy tűnik, a mindent *rövid úton elintéző* szkepticizmussal állnak valamiféle kapcsolatban. Ezen a ponton azonban distinkciót kell tennünk a szkepticizmus ezen népszerű filozófiákhoz köthető jelentése, illetve Hume szkepticizmusa között. A különbséget Kant *A tiszta ész kritikáján* belül a legpregnansabban a módszertani rész két fejezetében fejt ki. (Ezek címe: „A tiszta ész diszciplínája, polemikus használatát tekintve”, illetve „Az önmagával meghasonlott tiszta ész nem lelhet nyugalmat a szkepticizmusban”).¹⁹⁹ „A tiszta ész diszciplínája, polemikus használatát tekintve” című szövegben Kant amellet érvel, hogy valójában az ész megahasonlása önmagával csak látszatmeghasonlás, amely abban az esetben lép fel, amikor az értelem csupán a magukban való dolgokkal, nem a jelenségekkel foglalkozik. A tapasztalaton kívül rejtő dolgokról – írja Kant – nem alkothatunk szintetikus ítéleteket apodiktikus bizonyossággal, nem hozhatunk ítéletet a magukban való dolgok létezéséről, vagy nem létezéséről. Az észnek korlátoznia kell magát és el kell ismernie tudatlanságát a magukban való dolgokat illetően, az ész ezen önkorlátozása (szkepticizmus) így szemben áll az ész kiterjesztésével (dogmatizmus), de mindkettőt az ész természetes hajlama kínálja:

De mindig és minden kétséget kizáróan hasznunkra válik, ha teljes szabadságot biztosítunk a kutakodó és vizsgálódó ész számára, hogy akadálytalanul szolgálhassa saját érdekeit, s ezt ugyanúgy szolgálhatja azzal, ha ismereteit korlátok közé szorítja, mint ha kiterjeszti őket; ám ezek az érdekek mindig csorbát szenvednek, ha idegen kéz avatkozik közbe, hogy letérítse az ész természetes útjáról, és rákényszerített célok felé terelje.²⁰⁰

¹⁹⁷ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 43. o.

¹⁹⁸ I.m. 43-44. o.

¹⁹⁹ Lásd i.m. 583-603. o.

²⁰⁰ I.m. 586. o.

Kant szerint az ész természetes útvjáról éppen akkor térünk le, amikor megpróbáljuk megakadályozni az ész eme antinómiájából adódó szabad és nyilvános vitát, és a közjó nevében, illetve a *kifinomult vitákhoz mit sem konyító* köznép bevonásával megpróbáljuk látszatérvekkel előre eldönteni a vitát. „Hisz van valami fölöttébb képtelen abban, hogy az észről vártok világosságot, ugyanakkor jó előre megmondjátok neki, melyik oldalra kell állnia.”²⁰¹ Kant itt azt a folyamatot írja le, hogy a dogmatizmus elleni szkeptikus támadásnak köszönhetően a dogmatizmus mintegy ellenreakcióba csap át. és ahelyett, hogy felülvizsgálná saját előfeltevéseit és megpróbálná felkutatni a megismerésének forrásait, tehát transzcendentális kritikát gyakorolna, még inkább ragaszkodni kezd immár az önmaga számára is egyre kétségesebbé váló tételeihez. Ez az ellenreakció aztán leszivárog egészen a magánszemélyek rétegéig, ahol a pusztán dogmatikus ész vég nélküli vitái megismétlődnek egy alacsonyabb szinten. A magánszemélyek vitái, azaz a népszerű filozófiák, ennél fogva azzal nyújtanak segítő kezet az ész dogmatikus gyámság alá helyezésében, hogy látszatérvelésükben ők sem ismerik el a saját állításaik kapcsán fölmerülő kételyeket, és ezzel az ész végül mintegy a természeti állapotba sodorják. Amikor Kant a népszerű filozófiák kapcsán szkepticizmusról beszél, akkor valójában nem Hume szkepticizmusára, hanem erre a folyamatra utal, melynek csúcspontja (egy hobbes-i analógia felhasználásával) az ész természeti állapota. A kifinomult filozófiai viták és a köznép vitái közötti fő különbség, hogy ez utóbbi résztvevői saját nézeteikhez való színlelt ragaszkodással próbálják kielégíteni hiúságukat és biztonság iránti vágyukat. A köznép vitáiban a vita résztvevői nem arról vitatkoznak, ami van, hanem aminek a méltányosság kívánalma szerint lennie kellene, vagyis a *dolognak pusztán az ideáján kotlanak*, ami ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy ezeket az ideákat használóik nem képesek az érzéki világra, a lehetséges tapasztalatokra vonatkoztatni. A vitának ezt az utóbbi modelljét Kant a háborúhoz hasonlítja, mivel ezeknek a vitáknak az érdeke nem a megismerés, hanem a győzelem, mely győzelem azonban csak ingatag és rövid ideig tart. Ezzel szemben a filozófiai viták csak azzal az előfeltétellel léphetnének színre, ha résztvevőik elismernék, hogy megismerésük valamilyen módon már válságba jutott.²⁰² A metafizika tudományá válásának első feltétele, hogy egyáltalán el merjük ismerni a tudatlanságunkat, el merjük szakadni a transzcendens metafizikától, hogy ekképp megnyíljon az út a transzcendentális felé. Kant a *Prolegomena* egy jól ismert helyén Hume-nak tulajdonítja a fény első szikráját, mely dogmatikus szendergéséből felébresztette.²⁰³ Hume-nak köszönhetjük a felismerést, hogy a metafizika mindeztől sötétben botorkált és ezért a kritika fényének első

²⁰¹ I.m. 588. o.

²⁰² Bár *A tiszta ész kritikájának* fő motivációit tekintve a filozófiai vitáknak ez a megismerésérdekű modellje jelentőségét tekintve marginális marad, de a későbbiekben az emancipáció és az ideális kommunikációs közösség habermasi és apeli fogalmaiban nagy jelentőségre fognak szert tenni, lásd ehhez könyvünk utolsó fejezetét.

²⁰³ Lásd: Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1999, 12. o. Fordította John Éva és Tengelyi László (A továbbiakban: *Prolegomena*) „Nyíltan megvallom: sok évvel ezelőtt éppen David Hume figyelmeztetése ébresztett fel először dogmatikus szendergésemből, és a spekulatív filozófia terén folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott.”

szikráját is, mert a filozófia mint tudomány ott kezdődhet csak el, amikor be merünk lépni ebbe a sötétségbe és nem próbáljuk meg megkerülni vagy letagadni. Ez az első lépés, mondhatnánk, az *igazságkeresés bátorsága*, annak bátorsága, hogy képesek vagyunk elvonatkoztatni attól az előfeltevésünktől, hogy a dologra vonatkozó nézeteink és maga a dolog egy és ugyanaz. A transzcendentális filozófia születési helye az a hely, ahol tudatosodik bennünk, hogy csak a dologokra vonatkozó nézeteink által jönnek létre maguknak a dolgoknak a képzete, így a következő kérdés, hogy hogyan jönnek létre ezek a nézetek. A szkepticizmus, ez a *tapasztalat iskoláját már kijárt* ítélőerő abban segít, hogy túllépjünk az *ész gyermekkorát* jelző dogmatizmuson azáltal, hogy cenzúrát alkalmaz és kimutatja eszünk korlátait az ész tényei körében végzett vizsgálódásai segítségével és a tények felülvizsgálatával. A szkepticizmus arra sarkallja az észet, hogy tovább haladjon és kritikailag vizsgálja meg a megismerőképességének forrásait és ezáltal egyszersmind kijelölje a megismerés határait is, mert ha képesek vagyunk leírni a tapasztalás folyamatát, akkor ezzel a határait is kijelöljük. Korlát és határ különbségéről Kant így ír a *Prolegomenában*:

Nem elég immár azokra a korlátokra utalnunk, amelyekre az említett paragrafusokban fényt derítettünk, miután felismertük, hogy van valami rajtuk túl is – még ha soha nem tudhatjuk is meg, hogy önmagában valóan mi is ez a valami. Felmerül ugyanis a kérdés: mihez kezd az ész itt, ahol az, amit ismerünk, kapcsolatba lép azzal, amit nem ismerünk, és soha nem fogunk ismerni. Valóságos kapcsolat létesül itt aközött, ami ismert, és ami teljességgel ismeretlen (és mindenkor az is marad): e kapcsolat fogalmát kell meghatározni és elkülönült alakra hozni, még ha az ismeretlen a legcsekélyebb mértékben sem lesz is ezáltal ismertebbé – amint ezt valóban nem is remélhetjük.²⁰⁴

A mondottakból ugyanakkor az is következik, hogy a kritikai vizsgálatot így egy olyan (a hume-i szkepticizmus provokációjának hatására elinduló) megismerési folyamatnak is tekinthetjük, amely képes lefektetni a gondolkodás univerzális szabályait. A kritika feladata, hogy az észet a szkepticizmus Szküllája és a dogmatizmus Kharübdiszé között átkalauzolja. Ez azonban azt is jelenti, hogy a kritika mint módszer nem jelent mást, mint hogy egy olyan új viszony perspektívájából vizsgáljuk meg a fogalmak egymásnak ellentmondó jelentéseit, amelyben megszűnnek az ellentmondások. A kritika így nem a megértés alapjára épülő második lépésben válik lehetővé, hanem a megértés és a kritika egyidejűleg zajlik; s ily módon a megértés mindig annak kritikájává is válik, amit meg akar érteni. Ezen a módon teszi lehetővé *A tiszta ész kritikája*, hogy jobban megértsük a dogmatizmust és a szkepticizmust, azaz az ész tévelygéseinek módjait; miközben ezzel a megértéssel párhuzamosan a transzcendentális idealizmus meg is haladja mindkettőt, ami persze azt is jelenti, hogy nem vonja vissza őket. Ennek alapján mondhatjuk, hogy *A tiszta ész kritikája* a felvilágosodás betetőzéseként is felfogható. A metafizika tudománnyá válását, ahogy azt a második kiadáshoz írt előszó első sorai is leszögezik, az fogja jelezni, ha a tanai tekintetében konszenzus uralkodik. Ezt a

²⁰⁴ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 134. o.

konszenzust azonban csak akkor lehet elérni, ha megelőzi a megismerés forrásaira, azaz a megismerés, a tapasztalás sajátos törvényszerűségeire vonatkozó kritikai vizsgálat, melynek keretében megismerésünk tiszta formáit objektumokra vonatkoztatjuk.

Kezdetben valamennyi ítéletünk pusztán észleleti ítélet: csupán számunkra – azaz a mi szubjektumunkra vonatkozóan – érvényes; csak később adunk neki új – tudniillik objektumra való – vonatkozást, és csupán ettől fogva várjuk el, hogy számunkra mindenkor és éppígy mindenki számára is érvényes legyen. Ha ugyanis egy ítélet összhangban van egy tárggyal, akkor az ugyanazon tárgyról szóló ítéleteknek egymással is összhangban kell lenniük: a tapasztalati ítélet objektív realitása így nem jelent egyebet, mint szükségszerű általánosérvényűséget.²⁰⁵

A népszerű filozófiák ellenben, amelyek nem végzik el a kritika ezen előzetes munkáját, nem fognak konszenzust eredményezni és maguk is dogmatikus vitákat folytatnak és ez szükségképpen szkepticizmushoz, azaz csömörhöz és zűrzavarhoz fog vezetni.²⁰⁶ A népszerű filozófiák egy másik meghatározását a *Prolegomenában* találjuk. Ezek a közvetlenül Hume szkepticizmusának hatására létrejövő irányzatok, főbb képviselőiként Kant Reid, Oswald, Bettie és Priestley nevét említi. Ezekre a szerzőkre Kant szerint az a jellemző (amellett, hogy végzetesen félreértették Hume-ot, aki általában az ok fogalmát támadja), hogy nagy előszeretettel hivatkoznak a józan észre:

Valóban nagy adománya az égnak, ha józan (vagy ahogyan újabban nevezik, ép) észnek vagyunk birtokában. De ezt tettekkkel kell bizonyítanunk, azzal, hogy megfontolt és észszerű, amit gondolunk és mondunk, nem pedig azzal, hogy – ha semmi okosat nem tudunk felhozni a magunk igazolására – úgy hivatkozunk rá, mint valami orákulumra. Csak akkor – s nem előbb – hivatkozni a józan észre, amikor éppen kifogytunk a belátásból és a tudományból, ez az újabb idők körmönfont találmányainak egyike, amelynek segítségével még a legsekélyesebb fecsegő is bizvást felveheti – és állhatja is – a versenyt a legalaposabb elméssel. [...] Közelebbről tekintve ugyanis a józan észre hivatkozni nem jelent egyebet, mint a tömeg ítéletére hagyatkozni; de ha a tömeg tapsol, a filozófus elpirul, ám annál diadalittasabb és kihívóbb lesz a szellemeskedő népszerűségahajhász.²⁰⁷

A népszerű filozófiák fő ismérve, hogy esetükben nem a kritika, hanem a tömeg ítél. A tömeg ítéletét azonban megszokás alapján hozza, azaz *a megszokás folytán természetévé vált gondolkodásmódtól* nem tud elvonatkoztatni. Ennek következtében a népszerű filozófiák nem tudnak mit kezdeni az igazán új gondolatokkal, sőt, nem is tudják befogadni őket,²⁰⁸ mivel *mindenben olyasmint vélnek felfedezni, amit valahonnan máshonnan*

²⁰⁵ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 62. o.

²⁰⁶ „A tiszta ész általános feladata” című fejezetben Kant ezt így foglalja össze: „Az ész kritikája tehát végül is szükségszerűen tudományhoz vezet, míg az ész kritikátlan, dogmatikus használatából megalapozatlan állítások következnek, melyekkel ugyanilyen látszatállításokat lehet szembe állítani, és így *szkepticizmushoz* jutunk.” Lásd: *A tiszta ész kritikája* 67. o.

²⁰⁷ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 11-12. o.

már ismernek. Ezért aztán szükségszerűen félreértik az igazán kifinomult, vagyis az új filozófiákat, mert nem veszik a fáradságot, hogy bevett fogalmaiktól, vagyis a racionalista, dogmatikus vagy empirista, szkeptikus filozófiáktól elvonatkoztassanak. Kant erre utal akkor is, amikor a második kiadás előszavának végén megemlíti, hogy az ő esetében nem az a veszély, hogy megcáfolják, hanem, hogy félreértik.²⁰⁹ Kant szerint *A tiszta ész kritikáját* azért nem szabad népszerű módon kifejteni, mivel ez azt jelentené, hogy valami teljesen újat és a maga nemében egyedülállót öltöztetünk régi köntösbe, ez pedig szerinte éppúgy nem lehetséges, mint új ismereteket szerezni azáltal, hogy különböző régebbi ismereteket kiragadunk eredeti összefüggésükből és azokat valamilyen szisztematikus egységbe rendezzük. A népszerű filozófiák a filozófia fejlődésének vagy haladásának gátjaiként lépnek fel. Ennek fényében a *Prolegomenának*, ha nem akar maga is népszerű filozófiává válni, nem arra kell törekednie, hogy valami újat azáltal magyarázzon, hogy egy már ismerthez kapcsolja azt, hanem hogy meggyőzzön, hogy itt egy teljesen új tudományról vagy legalábbis annak vázlatáról van szó:

Az a szándékom, hogy mindazokat, akik úgy gondolják, hogy érdemes metafizikával foglalkozniuk, meggyőzzem: elkerülhetetlenül szükséges, hogy munkájukat egy időre megszakítsák, mindent, ami eddig történt, meg nem történtnek tekintsenek, és mielőtt tovább haladnának, feltegyék a kérdést: lehetséges-e metafizika egyáltalán?²¹⁰

Ezért nem a tanulók és a filozófiatörténészek, hanem a tudományt a kritikai fordulat perspektívaváltásának megfelelően megalkotó jövődi tanárok számára készült a *Prolegomena*. Ennek egyik célja a kritika fordulat jellegének bizonyítása. Ugyanakkor mintha Kant arról is meg szeretné győzni olvasóját, hogy a kritikai filozófiát éppen ezért nem lehet megtanulni. Sem *A tiszta ész kritikája*, sem pedig a *Prolegomena* nem fog formális szabályokat adni arra vonatkozóan, hogy hogyan használjuk az értelmünket, hogy hogyan gondolkodjunk úgymond „kritikailag”. A kritika csak feltérképezi a megismerés módjait, amelyek már eleve adottak és univerzálisak. A kritikai gondolkodás inkább egy sajátos tehetség, amit *A tiszta ész kritikájában* nem valamilyen definícióban, egyfajta doktrínaként fogunk megtalálni, hanem csak működésében tudunk megfigyelni. Mindebből következően Kant a *Prolegomena* előszavában el akarja választani egymástól a filozófusok (tehetséggel megáldott) szakmai közösségét a szakmán kívüli (tehetségtelen) köznéptől.²¹¹ De hogyan egyeztethető ez össze *A tiszta ész kritikájának* azzal

²⁰⁸ Erre utal a *Prolegomenában* Kant, amikor azt írja, hogy „Hume támadásai a dogmatizmus ellen világot gyűjthettek volna, ha fogékony taplóra hull, és van, aki a parazsat gondosan őrizze, majd fellobbantsa.” Immanuel Kant: *Prolegomena*, 9. o.

²⁰⁹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* 48. o.

²¹⁰ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 7. o.

²¹¹ Ezt a választóvonalat, mint ahogy a további népszerűsítésre vonatkozó *Prolegomenában* foganatosított gátakat is, a későbbiekben Carl Leonhard Reinhold fogja felszámolni. A *Briefe über die kantische Philosophie* egy olyan bevezetés a kanti filozófiába, amely kordiagnózisra épül és amely egy olyan élénk Kant-recepciót indított el, amely akár az egész német idealizmus értelmezési keretéül is szolgálhat, azazhogy lehetséges az egész német idealizmust a Kanthoz fűződő viszonyában értelmezni, a Kant és a Kant által felvetett kérdések megértésére irányuló korszakként. Lásd ehhez Weiss János: Reinhold küzdelme a

az alapvetésével, hogy a metafizika iránti igény az ember (és nem csak a filozófus) természetes antropológiai tulajdonsága? A filozófia *A tiszta ész kritikája* szerint nem csak az arra hivatott filozófusok, de minden ember ügye:

De azt kívánjátok-e, hogy valamilyen, minden embert érintő tudás meghaladja a józan értelem képességeit, és kizárólag filozófusok tárhassák föl előttetek? Éppen ez támasztja alá legjobban eddigi állításainkat, amit leginkább gáncsoltok, mivel most megmutatkozik, amit kezdetben nem lehetett előre látni, nevezetesen, hogy a természet nem vádolható adományainak részrehajló elosztásával abban, ami az embereket különbség nélkül érinti, s hogy az emberi természet lényegi céljainak vonatkozásában a legmagasabb filozófia sem vezethet messzebbre, mint az útmutatás, amit a természet a közönséges értelemről sem tagadott meg.²¹²

Az emberi természet lényegi céljai a *Prolegomenán* belül is megjelennek mint az ész általános emberi érdekei:

Minthogy azonban a metafizika iránti igény sem tűnhet el soha, mert az általános emberi ész érdeke túlságosan is bensőségesen összefonódott vele, az olvasó el fogja ismerni, hogy hamarosan be kell következnie a metafizika átfogó és egy eleddig teljességgel ismeretlen terv alapján kibontakozó reformjának vagy még inkább újjászületésének, bármint berzenkedjenek is ellenre egy ideig.²¹³

Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Kantnál az isteni jelenlét pascali paradoxona, azaz a „nem keresnél, ha nem találtál volna meg” ellentmondása a metafizika lehetőségének paradoxonjaként jelenik meg.²¹⁴ A metafizika tudományá emelésének lehetősége ott van bennünk,²¹⁵ csak „meg kell tisztítani az utat”, azaz el kell végezni a kritika munkáját megismerő képességünk forrásait illetően, vagyis lépésről lépésre fel kell

populárfilozófiával, in: Bartha Judit, Kruzslíc Anita, Hrubai Attila, Weiss János (szerk.): *Válaszlatok – Konceptiók és viták a Kant utáni filozófiában*, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2007, 11-53. o.

²¹² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 645-646. o.

²¹³ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 9. o.

²¹⁴ Ezt a *Prolegomena* egy későbbi részében maga Kant is kihangsúlyozza: „De hogy e valóságos és egyúttal megalapozott tiszta a priori ismeretektől felemelkedhessünk a keresett lehetséges ismeretekhez, vagyis a helyét tudományként is megálló metafizikához, fő kérdésünkbe még azt is bele kell foglalnunk, ami e tudomány megalkotására készlet bennünket, és ami természettől adott – habár igazságát tekintve korántsem minden gyanú felett álló – a priori ismeretként annak alapjául szolgál, és aminek feldolgozását már lehetőségének minden kritikai vizsgálata nélkül is metafizikának szokás nevezni; egyszóval fő kérdésünkbe bele kell foglalnunk még a metafizikára való természetes hajlamot is.” Lásd Immanuel Kant: *Prolegomena* 38. o.

²¹⁵ Ahogy azt Ullmann Tamás is kiemeli, Kant rendszerint a bennünk rejlő természetre hivatkozik minden olyan szöveghelyen, ahol valami olyasmibe ütközik, ami túl van diszkurzív megértésünkön, ugyanakkor annak lehetőségfeltételét jelenti. Lásd: Ullmann Tamás: *A természet fogalmának többértelműsége*, in: uő: *A láthatatlan forma, sematizmus és intencionalitás*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010, 53. o. Ezt mondja például a sematizmussal kapcsolatban: „Értelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.” Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 178. o.

kutatni a levezetett fogalmakat (amelyek szükségesek az ész rendszeréhez és azon belül az elvek összességéhez), és meg kell alkotni a fogalmak szintéziseit. A többi pedig már szinte gyerekjáték, hiszen ezután a metafizikának már csak a fogalmak szórakoztató analizisét kell elvégeznie. A népszerű filozófiákkal éppen az az egyik legfőbb probléma, hogy bár a józan észre hivatkoznak, mégis szemben állnak az ész természetes hajlamával és céljaival akkor, amikor a szándékaikkal ugyan nem, de eljárás módjukkal akadályozzák a filozófia újjászületését. Ha tehát ily módon el kell választanunk egymástól a filozófusokat a szakmán kívüliektől, akkor hogyan értelmezhetjük a *Prolegomena* másik fő célkitűzését a homályosság leküzdésére vonatkozóan, amelynek Kant szerint egyébként az a haszna, hogy távol tartja a hozzá nem értőket a metafizikától? Kik lennének a címzettjei ennek a gesztusnak? Hogyan kellene értelmeznünk, hogy a skolasztikus szárazság és pontosság a dolognak hasznára van, a könyvnek azonban nem? Ha a metafizikának hasznára van, de a metafizika válságával küszködő olvasóknak nem, hogyan fog akkor létrejönni a konszenzusra vonatkozó kritérium, amely majd jelzi számunkra, hogy a metafizika immár nem csak lehetséges, de megvalósult tudomány? Továbbá, ha a könyv címzettjei a szakmán kívüliek, akkor a *Prolegomena* mégiscsak egy népszerűsítő irányba mozdulna el, ha viszont a filozófus-szakmabeli közösség, akkor Kantnak vagy személyes okokból nem sikerült a dogmatizmus tökéletesnek ítélt wolffi kifejtési formáját megvalósítani (ő maga bizonyos helyeken így vélekedik), vagy pedig nem is lehetséges megvalósítani. Ha a homályosság oka pusztán abban áll, hogy nem vagyunk képesek végrehajtani gondolkodásunkban azt a fordulatot, amit Kant Kopernikuséhoz hasonló fordulatként írt le, és ha ez a szemléletváltás nem is tanítható, akkor mennyiben megvalósítható a *Prolegomena* célkitűzése a homályosság leküzdésére vonatkozóan? További kérdés pedig, hogy vajon nem indít-e el a *Prolegomena*, amely *A tiszta ész kritikájának*, azaz a metafizika vázlatának az előgyakorlata, egy végtelen értelmezési folyamatot? Ennek a veszélye még azt figyelembe véve is fennáll, hogy Kant némileg önkényesen elzárja az utat ennek lehetőségétől:

Aki ezt a tervet, amelyet prolegomenaként minden leendő metafizika elé bocsátok, ismét csak homályosnak találja, az gondolja meg, hogy nem szükséges mindenkinek metafizikával foglalkoznia: vannak tehetségek, akik az ugyancsak alapos, sőt egyenesen mély, de a szemlélethez közelebb álló tudományokban sokra viszik, ám a tisztán elvont fogalmak körén belül mozgó vizsgálódásokkal sehogyan sem boldogulnak – nekik más tárgyra kell fordítaniuk szellemi erejüket [...].²¹⁶

2. A kifejtés mint nyelvi probléma

A következőkben arra szeretnék kísérletet tenni, hogy az eddig előadott dilemmákat és ellentmondásokat egy Kant látókörén kívül eső vagy legalábbis egy általa explicite soha ki nem fejtett kontextusban, egy nyelvfilozófiai keretben is megvizsgáljam. Feltevésem szerint ugyanis a *Prolegomena* kapcsán felmerülő dilemmák akkor láthatók át teljes

²¹⁶ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 17. o.

mértékben, ha általánosságban a kifejtés, vagyis a nyelv kérdéséhez kapcsoljuk őket. Annak ellenére ugyanis, hogy sem *A tiszta ész kritikájában*, sem pedig az egész kritikai rendszeren belül nem kaphatott helyet a nyelv problémája, Kant kifejtéssel kapcsolatos ingadozása és döntése mégis egy olyan helyet jelöl, ahol természetes módon beleütközünk a nyelv kérdésébe. Mindenekelőtt figyelembe kell vennünk, hogy a tudományos-dogmatikus és a népszerű kifejtési formák kanti elválasztásának már van egy bizonyos nyelvfilozófiai háttere. Már Condillac is aszerint rendezi kategóriákba a nyelveket, hogy inkább a tudományos céloknak állnak-e szolgálatában, avagy a pontosság rovására, az asszociáció és a képzelet működését segítik-e elő, és ezzel a különböző művészetek számára nyújtanak megfelelő kifejezési eszközt. Az ezeket a kategóriákat bevezető racionalista nyelvfelfogás alapvetően instrumentalista, azaz a nyelv itt alapvetően eszközjellegű: a dolgok megnevezésére, reprezentálására és a kommunikációra szolgáló eszköz. Az a nyelvfelfogás viszont, amely a kanti kritika kritikájaként lép fel, és amely azt kifogásolja, hogy Kant rendszeréből hiányzik a nyelv, éppen az instrumentalista nyelvfelfogással szembehelyezhető holisztikus nyelvfelfogás.²¹⁷ A holisztikus nyelvfelfogásban a nyelv már nem eszköz, hanem az ember sajátos kifejeződése, egyfajta médium, amely mindig feltételez egy nyelvet használó közösséget; ebben az értelemben anti-szubjektivista nyelvfelfogásról beszélhetünk. Ennek a nyelvfelfogásnak Kant után három fontos képviselője van: Hamann, Herder és Humboldt.²¹⁸ Hamann nem csak azt mutatja ki, hogy Kant rendszeréből hiányzik a nyelv, de azt is, hogy valójában a nyelvnek mégis megvan a „helye” a kanti rendszerben.²¹⁹ Ezt a helyet a sematizmus fejezetben találhatjuk meg, ezért a következőkben azt fogom megmutatni, hogy a sematizmus fejezet hogyan és milyen értelemben kerüli meg a nyelv problémáját. Továbbá, hogy ez a megkerülési mód mennyiben mutat rokonságot azzal, ahogyan Kant a *Prolegomenában* reagál a népszerű filozófiák felől érkező homályosság vádjára.

Ezt a kérdést érdemes a kritika egyik alapproblémája felől megközelíteni.²²⁰ *A tiszta ész kritikájának* az egyik legfontosabb, centrális kérdése a megismerésünk objektivitására vonatkozik, arra, hogy honnan

²¹⁷ Az instrumentalista és holisztikus nyelvfelfogásról lásd bővebben: Ullmann Tamás: A világnézet hipotézis, in uő. *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2*, L'Harmattan Kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület 2019., 59-69. o.

²¹⁸ Habermas számára éppen ezért lesz Humboldt fontos szerző: „A kommunikációelméleti megközelítés Humboldt példáját követi, és a nyelvi kölcsönös megértés modelljével kezdődik; felülkerekedik a szubjektum filozófiáján azáltal, hogy feltárja a kölcsönös elismerés interszubjektív struktúráját és az öntudat, az önmeghatározás és az önmegvalósítás „én”-jén belül egymásba fonódó perspektívákat. Az episztemikus én-reláció és a gyakorlati én-reláció dekonstruálódik, de úgy, hogy a reflexiófilozófia kapott fogalmai a szocializáció révén interszubjektív tudássá, kommunikációs szabadsággá, individuációvá alakulnak.” Lásd Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. 271. o.

²¹⁹ Lásd Johann Georg Hamann: *Metakritika az ész purizmusáról*. In: Hamann válogatott filozófiai írásai, Pécs, Jelenkor 2003. Fordította Rathmann János

²²⁰ Ennek a problémának a kifejtéséhez elsősorban Ullmann Tamás dedukcióról és sematizmus fejezetekről szóló értelmezését veszem alapul. Lásd Ullmann Tamás: *Kant és a sematizmus*. In: uő: *A láthatatlan forma, sematizmus és intencionalitás*, Budapest, L'Harmattan Kiadó 2010. 9-97. o.

ered a fogalmaink tárgyakkal való összhangja. Kant erre a kérdésre már az 1772-ben Marcus Herzhez írt levélben azt mondja, hogy ennek megválaszolása jelentené a mindezidáig rejtőzködő metafizika titkának feloldását. Ebben a levélben Kant a problémát így foglalja össze:

A disszertációban megelégedtem azzal, hogy az intellektuális képzetek természetét tisztán negatív módon fejezzem ki: azazhogy ezek nem a léleknek a tárgy okozta modifikációi. De hallgatással siklottam el afölött, miképpen lehetséges akkor mégis tárgyra vonatkozó képzet, anélkül, hogy az előbbi ezt valamilyen módon afficiálná. [...] Ám hogyan adódnak számunkra e dolgok, ha nem ama módon, ahogy bennünket afficiálnak, s ha az ilyen intellektuális képzetek belső tevékenységünkön alapulnak: honnét származik e képzetek összhangja a tárgyakkal, melyeket nem e tevékenység hoz létre, s a tiszta észnek a tárgyokról való axiómái hogy egyezhetnek meg azokkal, anélkül, hogy szabad volna segítségül hívni a tapasztalást?²²¹

E kérdés megválaszolása jelenti a transzcendentális filozófia kiindulópontját, s ebből adódnak aztán annak további kérdései. 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 zárnunk 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 feltenni, hogy a tapasztalás maga milyen a priori lehetőségfeltételekhez kötött. Ez a tapasztalás már nem a tárgyra mint önmagában meglévő, létező dologra vonatkozik, hanem csupán a tudat számára megjelenő tárgyra kérdez rá. Az objektumokat csak úgy ismerhetjük meg, ahogy azok nekünk megjelennek, magukban valóan nem. A kérdés az, hogy milyen feltételek mellett jelenhet meg egy tárgy a tudat számára. A tudat számára csak akkor jelenhet meg egy tárgy, tehát csak akkor rendelkezhetek szemlélettel, mint a priori ismerettel, ha ez a szemlélet nem tartalmaz egyebet, csupán az érzékelés formáját. A *Prolegomenában* Kant ezt így foglalja össze:

Egyetlen mód van tehát csupán arra, hogy szemléletem a tárgy valóságosságát megelőzve a priori ismeretté váljék, nevezetesen, ha nem tartalmaz egyebet, mint az érzékelés formáját, amely szubjektumomban minden valóságos, tárgyak keltette benyomást megelőz. Azt ugyanis a priori tudhatom, hogy az érzékek tárgyai csak az érzékelés eme formájával való megfelelésben válnak szemlélhetővé.²²²

Ha képes vagyok elvonatkoztatni a szemlélet minden empirikus tartalmától, akkor végül olyan tiszta szemléleti formákhoz jutok el, amelyekhez tiszta értelmi fogalmakat hozzákapcsolva a tapasztalás lehetőségfeltételeit fogják biztosítani. A fogalom ugyanis, akár csak a szemlélet, vagy tiszta, vagy empirikus. Tiszta, ha a képzethez semminemű, a tárgy valóságos jelenlétét feltételező érzet nem kapcsolódik, és csupán az elgondolás formáját nyújtja,

²²¹ Immanuel Kant: Levél Marcus Herzhez (1772. február 21.). In: uő: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*, szerk.: Hermann István, Budapest, Gondolat Kiadó 1974. 55. o. Fordította Vidrányi Katalin.

²²² Immanuel Kant: *Prolegomena*, 41-42. o.

ahogy a tiszta szemlélet is csak a szemlélet formáját biztosítja. Az értelem lesz az a képesség, amely a szemlélet tárgyát képes elgondolni, a szemlélet segítségével pedig a tárgyakról benyomásokat szerzünk, azaz afficiálnak bennünket. Ismeret csak a két képesség egyesüléséből keletkezhet. Éppen ezért kell Kant szerint gondosan elkülönítenünk őket esztétikára, azaz az érzékelés szabályainak tudományára és logikára, azaz az értelem szabályainak tudományára. A logika tudománya ismét kettéválk általános és különös használatú logikává, hogy aztán az általános logika ismét kétfelé ágazzon, mint tiszta és alkalmazott logika. Az általános és tiszta logika nyújtja az értelem (és az ész) használatának formáját, tehát a tiszta ész kánonja gyanánt szolgál, a gondolkodás formáját vizsgálja, kizárva minden empirikus vagy pszichológiai elvet. Az általános logika ennél fogva az ismeretek egymáshoz való viszonyának logikai formáját vizsgálja, nem vizsgálja azonban ezen ismeretek forrásait. Nem nyújt információt arra vonatkozóan, hogy ezek az ismeretek csupán a priori módon lehetségesek és alkalmazhatók-e, illetve arról sem, hogy ez miként történik, ha pedig az általános logikát organonnak tekintjük (ismereteink gyarapítását szolgáló szerszámnak), akkor az egyenesen a látszat logikájává válik, azaz dialektikává alakul át. Ezzel szemben a transzcendentális logika az ismereteink kritikájára vonatkozik és az általános logikával ellentétben különbséget tesz köztük aszerint, hogy tiszták-e vagy empirikusak. A transzcendentális logika az értelem empirikus használatának megítélését szolgáló kánon, organonként való használata viszont ebben az esetben is visszaélés lenne. A transzcendentális logika analitikája ismét két részből fog állni: a tiszta értelem fogalmainak analitikájából, valamint a tiszta értelemi fogalmak dedukciójának elveiből. A fogalmak analitikájának célja, hogy megvizsgálja, hogy a tiszta értelem használata során milyen lehetőségei vannak az a priori fogalmaknak. Ezeket a fogalmakat a transzcendentális filozófia elvek alapján kutatja fel, azaz szisztematikus módon vizsgálódik, szabályt ad a kezünkbe. Ez ellentétben áll a megismerés mechanikus módjaival, azaz azokkal a módokkal, ahogy a közönséges értelem, avagy a népszerű filozófiai gondolkodás működik – ezek véletlenszerűek és gyakran csak a hasonlóságon alapulnak vagy egyenesen a szeszélytől függenek. A legnagyobb probléma tehát az, hogy nem kapunk biztos szabályt a kezünkbe. Az értelem funkciója az a tevékenység, melynek során különböző képzeteket egyetlen közös képzet alá rendelünk. A gondolkodás spontaneitása alapján létrehozott fogalmakat az értelem ítéletek alkotására használja, az ítélet így az ismeretek egyetlen magasabb ismeretben való összekapcsolása. Az értelem ennél fogva az ítéletalkotás képessége, azaz gondolkodóképesség, fogalmak általi megismerés; a szavak csakis abban az esetben nevezhetők fogalomnak, ha egy még meghatározatlan tárgy valamilyen képzetére vonatkoznak. A különböző képzetek egyetlen képzet alá rendelésének tevékenysége a szintézis. Az értelem funkciója, hogy a szintézis tevékenységét (amely a képzelőtehetség műve) fogalmi alakra hozza. Ez az egyik feltétele bármilyen ismeret megszerzésének. Egy tárgy *a priori* megismerésének Kant összesen három feltételét határozza meg: az első lépésben adva kell lennie a tiszta szemlélet sokféleségének, másodszor a képzelőtehetségnek létre kell hoznia e sokféleség szintézisét, harmadszor pedig a fogalmak által egységet kell kölcsönözni e tiszta szintézisnek. Azt

látjuk tehát, hogy a képzelőtehetség hatókörébe tartozik az a szintetizáló tevékenység, amely képes összekötni egymással a szemléletet és a fogalmat. Kant azonban arra törekszik, hogy a szintézis tiszta értelmi fogalmainak meghatározását az ítélőerőből vagyis a gondolkodás képességéből kiindulva, és ne rapszodikusán vagy vaktában, azaz indukció útján végezze el. Az indukciót követve ugyanis soha nem lehetünk biztosak benne, hogy egyrészt kimerítő-e a felsorolásunk, másrészt egyáltalán helytálló-e, tehát a megfelelő fogalmakat választottuk-e. Az indukció ennél fogva elviekben nem tarthat *A tiszta ész kritikájának* kifejtési módszeréhez. Kant ezen a helyen erre ugyan nem tér ki, de a népszerű filozófiákra vonatkozó többi már idézett szöveghely alapján feltételezhetjük, hogy ha pusztán az egyes esetekre hagyatkozva megpróbálunk általános szabályokat kikövetkeztetni, akkor a népszerű filozófiák kifejtési módját követjük, amely nem eredményezhet apodiktikus bizonyosságot. Arra a kérdésre, hogy a tiszta értelmi fogalmak mennyiben kimerítőek, és mennyiben helytállóak, nem az indukció, hanem a dedukció módszerével kell választ adni. Azonban a dedukciók között is megkülönböztethetünk empirikus és transzcendentális dedukciót. Előbbi csak azt vizsgálja, miként nyerhetünk fogalmakat a tapasztalatra irányuló reflexió útján, az utóbbi azonban azt is, hogy milyen jogunk van egyáltalán az adott fogalomra. A transzcendentális dedukció azt kutatja, hogy hogyan vonatkozhatnak bizonyos fogalmak a priori módon a tárgyra. A tér és az idő fogalmait, illetve a kategóriák értelmi fogalmait a transzcendentális dedukció útján lehet és kell vizsgálni. Empirikus dedukcióval csak az próbálkozhat Kant szerint, aki nem értette meg ezen fogalmak sajátos természetét, mint ahogy azt véleménye szerint Locke esetében láthatjuk. Kant onnan kezdi fejtegetését, hogy visszamenőlegesen elmagyarázza: már a transzcendentális esztétika fejtegetései is egy transzcendentális dedukciót foglaltak magukban. A tér és az idő fogalma a tárgyak megjelenésének *a priori* szemléleti formája és feltétele – ezek a fogalmak maguk is egy objektív érvényre szert tevő szintézis eredményei. Az értelmi kategóriák esetében azonban felmerül az a probléma, hogy ebben az esetben a tárgyak úgy is megjelenhetnek előttünk, hogy nincsenek szükségszerű viszonyban az értelem funkcióival. Ebből adódik a kérdés: „*hogyan lehetnek objektív érvényűek a gondolkodás szubjektív feltételei, azaz hogyan lehetnek ezek a tárgyra irányuló minden megismerés lehetőségének feltételeivé* – hisz a szemléletben az értelem funkciói nélkül is kétségkívül adva lehetnek jelenségek”.²²³ Miért kell az érzékelés tárgyainak azon feltételeknek is megfelelniük, melyekre a gondolkodás szintetikus egységéhez van szüksége az értelemnek, azon kívül, hogy az érzékelés elménkben *a priori* benne lakozó formai feltételeinek is meg kell felelniük? Egy képzet csak akkor tesz lehetővé egy tárgyat, ha egyrészt adva van a szemlélet, másrészt egy fogalom segítségével el tudjuk gondolni a szemléletünknek megfelelő tárgyat. A transzcendentális dedukció tétje éppen az, hogy bizonyítsa, hogy a kategóriák mint *a priori* fogalmak nélkül épp úgy nem lehetséges tapasztalat, mint a szemlélet formai feltétele nélkül. Ezen a ponton azonban *A tiszta ész kritikájának* egy olyan szöveghelyéhez érkezünk el, „A tiszta értelmi fogalmak dedukciójá”-nak második szakaszától kezdődő részhez,²²⁴ amely nem csak formai, de igen fontos tartalmi különbségeket is mutat. A két kiadás

²²³ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 138. o.

különbségében úgy tűnik, indukció és dedukció fent említett problémája és ezzel egyszersmind a népszerű és tudományos kifejtés problémája is, mintha bizonyos tekintetben visszatérne. Az első kiadásban ugyanis a képzelőerőt - mely, mint azt már láthattuk, az érzékiség és értelem köztes helyén, azokat összekapcsolva helyezkedik el - az érzéki adottságok felől, tehát induktívan próbáljuk meg megközelíteni, míg a második kiadás deduktívan már eleve az appercepció szintetikus egysége felől közelít. A képzelőtehetség jelentése a két különböző megközelítési módban egymástól eltérő lesz, ennek köszönhetően pedig a második kiadás szövege nem néz szembe egy olyan problémával, amelynek középpontjában a kifejtés és a nyelv kérdése áll. Most nézzük meg az első kiadás alapján, hogy voltaképpen miben is áll ez a probléma. Az érzéki adottságok felől közelítve Kant itt a szintézis három egymásra épülő fokozatát különbözteti meg. Az apperhenzió szintézisét a szemléletben, a reprodukció szintézisét a képzeletben, a rekogníció szintézisét a fogalomban alkotjuk meg. Az apperhenzió szintézisének segítségével egy időbeli rendezést hajtunk végre a sokféleségen, azaz *végig megyünk* rajta, majd *összefogjuk*. Az apperhenzióknak köszönhető, hogy a képzelőerő asszociációja és az értelem fogalmainak szintézisei előtt nem valamiféle káoszt tapasztalunk csupán, hanem megannyi abszolút egységet. Az apperhenzió szintézise egy időbeli rendezést hoz létre, mivel minden képzetnek meg kell felelnie a belső érzék formai feltételének, az időnek. A szintézisek második fokozata a reprodukció szintézise a képzeletben. Tehát a reprodukció annak a képzelőerőnek a hatókörébe tartozó szintetizáló tevékenység, amely összeköttetést hoz létre az érzéki szemlélet és az értelem fogalmi között. Kant abból az empirikus törvényből indul ki, amely már Hume vizsgálódásainak is az egyik központi eleme volt. S ez nem más, mint az empirikus asszociáció törvénye. Mivel a képzetek gyakran követik vagy kísérik egymást, ezért végül az elme az egyikük alapján, egy állandó szabály szerint képes felidézni magában a másikat is, 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: a megszokással és a hittel. Ez két olyan feltétel, amelyek nem csak hogy nem láthatóak be észszerűen, a józan ész segítségével nem igazolhatóak, de amelyeket Kant – mint azt korábban már megmutattuk – a populárfilozófiák tipikus megismerési módjaként jellemez. Ezt éppúgy láthattuk a *Prolegomena* bevezetőjében, mint „A tiszta ész diszciplínája polemikus használatát tekintve” című fejezetben. Ha Kant elfogadná a megszokást és a hitet mint az empirikus asszociáció feltételeit, azaz az elme működésének feltételeiként tartaná számon azokat, akkor ezzel egyszersmind azt is el kéne ismernie, hogy ismereteinknek van egy merőben irracionális alapja. Éppen ezért Kantnak meg kell határoznia, hogy milyen egyéb feltételei lehetnek az empirikus asszociációnak a hiten és a megszokáson kívül. Az egyik feltétel, hogy Kant szerint maguk a jelenségek valóban alá vannak vetve egy szabályszerű összetartozásnak, amin az asszociáció működése alapul. Ahhoz azonban, hogy ez a természet jelenségei közötti eleve elrendelt harmónia ne egy kívülről jövő, rendszerszintű összefüggés legyen, Kantnak szüksége van arra a második feltételre is,

²²⁴ A második kiadás szövege: *A tiszta ész kritikája*, 143-170. o., míg az első kiadás szövege: 667-689. o.

amely kihangsúlyozza, hogy csak a természet jelenségei között van szabályszerű összetartozás, nem pedig a magában való természeti dolgok között.

A természeti jelenségek éppen azért mutatnak szabályszerű összetartozást, mivel maguk is az elme szintetizáló tevékenységének eredményei. Azt látjuk tehát, hogy Kant azon a módon kerüli meg a kifejtés és vele a nyelv problémáját, hogy azt a megismerés problémájaként tünteti fel. Ez alapján mondhatnánk azt, hogy Kant a gondolkodás elsőbbségét vallja a nyelvvel szemben. Akkor viszont felmerül a kérdés, hogy vajon végül Kant miért fogadja el mégis a homályosság vádját nem csak a *Prolegomenában*, de a *Kritikában* is. Ez az ellentmondás mintha amellet szólna, hogy Kant bizonytalan volt a kérdést illetően. Emellett a bizonytalanság mellett szól a dedukció fejezet két kiadása közti különbség is. Úgy tűnik ugyanis, hogy az empirikus asszociációra adott transzcendentális megoldással Kant maga nem volt teljesen elégedett, hiszen az első kiadás negyedik pontjában („A kategóriák mint a priori ismeretek lehetőségének előzetes magyarázata”) ismét felbukkan ugyanez a probléma, immár az *affinitás* fogalmának bevezetése után. Az affinitás nem más, mint a sokféleség asszociációjának alapja és lehetőségfeltétele, amely magában az objektumban rejlik. De mit jelenthet ez? Vajon az affinitás az empirikus asszociációnak objektív vagy szubjektív feltétele-e? Bizonyos helyeken úgy tűnik, mintha objektív feltételről lenne szó, mely teljesen független a transzcendentális képességeinktől. Ez az érzésünk támadhat például a híres cinóberéről szóló szöveghelyet olvasva:

Ha a cinóber hol vörös, hol fekete, hol könnyű, hol nehéz volna, ha egy ember hol ebbe, hol abba az állati alakba változna át, s ha a leghosszabb napon a tájat hol gyümölcs, hol meg jég és hó borítaná, akkor empirikus képzelőtehetségemnek még arra sem volna módja, hogy a vörös szín elképzelésekor a súlyos cinóber jusson eszébe, vagy ha egy bizonyos szót hol ehhez, hol ahhoz a dologhoz kapcsolnánk, vagy éppenséggel ugyanazt a dolgot hol így, hol úgy neveznénk, anélkül hogy ebben egy bizonyos szabály uralkodna, melynek a jelenségek már maguktól alá vannak vetve; akkor nem jöhetne létre a reprodukció empirikus szintézise.²²⁵

A probléma azonban az, hogy ha az affinitás egy objektív feltétel, mely a tapasztalat tartalmára és nem a formájára vonatkozik, akkor az éppen a kritikai fordulat lényegét ássa alá, hiszen feltételez egy magukban a dolgok összefüggéseiben benne rejlő szabályszerűséget, amelyet semmilyen transzcendentális szintézis segítségével nem lehet visszavezetni az appercepció eredendő szintetikus egységére. Ha így állna a helyzet, akkor fennállna a lehetőség, hogy létezik az emberi értelen kívül más önszerveződő értelem, amely értelem például, mint azt a fenti cinóberes idézetben is láthattuk, egy bizonyos szabály alapján hozzá tudná kapcsolni a szavakat a dolgokhoz. Ha Kant elköteleződött volna az affinitás objektív értelmezése mellett, akkor ez azzal a következménnyel járt volna, hogy rendszerében helyet biztosított volna többek között a kifejtés és a nyelv problémájának is. Ezzel szemben azonban az első kiadásban azt látjuk, hogy

²²⁵ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 670-671. o.

Kant ingadozik az affinitás szubjektív és objektív felfogása között. Az affinitás problémáját értelmezhetjük a kanti rendszeren belül egy olyan helynek, ahol Kant a nyelv problémájába ütközik, amely probléma azonban a transzcendentális filozófia keretén belül nem vizsgálható. Kant valószínűleg maga is tisztában volt a probléma elementáris fontosságával és talán éppen ez az oka annak, hogy a második kiadás szövegéből az „affinitás” teljes egészében kimaradt. A második kiadásban Kant az affinitás helyett már az appercepció empirikus egységéről beszél, amely azonban ebben a kiadásban már egyértelműen a tudat szubjektív egysége, amely szembenáll a tudat objektív egységével. A képzettársítás, vagyis az asszociáció útján létrejövő sokféleségnek az egysége itt már egyértelműen szubjektív, a második kiadásban Kant ehhez a szubjektívként felfogott egységhez sorolja a kifejtés problémáját:

Ezzel szemben az időbeli szemlélet tiszta formája mint általánosságban vett, puszta szemlélet, mely valamilyen adott sokféleséget foglal magában, ez a szemlélet csupán azáltal rendelődik alá a tudat eredendő egységének, hogy a szemlélet sokféleségét szükségszerűen az egy és ugyanazon „Gondolkodom” képzetre vonatkoztatjuk – tehát az értelem tiszta szintézise által, mely *a priori* alapul szolgál az empirikus szintézishez. Csupán ezt az egységet illeti meg objektív érvényesség; az appercepció empirikus egysége, melyet itt nem vizsgálunk, s amely – bizonyos adott, konkrét feltételek között – az előbbiből származik, csak szubjektív érvényre tarthat számot. Ki ezzel, ki meg azzal kapcsolja egybe egy bizonyos szó képzetét; és így a tudat egysége az empirikus jelenségekben, az adott dolgok vonatkozásában nem szükségszerű, nem általános érvényű.²²⁶

Ha a dedukció fejezet első kiadásának szövege egy alulról építkező, induktív, valamint dinamikus szöveghely, amennyiben a sokféleséget szintetizáló aktív képzelőtehetség áll a középpontjában,²²⁷ akkor a második kiadás viszont egy felülről, azaz az appercepció szintetikus egysége felől közelítő deduktív és éppen ezért statikus szöveghely. Aztán viszont a dedukció fejezet után álló sematizmusról szóló fejezet ismét *A tiszta ész kritikájának* egy egyszerre dinamikus és statikus része. A sematizmus fejezet annyiban dinamikus, amennyiben nem csak azt vizsgálja, hogy az ítélőerő segítségével hogyan egyesülnek a fogalmak ítéletekké, tehát nem csak az alaptételek analitikájának az ítélőerő számára való kánonját ábrázolja, de azt is megmutatja, hogy az ítélőerő miként teremt összekapcsolást a fogalmak és a szemléletek között. Kant döntésének véglegessége mellett szól (az empirikus appercepció szubjektív egységére vonatkozóan) a sematizmus fejezet is. Ebből a szövegrészből derül ki ugyanis, hogy a „józan ész”, (common sense, der gesunde Menschenverstand) valójában magának az ítélőerőnek a sajátos képessége, ami nem takar mást, mint a szabályok alá rendelés képességét, hogy képesek vagyunk eldönteni, hogy valami egy bizonyos szabály alá tartozik-e vagy sem. Egy kétirányú gondolati mozgás képességéről van szó. A

²²⁶ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 150. o.

²²⁷ „Az értelem szükségszerű összefüggését a jelenségekkel most oly módon akarjuk kategóriák segítségével bemutatni, hogy alulról, az empiriából indulunk ki. [...] Van tehát bennünk valamilyen aktív képesség e sokféleség szintézisének elvégzésére; e képességet képzelőtehetségnek nevezzük, s ennek a közvetlenül az észleletekre gyakorolt tevékenységét *apprehenzió*nak nevezem.” Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 682-683. o.

Prolegomenában már láttuk, hogy a népszerű filozófia képviselői éppen ennek a józan észnek vannak a híján, ugyanakkor mégis erre a józan észre hivatkoznak, de csak akkor, amikor már kifogytak az érveikből és nem előbb. Ezzel a népszerű filozófiák az ítélőerőt pusztá retorikai fogássá alacsonyítják, ahelyett, hogy vizsgálódásaik, gondolkodásuk legfőbb szervezőelvévé tennék, már azok kezdetekor. Az ítélőerő egy olyan sajátos képesség, amely lehetővé teszi, hogy új tapasztalatokat szerezzünk. Itt Kant, összhangban nem csak a *Prolegomenával*, de egyébként a felvilágosodásról szóló szövegével is,²²⁸ amellel érvel, hogy az iskola és az iskoláztatás hagyományos eljárásai nem tanítanak és nem is taníthatnak meg gondolkodni, mivel pusztán a másoktól kölcsönzött szabályokat sulykolják, halmozzák fel a növendékek fejében. Egyfajta lexikális tudást, tényhalmazt nyújtanak csupán, de nem képesek megtanítani arra, hogy hogyan alkalmazzuk a „bebiflázott” adatokat, tényeket, szabályokat. Az iskola és a nevelés tehát Kant szerint az általános logika előírásai alapján működik, amely azonban csak formális szabályokat adhat az értelem bármiféle használata számára. Ha pedig általánosságban meg szeretné mutatni, hogy hogyan kell alkalmazni egy szabályt, ezt csak egy újabb szabály segítségével tudná megtenni. Ebből következik, hogy az általános logika nem vezet máshoz, mint végtelen regresszushoz és – ahogy azt a többi szöveghelyen már láthattuk – végtelen dogmatikus vitákhoz. Ezek a tévedéseknek azok a fajtái, amelyeknél nem tudjuk a szabályokat alkalmazni egy adott esetre, azaz nem tudjuk végrehajtani a dedukciót. A tévedések másik lehetősége azonban ennek éppen a fordítottja, azaz az indukciós eljárás sikertelensége, amikor a már jól felismert adott esetet nem tudjuk besorolni a megfelelő szabály alá. A transzcendentális filozófia ellenben képes átadni úgymond a határok érzését, meg tudja mondani, hogy mi van a tisztán fogalmi szabályokon kívül vagy azokon túl, vagy sokkal inkább azok között; mégpedig azáltal, hogy a szabályok megadása mellett képes megadni az eseteket is, amelyekre alkalmazandók. A transzcendentális filozófia mind az empirikus deduktív, mind pedig az induktív eljárásmodot megpróbálja bizonyos értelemben meghaladni, és az alárendelés illetve az alkalmazás szabályának megadásával megpróbálja összekötni a szemléleteinket a fogalmainkkal és fordítva, a fogalmainkat a szemléleteinkkel. Az ítélőerőnek és az általános logikának ez a különbsége az oka továbbá annak is, hogy a *Prolegomena*, mint láthattuk, nem vállalkozik arra, hogy mintegy elmagyarázza, „megtanítsa” *A tiszta ész kritikáját*, hiszen a filozófia mint kritika nem megtanulható tényösszefüggések halmaza, hanem *mesteri jártasság*, módszer, amely semmiféle szabályra nem támaszkodik és amely megvéd attól, hogy rosszul alkalmazzuk a szabályokat, vagy rosszul soroljuk be az adott eseteket szabályok alá. A tévedés két irányát a racionalizmus és az empirizmus jelöli ki: vagy a fogalom felől közelítünk az érzéki, a tapasztalati felé, vagy fordítva, az érzéki tapasztalati felől közelítünk a fogalom felé. Ezek egyszersmind a népszerű filozófiák tévedési útjai is: az indukció és az empirikus dedukció. Az ítélet ellenben a kettő közötti térben és azokat meghatározva helyezkedik el. Ez a transzcendentális logika helye;

²²⁸ Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In: uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat Kiadó 1974, 80-90. o. Fordította Vidrányi Katalin.

ez a logika a két terület viszonyát, kölcsönös egymásrautaltságát és összefüggését vizsgálja, s az ítéleteink formája, azaz a kettő közötti viszony fogja meghatározni érzéki és intellektuális szemléletünket. Ezzel összefüggésben említi meg Kant a példák szerepét. A példák, mint azt korábban láthattuk, tipikusan a népszerű kifejtési formák eszköztárához tartoznak: „ezért úgy ítélt meg, hogy [művem] nem volna tanácsos példákkal és magyarázatokkal még tovább duzzasztani; hiszen ezekre amúgy is csak a *népszerű* kifejtésnek van szüksége [...]”²²⁹ Kant úgy véli, példákra nagyjából²³⁰ csak azoknak van szüksége, akiknek az ítélőereje fogyatékos. Mert nem képesek maguktól alkalmazni a megtanult szabályokat, a példák így *az ítélőerő mankói*, de ugyanakkor (és ez most számunkra a fontosabb) a helyes és pontos értelmi belátás gátjai is, mivel ritkán fordul elő, *hogy hiánytalanul teljesítenék a szabályban foglalt feltételt*. A példák ezért a szemléletek fogalmak alá rendelésének azokat a módjait jelölik, amelyek nem eredményeznek tökéletes megfelelést szemlélet és fogalom között. Bizonyos értelemben a példák szervező elve a sémával mint szervező elvvel helyezhető szembe.

A sematizmus fejezet alapján nézzük meg közelebbről, hogy pontosan miben is áll a két elv közötti különbség. A különbség megragadásának kulcsa maga is a sematizmus fejezet két példája (az egyikben a tényér, a másikban a kutya a főszereplő) segítségével érthető meg. A tényér és a kör összekapcsolásának módja ugyanis nem transzcendentális alárendelés avagy transzcendentális szubszumpció alapján történik, tehát nem sémák alapján, hanem egy logikai alárendelés alapján. A tényér nem közvetlenül és pontosan (mint a séma esetében) ábrázolja a kör fogalmát, hanem csak közvetve és az empirikus asszociáció útján. Így a tényérből csak akkor tudom megalkotni a kör fogalmát, ha analógia segítségével képes vagyok egy tudatba összevonni a tényért más kör alakú tárgyakkal, majd pedig absztrakció segítségével ki tudom emelni ezek közös elemét, miáltal eljutok a kör fogalmához. A logikai alárendelésnek ez a módja azonban megint csak mintha a jelenségek affinitásának objektív felfogását előfeltételezné, tehát hogy már eleve van a jelenségek között valamiféle kapcsolat, ami által képes vagyok egyáltalán arra, hogy például a tényér és a kerék jelenségét egy tudatban egyesítsem és összehasonlítsam. A kör fogalma soha nem fog közvetlenül megfelelni sem önmagában a tényér, sem önmagában a kerék szemléletének, de ettől (mint ahogy a kerék és a tényér kapcsolatának kérdésétől is) a logikai alárendelés eltekint. A logikai alárendelés lényege ugyanis, hogy elvonatkoztat minden tapasztalati, szemléleti tartalomtól és csak a képzetek formájára összpontosít, tehát a jelenségek közötti kapcsolatokról (mely kapcsolatra magára nem kérdez rá) logikai összefüggéseket absztrahál, eltekint tehát attól, hogy egy tényér vagy egy kerék a konkrét tapasztalati szemléletben csak ritkán vagy inkább soha nem veszi fel egy tökéletes kör alakját. Ennyiben a tényér vagy a kerék nem teljesítik a kör feltételét, amit a logikai alárendelés szabálya előír. Ebből adódóan a logikai alárendelés nem a tapasztalati szemléletet rendeli alá a

²²⁹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 23. o.

²³⁰ A példák egyetlen hasznaként említi meg Kant, hogy gyakorlatoztatják az ítélőerőt (segítenek tehát besorolni az általános alá az egyes eseteket) és ezáltal éleesebbé teszik azt. Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 173. o.

fogalomnak, hanem csak a tapasztalati szemléletből összehasonlítás útján nyert fogalmát rendeli alá fogalomnak, azaz nem a tényér képzetét, hanem csak a tényér és a kerék összehasonlításából nyert fogalmat rendeli a kör fogalma alá. Ennyiben Kant példája a tényérra és a körre vonatkozóan megtévesztő, mivel nem két különemű, hanem két egynemű fogalmat rendel egymás alá. Kant a *Prolegomena* egy lábjegyzetének tanúsága szerint magának a nyelvi szabályrendszernek a létrejöttét is ennek a logikai alárendelésnek a mintájára képzelel el, amikor az értelmi fogalmak analizisével párhuzamba állítja:

Ahhoz, hogy a közönséges ismeretek közül kiválasszuk azokat a fogalmakat, amelyek nem nyugszanak ugyan semmilyen különös tapasztalaton, ámde mégis minden tapasztalati ismeretben jelen vannak – minthogy úgyszólván ezen ismeretek kapcsolatának pusztá formáját alkotják – ehhez tehát nincs szükség sem több töprengésre, sem mélyebb belátásra, mint ahhoz, hogy egy nyelvből kiemeljük a szavak tényleges használatának szabályait, s így összerakjuk egy nyelvtan alapelemeit (a két vizsgálódás valójában közeli rokonságban áll egymással). Eközben azonban nem tudjuk okát adni annak, hogy miért épp ilyen – és nem másilyen – formális sajátosságaik vannak az egyes nyelveknek, és még kevésbé tudjuk okát adni annak, hogy miért éppen ennyi – se nem több, se nem kevesebb – formális jellemzőre lehelünk bennük.²³¹

Eszerint az értelmi kategóriák meghatározása szoros kapcsolatban áll azzal a folyamattal, ahogy egy már létező nyelvből megalkotjuk annak nyelvtani szabályrendszerét. Ez azonban még nem ad választ arra a kérdésre, hogy ez a meghatározás hogyan megy végbe, milyen feltételei vannak annak, hogy képesek legyünk meghatározni a gondolkodás szabályait, hogy képesek vagyunk az ítéletalkotásra. Erre a kérdésre Kant a séma fogalom bevezetésével próbál választ adni, amely képes a fogalom és tapasztalat két heterogén elemét összekapcsolni. A séma ugyanis egyszerre intellektuális és érzéki természetű, ezért mind a jelenséggel mind pedig a kategóriával az egyneműség viszonyában áll. Ennélfogva lehetővé teszi a kategóriák jelenségekre való alkalmazását, azaz a séma feladata éppen az, hogy nem két egynemű, hanem két heterogén területet kapcsoljon össze. A sematizáló alárendelés során – szemben a logikai alárendeléssel – mint ahogy azt Kant másik híres kutyás példája mutatja, egy képzetet rendelünk egy vele nem egynemű fogalom alá, tehát a kutya fogalma alá rendeljük a teljesen egyedi, a képzelőtehetségem által megrajzolt négy lábú állat alakját. Ebben az esetben nem a tapasztalat kínálta különböző különös kutyákból hozom létre a kutya általános fogalmát; ami pedig azzal a haszonnal is jár, hogy elkerülhetővé válik az affinitás objektív felfogásának lehetősége és problematikája. Ahhoz, hogy ezt a problémát valóban elkerülje, Kantnak meg kell különböztetnie egymástól a sémát és a képmást. A séma ugyan a képzelőerő terméke, de nem a reprodukív, hanem a tiszta képzelőerőé, ezért a séma, mint az érzékek benyomásaiban létrejövő egység, maga nem képi jellegű, nem valamiféle mégoly meghatározhatatlan, homályos belső képről van szó. A séma egyszerre jelenti annak a módszernek a képzetét, melynek segítségével egy fogalmat egy adott képben jelenít meg magam előtt, vagyis

²³¹ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 94. o.

a képzelőtehetség eljárásának képzetét, valamint azt a csak gondolatban létező szabályt, melynek segítségével a képzelőerő szintézise visszavonatható a tiszta térbeli alakzatokra. Kant így ír:

A kutya fogalma valamilyen szabályt jelent, melynek nyomán képzelőtehetségem általánosságban meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját anélkül, hogy akár a tapasztalat kínálta egy-egy különös alakra kellene korlátozódnia, akár bármely lehetséges képmásra, melyet *in concreto* meg tudok jeleníteni magam előtt. Értelmünknek a jelenségekre és puszta formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt.²³²

Ezek alapján felmerül a kérdés, hogy ha a séma is szabály és a fogalom is szabály, akkor mi a különbség a kettő között. A probléma abban áll, hogy ha a fogalom a szintézis szabálya, amelyet a séma kapcsol össze az érzéki szemlélettel, akkor hogyan lehetséges, hogy ez a közvetítő kapocs maga is szabály legyen. A különbség talán úgy ragadható meg, hogy a fogalom mint a szintézis szabálya egy pontosan rögzített szabály, míg a séma ezzel szemben egy nem rögzíthető általánosság. A séma egyszerre mutat statikus és dinamikus jelleget. Statikus, amennyiben a képzelőerő termékeként a fogalmakat és a jelenségeket szintetizáló tevékenység formájaként van meghatározva, és dinamikus, amennyiben a kategóriák érzéki szemléletekre való alkalmazásának szabályát szolgáltatja, és a belső érzékelésünkre, azaz az időre épül.²³³ A gondolatmenetnek ezen a helyén kell megemlíteni a séma fogalom nyelvi interpretációjának lehetőségét. Ez az értelmezés azon alapul, hogy séma és képmás fent említett kanti megkülönböztetését egyenesen szembenállásként interpretálja, minek köszönhetően a séma megfeleltethető lesz a szófogalomnak.²³⁴ A séma mint az empirikus fogalmakat körülíró nem rögzíthető általánosság ugyanakkor a szavak jelentésének is megfeleltethető. Kant azonban ennek ellenére, mint azt korábban láthattuk, a jelentés nyelvi problémáját nem mélyíthette el, mivel egy ilyen jellegű vizsgálódás nem vezethetett volna apodiktikus bizonyosságokhoz, mert az empirikus fogalmak szintézise, mint azt a logikai alárendelés esete is megmutatta, végtelen regresszushoz vezetne és ezért ellentmondana az appercepció szintetikus egységének, azaz az ész autonómiájának az érzéki tapasztalattal szemben. Ismét abba az affinitás objektív felfogása kapcsán már említett problémába ütközünk, hogy mivel az empirikus fogalmak nem eredményeznek a matematikai axiómákhoz hasonlatos bizonyosságokat,

²³² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 177-178. o.

²³³ A séma ezen kétféle megközelítési módjának összeegyeztetésére találhatunk kiváló példát Ullmann Tamás könyvében, ahol a Gestaltként értelmezett sémafogalom segítségével egyezteteti össze a séma statikus és dinamikus jellegét. Ez az értelmezés azonban eltér a sematizmus mint nyelvi jelentés értelmezésétől, amerre a fejezet gondolatmenete tartani szeretne. Ezért ennek bemutatására ezen a helyen nem térhetünk ki, de fontos megemlíteni, hogy a séma nyelvi értelmezése pusztán egyik aspektusa csak a sematizmus szerteágazó tudati tevékenységének. Lásd Ullmann Tamás: *Gestalt*, in: uő: *A láthatatlan forma, sematizmus és intencionalitás*, Budapest, L'Harmattan Kiadó 2010. 88-92. o.

²³⁴ Lásd Gustav Gerber: *Die Sprache und das Erkennen*, in: Hermann-Josef Cloeren / Siegfried J. Schmidt (szerk.): *Philosophie als Sprachkritik*, II. kötet, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1971. 52. és 54-55. o.

ezért Kant ezeket a fogalmakat egyszerűen nem tekintette definiálhatóknak. Még egyszer visszatérve a Kant által alkalmazott példára, azt mondhatjuk, hogy a probléma abban áll, hogy a tapasztalat során mindig felismerhetjük a kutya újabb és újabb ismertetőjegyeit, a szavak és a dolgok között ezért mindig lesz különbség, mindig lesz repedés. A természetes nyelvekben ez a repedés idézi elő a nyelv homályosságát, pontatlanságát, a nyelvből adódó félreértések lehetőségét. Másrészt viszont éppen a szavak és a dolgok közötti viszonykarakter bázisán jöhet csak létre az, amit a nyelv produktívásának, megismerőképességének, sematizálásának is nevezhetünk. A sematizmusnak ebben a nyelvi modelljében tehát a szintézis fogalmánál alapvetőbb jelentőségű lesz a differenciálódásé. Kantnál és a transzcendentális filozófia rendszerében elvileg nincs „hely” az olyan tévedések számára, melyek nem a tudatból vagy az ítélőerő téves működéséből származnak. Az apodiktikus bizonyosságokat eredményező szintézist csupán maga a tudat hajthatja végre, amennyiben magát „a dolgot” eleve nem magában valóan, hanem mindig csak a tudat szintetizáló tevékenységének köszönhetően, a tudat számára megjelenő tárgyként fogja fel – és a séma segítségével a fogalmi kategóriákat is erre vonatkoztatja vissza. Kant arra tesz kísérletet, hogy az appercepció szintetikus egységének segítségével – amely elvezet a „transzcendentális én” fogalmához – kidolgozzon egy olyan struktúrát, illetve keretet, amely egyszerűen fölöslegesé teszi az empirikus nyelvelmélettel szembehelyezhető nyelvelméleti alternatíva bevezetését. (Mivel az appercepció szintetikus egysége már eleve magában foglalja az appercepció empirikus egységét.) A népszerű és a kritikai kifejtés tehát azért nem összeegyeztethető *A tiszta ész kritikájában*, mivel Kant rendszerén belül nem két kifejtési, hanem két megismerési forma különbségéről van szó.

3. A tudományos nyelv

Ezzel már meg is válaszoltuk az első kérdésünket, amely arra irányult, hogy miért összeegyeztethetetlen a kritikai és a népszerű kifejtés. Továbbra is fennáll azonban a kérdés, hogy akkor Kant végül mégis miért fogadja el a homályosság vádját. Ez a kérdés összefüggésbe hozható a korábban feltett második kérdésünkkel, melynek az volt a lényege, hogy vajon mennyire felel meg a tudományos dogmatikus kifejtésmód a *Kritika* céljainak. Problémánk szempontjából lényegesebb Kantnak a „characteristica universalis” leibnizi eszméjéhez való viszonya.²³⁵ Ez a viszony némileg ellentmondásos, hiszen először Kant úgy vélekedik, hogy a „characteristica” nem alkalmas arra, hogy egy bonyolult rendszert átláthatóvá tegyen, hiszen csak primitív fogalmakat képes rögzíteni. Később azonban úgy ítéli meg, hogy a „characteristica universalis” mégiscsak alkalmas lehet *A tiszta ész kritikája* kifejtésére. Kantnak jó oka volt, hogy megváltoztassa álláspontját – és ez lesz az igazán döntő a mi számunkra. Amikor ugyanis Kant végül a tudományos, formális nyelv pozitív értékelése mellett dönt, és ezen a módon fejt ki a

²³⁵ Erről a viszonyról, illetve általánosságban a kanti transzcendentálfilozófia nyelvhez való viszonyáról átfogó elemzést találunk Kelemen János tanulmányában. Lásd Kelemen János: *A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma*, in: uó: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Budapest, Akadémia Kiadó 1990. 24-82. o.

kritikáját, akkor nem egészen abban az értelemben használja a mesterséges nyelv fogalmát, mint Leibniz. Leibniznél ugyanis még a „characteristica universalis” és általában a nyelv is új ismeretek szerzésének az eszköze és tárháza – ebben az értelemben organon. A „characteristica universalis” Leibniz szerint tehát a tökéletlen nyelvnek, vagyis a szavaknak, amelyek a pontos szemléleti képeinket helyettesítik (mint például az ezerszög esetében, melyet ugyan pontosan ismerhetünk, de nem alkothatunk róla pontos szemléleti képet), egy kalkulus formáját adja, amely biztosítani képes az egyértelműséget és a tudomány céljait. A matematikai kalkulusok mintájára így minden racionális érvelést formalizált alakban lehetne bemutatni és a kalkuláció segítségével lehetne eldönteni a tartalmi vitákat. Ez ugyanakkor már implicite tartalmazza azt az előfeltevést, hogy a racionális rend az emberi gondolkodástól független kevés számú ősfogalom összekapcsolásában vagy kombinációjában nyilvánul meg. Leibniz jelrendszere tehát ebben az értelemben esszencialista. A fogalmak közötti viszonyok Leibniz esetében a dolgok, és nem az emberi gondolkodás által előzetesen adottak. Erre utal, hogy Leibniz jelrendszere univerzális, az emberi észről független és az annak mércéjéül szolgáló nyelvvel mutat szoros kapcsolatot. Kant számára azonban a tudományos nyelv csak forma, puszta eszköz. Kényelmes alakja egy olyan elmélet ábrázolásának, mint amilyen az övé, amely a priori fogad el univerzális megismerési formákat, még ha el is ismeri, hogy egy „characteristica universalis”-hoz hasonló jelölőrendszer hasznos és kívánatos lenne. Ezzel a hangsúlybeli eltolódással Kant *félretolta a nyelv problémáját*, vagy legalábbis *másodlagossá nyilvánította azt*. Kant úgy értelmezte tehát *A tiszta ész kritikájának* mesterséges-formális nyelvét, mintha az egy tökéletesen objektív, átlátszó nyelv lenne, ami semmiben sem módosítja, korlátozza vagy akadályozza, hogy a transzcendentális tartalom kifejeződjék benne. Ezen a módon azonban nem háriható el a nyelv problémája. Továbbra is fennáll ugyanis az a kérdés, hogy *A tiszta ész kritikájának* mint egy könyv szövegének nyelvhez-kötöttsége mennyiben korlátozza a maga tiszta formáit? Hogyan ismerhetné fel a saját lehetőségfeltételét biztosító univerzális struktúrákat, ha nem reflektál a saját formájára, annak nyelvi meghatározottságára?

4. A racionális ész a nyelv és a kritika összeegyeztethetlensége

A népszerű filozófiáktól való elhatárolódás és a tudományos nyelv olyan tulajdonságokkal való felruházása, melyekkel valójában nem rendelkezik, mintha mind egyetlen irányba mutatna: ne kelljen foglalkozni a nyelv és a nyelvből adódó félreértések lehetőségével. Amit azonban Kant kidobott *A tiszta ész kritikájának* ajtaján, az mintha visszamászott volna a *Prolegomena* ablakán. Azzal ugyanis, hogy Kant a népszerű kifejtéssel szembehelyezkedve a *Kritikának* egy tudományos-dogmatikus kifejtési formát ad, azt a látszatot kelti (ahogy azt Ernst Cassirer is megfogalmazta), mintha az egész rendszer zárt és szilárd lenne. A *Kritika* így egy megbízható tervrajznak, vagy mondhatnánk, a metafizika összeszerelési útmutatójának alakját veszi fel. *A tiszta ész kritikájában* sok helyen találhatunk olyan mondatokat, melyek ebbe az irányba mutatnak, de ez különösen jellemző a kategóriákkal kapcsolatos szöveghelyeknél. „A rovatok készen állnak, csak ki kell tölteni

őket, s egy olyan szisztematikus topika alapján, amilyen a miénk, könnyű megtalálni bármelyik fogalom helyét, és egyúttal fölfedezni a még üres helyeket.”²³⁶ Egy szorosabb olvasat során azonban kénytelenek vagyunk konstatálni, Cassierrel együtt, hogy a fogalmak más-más arcot öltenek aszerint, hogy *hol bukkannak föl* az egész szisztematikus fölépítésében.²³⁷ A racionalista világosság és tisztaság eszméje vagy érdeke (hogy ezt a habermasi terminust használjuk) azt követeli meg Kanttól, hogy a filozófiai gondolkodás tárgyát a matematikai axiómákhoz hasonlóan statikusoknak tekintse, vagy legalábbis formailag ezt a látszatot keltse. Azonban éppen a gondolkodás eleven lüktetése, Kant módszeres gondolkodása, maga a kritika és a megismerés működésmódja az, ami ezt lehetetlenné teszi. Kant ezzel a problémával maga is tisztában volt, ezért ismeri el a homályosság vádját. Sőt, mintha a *Prolegomena* arra hajlana, hogy egy teljeséggel új tudomány szükségképpen új nyelvet is kell, hogy eredményezzen; ami aztán azt is magában foglalja, hogy ez a nyelv (vagyis egy új tudomány kifejtési módja) kezdetben szükségképpen homályos:

Amint a megismerés egyre tovább és tovább halad, bizonyos, már klasszikussá vált kifejezéseket, amelyek még a tudomány gyermekkorából maradtak ránk, később óhatatlanul elégtelennek és alkalmatlannak fogunk találni; ilyenkor fennáll a veszély, hogy a kifejezés új és sokkal megfelelőbb használatát összetévesztjük a régivel. A szintetikus módszerrel szembeállított analitikus módszer korántsem feltétlenül analitikus állítások valamiféle együttese; annyit jelent csupán, hogy úgy indulunk ki a keresett dologból, mintha adott volna, és így emelkedünk fel azután azon feltételekhez, amelyek közepette egyedül lehetséges.²³⁸

Ez azonban implicite már azt is magában foglalja, hogy azt *A tiszta ész kritikáját*, amely maga oly határozottan elhatárolódni igyekszik a népszerű filozófiák asszociatív kifejtési módjától, bizonyos tekintetben éppen ezen az asszociatív módon kell olvasni. Hiszen ha leragadunk egy-egy fogalom első meghatározásánál, akkor nem leszünk képesek „felemelkedni” a következő szintre – ahogy Ernst Cassirer fogalmaz. Mert ha így teszünk – mondja –, akkor szükségképpen *el fogunk tévedni* a kritika rendszerében. *A tiszta ész kritikájának* igazsága nem öltheti egy axióma, egy definíció, egy dogma formáját, mert éppen ezekkel szemben, vagyis a dogmatizmussal szemben, melynek tételei megtanulhatóak, határozza meg önmagát. Ez az igazság inkább a rejtett csatornákon át szűrődik felénk, abban a módban, ahogy maguk a fogalmak szintézisei végbe mennek a kritika útjának kanyargásaiban. A megismerés dinamikus folyamatát nem lehet egy előre adott statikus rendszerben ábrázolni. Éppen ezért hasonlítja Kant az észet egy organikus testhez, melynek egyetlen részéhez sem lehet úgy közelíteni, hogy ne érintenénk az összes többit is:

A tiszta ész azonban olyannyira elkülönült és ugyanakkor önmagában olyan hézagmentesen összefüggést mutató tartomány, hogy egyetlen részéhez sem

²³⁶ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 128. o.

²³⁷ Lásd ehhez Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*, Budapest, Osiris Kiadó 2001. 156-157. o. Fordította Mesterházi Miklós.

²³⁸ Immanuel Kant: *Prolegomena*, 34. o.

közelíthetünk anélkül, hogy ne érintenénk az összes többit is, és semmire sem jutunk, ha már eleve meg nem határoztuk, milyen helyet foglal el minden egyes rész, és milyen befolyással van a többi részre, mert nem lévén semmi az észen kívül, ami az észen belül ítéletünket helyesbíthetné, minden rész érvényessége és használata attól a kapcsolattól függ, amelyben ez a rész magán az észen belül a többi résszel áll, és – akárcsak egy szerves test esetében – az egyes tagok célját csak az egész teljes fogalmából érthetjük meg.²³⁹

Nyelv és gondolkodás problémája tehát egymással párhuzamosan futó egyenesek, melyek mindegyike olyan univerzális világmagyarázatra tör, hogy logikájukkal összeegyeztethetetlen a másik létének figyelembevételével. Ugyanakkor úgy is gondolkozhatunk, hogy csak azért tűnik összeegyeztethetetlennek a két diszciplína, mivel valójában egy és ugyanarról a dolgról van szó: a nyelv maga is gondolkodás és a gondolkodás maga is nyelv. Többek között erre nyújthatja az egyik legszebb példát az, hogy Humboldt éppen úgy organikus egésznek tartotta a nyelvet, ahogy Kant az észet:

A nyelv nem is keletkezhet másképp, mint egy csapásra, vagy hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, létezése minden pillanatában meg kell lennie benne annak, ami egészé teszi. Minthogy a nyelv egy szerves lény közvetlenül kiáradó lehelete, annak érzéki és szellemi érvényét tekintve egyaránt osztozik valamennyi organikus lény természetének azon sajátosságában, hogy minden egyes alkotóeleme csak a többi alkotóelem révén, az összes pedig csupán egyetlen, az egészet átható erő révén állhat fenn.²⁴⁰

Ez az egybeesés persze nem véletlen, mert ahogyan azt már korábban említettük, Humboldt annak a német „Sprachphilosophie”-nak az irányzatához tartozott, Hamann és Herder mellett, amely bizonyos tekintetben a transzcendentálfilozófiával szembehelyezkedve annak nyelvfilozófiai változatát dolgozta ki. Nyelv és gondolkodás imént felvetett azonosságát például Hamann nem győzi hangsúlyozni, de ennél még többet állít: nevezetesen, hogy a nyelv minden cselekvési és kifejezési formát áthat, a nyelv maga a nép, a nép mindennapi élete és tevékenysége. Kant polémiáját a népszerű filozófiákkal egy újabb szinten látjuk megvalósulni a német nyelvfilozófiai irányzatokkal való konfliktusában, amennyiben az utóbbiak a nép mindennapi kultúrájának és szellemének és az ezek egységét biztosító nyelvnek az individualitását állították szembe a racionalista ész szubjektum alapú univerzalitásával. Nyelvnek és közösségi létnek ez az összekapcsolása azt is jelenti, hogy amikor Kant vizsgálódásai köréből kizárja a nyelvet, akkor ezzel együtt mindenfajta közösségi létet, szokást, hitet és tradíciót is kizár. A *Prolegomena* bevezetésében valóban azt látjuk, hogy Kant elsősorban éppen ezek miatt kritizálja a népszerű filozófiákat. A közösségi lét által létrehozott nyelv elképzelése – ahol a nyelv (strukturális szempontból) az egyes tagok közötti szintetizáló tevékenységet végzi el –

²³⁹ I.m. 16. o.

²⁴⁰ Wilhelm von Humboldt: A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben, in: uő: *Válogatott írások*, szerk.: Ara-Kovács Attila, Budapest, Európa Könyvkiadó 1985. 34. o. Fordította Rajnai László

éppen azért nem integrálható a transzcendentálfilozófia rendszerébe, ugyanúgy, mint ahogy az affinitás objektív felfogása sem. Mert a transzcendentálfilozófia végső egysége csakis „a transzcendentális én”, a szintézis minden tevékenysége csak ennek az ének a magányos teljesítménye lehet.

Összegezve azt mondhatjuk tehát, hogy éppen azért, mert Kant a nyelvi kifejtés problémáját az appercepció szubjektív egységéhez sorolja, valójában nem előfeltételezhetné a tökéletesen objektív, racionalista nyelveszménynek a *Kritikában* való megvalósulását, amit azonban a tudományos-dogmatikus kifejtési forma preferálásával mégis megtesz. Ennek belátása miatt lesz kénytelen elismerni a homályosság vádját. Bár azzal, hogy a *Kritika* eme hiányosságát gyakran egyéni okokra vezeti vissza, Kant elviekben nem veti el a racionalista nyelveszmény megvalósulásának lehetőségét. Éppígy Kant soha nem mond le a szisztematikusság igényéről, még akkor sem, ha ez azt a megtévesztő látszatot kelti, mintha a teljes önmegismerés utópiáját hajszolná. Holott újra és újra elismeri és jelzi, hogy az emberi természet mélyén rejlő hajlamok (melyek rendszerének dinamikus jellegét biztosítják) éppúgy elérhetetlenek a tapasztalás számára, mint a tapasztalaton túli metafizikai igazságok.

IV. Érdek és reflexió összefüggése a kritikában

Habermas *Megismerés és érdek* című könyvének célja a reflexió ismeretkritikai szerepének hangsúlyozása, illetve annak a történeti folyamatnak a bemutatása, melynek során a reflexió tapasztalatának elhalványulása utat engedett a pozitívizmusnak. A megismerés reflexiójának szerepe a megismerésben rejlő érdek felmutatása, az érdektelen megismerés ideológiájának leleplezése. Az ismeretkritikai reflexió kialakulása viszont elválaszthatatlan az „ész” fogalmától, illetve az univerzalitásának és az egységességének lehetőségére vonatkozó kérdéstől. Ennek első megjelenési formája a kanti kritikai filozófia, a felvilágosult ész kritikai önreflexiója. Tétje annak feltárása, hogy az ész különböző képességei milyen érdekekkel lépnek fel, illetve hogyan hozhatók ez utóbbiak egymással összhangba valamely érdek vezetése alatt. A tét tehát az önmagát transzparenssé tevő általános és nyilvános ész egységes fogalmának megalkotása. A következőkben Habermas tanulmányát alapul véve (ám ahol szükséges, azt kiegészítve), azt a folyamatot követem végig, hogy milyen érdekeket, és ezzel együtt milyen problémákat vet fel Kanttól kezdődően a reflexív észkritika. Illetve milyen kísérletek történtek e problémák átfogalmazására és megoldására, amelyek aztán újabb problémákat generáltak és újabb megoldási kísérleteket indukáltak. A következőkben Habermas műve nyomán e folyamat egyfajta ívét próbálom meg felvázolni. Szó lesz arról, hogy hogyan teszi Fichte az ész különböző érdekeit egységessé a reflexió által, illetve hogyan radikalizálja magát a reflexiót Hegel úgy, hogy az ész egy művelődési folyamat eredményeként tudja felmutatni. Ezután azt vizsgáljuk meg, hogyan fordítja át a marxi hagyomány a pusztán gondolatban megvalósított kritikai reflexiót egy gyakorlati-materialista kritikába. Habermas ennek kapcsán csak Marxot tárgyalja, ám világos, hogy közvetlenül arra a marxi premisszákon alapuló hagyományra reflektál, melynek Lukács és a Frankfurter Iskola kritikai elmélete is részese. Ezért ahhoz, hogy megértsük a habermasi problémafelvetést, témává kell tennünk ez utóbbiakat is. A marxi kritikai elmélet elemzése után így szót ejtünk arról, hogyan tematizálja Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban a gyakorlati-kritikai tevékenység érdekét, majd arról, hogyan jelenik meg ez az immár materialista ész érdekeként Horkheimer és Marcuse harmincas évekbeli kritikai elméletében. Ezt követi annak áttekintése, hogy hogyan válik problematikussá maga a reflektáló ész fogalma mint a természet feletti instrumentális uralom a negyvenes évektől kezdve Horkheimer és Adorno írásaiban. Ezzel pedig elérkezünk ahhoz a kérdéshez, hogy milyen lehetőséget mutat fel ezek után az önmaga érdekét feltáró reflexív ismeretkritika számára Habermas a *Megismerés és érdek*ben. Érdeklődésünket végig az a kérdés irányítja, hogy hogyan kellene megvalósítanunk egy önmagát átláthatóvá tenni, saját racionális érdekét feltárni képes reflexív kritikát.

1. Az ész érdeke Kantnál és Fichténél

A *Megismerés és érdek* utolsó részében tárgyalja Habermas az ész-érdek fogalmának kialakulását. Ez elsőként Kantnál jelenik meg, aki a felvilágosult ész a kiskorúságtól, a heteronómiától való megszabadulásként határozza meg.²⁴¹ Az önmagát megalapozó tiszta ész nem Isten attribútuma, melyre a véges értelmű szubjektum csak törekedhet anélkül, hogy valaha is elérné, hanem a szubjektumban lakozó képesség, melynek legfőbb érdeke saját megvalósulása. Ámde a szubjektumok sokasága az észigazságokat sokféle, sokszor egymással ellentétes módon határozza meg. Az önmagát szükségszerű és általános módon megalapozó észnek azonban egységesnek kell lennie. A minden partikuláris érdek befolyásától mentes észnek önállóvá, autonómmá kell válnia, önmagából kell megalapoznia önmaga általános érvényét.

Habermas arra hívja fel a figyelmet, hogy Kantnál az érdek minden esetben olyan örömként határozható meg, amelyet egy tárgy létéhez vagy egy cselekvés képéhez kötünk. A „tiszta érdek” az ész princípiumai által meghatározott öröm. Az ebből fakadó problémát Kant a következőképpen fogalmazza meg:

Ahhoz, hogy azt akarjuk, amire vonatkozóan az ész egyedül írja elő a kellést az érzékileg afficiált eszes lénynek, természetesen az ész egyik képességét, a kötelesség teljesítése feletti öröm vagy a tetszés érzését kell belénk oltani, tehát az ész arra irányuló okságát, hogy az érzékiséget a saját elveinek megfelelően határozza meg. Teljesen lehetetlen azonban belátnunk, vagyis a priori megértenünk, miként hozná létre a kedv vagy kedvetlenség érzését egy puszta gondolat, amely maga nem tartalmaz semmi érzéket; ez ugyanis sajátos fajta okság, amelyről, mint minden okságról, semmit nem tudunk a priori meghatározni; erről egyedül a tapasztalást kell kérdeznünk.²⁴²

A kérdés tehát az, hogy miként lehet gyakorlati a tiszta ész.²⁴³ A cselekvésre vonatkozó érdek a morális törvény alapján jön létre, de az érdek örömhöz kapcsolódik. „Az észben mindig benne van az ész megvalósulására vonatkozó vágy.”²⁴⁴ Ezért nem lehet a gyakorlati ész kritikája transzcendentális kritika.²⁴⁵

Mivel minden érdek gyakorlati, a spekulatív ész érdeke is csak általt igazolható, ha az elméleti ész a gyakorlati ész alá rendeljük.²⁴⁶ Az ész minden érdeke három kérdésben fejezhető ki. A „Mit lehet tudnom?” kérdés a spekulatív ész kérdése, míg a „Mit kell tennem?” a gyakorlati észé. Az elméleti ész gyakorlati szándékkal való használata a harmadik kérdésre

²⁴¹ Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?, in: uó: *Vallás a pusztta ész határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat 1974. 80. o. Fordította Vidrányi Katalin.

²⁴² Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, in: uó: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991. 97. o. Fordította Berényi Gábor. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*. Pécs, Jelenkor 2005. 177. o. Fordította Weiss János. Itt és a továbbiakban is minden esetben kiemelés az eredetiben.

²⁴³ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 99. o.

²⁴⁴ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 178. o.

²⁴⁵ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz 2004. 71-72. o. Fordította Kis János.

²⁴⁶ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 243. o.

vonatkozik: „Mit szabad remélnem, ha azt teszem, amit tennem kell?”²⁴⁷ A remény a legfőbb jóra, az erény és a boldogság összhangjára irányul, melyhez a spekulatív észre van szükség, de a gyakorlati ész vezérfonala szerint használva. „A remény princípiuma meghatározza a gyakorlati szándékot, amelynek számára a spekulatív ész igénybe lehet venni.”²⁴⁸ Ennek eredménye a két posztulátumnak, a lélek halhatatlanságának és Isten létének mint a legfőbb jóba vetett remény spekulatív feltételeinek használata. Ezek az elméleti ész „számára idegen ajánlatok, amelyek nem az ő talaján nőttek, de mégis kellően hitelesek ahhoz, hogy elfogadja, és megpróbálja összehasonlítani és összekötni őket mindazzal, amit spekulatív észként a hatalmában tart.”²⁴⁹ Itt mintha az ész egységének lehetősége kérdőjeleződne meg: az ész önmagán belül tapasztal idegenséget. Mégis Kant ugyanitt azt írja, „egy és ugyanaz az ész ítél *a priori* princípiumok alapján, elméleti vagy gyakorlati szándékoktól indítatva.”²⁵⁰ Márpedig Habermas szerint a gyakorlati ész alá rendelt elméleti ész csak akkor válhatna az előbbivel egygyé, ha feladná „a maga ész-érdektől független kompetenciáját.”²⁵¹

Ez történik meg Fichténél, aki az ész öntételezésként határozza meg. Kantnál a transzcendentális szubjektum a tiszta appercepció szintetikus egysége mint az „én gondolkodom” minden képzzettel együttjáró képze, mely lehetővé teszi a képzetek egyetlen tudatban való konjunkcióját. Az appercepció konjunktív szintézise a szubjektum öntevékenységének aktusa.²⁵² Fichte épp erre az aktusra kérdez rá. Az én eszerint maga nem képzet – pusztán az „én gondolkodom” az –, hanem aktus, vagyis cselekvés: az öntételezés cselekvése, önmagába visszatérő cselekvés.²⁵³ Kant arra az intellektuális szemléletre mulasztott el reflektálni, ami „a szubjektum öntevékenységének aktusát” szemléli.²⁵⁴ Fichte egyetért Kanttal abban, hogy semmilyen szemléletnek nem lehet tárgya közvetlenül a magában való dolog. Csakhogy az önmagára vonatkozó intellektuális szemlélet nem az énre mint magában való dologra irányul, hanem az énre mint cselekvésre. „A kanti értelemben vett intellektuális szemlélet a tudománytan számára képtelenség [...]. Az az intellektuális szemlélet, amelyről a tudománytan beszél, nem létre, hanem cselekvésre irányul, és Kant ezt semmiféle elnevezéssel nem jelöli (hacsak nem a »tiszta appercepció« kifejezéssel).”²⁵⁵ Mivel az öntételezés az első alaptétel, melyből a szellem minden cselekvését levezetjük, ez azt jelenti, hogy az ész e tekintetben egységes: mind elméleti, mind gyakorlati észként cselekvés. Az elméleti észben is a gyakorlati ész működik. Különböző

²⁴⁷ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 627-628. o.

²⁴⁸ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 180. o.

²⁴⁹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 243. o. Id. Habermas: *Megismerés és érdek*, 181. o.

²⁵⁰ Uo.

²⁵¹ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 181. o.

²⁵² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 143-144. o.

²⁵³ Johann Gottlieb Fichte: Második bevezetés a tudománytanba, in: uő: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 77-78. o. Fordította Endreffy Zoltán.

²⁵⁴ Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo. Karl Christian Friedrich Krause jegyzetei alapján (1798/99)*, Pécs, Jelenkor 2002. 31. o. Fordította Weiss János.

²⁵⁵ Johann Gottlieb Fichte: Második bevezetés a tudománytanba, 76. o. Az intellektuális szemlélet kanti kritikájáról lásd *A tiszta ész kritikája*, 267-270. o.

képességeinek nincsenek különböző érdekei. Ahogy arra Habermas rámutat, Fichténél csupán kétféle érdek van: „Az idealista és a dogmatikus különbözőségének végső oka [...] érdekük különbözőzése.”²⁵⁶ Az előbbi az emancipáció és az önállóság érdeke, a második empirikus érdek, mely a természettől függ, „az objektumhoz tapad”. A kétféle érdek különbsége a gyakorlati ész szempontjából megfeleltethető az autonómia és a heteronómia különbségének. Vagyis csak az idealista érdek vezethet el a szabadsághoz.

A legfőbb érdek és minden más érdek oka az embernek önmagához fűződő érdeke. Így van ez a filozófus esetében is. Hogy énjét az okoskodásban el ne veszítse, hanem megőrizze és érvényre juttassa: ez az az érdek, amely láthatatlanul egész gondolkodását irányítja.²⁵⁷

Az ész érdeke nem a célok birodalmának megvalósítása, hanem az én önmagába visszatérő cselekedete, amely által transzparenssé és szabaddá teszi önmagát. Fichte szerint Kant a gyakorlati tudást az elméleti tudás mintájára fogja fel, ezért válik számára problémává, hogy egy tiszta gondolat hogyan hozhatja létre az öröm érzését. A probléma megszűnik, ha a gyakorlati észet tekintjük az elméleti ész mintájának. Az ész maga az én önállóságára vonatkozó érdek. Habermas megfogalmazásában: „Az önreflexió egyszerre szemléleti és emancipáció, belátás és megszabadulás a dogmatikus függőségtől.”²⁵⁸

Az ész emancipációja az önreflexió révén jut érvényre. Ez nem csak a gyakorlati észre igaz: az elméleti ész is elválaszthatatlan a gyakorlati érdektől. Fichte arra mutat rá, hogy fel kell adnunk az érdekmentes tiszta megismerés eszméjét. Ennek előfeltevése már Kantnál is problémát okozott, noha a gyakorlati ész érdekének elsődlegességét már ő is kimondta. Mindenesetre ez az érdek Fichténél vált egy egységes ész érdekévé. Ehhez egyetlen ugrással jutunk el, az öntételezéssel, mely az első tudománytan első alaptétele, és amelynek posztulálásával veszi kezdetét a *nova methodo* program. Bár az intellektuális szemlélet előfeltételezi az absztrakciót és a reflexiót, mégis ez jelenti a tudománytanak azt a kiindulópontját, amelyből minden szellemi cselekvést levezetünk – beleértve az absztrakciót és a reflexiót is.²⁵⁹ Ez tehát egy feltétlen kezdetet jelent, amelynek ugyanakkor ellentmond az, hogy feltételez bizonyos műveleteket. A reflexió eleve megváltoztatja a feltételezett kiindulópontot, amennyiben felfedezi rejtett előfeltevéseit és előítéleteit. A reflexió által a feltétlen kezdet feltételelessé, közvetítetté válik.²⁶⁰ A másik probléma, hogy az önmagára reflektáló ész önmagát korlátozó mozgásként jelenik meg, mely a legfőbb jót a remény és a hit tárgyává tesz, illetve az önmagába való visszatérést egy törekvés

²⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte: Első bevezetés a tudománytanba, in: uő: *Válogatott filozófiai írások*, 34. o. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 182. o.

²⁵⁷ Uo.

²⁵⁸ I.m. 184. o.

²⁵⁹ Johann Gottlieb Fichte: *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívó gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz*, in: Felkai Gábor: *Fichte*, Budapest, Kossuth 1988. 221-222. o. Fordította Felkai Gábor.

²⁶⁰ „[A]z a meghatározottság, amelyet eredményében létrehoz magának, az a mozzanat, amely által a magában való közvetítés, s a közvetlen kezdetet valami közvetítetté teszi.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya. Második rész*, Budapest, Akadémia 1979. 436. o. Fordította Szemere Samu.

eszméjévé változtatja. E két problémára mutat rá Hegel, a probléma alapját abban látva, hogy Kant és Fichte nem vitték következetesen végig a kritikai reflexiót.

2. Hegel és a reflexió radikalizálása

A reflexión alapuló kanti észkritikával kapcsolatban már az 1801-es *Differenzschrift*ben lényegi problémák merülnek fel. Hegel itt abból indul ki, hogy az értelem ad egy szabályt a természetnek, s ebben megvalósul a spekuláció elve, a szubjektum és az objektum azonossága. „Az értelemnek ezt az elméletét az ész tartotta keresztvíz alá.”²⁶¹ Ám amikor Kant magára az észre reflektál, az azonosság eltűnik. Az észeszsze problematikusként szembekerül a létet megismerő tapasztalattal. A reflexiót ugyanis az értelem végzi: „ha az értelmet az ész tárgyalta, akkor másrészt az ész az értelem tárgyalja”.²⁶² A véges értelem az ész az értelem egységét lehetővé tévő képességként képes elgondolni, egy regulatív használatban. Konstitutív módon az ész jogszerűen pusztán gyakorlati képességként, végtelen kellésként érvényesülhet.

Hasonló problémák merülnek fel Fichte kapcsán is. Fichte jénai tudománytanában a spekuláció elvéből, a szubjektum és az objektum azonosságából indul ki, amelyet az én = én fogalmaz meg. Ám Hegel szerint amint a spekuláció kilép saját elvéből, hogy rendszerré váljon, ismét átadja magát az értelemnek, anélkül, hogy valaha is visszatérhetne önmagához.²⁶³ A tudománytan kifejtése a reflexió által önmagával szembeállított véges tudatok láncolata. Az abszolút én a végtelen törekvés eszméje. Az autonóm ész ugyanúgy kellés, mint Kantnál.

Hegel az 1802-ben megjelenő *Hit és tudás*ban is hangsúlyozza, hogy a hit fölött diadalmaskodó felvilágosító ész nem marad meg észnek. Győzelme után az ész nem tehet mást, minthogy magára reflektál, ahogy az többek között Kant és Fichte filozófiájában történt. Önmaga transzcendens használatához kritikailag viszonyul, ez azonban egyjelentésű önmaga végessé tételével. Valójában az önmagára reflektáló „közönséges emberi értelem” emelkedik itt a filozófiai rendszer szintjére. Magát az ész is ez az értelem veszi szemügyre. Márpedig az értelem az érzéki sokféleség összekapcsolása az öntudat egységében. Az értelem által reflektált ész pedig a tartalomtól való elvonatkoztatás után maradó üres egység. Ezután már joggal teszi Kant ezt az üres egységet pusztán regulatív eszmévé. Az üres egységként felfogott ész gyakorlati észként válik konstitutívá, mégpedig azáltal, hogy önmagának ad tartalmat. E mellett az autonóm észnek a természettel való harmóniáját a végtelenbe helyezi, aminek feltétele Isten és a halhatatlan lélek posztulátuma. A gyakorlatiként újjáéledő ész ismét semmissé lesz: a megismerés számára üres marad. A konstitutív ész az értelem csak a hitben képes tételezni – s ez a hit lényege szerint nélkülözi az ész. Mivelhogy az ész önmagát értelemként veszi szemügyre, a „nála jobbat”

²⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége, in: uő: *Ifjúkori írások*, Budapest, Gondolat 1982. 150. o. Fordította Révai Gábor.

²⁶² Uo.

²⁶³ I.m. 151. o.

megismerhetetlen túlvilági abszolútumként helyezi önmaga fölé, és így ismét a hit szolgálólányául szegődik. Így lesz semmissé a felvilágosodás.²⁶⁴

Ahogy azt később a *Logikában* olvassuk, az értelem sajátossága a szembeállítás. A reflektáló értelem szembeállítja egymással például a tudat számára valót és a magában valót, az érzéket és az érzékfelettit. Maga a szétválasztás az értelmi megismerésen kívül állóként jelenik meg, ami által a szétválasztás egyik tagja – a magában való, az érzékfeletti – megismerhetetlenné válik. Az értelem lemond a magában való megismerésének lehetőségéről, azaz voltaképp a tárgy igazságának megismeréséről, és a számára valóra, az érzéki jelenségre korlátozza magát.²⁶⁵ A dialektikus ész az, ami a fogalmi szembenállást mint ellentmondást saját meghatározásainak szükségszerű elemeként fogja fel. Ám – ahogy ezt Kantnál látjuk – a dialektikus ész önmagában csak arra képes, hogy negatív eredményre jusson. A *tiszta ész kritikájában* a dialektikus ész konstitutív használatát tekintve transzcendentális látszatokat hoz létre. Kizárólag az értelem véges meghatározásainak regulatív egységeként kap pozitív funkciót.²⁶⁶ Ahogy azt Hegel a fent elemzett korábbi írásaiban megfogalmazza, az ész az értelemre korlátozza saját magát. Ezért van szükség a dialektikus észen túl a spekulatív észre, mely pozitív módon békíti meg az ellentmondásba került meghatározásokat azáltal, hogy egymásra vonatkoztatja és megszüntetve megőrzött mozzanatokként sajátítja el azokat.²⁶⁷

Ezzel jutunk el a másik probléma megoldásához. Ennek tárgyalásához igénybe vehetjük azt, amit erről a *Megismerés és érdek* elején találunk. Fejtegetéseit Habermas Hegel talán legismertebb Kant-kritikájával kezdi, mely a következőképp szól: „A követelmény tehát ez: ismerjük meg a megismerőképességet, mielőtt megismerünk; ez ugyanaz, mintha úszni

²⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiók filozófiája, ahogy formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*ből, Budapest, Osiris – Gond-Cura 2001. 247-249. o., 258. o., 276-278. o. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc. V.ö. a *Fenomenológiában* a felvilágosodás igazságáról írt következő résszel: „Az önmagától elidegenedett fogalom [...] nem ismeri fel a két oldalnak, az öntudat mozgásának és abszolút lényegének ezt az azonos lényegét –, azt az azonos lényegét, amely valójában szubsztanciájuk és fennállásuk. Mivel nem ismeri fel ezt az egységet, azért szerinte a lényeg csak a tárgyi másvilág formájában, a megkülönböztető tudat pedig, amelynek ily módon rajta kívül van a magábanvalósága, mint véges tudat van.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó 1961. 295-296. o. Fordította Szemere Samu.

²⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya. Első rész*, Budapest, Akadémiai Kiadó 1979. 21-23. o. Fordította Szemere Samu. Uő: *A logika tudománya. Második rész*, 217-218. o.

²⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A logika tudománya. Első rész*, 31-32. o.

²⁶⁷ *A logika tudományának* előszavában Hegel e képességeket a következőképp foglalja össze: „Az értelem meghatároz és megrögzíti a meghatározásokat; az ész negatív és dialektikus, mert az értelem meghatározásait semmivé oldja fel; pozitív, mert létrehozza az általánost s benne foglalja a különöst. [...] A szellem a negatív, az, ami mind a dialektikus észnek, mind az értelemnek minőségét alkotja; – negálja az egyszerűt, így tételjezi az értelem meghatározott különbségét; de éppannyira fel is oldja, így dialektikus. Ám nem marad meg e semminél, mint eredménynél, hanem éppúgy pozitív benne, s így létrehozta benne az első egyszerűt, mint olyan általánost, amely magában konkrét; ez alá nem valamely adott különöst szubszumál, hanem abban a meghatározásban és feloldásban már a különös is meghatározódott.” I.m. 4. o. Lásd még uo. 32. o.

akarnánk, mielőtt bemegyünk a vízbe.”²⁶⁸ A transzcendentális kritika alapvető problémája, hogy a kritikai ismeretelméletnek az ismeretelmélet lehetővé tevő feltételeket is alá kell vetnie a kritikának. Az ismeretkritikai „reflexió mindig valami előzetesre utal, amelyre irányul, miközben ő maga is abból jön létre.”²⁶⁹ A kezdet így nem lehet valami feltétlen (mondjuk az intellektuális szemlélet), csakis valami olyan feltételes, ami egyúttal közvetlenként jelenik meg: az, amiben már mindig eleve benne vagyunk, ami ismert anélkül, hogy megismertük volna.²⁷⁰ Ez a közvetlen az empirikus tapasztalat, az érzéki bizonyosság, amelyből kiindulva a reflexió feltárhatja annak előfeltevéseit. A reflexió egyúttal tagadás: a közvetlenség tagadása, közvetítettségének feltárása.

A tagadás mindig meghatározott: egy újabb közvetlenség állítása, amely éppúgy reflexió után kiált. A reflexió általi tagadás folytán a tudat állandóan új szintre emelkedik. Ebben áll a tudat művelődési folyamata. Vagyis a reflexió emlékezés, „belsővé válás” (*Er-Innerung*). A tudat reflexív módon saját kialakulásának összefüggéseit tárja fel. Ezáltal jut el önmaga megismeréséhez, átláthatóvá tételéhez. Az ész az egymásból következő tudati alakzatok megszüntetve-megőrzésének eredménye, amely önmaga útjára tekint vissza. Ezáltal az ész a történelemben megjelenő és kibontakozó szellemmé válik. A *szellem fenomenológiájának* előszavában azt olvassuk, hogy a bejárt utat az öntudatos szellem magában-való alakban megőrizte a számunkra. Ezért az egyéni tudatnak most már csak az a dolga, hogy a belsővé váló emlékezet és a művelődés által újra végigmenjen ezen az úton, és a megőrzött tudati alakokat a saját magáért-való alakjára hozza.²⁷¹ A szellem saját szubsztanciáját, az emlékezetben megőrzött tudati alakokat öntudattá, vagyis szubjektummá alakítja. Ekképp válik saját történelme elsajátítása és ellentmondásai megbékítése által abszolút tudássá.

A mindent megkérdőjelező kritika újkori tudata maga is egy művelődési folyamat eredménye. Kant a korabeli matematikát és fizikát tekinti mintának a metafizika csak látszatra előfeltevéssmentes kritikája számára. (Hermann Cohen transzcendentális módszerében ez már tudatossá válik: a tudomány történetileg esetleges tényéből indul ki, hogy megkeresse annak tiszta gondolati hipotéziseit.) A kritika a tudomány történetileg kialakult fogalmára támaszkodik és annak eljárási módjait általánosítja. Viszont – ahogy Habermas fogalmaz – Hegel számára az ismeretkritikának a különböző, egymással versengő, általános érvényességre vonatkozó igényeket kell tekintetbe vennie. A tudás mércéjét nem tekinthetjük adottnak, azt a tudásnak kell igazolnia.²⁷² Ez a helyzet az alapul szolgáló transzcendentális szubjektummal is: feltétlensége szintén művelődési folyamat eredménye, amelyet önmaga nem lát át. Akkor válhat csak valóban öntudattá, ha feltárja keletkezésének folyamatát – amely egyszersmind

²⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet*, Budapest, Akadémia, 1977. 394. o. Fordította Szemere Samu. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 11. o.

²⁶⁹ I.m. 12. o.

²⁷⁰ „Amit általában ismerünk [*das Bekannte überhaupt*], csak azért, mert ismert [*bekannt*], még nem megismert [*erkannt*].” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 24. o. (A fordítást módosítottam.)

²⁷¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 22-23. o., 414. o.

²⁷² I.m. 50-53. o. Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 17-19. o.

tudása keletkezésének folyamata is. Ekkor válik az én valóban transzparenssé, minden esetlegességtől mentessé.

Ez Hegelnél egyúttal az abszolút tudás, melynek „számunkra való” nézőpontjából válik csak láthatóvá a tudat művelődési folyamata mint reflexiók szükségszerű egymásutánja. Az abszolút tudás a tudat és tárgy egységét jelenti, a magában- és magáért-való öntudatot, melynek tárgya épp az öntudatot lehetővé tevő művelődés folyamata.

Igaz egzisztenciájához nyomulva előre, a tudat elér majd egy ponthoz, ahol leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis ahol a jelenség azonos lesz a lényeggel, kifejtése tehát összeesik a szellem tulajdonképpeni tudományának ugyanezzel a pontjával; s végül azzal, hogy maga ragadja meg ezt az ő lényegét, magának az abszolút tudásnak a természetét jelöli majd.²⁷³

Ez az egység a tudásban, a szellemben jön létre azáltal, hogy mindent fogalmi alakra hoz: a szubsztanciát szubjektummá, a magában-valót magáért-valóvá teszi. Az ész Hegelnél nem önmagát korlátozó végtelen törekvés, hanem valóság. Ám valósággá válásának feltétele szellemivé válása: az ész fogalomként valósul meg. Habermas számára ez azt jelenti: nem az ismeretkritika által jutunk el az abszolút tudáshoz, hanem annak az abszolút tudásnak a nézőpontjából konstruáljuk meg a művelődési-reflexiók folyamatot, amely így már eleve maga mögött hagyta az ismeretkritika szféráját. Marx ezzel szemben az emancipációs érdekekkel végrehajtott, történeti reflexión alapuló kritika olyan formáját fejt ki, amely nem előfeltételezi szubjektum és tárgy egységét.²⁷⁴

3. A kritika materialista fordulata Marxnál

Az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban kifejtett marxi Hegel-kritika alapja a tárgyi viszony fogalmának módosítása. Marx Feuerbachtól átvett kritikai kiindulópontja az, hogy az ember természeti lény. Ez viszont azt jelenti, hogy természetes erőkkel rendelkezik és általuk tárgyi viszonyrendszerben él. A tárgy ebben az összefüggésben már nem pusztán egy tudathoz viszonyul. A viszony nem a tárgy megjelenésének, tudat számára adódásának feltétele, hanem a tárgy önmagában való létének feltétele. Nem ismeretelméleti feltétel, hanem lételméleti feltétel. Tárgyinak lenni annyit jelent, mint viszonyban lenni. Ahogy Marx írja, egyenlőségjelet kell tennünk aközé, hogy az ember érzéki, hogy külső tárgyakat birtokol, valamint hogy ő maga is tárgy egy harmadik számára. „Az éhség a testem bevallott szükséglete egy rajta kívül léttel-bíró, integrálódásához és lényegnyilvánításához nélkülözhetetlen tárgy [*Gegenstand*] iránt.”²⁷⁵ A következő mondat rámutat arra, hogy itt nem pusztán antropológiai feltételről van szó, hanem általában vett ontológiai feltételről. „A nap a növény *tárgya*, egy számára nélkülözhetetlen, életét igazoló tárgy, ahogyan a

²⁷³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 56. o., lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 23. o.

²⁷⁴ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 24-26. o.

²⁷⁵ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 42. kötet, Budapest, Kossuth 1981. 144. o.

növény a napnak tárgya, mint a nap életébresztő erejének, a nap *tárgyi* lényegi erejének *megnyilvánulása*. [...] Egy nem-tárgyi lény(eg) [*Wesen*] nem-lény(eg) [*Unwesen*].”²⁷⁶

A tárgyi viszony Hegelnél sem pusztán ismeretelméleti, hanem egyszersmind lételméleti viszony. Marx Hegellel szembeni bírálata viszont abban áll, hogy Hegel a tárgyi viszonyt mint lételméleti viszonyt csak egyetlen elvont formáját ismeri, a tudás viszonyát tárgyához. A tudat egyetlen tárgyi viszonyulása a tudás.²⁷⁷ A tudás viszonya pedig olyan reláció, amely arra törekszik, hogy a természeti-érzéki értelemben vett tárgyat megsemmisítse, mégpedig azáltal, hogy önmaga formájára hozza, vagyis fogalmilag birtokolja. „Az ember tárgyakká és idegen tárgyakká lett lényegi erőinek elsajátítása [...] csak olyan *elsajátítás*, amely a *tudatban*, a *tiszta gondolkodásban*, azaz az *elvonatkoztatásban* megy végbe, e tárgyak elsajátítása mint *gondolatoké* és *gondolati mozgásoké*”.²⁷⁸ Minden tárgyi viszony a természeti erők külsővé válásának, illetve elsajátításának viszonya. Ez a két alapvető ontológiai viszonyforma. Hegelnek sikerül e viszonyokat az ember lényegeként felmutatnia.²⁷⁹ Ugyanakkor Hegel e viszonyokat nem az emberi munka, az emberi termelés lényegi viszonyaiként ragadja meg, hanem pusztán a gondolkodás viszonyaiként. Ezzel pedig eredendő külsőlegességüket egy belső kifejlődés elvont viszonyaivá változtatja át. „Az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*.”²⁸⁰ A szellemi munka *Erinnerung*, belsővé váló, emlékező, tehát időbeli viszonyulás, míg a valóságos munka *Entäußerung*, külsővé váló, természeti, tehát egyúttal térbeli viszony. Az önmagát külsővé tevő, tárgyasító viszony, mely egy „tartalmas, eleven, érzéki, konkrét tevékenység”, Hegelnél „annak pusztán elvonatkoztatásává, az *abszolút negativitássá* válik.”²⁸¹ Az abszolút tudás az önmagát külsővé tevő tudat megszüntetése azáltal, hogy a tudás azt egy időben kibontakozó folyamat mozzanataivá süllyeszti. Am, ahogy Marx később, 1847-ben *A filozófia nyomorúságában* fogalmaz: „Hogyan magyarázhatná meg a mozgásnak, az egymásutánnak, az időnek a pusztán logikai formulája a társadalmi testet, amelyben minden viszony egyidejűleg létezik és egymásra támaszkodik?”²⁸² Bár a kritika Proudhonnak szól, nem nehéz kihallanunk belőle egyúttal a hegelianizmus kritikáját – ahogy arra maga Marx is utal.²⁸³ Különbséget kell

²⁷⁶ Avagy: „Egy nem-tárgyi lény szörny.” I.m. 144-145. o. (A fordítást módosítottam.)

²⁷⁷ I.m. 146. o.

²⁷⁸ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 140. o.

²⁷⁹ „Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyasulást [...] külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; [...] tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja.” I.m. 141. o.

²⁸⁰ Uo.

²⁸¹ I.m. 151. o.

²⁸² Karl Marx: *A filozófia nyomorúsága*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 4. kötet, Budapest, Kossuth 1959. 125. o.

²⁸³ „Amit Hegel cselekedett a vallás, a jog stb. területén, azt igyekszik Proudhon úr a politikai gazdaságtan területén megcselekedni.” Uo. 123. o. Lásd Ludwig Feuerbach: *A hegeli filozófia kritikájához* című 1839-es művét, melynek első kritikái tézise az, hogy Hegelnél az egyedüli szemléleti forma az idő, vagyis az alárendelés és egymásra-következés. Kant kifejezésével élve, a külső szemléleti forma, a tér – a mellérendelés és az együtt-létezés – a gondolkodás logikájából fakadóan a hegeli rendszerben nem jelenhet meg. A fejlődési

tehát tennünk Hegel és Marx elidegenedés-fogalma között. Marx esetében az elidegenedés a társadalmi térben kiterjedt struktúra egy mozzanata, nem pedig a történeti időben kibontakozó, önmagát tagadó folyamat egy mozzanata. Vagyis a termelési viszonyoké, nem pedig az abszolút tudásé. Az elidegenedés nem azonos a külsővé-válással, a tárgyasulással. A külsővé-válás egyszerűen viszonyban-létet jelent, amely minden lény ontológiai feltétele.

Marx e létfeltételeket, a tárgyi viszonyokat a termelési viszonyokra korlátozza. Az alapvető tárgyi viszonyok, a külsővé válás és az elsajátítás, a termelés relációiként jelennek meg. Egyrészt a termelés az a viszony, amelyben a természet és az ember anyagcseréje és ezzel az ember önteremtése végbemegy. A termelés egyszerre a természet elsajátítása és az emberi termelőerő külsővé válása a termékben. Másrészt, ahogy *A politikai gazdaságtan bírálatához* 1859-ben publikált bevezetésben láthatjuk, Marx mind az elosztást, mind a cserét, mind pedig a fogyasztást a termelés mozzanataként azonosítja. Vizsgálódásaiban minden gondolati kategória előfeltételezi a konkrét termelési viszonyok eleven egészét. A gondolat konkrétta tétele az e totalitást kifejező meghatározások összefoglalásának folyamata.²⁸⁴

Ahogy Habermas fogalmaz, a felhalmozott termelőerők és a termelési viszonyok megváltoztatják azt a világot, amelyen keresztül a szubjektumok a tárgyakhoz viszonyulnak. Hegelhez hasonlóan a tárgyhoz való viszony történeti viszony. Az emberi lényeg nem rögzített. Marx ezt a következőképp fogalmazza meg: „A termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak ez az összege, amelyet minden egyén és mindegyik nemzedék mint valami adottat készen talál, a reális alapja annak, amit a filozófusok »szubsztanciának« és az »ember lényegének« képzeltek el, amit istenítettek, és ami ellen harcoltak”.²⁸⁵

Habermas a társadalmi munka marxi fogalmát az ember és a természet szintéziseként határozza meg. Ám az idealista filozófia szintézis-fogalmával szemben itt egy materialista értelemben vett szintézisről van szó. „A materialista szintézis nem valamely transzcendentális szubjektum teljesítménye, nem az abszolút én tételezése vagy az abszolút szellem mozgása, hanem egy történetileg önmagát létrehozó össz-szubjektum

fokozatok azonban nem pusztán egy egyéni tudat mozzanatai, hanem „a természet egyidejű totalitásának mozzanatai”. Az egyéni tudat is csupán a természeti totalitás egy mozzanata. Ludwig Feuerbach: *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Budapest, Magyar Helikon 1978. 93–95. o. Fordította Endreffy Zoltán.

²⁸⁴ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 13. kötet, Budapest, Kossuth 1965. 157–166. o. Itt Marx úgy fogalmaz, hogy Hegel illúziója abban áll, „hogy a reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkrétához felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétat elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újra alkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata. Pl. a legegyszerűbb gazdasági kategória, mondjuk pl. a csereérték, feltételezi a népességet, a meghatározott viszonyok között termelő népességet; bizonyos fajta családíságot vagy községet vagy államiságot stb. is.” I.m. 167. o.

²⁸⁵ Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 3. kötet, Budapest, Kossuth 1976. 43. o. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 30. o.

egyszerre empirikus és transzcendentális teljesítménye.”²⁸⁶ Empirikus, amennyiben alapja a történetileg adott és alakítható termelőerők és termelési viszonyok, amelyek az embernek a természethez való viszonyát is alakítják. Transzcendentális, amennyiben Kanthoz hasonlóan a transzcendentális szintézis itt is a készen talált anyag szubjektum általi megformálását jelenti. Ahogy Marx fogalmaz, a munkafolyamat „egyfelől úgy jelenik meg, mint objektumok elsajátítása szubjektumok által, másfelől pedig úgy, mint az objektumok formálása, egy szubjektív célnak való alávetése; úgy mint ezeknek a szubjektív tevékenység eredményeivé és tartályaivá való változtatása.”²⁸⁷ Ami a kanti szintézis esetében a magában való dolog, az Marx szintézisénel a természet mint a tárgyi tevékenység formái által előfeltételezett anyag.²⁸⁸ A szintézis alapja ugyanakkor nem a transzcendentális appercepció egysége. A szintézis nem a gondolkodás, hanem a munka közegében megy végbe. Szubsztrátuma „nem a [logikai] szimbólumok összessége, hanem a társadalmi munka rendszere.”²⁸⁹ Vagyis nem a logikai szubjektum szintézise, hanem a materiális termelés szintézise. „Nem a szimbólumok szabályszerű összekötése, hanem a társadalmi életfolyamatok, az anyagi termelés és a termékek elsajátítása kínálják azt az anyagot, amelyből a szintetikus teljesítményeket tudatosító reflexió kiindulhat. A szintézis így többé nem a gondolat teljesítményeként jelenik meg, hanem mint anyagi termelés.”²⁹⁰ Ezért rekonstrukciójának lehetőségét nem a logikában, hanem a közgazdaságtanban kell keresnünk. A formális logika kritikáját felváltja a politikai gazdaságtan bírálata.

A társadalomnak a termelőerők fejlődésén alapuló történeti tanulmányozása együtt jár „a megjelenő tudat alakzatainak”, az ideológiáknak a kritikájával. Az ideológiakritika tárgyai azok a különös érdekek, melyek egy *pars pro toto* metonimikus felcseréléssel önmagukat általános érdekként – magánérdekeket az állam érdekeként – mutatják és legitimálják. Leleplezésük által a kritikának az érdekek közösségét kell felmutatnia: „az általános egyáltalán illuzórikus formája a közösségiségnek.”²⁹¹ Az érdekek közösségében a minden emberre célként tekintő kanti imperatívusz visszhangzik. Ám anticipált megvalósulásának szférája immár nem pusztán a morális lények intelligibilis birodalma, hanem a társadalmi lények érzéki létezése. Habermas megfogalmazásában: az ideológiakritikai reflexió a tudat konstitúciója mögött feltárja az azt meghatározó kontingens társadalmi és anyagi feltételeket. A termelést Marx az azt átalakítani hivatott kritikai reflexió által ragadja meg.²⁹² Ennek alapkategóriája az elidegenedés.

A bérmunkában az emberi termelőerő külsővé válása nem jár együtt a termék elsajátításával. A termék külsővé válása egyben elidegenedés – elidegenedés a terméktől, de éppígy a tevékenységtől, másoktól és magától

²⁸⁶ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 31. o.

²⁸⁷ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 46/1. kötet, Budapest, Kossuth 1972. 368. o. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 35. o.

²⁸⁸ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 34. o.

²⁸⁹ I.m. 32. o.

²⁹⁰ Uo.

²⁹¹ Karl Marx – Friedrich Engels: *A német ideológia*, 41-43. o.

²⁹² Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 42. o.

az emberi lényegtől.²⁹³ A tőkében Marx arról ír, hogy a nagyipari munkamegosztásban a gépi berendezés holt munkaként uralkodik az eleven munkán, amely életfogytiglan egy részgép részévé válik.

A gépi munka, miközben az idegrendszert a legsúlyosabban megtámadja, elnyomja az izmok sokoldalú játékát és minden szabad testi és szellemi tevékenységet konfiskál. [...] a gép nem a munkást szabadítja meg a munkától, hanem munkáját a tartalomtól.²⁹⁴

Amikor pedig a feladatot a gép veszi át, a munkaerőnek a használati értékével együtt csereértéke is megszűnik, a tőke önértékesítése szempontjából feleslegessé válik. Ennek egyik következménye, hogy a könnyebben hozzáférhető iparágakban a munkaerőpiac túltelítődik, ami a munkaerő piaci árát értéke alá csökkenti.²⁹⁵

Azonban ugyanez a munkaszervezésben végbemenő technológiai fejlődés teszi lehetővé az embernek a termelési eszközök feletti uralmát, elidegenedése megszüntetését és a termelőerő elsajátítását egy közösségi termelés keretében. Ebben az értelemben a munkamegosztás megszüntetésének feltételei már a tőkés társadalomban megjelennek. „A technológia [...] felfedezte a mozgásnak azt a kevés nagy alapformáját, amelyekben az emberi test minden termelő cselekvése, az alkalmazott szerszámok minden sokrétűsége ellenére, szükségszerűen végbemegy”.²⁹⁶ Az ipari termelés a munkák változtatását, a munkás rugalmasságát, „mindenoldalú mozgékonyságát”, „lehető legnagyobb sokoldalúságát”, „a funkció folyékonyságát” mozdítja elő. Ez persze így csak az elidegenedett, különböző gépeknek alávetett munkák váltakozását jelentené. A „totálisan fejlett egyén” kialakulásának feltétele az egyszerre elméleti és gyakorlati technológiai oktatás, melynek során az ember a termelési eszközök urává válik, azoktól nem elidegenedik, hanem azokat a saját termelőerejeként elsajátítja – egy közösségi termelés keretében. Ennek eredményeként veti le a termelési folyamat „misztikus ködfátylát”, mert immár nem más, mint szabadon társult emberek terméke, akik ezáltal maguk is tudatos és társas létük termékei.²⁹⁷ A *politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* című, 1857 és 1858 között írt kéziratban Marx úgy fogalmaz, hogy a közösség által elsajátított technológiai fejlődés annak foka, amennyire „a társadalmi életfolyamat feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá” kerültek.²⁹⁸ Ennek következménye, hogy az ember immár nem alárendeltje a termelési folyamatnak, hanem

őrzőként és szabályozóként viszonyul a termelési folyamathoz. [...] A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne. Ebben az átváltozásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének

²⁹³ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 86-89. o.

²⁹⁴ Karl Marx: *A tőke*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 23. kötet, Budapest, Kossuth 1967. 394. o.

²⁹⁵ I.m. 402.o.

²⁹⁶ I.m. 454. o.

²⁹⁷ I.m. 81. o.

²⁹⁸ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, in: Karl Marx és Friedrich Engels: *Összes művek*, 46/2. kötet, Budapest, Kossuth 1984. 170. o.

elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappillérjeként jelenik meg.²⁹⁹

Az általános intellektus ellenőrzése alá került természet szavatolja a szabadon társult emberek közösségének megvalósulását, általános termelőerejük elsajátítása révén.

Mindez az emancipációra törekvő kritikai ész érdekének új, materialista megfogalmazása felé nyit utat, amely a kritikai elméletben valósul meg – és válik problémává. Ennek tárgyalását a *Megismerés és érdek* nem tartalmazza, áttekintése ugyanakkor megkerülhetetlen a habermasi kérdésfeltevés megértéséhez. Mind a Frankfurter Iskola, mind Habermas problémafelvetése viszont sok szálon kapcsolódik a *Történelem és osztálytudat* koncepciójához. Ezért a következőkben először Lukács Györgynek, majd a Frankfurter Iskolának a kritikai ész érdekével kapcsolatosan megfogalmazott gondolatait tekintem át.

4. Lukács a gyakorlati-kritikai tevékenységről

Lukács az 1923-ban kiadott *Történelem és osztálytudat*ban a technológiai fejlődés negatív következményeinek Marxhoz hasonló elemzését adja. Ezt ő a Webertől és Simmeltől örökölt racionalizáció fogalmára alapozza. A racionalizációnak a kézművességtől a manufaktúrán át a gépesített iparig tartó folyamatában a munkás individuális tulajdonságaitól való egyre nagyobb mértékű elvonatkoztatást lát. Ez egyrészt a munkafolyamatnak racionális részműveletekre való egyre növekvő mértékű tagolásában valósul meg. Másrészt pedig abban, hogy a társadalmilag szükséges munkaidő – objektiválódása által – racionális kalkulációk alapjává válik. Ezzel a munkásközösség szubjektumai közötti érintkezést immár annak a mechanizmusnak a törvényszerűségei határozzák meg, amelynek részeivé váltak.³⁰⁰ „A racionalizálás, a valamennyi elérendő végeredmény egyre egzaktabb előre-kiszámításának értelmében véve a dolgot, csak minden komplexum elemi részeivé való legpontosabb szétbontása, előállításuk speciális résztörvényszerűségeinek felderítése és megállapítása által érhető el.”³⁰¹

Lukács ugyanakkor egy helyen a következőket írja:

Bármilyen hatalmasak és materiálisan brutálisak legyenek is egyes esetekben a társadalom kényszerítő szabályai, mégis minden társadalom hatalma lényegében szellemi hatalom, amely alól csak a megismerés szabadít fel bennünket. Nem a pusztán elvont, a fejekben maradó megismerés azonban [...], hanem a hússá és vérré vált megismerés, Marx szavai szerint a »gyakorlati-kritikai tevékenység«.³⁰²

²⁹⁹ I.m. 168-169. o.

³⁰⁰ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Budapest, Magvető 1971. 326. o., 330. o.

³⁰¹ I.m. 327. o.

³⁰² I.m. 562. o.

Lukács arra mutat rá, hogy Marx a klasszikus gazdaságtan természeti és észtörvényszerűségével a gazdaság történelmi kritikáját állítja szembe. Ez pedig abban áll, hogy a gazdaságtan minden eldologiasított tárgyát emberek közötti viszonyokra vezeti vissza.³⁰³ Az interszubjektív viszonyok persze itt nem a habermasi értelemben vett kommunikatív cselekvés viszonyai, hanem a termelési folyamat által megalapozott viszonyok. Az viszont, hogy a tárgyak mögött társadalmi termelési viszonyokat találunk, egy ismeretelméleti feladat elé állít minket. A feladat annak a tudatnak a kialakítása, amely immár nem önnön történelmi kibontakozását sajátítja el, hanem azt a történelmi élethelyzetet, amely magába foglalja a társadalom egészének felépítését, viszonyrendszerét, valamint az ezen belüli objektív helyzetéből következő racionális érdekét. Ezt nevezte fent Marx a gondolat konkrétá tételének. Mivel pedig a társadalmi felépítés Marx alapján továbbra is a termelési viszonyokra redukálódik, Lukács szerint a racionális érdek a termelési viszonyok egészének uralására irányul.³⁰⁴ „Az osztálytudat mármost az a racionálisan meghatározott reakció, melyet ily módon *hozzárendelünk* a termelési folyamaton belül meghatározott tipikus helyzethez.”³⁰⁵ Ennek a tudatnak kell öntudattá válnia. Ennek lehetőségfeltétele egy olyan társadalom, amelyben az osztályrétegződés a maga gazdasági póreségében jelenik meg. A kapitalizmus előtti rendi társadalmakban a gazdasági kategóriák elválaszthatatlanul fonódtak össze jogi kategóriákkal, ezért a rendi tudat elfedte az osztálytudatot. A cselekvések motivumai mögötti valóságos hajtóerők nem tudatosulhattak világosan. Az osztályt csak a materialista történelemírás bányászhatja elő utólag. A kapitalizmusban viszont e hajtóerők már nem a tudat „mögött” rejtőznek, hanem magában a tudatban jelennek meg, igaz még eltorzult formában. A kapitalizmussal az osztálytudat az öntudattá válás lehetőségének szakaszába lépett. A termelési folyamatban elfoglalt helyzete alapján az egész társadalom megszervezésére irányuló tudat elméletileg két osztálytudatban valósulhat meg: a burzsoáziában és a proletariátusban. Ám az előbbinek objektív akadályai vannak. Bár a burzsoázia a társadalom fejlődésében osztályként cselekszik, de a gazdasági életet csak az egyén tőkés álláspontjáról láthatja. A burzsoázia által megvalósított társadalmi fejlődés, a racionalizáció az egyén számára általa létrehozott, mégis objektív törvényeknek engedelmeskedő, önmagát mozgató folyamatnak tűnik. Éppen ez fejeződik ki a polgári gondolkodásban.³⁰⁶

A polgári gondolkodás nem juthatott el az osztálytudat kritikai, egyszersmind gyakorlati öntudattá tételéhez, mely a társadalom egész viszonyrendszerét sajátítja el. A kanti kritikai filozófia alapja a polgári tudat elidegenedettsége. Egyfelől Kant a világot már nem a szubjektumtól független, Isten által teremtett világgént fogja fel, hanem a szubjektum által létrehozott produktumként.³⁰⁷ Másrészt viszont a megismerés végső tárgyaira irányuló kérdéseket, vagyis a totális rendszerre vonatkozó

³⁰³ I.m. 274. o.

³⁰⁴ Lukács ekkor még nem ismerhette az „általános intellektus” marxi fogalmát, mivel a *Grundrisse* kézírata csak 1939-ben jelent meg.

³⁰⁵ I.m. 277. o.

³⁰⁶ I.m. 283-297. o.

³⁰⁷ I.m. 360. o.

kérdéseket, megválaszolhatatlanként távolítja el a tudományból.³⁰⁸ Az egész megragadását a filozófia csak azáltal tudja véghez vinni, hogy „befelé”, a tartalmi totalitást gondolatilag létrehozó szubjektum felé fordul. Ezt Kant gyakorlati filozófiája sem töri át: a természet a törvények szükségszerűségét mutatja, míg az autonóm ész szubjektív szándékok megítélésére korlátozza magát. Mindez a polgári gondolkodásnak arra a tendenciájára utal, amely a társadalom létének mind több mozzanatát uralja, miközben elveszti a társadalmi totalitás gondolati megragadásának és uralásának – és ezzel az osztálytudat kialakításának – lehetőségét. Ez azt eredményezi, hogy a problémák pusztán filozófiai problémaként jelennek meg a tudatban, és nem a polgári társadalom történeti helyzetének konkrét problémáiként.³⁰⁹ Hegel ugyan a konkrét fogalomban létrehoz egy logikai totalitást, a szubjektum és objektum viszonyát pedig dialektikusan és történetiként dinamizálja, ám ennek vég- és azonosságpontjaként az önmagát megleelő ész történelmen túlivá, „fogalmi mitológiává” válik.³¹⁰ Lukács a következő sorokban foglalja össze a német klasszikus filozófiával szembeni kritikáját:

A klasszikus filozófia tehát fejlődéstörténetileg abban a paradox helyzetben van, hogy célja a polgári társadalom gondolati síkon történő meghaladása, az abban és azáltal megsemmisített ember spekulatív módon való életre keltése, eredményeiben azonban csupán a polgári társadalom teljes gondolati reprodukálásáig, apriorisztikus dedukciójáig jutott el. Csupán ennek a dedukciónak a *mikéntje*, a dialektikus módszer mutat túl a polgári társadalmon.³¹¹

Ez utóbbi transzcendencia akkor valósul meg, ha a történelem „ténylegesen cselekvő” szubjektuma számára kijelölt helyre az ész kontemplatív fogalma helyett a proletariátus történeti osztálytudatát tesszük.³¹² A termelési viszonyok elsajátításának feltétele – mely a racionális érdek – az osztálytudat öntudattá válása, de nem pusztán fogalomként, hanem gyakorlati-kritikai, azaz forradalmi tevékenységként.

5. Az ész érdekének problémája a kritikai elméletben

Marcuse és Horkheimer a kritikai elméletről szóló tanulmányaikban a szabadon társult emberek közösségét már az ész új fogalmaként azonosítják. Ez pedig elválaszthatatlan az ész polgári fogalmának kritikájától. Marcuse 1937-es *Filozófia és kritikai elmélet* című írásában úgy fogalmaz, hogy Kant azzal, hogy a produktív megismerést az időfeletti *a priori* formák transzcendentális szférájára korlátozza, lehetetlenné teszi a világ bármiféle új formáját. „A világ megalkotása az egyének háta mögött történik, de mégis az ő művük.”³¹³ Horkheimernek az ugyanebben az évben megjelentetett

³⁰⁸ I.m. 366. o.

³⁰⁹ I.m. 375-380. o.

³¹⁰ I.m. 409, 416. o.

³¹¹ I.m. 419. o.

³¹² I.m. 420. o.

³¹³ Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*, in: *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, Budapest, Gondolat 1976. 136. o. Fordította Gelléri András. Adorno később ezen az alapon von párhuzamot Kant és Beethoven között. Amiképp

„Hagyományos és kritika elmélet” című tanulmánya szerint az ész érdeke a társadalmi jogtalanságok megszüntetése, a kritikai elmélet pedig ehhez az érdekhez kapcsolódik.³¹⁴ A *Megismerés és érdek* tézisét előrevetítve Horkheimer azt állítja, sem a hagyományos, sem a kritikai társadalomelmélet nem érdekmentes. Horkheimer szerint ugyanis minden teória politikai érdekeket foglal magában. Hogy melyik érdeket részesítjük előnyben, arról a konkrét történelmi tevékenységhez kapcsolódó reflexiónak kell döntenie. Márpedig a szellem célja az emberek uralma saját életük és a természet felett, vagyis az autonómia.³¹⁵ A kritikai gondolkodás az ész érdekét általános érdekként tartja szem előtt.³¹⁶ Jegyezzük meg, ahogy korábban láttuk, a *Német ideológiában* Marx az általános érdek fogalmára gyanúval tekint, amennyiben az egy különös érdek álcája, és helyette az érdekek közösségének fogalmát használja – az előbbi az utóbbinak pusztán illuzórikus formája.³¹⁷ Mondhatjuk persze, hogy Horkheimer épp az érdekek közösségét érti az ész általános érdekén: az ész létezés módja az emberek erőinek produktív felhasználása a társadalomban. Ezzel kapcsolatban mindketten azt hangsúlyozzák, hogy a kapitalizmusban ez a folyamat megváltoztathatatlan természeti hatalomként, természetfeletti sorsként, elidegenedett formában jelenik meg az emberek számára.³¹⁸ Horkheimer ideológiának bélyegzi az individuális szubjektum karteziánus bizonyosságát, amennyiben a kapitalizmusban a szubjektum egy áttekinthetetlen, tudattalanul működő társadalom tagja.³¹⁹ A tapasztalatnak a produktív képzelőerőre épülő kanti fogalmai egyrészt a legnagyobb egységet mutatják, másrészt valami homályosat, „az emberi lélek mélyén rejtőző művészetet” jelölnek.³²⁰ Hegel az ellentétet fogalmilag kibontja és így a homályt megszünteti, ami által az észnek már nem kell kritikailag viszonyulnia önmagához. Mindezt azonban azáltal tudja végrehajtani, hogy az abszolút szellemet tételezi a legvalóságosabbnak.³²¹ Márpedig az ész mindaddig nem válhat igazán áttekinthetővé önmaga számára, amíg az emberek egy ésszerűtlen, mert homályos organizmus tagjaiként cselekszenek. A valódi észkritika feladata e homályosságtól, vagy Marx kifejezésével „természetadta” megjelenéstől való emancipáció. Ugyanis a természet mint az emberrel szemben külsődleges tények összessége nem történelemfeletti kategória, hanem az embertől függő viszonyokhoz kapcsolódik. A külsődleges természet valójában tehetetlenség, amelyhez alkalmazkodni emberellenes és észellenes.³²² Az első lépés az egyén tehetetlenségének és elszigeteltségének megszüntetése felé ennek felismerése. Az emberiségnek tudatos

Kant az eleve adott, de már hanyatló ontológiát a szubjektum *a priori* szintetikus ítéleteiből levezetve reprodukálja, úgy reprodukálja Beethoven az előzetesen meglévő tonalitást a szubjektum szabadsága által. Ezt nevezi Adorno Beethoven kopernikuszi fordulatának. Theodor W. Adorno: *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, szerk. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. 35., 84., 146. töredékek.

³¹⁴ Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*, in *Tény, érték, ideológia*, 105. o.

³¹⁵ I.m. 82-83. o.

³¹⁶ I.m. 78. o.

³¹⁷ Karl Marx: *Német ideológia*, 41-43. o.

³¹⁸ Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*, 61. o.

³¹⁹ I.m. 69. o.

³²⁰ V.ö. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, 178. o.

³²¹ Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*, 60-62. o.

³²² I.m. 66-69. o.

szubjektummá kell alakulnia, ami azt jelenti, hogy megfelelő módon kell meghatározni saját életformáját. Azonban a polgári tudatban a felismerés csak metafizikus és ahistorikus reakciót váltott ki: a belső szabadság megteremtését. A társadalmi folyamat nem uralható, csak tudományosan megismerhető.³²³ A hagyományos elméletekkel szemben a kritikai elmélet az emberekre összes történelmi életformájuk termelőiként tekint. Az „adott” nem pusztán természetadta, éppúgy függ attól is, hogy az ember mennyire uralkodik a természet felett. Az emberi viszonyok itt sem – a habermasi értelemben – intézmények által közvetített kommunikációs viszonyokként, hanem az objektumot a szubjektum által külsővé tevő és elsajátító termelési viszonyokként jelennek meg. A kritikai elmélet is a német idealizmus örököse, abban a tekintetben, hogy a látszólag végső tényeket az emberi létrehozásra vonatkoztatja. Azonban a német idealizmus az anyagon megnyilvánuló emberi tevékenységet szelleminek tartja, amely az empírián túli transzcendentális szubjektumhoz, az abszolút énhez, vagy a szellemhez tartozik. A materialista észkritika számára ellenben az alapvető tevékenység a társadalmi munka. A kritikai elmélet a német idealizmus örökségéből épp a filozófiát, az észfilozófiát örzi meg, amennyiben az ész érdeke az emberi tevékenység ésszerű megszervezése. Az új dialektikus filozófia szerint ez azonban a társadalom ésszerű berendezkedésétől függ.³²⁴ „Az ész önszemlélete, ami a régebbi filozófiában a boldogság legfelső foka volt, az újabb gondolkodásban a szabad, önmagát meghatározó társadalom fogalmába csapott át.”³²⁵

Marcuse említett művében szükségszerű kapcsolatot lát filozófia, ész és kritika között. A filozófiai gondolkodás alapkategóriája az ész, amely egyesíti az ellentéteket. A filozófia eszméje pedig a jelen ésszerűtlen állapotának ésszerűvé tétele. Épp ezért az észfilozófia lényegileg kritikai filozófia, amelyben legyőzendőként jelenik meg minden, ami ellentmond az észnek, ami szembenáll az azt önmagára vonatkoztatni igyekvő ésszel. Mármost a polgári filozófiában az ész az ésszerű szubjektivitás alakját öltötte.³²⁶ Ez azt jelenti, hogy az ellentéteket csupán a szubjektumban, a szellemben békíti meg, nem a valóságban. „Az anyagi létviszonyok az autonóm ész szabadságát csak a tiszta gondolkodásban és a tiszta

³²³ I.m. 93-95. o.

³²⁴ I.m. 107-109. o.

³²⁵ I.m. 111. o. Weiss János mutat rá, hogy a társadalmi totalitást átlátó és átalakító szubjektum pozíciójába a proletariátus osztálytudatának lukácsi elképzelése helyett kerül a kritikai elmélet – immár osztályhoz nem kötve. Weiss János: *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*, Budapest, Áron, 1997. 28. o. Horkheimer burkolt Lukács-kritikájában rámutat, hogy az osztálytudat helyzete és racionális érdeke közötti van egy valóságos törés, amely a társadalmi viszonyokból következik. „Ha a kritikai elmélet lényegében valamely osztály mindenkor érzéseinek és elképzeléseinek megfogalmazása lenne, akkor semmiféle strukturális különbség nem lenne közte és a szaktudomány között; olyan pszichikus tartalmak leírása lenne, amelyek a társadalom meghatározott csoportjaira jellemzőek – vagyis szociálpszichológia. [...] A proletariátus tudattartalmainak rendszerezése [n]em képes igaz képet nyújtani létéről és érdekeiről. Ez sajátos problematikával rendelkező hagyományos elmélet lenne, nem pedig az osztály felszabadulásának intellektuális oldala. [...] Mindig lehetnek feszültségek a teoretikus és azon osztály között, amely számára gondolkodása érvényes. [...] Kritikája nemcsak a fennálló tudatos apologetáival szemben agresszív, hanem ugyanígy az elhajló, konformista vagy utópisztikus tendenciákkal szemben is a saját soraiban.” Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*, 73-75. o.

³²⁶ Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*, 118-119. o.

akarásban tették lehetővé.³²⁷ A XIX. században azonban létrejön egy olyan társadalmi helyzet, amelyben az ész már a valóságos autonómiára tör.

Ha éssen azt értjük, hogy az életet a megismerő ember szabad döntései irányítják, akkor ettől kezdve az ész követése olyan társadalmi szervezet létrehozására irányul, amelyben az egyének szükségleteiknek megfelelően közösen szabályozzák életüket.³²⁸

Ennek megvalósulása egyúttal a kritikai észfilozófia, vagyis a filozófia megszűnését jelentené.³²⁹ „Ezt az elméletet már nem szünteti meg a fennálló valamilyen másik, helyes elmélete (mint az idealista elvontságot a politikai gazdaságtan kritikája), utána már nem jön újabb elmélet, hanem csak maga az ésszerű valóság.”³³⁰ A természetet elsajátító ész immár nem a tárgyat vonatkoztató szubjektum, hanem a termelési viszonyait uraló közösség, az „általános intellektus”. Az ész fogalmának alapját nem a tárgy tudat általi uralása, fogalmi birtoklása alkotja, hanem a társadalmi termelőerők közvetlen közösségi uralása. A társadalmi termelőerők szubjektuma a közösség. A problémafelvetés fókuszában ezúttal sem a szubjektumok közötti viszonyok találhatók, hanem a szubjektum és a természet viszonya – ám a szubjektum immár a közösség. Az ész nem a tárgyait önmaga egységére vonatkoztató, önmagában konjugáló tudat, hanem a társadalmi termelőerők konnektív viszonyait egységként konjugáló közösség. A természetet elsajátító észnek a külsővé válásban, nem pedig a bensővé tételben kell megvalósulnia.

Az észnek nem egy intelligibilis világban, hanem a valóságos társadalmi világban kell gyakorlativá válnia. A kritika nem oldódhat fel a legfőbb jóra való végtelen törekvés morális eszméjében, hanem a társadalmi világ regulatív eszméjévé kell válnia. Ez esetben viszont az a valóságos tendencia válik mércévé, ahogyan az ész a polgári társadalomban megvalósul. Marx, a marxizmus és a polgári gondolkodás (beleértve Kantot és Hegelt is) közös előfeltevése az, hogy az ész megvalósulása, a racionalizálódás, a külső természet feletti uralomban testesül meg. Eközben a társadalmi valóságban a racionalitás olyan apparátusok és rendszerek eszközévé válik, amelyek egyúttal a belső – az emberi – természet minden eddiginél intenzívebb alávetését produkálják. Erre a tendenciára figyel fel Adorno. Már a négy évvel a „Hagyományos és kritikai elmélet” után papírra vetett Schönbergről szóló nagyesszéjében rámutatott erre a problémára. Az *új zene filozófiája* (első része) szerint a dodekafónia technikája a természet feletti uralom zenei rendszere, mely megfelel annak az „ősi polgári váagnak”, amely „a zene mágikus lényegét fel akarja oldani az emberi észben.”³³¹ Ezzel

³²⁷ I.m. 125. o. Később sz *Ész és forradalomban* Marcuse azt írja, a hegeli rendszer végső kifejeződése volt annak az idealista kultúrának, melynek eredete a reformációban keresendő, és mely a szabadságot minden körülménytől függetlenül megvalósítható belső értéként alapozta meg. Herbert Marcuse: *Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*, Budapest, Gondolat 1982. 282-283. o. Fordította Endreffy Zoltán, Dezsényi Katalin.

³²⁸ Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*, 125. o.

³²⁹ I.m. 118. o.

³³⁰ I.m. 138. o.

³³¹ Theodor W. Adorno: *Az új zene filozófiája*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa 2017. 72. o. Fordította Csobó Péter György.

azonban az ész nem a szubjektum autonómiáját biztosítja az objektum felett, ellenkezőleg, egy objektiválódott rendszer alá veti (*subjectio*) magát.

A szubjektum egy racionális rendszer segítségével hatalmában tartja a zenét, hogy ő maga váljék e rendszer foglyává [...]. Ha a zeneszerzői szabadság az anyaggal való rendelkezés szabadsága, akkor egyben az anyag olyan meghatározásává is válik, amely elidegenedtként szembehelyezkedik a szubjektummal, és aláveti őt saját kényszerének.³³²

Az írás csak 1948-ban jelent meg (kiegészülve egy Sztravinszkij-fejezettel). A tanulmányhoz a kiadás évében hozzáírt előszóban a következőt olvashatjuk: „E könyv *A felvilágosodás dialektikájának* kidolgozott exkurzusa kíván lenni.”³³³

Valóban, a Horkheimerrel közösen írt és 1944-ben megjelent műben a fent leírt átcsapás már a felvilágosult ész dialektikájaként jelenik meg. Az ész nem más, mint ami minden viszony alapelveként egyedül a hatalmat ismeri el. Ebben a tekintetben nincs különbség aközött, hogy Istennek, vagy az emberek tulajdonítják.

A természet uraként a teremtő Isten és a rendező szellem hasonlítanak egymáshoz. Az ember Istenhez való hasonlatossága a létezés fölött érvényesülő szuverenitásba, az úr fölényes pillantásában, a kommandírozásban rejlik.³³⁴

Az embernek attribuált ész sajátos nehézségei abból erednek, hogy az ész egyszerre tételezi magát egységes egészként és az egymással szembekerülő szubjektumok sokaságához tartozóként. Ebből eszméjének kettőssége következik. Az egyik az „igazi általánosság eszméje” mint „az észben rejlő titkos utópia”. Az ész transzcendentális szubjektumként „az emberek olyan szabad együttélésének eszméjét rejti magában, amelyben az egyedek általános szubjektummá szerveződnek, és a tudatos szolidaritásban megszüntetik tiszta és gyakorlati ész viszályát.”³³⁵ Az ész tehát eszmei formájában is általános szubjektumként jelenik meg, nem pedig – mint majd Habermasnál – szubjektumok uralommentes kommunikációjaként. Emellett azonban az ész a tárgyát az önfenntartás céljai szerint leigázó kalkuláló gondolkodás eszköze. Ez az a „sematizmus”, amely összehangolja egymással az általánost és a különöst, a fogalmat és az esetet; ez a tudományos gondolkodás, amely a földolgozás és igazgatás aspektusából tekint a létezésre. „Minden megismételhető, helyettesíthető folyamattá lesz, a rendszer fogalmi modelljeinek pusztá példájává, az egyes ember is.”³³⁶ Ez utóbbi esetben az ész mint tudományos racionalitás már nem cél, hanem eszköz, szerszám. Az ész a természet feletti uralom eszköze. Márpedig a külső természet feletti uralom ára a belső természet elnyomása.³³⁷ A racionalizáció társadalmi folyamatának kényszere alatt a szubjektum saját

³³² I.m. 75. o.

³³³ I.m. 10. o.

³³⁴ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, Budapest, Atlantisz 2011. 25. o. Fordította Mesterházi Miklós.

³³⁵ I.m. 110. o.

³³⁶ Uo.

³³⁷ I.m. 77. o.

eltárgyasítását teszi bensővé. A felvilágosodás filozófiája az igazságot a tárgyat integráló tudományos rendszerrel azonosította, és a rendszer nyomása következtében lemondott arról, hogy saját céljaira reflektáljon. Az ész instrumentálissá vált.³³⁸

Az észben együttesen jelenlévő két eszme lényegi különbsége az általános és a különös érdek viszonyának szemléletében áll. Az ész titkos utópiája az, amit Marx ideológiakritikája az „érdekek közösségének” nevez, szembeállítva azt az általános érdek látszatába burkolódzó különös érdekekkel. Horkheimer és Adorno arra mutat rá, hogy az instrumentális ész esetében az általános a különös eszközévé válik.

Ha az ész fogalmában rejlő titkos utópia a szubjektumok végtelen különbségein túl elfojtott azonos érdekekre vetette vigyázó szemét, az az ész, amelyik a célok vonzásában pusztán szisztematikus tudományként működik, épp az azonos érdeket temeti a különbségek alá. Nem hagy érvényesülni más meghatározást, csak a társadalmi üzem klasszifikációit. [...] Általános és különös összhangja már rejtetten sincs meg egy olyan intellektusban, amelyik a különöst mindig csak az általános eseteként észleli, az általánost pedig csak a különös amaz oldalaként, melynél fogva az megragadható és kezelhető.³³⁹

Mindez már Kant filozófiájában tetten érhető. Az érzékek az észlelést megelőzően eleve alárendelődnek a fogalmi apparátusnak. A polgári gondolkodás aszerint látja a világot, ahogy azt előállítja magának. „Kant intuitíve megelőlegezte, amit tudatosan csak Hollywood valósított meg: a képeket már előállításukkor az értelem ama normái szerint előcenzurázzák, amely normák szerint utóbb majd néznünk kell őket.”³⁴⁰ Az ész kritikája immár maga az észkritika ellen fordul. Ami Kantnál a felvilágosult ész szemszögéből megfogalmazott kritika volt, most a felvilágosult ésszel szemben megfogalmazott kritika.³⁴¹ Mint láttuk, a felvilágosodás kritikáját

³³⁸ I.m. 111-112. o. „A történelemfilozófia kritikájához” című feljegyzésben erről a következőket olvassuk: „Az ész az alkalmazkodás eszközének szerepét játssza, nem a csillapítószerét, mint az annak alapján, ahogy az individuum használja, tűnhetnék. Az ész csele abban rejlik, hogy az embereket mind messzebbre jutó bestiákká teszi, hogy nem hozza el a szubjektum és objektum azonosságát. A világtörténelem filozófiai konstrukciójának azt kellene megmutatnia, miként jut érvényre minden kerülő út és ellenállás dacára egyre határozottabban a természet fölött gyakorolt uralom, és integrál minden belsősegesen emberit.” I.m. 269-270. o.

³³⁹ Uo.

³⁴⁰ I.m. 110. o.

³⁴¹ Bár a *Megismerés és érdek* nem reflektál a kritikai elméletre, Habermas több későbbi művében is találunk erre példát. A modernségről 1983-ban és 1984-ben tartott előadásaihoz hozzátartozó „fiktív előadásban” abból indul ki, hogy a kritika akkor válik ideológiakritikává, ha a bírált elmélet háttérében hatalmi és érvényességigények keveredését tárja fel. E kritika által válik a felvilágosodás reflexívvé. A kritikai elmélet viszont az ideológiakritikával szemben fogalmaz meg gyanút – és vele együtt mércéjével, a polgári gondolkodásból merített ész-fogalommal szemben. A reflexió második hatványaként azt, amit a felvilágosodás a mítosszal szemben véghez vitt, most a felvilágosodással szemben alkalmazzák. Vagyis meghagyják az ideológiakritikai ész gondolati alakzatát, de ezúttal az ész keveredik annak gyanújába, hogy benne érvényességi és hatalmi igények keverednek. „Az instrumentális ész asszimilálódott a hatalomhoz, ezáltal eladta kritikai erejét – ez a végső leleplezése az önmagára alkalmazott ideológiakritikának.” Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás*, Budapest, Helikon 1998. 99-102. o. Fordította

már Hegel megfogalmazta. Azonban az ő bírálata abban állt, hogy az ész helyére az értelem került, mely alárendelte magát a megismerhetetlen túlvilági abszolútumnak. Hegel számára így a feladat a valódi, a spekulatív ész visszahelyezése jogaiba. Adorno és Horkheimer kritikája azonban az észre mint észre irányul – legyen az kritikai vagy spekulatív –, amennyiben az a természet és a szubjektum feletti uralmat testesíti meg. Úgy is fogalmazhatunk, Adorno és Horkheimer számára a megvalósult ész szükségszerűen veszi fel az önmagát az általa előállított rendszernek alávető értelem formáját. Kantnál az ész önkritikája az önmaga feletti törvénykezést, azaz a szubjektum önmaga alá vetését eredményezte. Most épp ez az alávetés válik kritika tárgyává. Másszóval, a kritika nem az illegitim észhasználat ellen irányul, hanem épphogy az önmagát legitimáló észhasználat ellen. Ám ez esetben felmerül a kérdés: ki fogalmazza meg a kritikát? Mi adja a kritika mércéjét? Vajon mondhatjuk-e, hogy egy önmaga természetét nem uraló ész, a szubjektumok végtelen különbségére tekintő ész fogalmaz meg bírálatot domináló önmagával szemben? Az ész kritikájának mércéje eszerint egy titkos utópia, mely a természetet leigázó ész bírálatát adja. Ámde lehet-e egy utópia, egy „nem-hely” az észkritika mércéje? Vajon ezzel nem azt mondjuk-e, hogy a bírálat tárgya a mindenkor megvalósuló ész – tehát az az ész is, amely e kritikában megvalósul? Hogyan lehet elkülöníteni az észet valóságának fogalmától, uralomra törő instrumentális mivoltától?

Horkheimer megoldása egy filozófiatörténeti narrativa kidolgozása, melynek alapján az ész alternatív fogalmát mutatja fel. A mű megjelenésének évében Horkheimer „Society and Reason” címen tartott előadást a Columbia Egyetemen. (Ezeket majd 1947-ben adja ki, *Eclipse of Reason* címmel, és ez a könyv később németül *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* címen fog megjelenni.) Erről a könyvről 1943 végén azt írja egy levélben, hogy a felvilágosodás dialektikája populárisabb verziójának szánja.³⁴² Feltűnő, hogy az előadásokban tartózkodik a „dialektikus” kifejtéstől. A felvilágosult észben rejlő két eszme helyett Horkheimer az ész két fogalma között tesz különbséget. A szubjektív ész olyan absztrakt és formalizált gondolkodás, amely az adott célra irányuló eljárások összehasonlításával foglalkozik. Ennek során kevésbé fontos számára, hogy a cél ésszerű-e. Az egyedüli aspektus, amelyben a cél a szubjektív ész érdeklődésére számot tarthat, annak kérdése, hogy vajon az a szubjektum önfenntartásának érdekét szolgálja-e. Mindez az utóbbi évszázadokban lezajlott szemléletmódbeli változás szimptomájának tekinthető. Ezt megelőzően hosszú ideig az ész egy másik fogalma uralkodott, mely nem pusztán egy egyéni tudathoz tartozott, hanem az objektív világhoz. Ebben az értelemben beszélhetünk objektív észről. Márpedig a nagy filozófiai rendszerek Platóntól Arisztotelészen és a skolasztikán át egészen a német idealizmusig, mind az ész objektív elméletén alapultak. E rendszerek célja minden létező – beleértve az embert és céljait is – átfogó rendszerének vagy hierarchiájának a megismerése. Az objektív ész nem kizárja a szubjektív

Nyizsnyánszki Ferenc.

³⁴² Horkheimer levele Pollocknak, 1943 november 19. Lásd erről és Horkheimer előadásairól Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München – Wien, Carl Hanser Verlag 1987. 384-390. o.

észt, hanem egy átfogó ésszerűség részleges, korlátozott kifejezéseként határozza meg. A különös érdekekben jelen van az általános is. Az emberi élet ésszerűségének mértéke a teljességgel való harmóniája. Az objektív ész tehát elősorban a célra irányul, nem az eszközökre. Legfőbb törekvése rendjének megbékítése az ember érdekeivel. A kétféle ész közvetítésének utolsó kísérletét a német idealizmus jelentette. Descartes-tól kezdve az önmagában bizonyos ráció kiválik az objektív létből, azt természetként egy olyan különálló szférába sorolja, melynek az ész nincs alávetve. Locke óta a szubjektív ész úgy határozza meg magát, mint az a képesség, hogy valószínűségeket számoljon, és általa egy adott célhoz a megfelelő eszközt rendelje. Az ésszerűség nem a totalitást mint önmagában való célt jelenti, hanem a logikai, kalkulációs képességet. Az ész feladata nem a célok közötti hierarchia kialakítása, kivéve, ha azok eszközként szolgálnak egy további cél elérésére (mint ahogy az már Hobbesnál is megjelenik). Ennek következménye az ész válsága: az objektív ésszerűség eszméje nélkül az önmagában bizonyos szubjektív ész is bizonytalanná és problematikusává válik. Az objektív tartalmak feloldódnak a formálissá vált fogalmakban. Ez utóbbiak tartalma immár csupán az önkénytől függ, ésszerűen nem igazolható.³⁴³

Mindebből nem az következik, hogy a filozófia feladata a szubjektív észről az objektív észhez való visszatérés. A probléma nem valamelyikükkel van, hanem a szembeállításukkal. Önmagában mindkettő absztrakt: ahogy a szubjektív ész egyfajta vulgáris materializmus felé tendál, az objektív ész a romantikus gondolkodásra való hajlamot rejt magában. A feladat nem az egyiknek a másik elleni kijátszása, hanem kölcsönös kritikájuk, és ezáltal a valóságban való megbékítésük előkészítése. Ennyiben érvényes ma is Kant azon maximája, miszerint a racionalisztikus dogmatizmus és az empirizmus között csak a kritikai út tekinthető egyedül nyitottnak. Az ész önkritikájának feladata az, hogy megismerje szembeállított fogalmainak korlátait és megértse kapcsolatukat. A társadalom célja csak akkor tekinthető valóban objektívnek, ha a szubjektum önfenntartásának célját is magában foglalja. Másrészt az észnek azt is meg kell értenie, hogy az önfenntartás csak társadalmi szolidaritás által érhető el. Az objektív cél nem a különös integrálása az általánosba, hanem olyan cél, ami – a kanti imperatívusszal összhangban – minden egyesre célként tekint. S hozzátehetjük, Marxszal összhangban a célja az érdekek közössége. Ezáltal léphet túl az ész a saját „betegségén”, a természet feletti uralkodás vágyán.³⁴⁴ A későbbi habermasi célkitűzéssel egybehangzó feladat az ész uralommentes formájának megtalálása. Rektori beszédének végén Horkheimer ezt a következőképp fogalmazza meg:

³⁴³ Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, szerk.: Alfred Schmidt, Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag 1974. 15-18. o. Horkheimer egy lábjegyzetben azt írja, hogy Weber és iskolája az objektív észről a szubjektív észre való átmenet társadalmi aspektusát képviseli. Uo. 17. o. A két ész-fogalom különbségéről lásd még Horkheimer 1951-es frankfurti rektori beszédét „Az ész fogamáról” címmel: *Műhely* 1994 (17), 1. 41-45. o. Fordította Weiss János.

³⁴⁴ Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 162-164. o.

Ha az ész önmagát és minden műveletét az egyének, a történelmi osztályok, a népek és a kontinensek között zajló küzdelem elemének tekinti, csak akkor vonatkozhat arra a totalitásra, amely szemközt áll vele, körülfogja őt, és amelyben az ész elszigetelt következményei újra és újra ésszerűtlenséggé válnak. Egy olyan társadalmi állapot létrehozása, amelyben az ember nem lehet eszköz a másik ember számára, egyúttal az ész is valóra váltaná, amely pedig a jelenlegi körülmények között – az objektív igazság és a funkcionális gondolkodás szétválasztásában – veszendőbe megy.³⁴⁵

Az észkritika ebben az elbeszélésben a titkos utópiaként rejtekező eszmét – a kritika mércéjét – a filozófia letűnt történeti hagyománya alapján igyekszik megalapozni. Ezáltal a természetén uralkodó ész kibontakozása történelmi félresiklásként érződik. Az ész önkritikájának feladata éppen az, hogy az ész „betegségének” eredetét kutassa.³⁴⁶ Ám a két ész-fogalom megbékélésének nem a gondolkodásban, a fogalomban, hanem a valóságban kell megtörténnie. Vajon elégséges feltétele-e a kritika mércéjének az, ha felmutatjuk a fogalmi lehetőségét egy elmúlt történeti feltételek között létrejött filozófiában? Egyáltalán rábukkanhat-e a filozófiatörténet a múlt gondolati teljesítményeiben arra, amit azután a kritika mércéjeként és a jövő eszményeként mutathat fel? Mint láttuk, *A felvilágosodás dialektikája* a természetén való uralkodás tendenciáját éppúgy megtalálja az isteni, mint az emberi ész lényegében, és így annak Homérosztól kezdődő minden történeti megnyilvánulásában. A szubjektumok érdekeit magába gyűjtő ész mint totalitás éppúgy uralmi tendenciát foglal magában, mint a szubjektív ész instrumentalizmusa. Ennek fényében problematikusnak tűnik az ész-kritika megalapozása a két ész-fogalom közötti filozófiatörténeti különbségtétel alapján. *A felvilágosodás dialektikájából* az következik, hogy az ész kettőssége – rejtett utópiája és megnyilvánulásának uralmi tendenciája – kezdettől fogva problematikusná teszi a tiszta ész kritikájának lehetőségét. Ha viszont a probléma nem az ész egy bizonyos, történetileg kialakult fogalmával van, hanem az ész fogalmi jellegével, egyáltalában a megnyilvánulásával, akkor a probléma nem oldható meg egy történelmen alapuló alternatív ész-fogalom posztulálása révén.

E következtetést levonva Adorno a kritika más útját választja. A kritika nem lehet a felvilágosult ész önmagára vonatkozó kritikája, hisz az instrumentális ésszé degradálódott. Adorno ezért az 1966-ban megjelent *Negatív dialektikában* az ellenkező úttal próbálkozik. Oly módon igyekszik a kritikát kivonni a természetet leigázó ész mozgásából, hogy dialektikusá teszi. A dialektika így nem végződhet a mozzanatait megbékítő abszolút tudásban, a spekulatív észben, mely a nem-azonosság és az azonosság azonossága volna. Ellenkezőleg, olyan negatív dialektikáról van szó, amely az azonosban rejlő nem-azonosra mutat rá – beleértve saját maga azonosságát is. A totalizáló ész, még dialektikus formájában is, az azonosság elvét érvényesíti. Az ész a dolgot fajának vagy fajtájának példányává amortizálja, absztrakt általános fogalomként ragadja meg. Márpedig a negatív dialektika mint kritika minden önmagát abszolutizáló különösség kritikája. Ám ennyiben önmaga kritikája is, mivel fogalmaival szintén önmagát

³⁴⁵ Max Horkheimer: Az ész fogalmáról, 45. o.

³⁴⁶ Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 164. o.

abszolutizálja.³⁴⁷ A negatív dialektika annak kritikája, hogy e kritika szándékai ellenére a fogalmak médiumában marad. Ahogy Habermas fogalmaz, az ész transzcendálni törekvő kritika performatív önellentmondásba kerül.³⁴⁸ Hegel szerint Kant azáltal tudta végrehajtani az ész önkritikáját, hogy valójában az értelem bírálta az észet. Az ész valóban önmagára irányuló kritikája egyben e kritika kritikája kell legyen, amely egy folyamatos önmaga elé ugrás negatív dialektikájaként valósulhat csak meg. Úgy tűnik, a tiszta ész következetesen végigvitt kritikája önmaga lehetőségét számolja fel.

6. Kritika és reflexió Habermasnál

Az apóriából az ész olyan fogalma jelenthet kiutat, amely nem vezethető vissza a természet feletti totális uralom viszonyára. Ehhez a kiüttlanságtól vissza kell lépnünk az ész fogalmának – immár differenciáltabb – elemzéséhez.³⁴⁹ Habermas szerint a probléma a racionalitásnak a gazdaságra történő redukciójában keresendő, mely meghatározza a marxista gondolkodást. A *Megismerés és érdekek* Habermas Marx kapcsán fogalmazza meg a termelés paradigmájára alapozott kritikával szembeni ellenérveit. Marx az emberi lényeket a történetileg változó termelőerők és termelési viszonyok alapján ragadja meg, amely által a szubsztantív ideológiák materialista kritikáját nyújtja. Az ember és a természet közötti szintézis alapkategóriái az elsajátítás és a külsővé válás, illetve – amire a marxi kritika irányul – az elidegenedés. A reflexió hegeli fogalmait Marx a termelés fogalmaiként ragadja meg. Feladatként a külsővé váló termelőerők elsajátítása jelenik meg az „általános intellektus” ellenőrzése alatt. Ebből adódik, hogy az emberről való gondolkodás esetében is az ész és a természet viszonya csak instrumentális uralmi viszonyként érthető meg. Ahogy Habermas hangsúlyozza, a termelési paradigma fényében az emberről szóló tudomány is a társadalom irányításával kapcsolatos instrumentális cselekvésekről való gondolkodásra szűkül. „A munka mint a létrehozás és az elsajátítás folyamata dimenziójában a reflexiós tudás termelési tudássá alakul át.”³⁵⁰

Habermas egy hosszú lábjegyzetben mutat rá a marxi életmű ama pontjára, ahol a gazdasági redukció a leginkább láthatóvá válik. Ez *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz írt bevezetésnek az a szakasza, amelyben Marx az elosztást a termelés egyik mozzanataként határozza meg – a fogyasztás és a csere mellett.³⁵¹ Márpedig Habermas szerint az elosztás nem a termeléstől, hanem a tulajdon rendjétől, annak intézményes kereteitől függ. Mivel ez az érv Marxnál is felmerül, a redukciót azáltal tudja mégis végrehajtani, hogy a termelés fogalmát olyannyira kitágítja, hogy az az

³⁴⁷ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975. 137 skk. o.

³⁴⁸ Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, 102. o.

³⁴⁹ „Aki azon a helyen, amelyet végső megalapozásaival egykor a filozófia tartott megszállva, kitart egy paradoxon mellett, az nem csupán kényelmetlen álláspontot foglal el; ezt csak akkor tudja tartani, ha legalább plauzibilissé tehető, hogy nincs kiút. Még az aporetikus szituációból való visszavonulásnak is akadályba kell ütköznie, különben van egy út, éppenséggel a visszaút. Úgy vélem, ez a helyzet.” I.m. 109. o.

³⁵⁰ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdekek*, 46-47. o.

³⁵¹ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz, 162-163. o.

érintkezési viszonyokat mint termelési viszonyokat is magába foglalja. Ezzel azonban nem oldja meg az alapvető problémát.

Azok a meghatározási kísérletek, amelyek a társadalmi gyakorlat minden elemét a termelés fogalma alá próbálják rendelni, nem homályosíthatják el, hogy Marxnak a termelés társadalmi előfeltételeivel is számolnia kell, amelyek alapjaiban eltérnek a munkaanyagtól, a munkaeszköztől, a munkaenergiától és a munkaszervezettől.³⁵²

A szimbolikusan közvetített interakciók összefüggése „nem oldható fel a termelés, a szükségletek, az instrumentális cselekvés és a közvetlen fogyasztás elemeiben, minden azonosítási kísérlet ellenére sem.”³⁵³

A munkafolyamat megszervezésének eredménye a külső természeti kényszerekkel szembeni emancipáció. Azonban a célracionális cselekvések (kooperáció, munkamegosztás, javak elosztása) egy interakciós összefüggésbe ágyazódnak, mely igényli az intézményes megszilárdítást. Az intézményes keretek viszont nemcsak lehetővé teszik a szükségletek nyelvi artikulációját, hanem egyben formálják és el is nyomják azokat.³⁵⁴ Márpedig az intézményes keretek kényszerítő normái kialakíthatják az elnyomás szükségtelen mértékét. A velük szembeni emancipációhoz a társadalmi érintkezés megszervezése szükséges, méghozzá az uralommentes kommunikáció lehetősége alapján.³⁵⁵

Vagyis a termelési paradigmát ki kell bővítenünk az interakció, a kommunikáció paradigmájával, méghozzá annak érdekében, hogy a munka alóli emancipációra való törekvés során elkerüljük az intézményes keretből fakadó repressziót. Ezen a ponton válik fontossá az ideológiakritika, például az árufétishez kötődő ideológia kritikai leleplezése, mely az uralmi viszonyokat a piac viszonyaiként legitimálja. A természet feletti instrumentális uralom nem foglalhatja magában a kommunikatív cselekvések megindokolhatatlan korlátozását. Szükség van tehát a Lukács által hangsúlyozott gyakorlati-kritikai tevékenységre, ám egy kitágított értelemben. Az ember és a természet közötti szintézist ki kell egészítenünk a társadalmi osztályok szintézisével. Nem elég a termelési viszonyokban saját helyzetét megragadó osztálytudat konstitúciója; a különböző „osztályszubjektumok” közötti közvetítésre is szükség van. A szintézis nem egy szubjektum konjunktív szintézise, hanem a különböző osztályszubjektumok érintkezését megszervező konnektív szintézis. Ennek feltétele az, hogy a társadalomszervezés az uralommentes vita bázisán menjen végbe. Ez pedig egy kritikai reflexión alapuló művelődési folyamatban valósulhat meg. A termelőtevékenység általi önlétrehozás elválaszthatatlan kell legyen a kritikai tevékenység általi művelődéstől – amely tevékenység szükség esetén akár forradalmi is lehet. A termelés esetében technikai, az interakció esetében azonban gyakorlati viszonyról van szó. Az előbbi eredménye

³⁵² Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 53-54. o. 73. lj.

³⁵³ Uo. Mint láttuk, Lukács épp abban látta Marx erényét, hogy a gazdaságtan eldologiasított tárgyait emberek közötti viszonyokra vezeti vissza. Lukács: *Történelem és osztálytudat*, 274. o. Habermas szerint azonban ezt Marx továbbra is a termelés paradigmájában teszi: termelési viszonyokként kezelve azokat.

³⁵⁴ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 242. o.

³⁵⁵ I.m. 51.-52. o.

termelési tudás, az utóbbié reflexiós tudás. Az emberről szóló tudománynak a megjelenő osztálytudat kritikai önreflexiójára kell épülnie.³⁵⁶ Hogyan gondolható ez el?

A kommunikatív cselekvések tudományos önreflexió általi emancipációjának lehetőségéhez Habermas tanulmánya végén a freudi pszichoanalízisben keres támpontokat. Habermas megfogalmazásában a pszichoanalízis annak okait igyekszik feltárni, hogyan keletkezett szakadás a páciens önmagával való kommunikációjában. Az analízis a hamis tudatot, a dogmatikus beállítottságot feltörő kritikai megismerés.³⁵⁷ Azonban a megismerés a páciens tudataként kell megjelenjen, hogy ezáltal elidegenedett neurotikus énjét újra elsajátíthassa.³⁵⁸ Az analitikus szerepe a páciens ösztönzése, hogy a saját maga által deformált nyelvi szimbólumokat átfordítsa a nyilvános kommunikáció kifejezési módjaiba. Ehhez viszont emlékezetre, élettörténetének, művelődési folyamatának feltárására van szükség. A megértés tehát önreflexió által valósulhat meg.³⁵⁹ A szakadás vagy leválasztás helyreállítását Habermas szintézisnek is nevezi.³⁶⁰

Ez ugyanakkor először ellenállásba ütközik. Nem elég, hogy az analitikus kognitív módon tudatosá teszi a páciens számára azt, amit ő elfojtott. Affektív síkon is meg kell küzdeniük az ellenállás felszámolásáért. Az információnak a páciens tudásaként kell megjelennie.³⁶¹ Ahogy Freud fogalmaz:

Már régen legyőztük azt a felszínes látszatot, hogy a beteg egyfajta tudatlanság miatt szenved, és ha ezt a tudatlanságot közlésekkel [...] megszüntetjük, akkor meg kell gyógyulnia. Nem az önmagában vett nem-tudás a patogén mozzanat, hanem a nem-tudás megalapozása a belső ellenálláson keresztül, amely a nem-tudást először is létrehozta, és még most is fenntartja. A terápia feladata az ilyenfajta ellenállások ellen vívott küzdelemben áll.³⁶²

Eszerint azt mondhatjuk, a kritikai tevékenység nem jelent pusztán felvilágosító munkát, ez ugyanis először szükségképp a „barlanglakók” ellenállásába ütközik. A kritika gyakorlati feladata az, hogy az értelmező az „osztálytudatot” a saját művelődési folyamatának részeként, emlékezve („belsővé válva”) sajátítsa el, s ez által valóban önmagát értse meg, és ne pusztán egy objektív tényállást rögzítsen.

A pszichoanalitikus folyamat a nyelv közegében játszódik le: az analízis nyelvi analízis. Ez alapján az elfojtás felfogható úgy, mint bizonyos szimbólumok leválasztása a nyilvános kommunikációról és jelentéstartalmainak priváttá tétele. Ez egyszersmind lehetővé teszi az analitikus számára a deformált nyelvről a nyilvános nyelvre történő

³⁵⁶ I.m. 54-55o., 58-60. o.

³⁵⁷ I.m. 206. o.

³⁵⁸ I.m. 207. o.

³⁵⁹ I.m. 200-201. o.

³⁶⁰ I.m. 205. o.

³⁶¹ I.m. 203. o.

³⁶² Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, 8. kötet, London, Imago 1964. 123. o. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 202. o.

fordítást.³⁶³ A leválasztási folyamat eredete és visszájára fordításának célja – a szintézis – Habermas szerint a tiszta kommunikatív cselekvés modellje alapján érthető meg.

Eszerint a modell szerint minden begyakorolt interakció és minden az életgyakorlatra kiható interpretáció egy kényszermentes és nyilvános kommunikáció nem-korlátozott köznyelvének belsővé tett apparátusa alapján mindenkor megközelíthető, mégpedig úgy, hogy a felidézett élettörténet átláthatósága is fennmarad.³⁶⁴

Freud egyúttal rámutat arra is, hogy párhuzam vonható az egyes ember neurózisának és a társadalmi intézmények kialakulásának oka között.

Az egyes ember neurotikus betegségére vonatkozó ismeretek elősegítik a nagy társadalmi intézmények megértését, mivel a neurózisok maguk is olyan kísérletekként lepleződnek le, amelyek a vágy-kompenzáció olyan problémáinak individuális megoldásaira irányulnak, amelyeket az intézményeken keresztül társadalmilag kell megoldani.³⁶⁵

A kulturális hagyományok tartalmi pedig az elhárított késztetések szublimációjaként értelmezhetők.

Minden kultúratörténet arról szól, hogy az emberek milyen utakat követnek ki nem elégített vágyaik megkötése érdekében, az engedélyezés és a tiltás váltakozó és a technikai haladással is alakuló feltételei közepette.³⁶⁶

Horkheimer és Adorno számára ez, a külső természet uralása érdekében elnyomott belső természet avagy elfojtott ösztön, az ember önazonosságának alapja.³⁶⁷ Velük szemben Habermas a fenti freudi gondolatban a társadalomelmélet pszichoanalitikus kulcsát látja. Ez egyrészt leszámol azzal az ígérettel, hogy elérhető az intézményi represszió teljes megszűnésének állapota. Ebben Habermas osztja Adornóék álláspontját. Másrészt viszont beszélhetünk a „társadalmilag szükséges elnyomás” intézményileg kialakított mértékéről, amely a külső természet feletti technikai uralom mértéke szerint változik. Ez az összefüggés pedig lehetővé teszi a gazdasági redukció marxi problémájának megszüntetését. A termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása immár úgy kap értelmet, mint a társadalmilag szükséges elnyomás és az intézményesen megkövetelt elnyomás mértéke közötti ellentmondás. Az ellentmondás az eltorzított, önmagát korlátozó kommunikációban realizálódik, és a leválasztott szimbólumoknak a nyilvános kommunikációba való visszaillesztésével, szintézisével oldható fel. Az ideológiakritika feladata az

³⁶³ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 213. o.

³⁶⁴ I.m. 205. o. Habermas hangsúlyozza, hogy az énből, felettes énből és ösztön-énből álló strukturális modell elfedi a kritikai reflexiónak azt az analitikus folyamatát, amelynek eredményei maguk a terminusok. I.m. 215-216. o.

³⁶⁵ Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, 8. kötet, 416. o. Lásd Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 241. o.

³⁶⁶ I.m. 242. o.

³⁶⁷ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosítás dialektikája*, 77-78. o., lábjegyzet. V.ö. Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, 94-95. o.

eltorzított kommunikációt szükségtelen módon és mértékben okozó intézmények bírálata. A kritika vezérlő eszméje a társadalmi viszonyok megszervezése egy uralommentes kommunikációban kialakított konszenzus alapján. Ami a viszonyokat a termelésre redukáló Marxnál hiányzik, az az uralomnak és az ideológiának mint eltorzított kommunikációnak a tézise. Ezen a módon egészíthető ki a termelés paradigmája az interakció paradigmájával. Az életösszefüggések struktúrájának két transzcendentális síkja van: az instrumentális és a kommunikatív cselekvés. Az e síkokon kibontakozó racionális megismerés – az ész – érdekét a tudományoknak a fenti ellentmondásra összpontosító kritikai önreflexiója tárhatja fel.³⁶⁸

Az elnyomás problémáját Habermas nem a külsővé váló és belsővé tevő tudat problémájaként, nem a szubjektum és az objektum viszonyában tárgyalja, hanem a kommunikáció problémájaként, szubjektumok közötti, interszjektív viszonyban. Az interakció paradigmája feltételezi a szubjektumfilozófiai paradigmával való szakítást.³⁶⁹ Csupán a szubjektumként megjelenítő, objektíváló és ebben önmagát fenntartó ész az, amelytől az uralmi viszony elválaszthatatlan. Ez a közösségnek mint a természetet objektumként önmagára vonatkoztató, ezzel önmagát reprodukáló egységes szubjektumnak a fogalmára is érvényes.³⁷⁰ Az ész érdeke nem pusztán az érzéki-természeti tárgyi viszonyoknak egy közösségi termelés egységében konjugált elsajátítása – ahogy azt korábban Horkheimer gondolta, és ami később számára is tarthatatlanná vált –, hisz ez egyúttal az interszjektív viszonyok terén a szükségtelen elnyomás tendenciáját hordozza magában. Az ész érdeke a termelés megszervezésén túl az érintkezési viszonyoknak az uralommentes kommunikáció alapján történő biztosítása. Mindez az ész olyan fogalma felé mutat előre, mely nem pusztán a termelőerők konjunkciójának racionális megszervezését foglalja magában, hanem a konszenzusra törekvő kommunikációs viszonyok

³⁶⁸ Habermas: *Megismerés és érdek*, 242-252. o. Végül soron Habermas azt a bírálatot fogalmazza meg Adorno és Horkheimer totális kritikájával szemben, hogy nem vesznek tudomást az elméletnek arról a belső dinamikájáról, amely a tudományok önreflexióját folyamatosan túlhaladja a pusztán technikai tudáson. Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, 97-98. o.

³⁶⁹ *A kommunikatív cselekvés elmélete* címmel 1981-ben megjelent műben a következőket olvashatjuk: „a korai kritikai elmélet nem ilyen vagy olyan esetleges körülmények miatt vallott kudarcot, hanem mert kimerült a tudatfilozófia paradigmája. Meg fogom mutatni, hogy a kommunikációelméletre történő paradigmaváltás olyan vállalkozáshoz teszi lehetővé a visszatérést, amely akkoriban megszakadt az instrumentális ész kritikájával; ez a paradigmaváltás lehetővé teszi, hogy újra nekigyürkőzzünk a kritikai társadalomelmélet azóta elhanyagolt feladatának.” Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Budapest, Gondolat 2011. 268. o. Fordította Ábrahám Zoltán. A nyelvelmélet az egész imént tárgyalta eszkritikai tradícióban háttérben maradt. A jelen kötetben Grósz Eszter tanulmánya foglalkozik azzal, miért kellett a kanti eszkritikának önmagából kizárnia a nyelv problémáját.

³⁷⁰ I.m. 269-270. o. Bár a *Megismerés és érdek*ben még megjelenik az osztály-szubjektum, illetve általában az emberi nem mint szubjektum. Erre később maga Habermas mutat rá: „Marxhoz kapcsolódva én magam sem tudtam elkerülni a világtörténelem szubjektumaként konstituálódó emberi nem eszméjét.” Jürgen Habermas: *Individuierung und Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität*, in: uó: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988. 179. o. Lásd Weiss János: Adalékok a Megismerés és érdek recepciójához, in: Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 279. o.

racionalitását. Az ész szintézise kommunikatív-konnektív szintézisként válik láthatóvá.

V. A kritika nyomorúsága?

A kritika, mint ahogy az az eddigiekből is kitűnik, nem pusztán elmélet, hanem gyakorlatra orientált tevékenység, melyhez mindig, már a kezdetektől, hozzákapcsolódott az az igény, hogy amit mond, annak hatása legyen az emberek gondolkodásmódjára, cselekvésére nézve. Ez a gyakorlati orientáltság pedig társadalmi szerepvállalást is jelentett (legkésőbb) már a felvilágosodásban is: a kritika eszerint a közös vélemények formálódásának, a tudás fejlődésének és terjesztésének, az ízlés kiművelésének a terepe és ezzel az előrehaladás forrása.³⁷¹ Ám a kritika működését már korán bírálatok érték. Erre vonatkozóan itt csak két példát említenék.

Az első Fichte levelezéséből származik, aki a következőket írta Reinholdnak 1800. február 8-án, egy új kritikai folyóirat terve kapcsán:

Időközben kidolgoztam egy olyan tervet, amely e fő terv *előkészítéséül* szolgálhatna: létre kellene hozni egy olyan *revíziós lapot*, amely a *meglévő kritikai lapokat* tekintené át. Ezt a következőkre alapozom: ha már nem támaszkodhatunk *szilárd tervre* (mint ahogy korábban lehetett), hanem a *puszta jószerecsére* kell hagyatkoznunk, akkor eljött az az idő, amikor a *könyvek* recenzióján keresztül ugyanakkora hatást lehet elérni, mint például az irodalommal vagy a levelekkel. Ez az *Allgemeine Deutsche Bibliothek*nek és az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*nek sikerült is. A nagy tömeg már egyáltalán nem olvas könyveket, *számára* a könyveket a recenziók helyettesítik. Itt kell tehát megragadni a dolgot: korunk már nem az első, hanem a *második* potencia szintjén áll. Ehhez jön még a recenzáló lapok tömege, és ezek ebből és más okokból származó szánalmassága. A tudomány és a művészet mesterei már rég nem foglalkoznak recenzió-írással, hanem csak a *tanítványok*, és a visszamaradt *kontárok*.³⁷²

A probléma tehát a recenziók elburjánzása, amely már önmagában is a minőség rovására megy; a recenziók szerzőinek műveletlensége; valamint az a körülmény, hogy az emberek sokasága csupán a recenziókból tájékozódik, ahhoz vezet, hogy számukra a könyvek elveszítik jelentőségüket. Ez a körülmény persze azt is jelenti, hogy a recenziók befolyást tudnak gyakorolni a nagy tömegekre, ez azonban nem egyezik meg a kritika elvárt hatásával: nem a műveltség, hanem a műveletlenség növekedéséhez járul hozzá azáltal, hogy valódi, elmélyült ismeretek helyett felületes ismereteket közvetít. Fichte egyértelműen a megoldást keresi, ennek első lépése lenne a recenziós lapokat áttekintő kritikai lap létrehozása, melyben művelt emberek csoportja általános tétélekre támaszkodva venné fel a harcot a kor gyakorta elhibázott recenzióival.³⁷³ Fichte abban sem kételkedik, hogy ez a tevékenység

³⁷¹ Lásd ehhez kötetünk első, *A populárfilozófia mint kordiagnózis* című fejezetét, valamint Weiss János korábbi tanulmányát: Weiss János: A folyóirat-kritikák gyakorlata és elmélete a 18. század második felében és a 18–19. század fordulóján, in Blandl Borbála et al. (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*, Budapest, Áron Kiadó, 2021. 113–130 o.

³⁷² Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése (1793–1800), *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1–2. Fordította Weiss János. www.epa.hu/00100/00186/00017/weiss2.html.

³⁷³ V.ö. uo.

eredményes lesz, mint írja: „ennek legközelebbi hatása az lesz, hogy a közönség leveti a maga babonás tiszteletét a recenziók iránt; és a recenziós lapok vagy megjavulnak, vagy pedig tönkremennek”.³⁷⁴ A kritika kritikája tehát kétségtelenül eredményes lehet, és megnyithatja az utat egy jobb gyakorlat felé. Ugyanakkor már a terv felmerülése is a létező recenziós üzem termékeivel (vagy legalábbis azok többségével) kapcsolatos mély elégedetlenséget jelzi. Szintén erről árulkodik az önrecenzió műfajának bevezetésére tett javaslat is,³⁷⁵ amely a recenzálás lehetőségét magának a szerzőnek a kezébe adná. Ennek a Fichte által is paradoxnak nevezett műfajnak³⁷⁶ a szükséglete azért merülhet föl, mert a kor recenziói nem törődnek a szerzők érzékenységével, és a szerző intencióit nem értik. Az önrecenzió, amely „egy *alapos és jó* bevezető”-höz hasonlítana, és mint ilyen párbeszédbe lépne a kritikával, annak követelményeire reflektálva,³⁷⁷ kiküszöbölné ezeket a problémákat – és a szerző számára reklámot is jelentene.³⁷⁸ Vagyis visszaállítaná a recenzió és a könyv helyes viszonyát: nem pótolná a könyvet, hanem nyomatékosan rámutatna. Ez egyben azt is jelenti, hogy Fichte elismeri és értékeli a recenziók népszerűsítő szerepét, ám úgy találja, hogy ezt a kor ténylegesen létező recenziói többnyire nem töltik be. Ezen a ponton is korrekcióra van tehát szükség. A kritika – ez esetben mint recenzió – megérett a kritikára és a kiigazításra, utóbbi lehetőségét azonban Fichte nem vonja kétségbe.

Második példám forrása Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* című művének első kiadásához írt előszava,³⁷⁹ melyben – miután felsorolta a könyv megértése érdekében az olvasó iránt támasztott követelményeket – ironikusan megjegyzi:

Épp csak hogy attól tartok, hogy nem menekülhetek így sem. Az eltanácsoló előszóig ekképp eljutott olvasó, aki a könyvet jó pénzért vette, megkérdi, hol az ellenérték hát. Utolsó menedékem most az, hogy emlékeztessen: egy könyvet akkor is használhat valamiképpen, ha nem olvassa. Ez a kötet, mint megannyi más, kitölthet könyvtárában egy hézagot, s ott – takaros kötésben – bizonyosan szépen mutat majd. Vagy odateheti tanult barátnéjának a szépítkező- vagy a teázóasztalra. Vagy megteheti, és mind közül bizonyosan ez a legjobb megoldás, amit különösképpen ajánlok, hogy recenzálja.³⁸⁰

Természetesen témánk szempontjából itt az utolsó lehetőség érdemel figyelmet. Ez Fichte leveléhez hasonlóan meglehetősen siralmas képet fest a recenzióírás korabeli állapotáról. Itt már nem egyszerűen arról van szó, hogy a recenzióírók műveletlenek, hanem arról, hogy nem – vagy legalábbis nem feltétlenül – olvassák az általuk recenzált műveket, ez pedig az előzőnél is komolyabb kifogás lehet. Az irónia éle ugyanakkor nemcsak a recenzióíró, de a recenzálandó könyv szerzője ellen is irányul: a recenziók megjelenése a

³⁷⁴ Uo.

³⁷⁵ V.ö. uo.

³⁷⁶ V.ö. uo.

³⁷⁷ V.ö. uo.

³⁷⁸ V.ö. uo.

³⁷⁹ Az előszó datálása: 1818 augusztusa. Lásd: Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, Budapest, Osiris 2002. 15. o. Fordította Tandori Ágnes és Tandori Dezső.

³⁸⁰ Uo.

szerző számára még így is, tartalmuktól függetlenül is kívánatos. Ez egyfelől azon alapulhat, hogy a recenzió még mindig reklámot jelent, felhívja a figyelmet a könyvre, és – Fichte megjegyzésével ellentétben – növelheti olvasói táborát, vagy legalábbis ezzel kecsegtet. Másfelől azonban arra is utalhat, hogy a recenzió már pusztán létével hozzátesz valamit a könyv értékéhez: létrejött, függetlenül a tartalmától, önmagában is azt jelenti, hogy a recenzált könyv nem maradt visszhangtalanul, valamiképpen része lett a nyilvános beszélgetéseknek – akkor is, ha senki sem olvassa el (sem a recenzió szerzője, sem annak olvasói). Az irónia így módon a recenzió funkciójának teljes kiüresedésére mutat rá, ám egyúttal arra is, hogy a recenzió ebben a kiüresedésben is működik, léte elvárás, habár igazi küldetését nem tölti be: nem a műveltség terjesztésének, nem a tudás alakításának az eszköze, hanem csak a felületes fecsegésnek nyújt alapot.

A XIX. században tehát már jelen van az a tapasztalat, hogy a kritika (ebben az esetben mint recenzió) nem az elvárásoknak megfelelően működik: nem az ész nyilvános használatának terét biztosítja, nem az előrehaladást, a közös tudás kikristályosodását vagy előkészítését szolgálja, hanem valamiféle öncélú, önmagába hajló működéssé, üzemmé válik. Fichte, mint láttuk, a problémát orvosolhatónak tekinti; Schopenhauer ezzel a kérdéssel az idézett helyen már csak műfaji okokból sem foglalkozik, annak tárgyalása nem illene az előszó kereteibe – és emellett az iróniát is megtörné. Mindenesetre Nietzsche a század utolsó harmadában a recenziós üzem túlbujánzása kapcsán már azzal a fenyegető lehetőséggel szembesül, hogy maga a kritika hatástalan maradhat; azaz képtelenné válhat arra, hogy megvalósítsa saját gyakorlati céljait, és az emberek gondolkodásmódját és cselekvését megváltoztassa. Egy olyan problémával tehát, amely nem korlátozódik pusztán a recenziós üzemen, hanem a kritikát általában érinti, és amely a XX–XXI. század kritikáról szóló elméleteiben újra meg újra előkerül.

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy a kritika működésében fellépő problémákat szisztematikusan mutassam be, előbb a kritika zavarainak belső, majd külső okait szemügyre véve, és javaslatot tegyek e problémák feloldására. A kritika belső problémáiként a mértéket majd az értéket tárgyalom, aztán a külső problémák felé fordulok: itt a kritikáról mint az uralom kritikájáról lesz szó (arról, hogyan igyekszik az uralom a kritikát ellehetetleníteni, és hogyan szegül szembe a kritika az ellehetetlenítés különböző kísérleteivel). Vizsgálódásom a kritika által képviselt értékek megalapozásának kérdését firtatva elvezet a szubjektivitás és az interszubjektivitás prioritásának kérdéséhez, melynek tárgyalására egy exkurzus keretében kerül sor.

1. A kritika belső problémái: a mérték (Nietzsche és Wagner)

Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* című *Második korszerűtlen elmélete* (1874) arra hívja fel a figyelmet, hogy a kritikában a mértéktelenség kétféleképpen értelmezhető: egyrészt a kritikák sorának viszonylatában: így a kritika túlbujánzását, folytonos öntükröződését, a kritikaüzem fékevesztett működését jelenti. Míg másfelől egy adott kritika viszonylatában: ez alatt annak túlzó eljárása érthető. Ennek megfelelően a

mérték követelménye is kettős a kritikára nézve. Az alábbiakban előbb az első, majd a második értelemben fogom vizsgálni a mértéktelenség problémáját elsősorban Nietzsche említett írásán keresztül. Az első jelentés tekintetében Wagner *Oper und Drama* című könyvének bevezetőjére is támaszkodni fogok.)

Nietzsche a *Második korszerűtlen elmélkedésben* behatóan foglalkozik a kritika problémáival. Itt a kritika korabeli helyzetét a következőképpen mutatja be:

Történjék bár a legcsodálatraméltóbb dolog, a történelmi semlegesek raja rögtön a helyszínen terem, készen arra, hogy a szerzőt máris történelmi távlatból szemlélje. Még ugyanabban a pillanatban hallik a visszhang, de mindig mint „kritika”, noha rövidebb előbb a kritikus még csak nem is álmodott e történés lehetőségéről. Amit kivált, az sohasem más, hanem mindig újból csak „kritika”; s a kritika maga sem vált ki semmiféle hatást, hanem csak újabb kritikát. Abban egyetértésre jutottak, hogy a sok kritikát tekintik hatásnak, a keveset vagy semmilyen pedig kudarcnak. Alapjában azonban még az efféle „hatás” esetében is minden marad a régiben: darab ideig ugyan valami újat fecsegnek, utóbb azonban megint valami újat, s egész idő alatt teszik, amit mindig is tettek.³⁸¹

A XIX. század utolsó harmadában tehát Nietzsche is azt tapasztalja, hogy a kritika nem tölti be azt a funkciót, amelyet szántak neki: nem segít tárgyai értékének meghatározásában, olvasói orientálásában, sőt arra is képtelen, hogy olyasmit mondjon, ami akár a legcsekélyebb jelentőséggel bírna. És a helyzet még ennél is rosszabb: a kritika végzetes a tárgyaira nézve. Megfosztja őket hatásaiktól, méghozzá pontosan azáltal, hogy tárgyává teszi őket; bekebelezi, saját világába zárja őket, ahonnan nem vezet út a tettek világába. E tárgyak számára pedig, úgy tűnik, nem áll nyitva az érvényesülés más módja sem, hiszen megegyezés uralkodik arról, hogy a „hatást” a recenziók számán lehet mérni. Az új könyv, műalkotás vagy esemény csak az észrevétlenség vagy az érdektelenségbe süllyedés és a kritikák általi bekebelezés között választhat. A kritika fő problémája tehát az önmagába zártsága és ebből adódó hatástalansága. A célja pedig – ahogy Nietzsche kifejezetten kiemeli – a „tulajdonképpen értelemben vett hatás”, vagyis „az életre és a cselekvésre gyakorolt hatás” lenne.³⁸²

Bár a korban uralkodó kritikát elmarasztalja, Nietzsche semmi esetre sem gondolja azt, hogy le kellene mondani a kritikáról. Ezt már csak azért sem teheti, mert a *Második korszerűtlen elmélkedésben* maga is kritikát gyakorol: kritikát a túlbujánzó történelmi műveltség, és annak kritikai eljárásai felett. Ezért szükségessé válik, hogy saját kritikai tevékenységét a korra jellemző, elmarasztalt kritikai gyakorlattól elkülönítse. Ennek szándékára utal már az is, hogy a fent citált szakaszban a kritika szót – legalábbis annak első két említésekor – idézőjelbe teszi; ez világosan mutatja, hogy távolságot tart az itt kritikának nevezett jelenségtől, azt nem tekinti igazi kritikának. (Éppúgy, ahogy a kritikák egymást követő sorát sem tekinti igazi hatásnak.) A kritika nem *szükségszerűen* hatástalan, azért,

³⁸¹ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, in: uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, Atlantisz 2004. 130. o. Fordította Tatár György.

³⁸² I.m. 131. o.

hogy ilyenné vált, Nietzsche a kort, mégpedig annak történeti műveltségét teszi felelőssé.³⁸³ Nem a kritika feleslegessé válása, hanem kiüresedése tehát a *Második korszerűtlen* témája.

Nietzsche itt képviselt kritikaértelmezésére hatással lehetett Richard Wagner *Oper und Drama* című műve is,³⁸⁴ melynek bevezetőjében szintén előkerül a kritika problémája. Wagner ebben a bevezetőben Nietzscheéhez hasonló helyzetből szólal meg: elmarasztalja a kritikát, miközben maga is gyakorolja azt, nem csupán a kritikával szemben, hanem később az operaműfajjal szemben is, hiszen a könyvben a zenei dráma általa képviselt programját az operaműfaj kritikájából kiindulva fejti ki. A bevezető kritikáról írott szakaszai ennek a kritikai tevékenységnek az előkészítéséül szolgálnak. A kritika fő problémájaként Wagner is annak hatástalanságát emeli ki, Nietzscheével ellentétben ő azonban úgy vélekedik, hogy ez a tulajdonság a kritika lényegéhez tartozik, lévén, hogy a kritika egyáltalán nem a problémák megoldására, hanem pusztán önmaga fenntartására törekszik:

a „fokozatos” előrehaladásból, vagyis a tévedés örök *fenntartásából* él, érzi, hogy ha a tévedést alapjaiban törné meg, előlépne az igazi, meztelen valóság, a valóság, amelynek csak örülhetünk, amelyet azonban többé lehetetlen kritizálnunk.³⁸⁵

Wagner tehát a kritikát egészében véve marasztalja el, arra mutatva rá, hogy a problémák megszűnésével a kritika sem lenne lehetséges, ebben pedig, úgy véli, a kritika nem lehet érdekelt. A kritika célja önmaga folytonos reprodukálása – vagyis Wagner szerint is folytonosan megsokszorozódik, akárcsak Nietzsche szerint.

Wagner láthatólag minden további nélkül elképzelhetőnek tartja egy olyan állapot létrejöttét, amelyben többé nincs szükség kritikára, és mivel itt arról van szó, hogy saját művészeti elveinek megvalósulása megszüntetné a zene fogyatékoságait, ez nem is meglepő. Az általános megfogalmazás miatt itt azonban ellentmondásos helyzetbe kerül: lévén, hogy a hatástalanságot a kritika lényegi jellemzőjeként ragadja meg, az őszinte, következményekkel teli kritika lehetőségét teljesen kizárja – annak ellenére, hogy nyilvánvalóan ő maga is éppen ilyen kritikát szeretne gyakorolni. Wagner kifejezetten állítja, hogy a kritikára szükség van: a kritika problémáinak felsorolása után a tévedésektől való megszabadulás lehetőségét azok tudatosulásához kapcsolja, és hangsúlyozza, hogy ez a tudatosulás a kritika által érhető el.³⁸⁶

³⁸³ V.ö. i.m. 130–131. o.

³⁸⁴ Nietzsche jól ismerte a könyvet, annak 1869-es második kiadását közvetlenül megjelenése után olvasta. Lásd ehhez az Erwin Rohdénak írt levelet, 1868. november 25. In: Friedrich Nietzsche: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, New York, Walter de Gruyter 1975–1984. I/2. kötet, 346. o. Nr. 602. A *Második korszerűtlen* keletkezésének idején Nietzsche még szoros kapcsolat fűzte Wagnerhez, és az írás idézett passzusai olvashatóak kifejezetten a Wagner művészetére tett utalásokként: Wagner zenei drámái lehetnek (többek között) azok az új alkotások, amelyeknek a kritika nem hagy teret, amelyeknek azonban Nietzscheének *A tragédia születésében* kifejtett álláspontja szerint a német állapotok felvirágzásához kellene vezetniük. Ez azt is jelenti, hogy a kritika valóban óriási károkat okoz, hiszen egy mindenképpen kívánatos változást akadályoz meg, amely nem csupán a művészet területét érintené, hanem a politikai és társadalmi életet is.

³⁸⁵ Richard Wagner: *Oper und Drama*, Leipzig, J. J. Weber. 1869. 4. o.

³⁸⁶ I.m. 5. o.

Ez pedig azt jelenti, hogy neki is el kell ismernie egy olyan kritika lehetőségét, amely különbözik az általa leírt üres, hatástalan bírálattól. Ez a feltételezés már magában a kritika hiányzó hatásának felemlegetésében is jól érezhető. Az *Oper und Drama* bevezetőjében meg is jelenik az elmarasztalttall ellentétes kritika képe: a kritikáé mint egyszeri aktusé, amely a problémák megoldásával önmagát is feloldja, azaz egy olyan jellegű kritikáé, amely ahelyett, hogy megsokszorozná önmagát, teljességgel efemer, átmeneti jellegű. Wagner természetesen maga is ezt a fajta kritikát szeretné gyakorolni az *Oper und Dramában*, erre pedig mint művész válik képessé (mint olyasvalaki, akinek nem a kritika megmaradásához, hanem az operaműfaj problémáinak megoldásához fűződik nagyon is gyakorlatias érdeke). A művész nézőpontja biztosítja tehát annak lehetőségét, hogy kritikai eljárása sikeres, tehát valóban hatás-orientált legyen.

Ez pedig ebben az esetben nem (vagy nem pusztán) a művész zsenialitásának, hanem kritikai üzemen való kívülállásának köszönhető. Ez a mozzanat pedig arra vet fényt, hogy Wagner nem annyira a kritikát általában, mint inkább a kritikaműfajt, illetve az intézményesült kritikát akarja jellemezni akkor, amikor a hatás-nélküliséget a kritika lényegi sajátosságaként írja le. Miközben erre a különbségtételre nem is reflektál: saját eljárását éppúgy kritikának nevezi, mint az elvetett kritikai gyakorlatot. Mégis, a hatástalanság a maga részéről arra vezethető vissza, hogy van egy olyan elkülönült szféra, melynek a „mégis” és a „de” az éltető eleme,³⁸⁷ amely tehát a dolgok megkérdőjelezésére, és nem a kiigazítására irányul. Wagner leírásai tehát az intézményesült kritikát mechanikus működésként láttatják, üzemenként, amely mindent megkérdőjelez, mindenben hibát talál, nem törődve azzal, jogosak-e a kétélyei, és ha valódi problémákra lel, azokat sem igyekszik megoldani. Ennek az üzemszerű működésnek a képe bontakozik ki Nietzsche kritikáról adott leírásában is, mely szerint a bírálat tárgyai függetlenül egyéni sajátosságaiktól mind ugyanazon eljárások alapján ítéltetnek meg, miközben elveszítik mindazt, ami bennük új, és újjáépítésre képes, értékükről pedig egyszerűen a róluk szóló kritikák száma dönt. A kritika bekebelezi és felemészti a maga tárgyait.

Ezt az eltorzult alakot Wagner a kritika valódi lényegeként fogadja el, holott saját tevékenysége ellentmond ennek a feltételezésnek. Ebből fakadóan nem a kritika működésének problémáira, hanem csak a maga alkotói problémájára keres megoldást. Egyedül az a szándék vezeti, hogy a későbbi, az operaműfajt illető kritikája számára szabaddá tegye a terepet. E cél megvalósításához pedig elegendő annak deklarációja, hogy művészként (azaz a kritikaüzemen kívül álló, ám a vizsgált tárgyhoz értő személyként) végzi a bírálatot; hiszen a művész igazi célja az alkotás, a kritikához csak azért folyamodik, hogy az ezt zavaró tényezőket elhárítsa. Nietzsche ezzel szemben reflektál a kritika eltorzulására, és foglalkozik annak okaival is. Úgy véli, annak háttérében a kor történeti műveltsége áll: a kritikák minden új eseményt és műalkotást e történeti műveltség szempontjából ítélnek meg, és azonnal ennek részévé, vagyis holt, az élettől elszakadt tudássá tesznek. Érzéketlenek maradnak az új újdonsága iránt, és azt nem is hagyják érvényre jutni.

³⁸⁷ V.ö. uo.

Mivel másképp ítélik meg a kritika korban uralkodó alakját, Nietzsche és Wagner számára más-más út kínálkozik a kritikaüzemből való kilépésre. Wagner szemében ennek lehetőségét egyszerűen a kritikaüzemen kívülről való megszólalás lehetősége biztosítja.³⁸⁸ Nietzsche Wagnernél behatóbban foglalkozik a kritika problémáival és azzal is, hogyan kerülhetné el azokat. Ő nem elégszik meg a Wagner által kínált megoldással, bár az a gesztus, hogy *A történelem hasznáról és káráról* bevezetőjében kiemeli, hogy klasszika-filológusként veszi vizsgálat alá a kor történeti műveltségét,³⁸⁹ valamelyest emlékeztet erre a megoldásra, hiszen így ő is hozzáértőként, de nem kritikusként lép fel – ennek a gesztusnak azonban a *Második korszerűtlenben* összetettebb jelentősége van. Az igazi kiutat a kritikaüzem csapdáiból Nietzsche a „korszerűtlenség” mint kritikai eljárás kidolgozásában, valamint annak a túlbujánzó történeti műveltségnek a leépítésében látja, amely végső soron felelős a kritika eltorzulásáért.

A korszerűtlen kritikát Nietzsche így mutatja be:

Korszerűtlen ez az elmélkedés is, mert az, amire e kor joggal büszke, jelesül történelmi műveltségét, ezúttal mint a kor veszteségét, inségét és fogyatékoságát próbálom megérteni, s mert ráadásul még azt is merem hinni, hogy mindannyian sorvasztó történelmi lázban szenvedünk, és legalább annyit fel kellene ismernünk, hogy szenvedünk tőle. [...] És mentségemül hadd ne hallgassam el, hogy azokat a tapasztalatokat, amelyek ezeket a kínzó sejtelmeket keltették bennem, többnyire önmagamból merítettem, és csak összehasonlítás végett másokból, s csak mint régebbi korok – kivált a görög – neveltje jutottam önmagamon mint e mostani kor gyermekén túl ilyen korszerűtlen tapasztalatokra. Ennyi pedig engedtessek meg nekem, hivatásos klasszika-filológusnak, mert nem tudom, miféle értelme volna korunkban a klasszika-filológiának, ha nem az, hogy benne korszerűtlenül – vagyis a kor ellen, s ezzel a korra, s remélhetőleg egy eljövendő kor javára – hassunk.³⁹⁰

Azonnal látható, hogy a korszerűtlenség hatásra-orientált kritikai forma. A korra irányul, erejét a múltból meríti, és a jelen valamint a jövő jobbá tételére tör. Nietzsche változást szeretne előidézni, méghozzá azáltal, hogy a kor egy vélt erősségét, a történeti műveltséget veszélyesként, fogyatékoságként leplezi le. Kiemeli, hogy e kritika gyakorlását történeti műveltsége teszi lehetővé számára, amelyre klasszika-filológusként tett szert: a kritika gyakorlásához külső nézőpont felvételére van tehát szükség, a „mostani kor gyermeke”, akinek életét és gondolkodását nyilvánvalóan teljességgel e kor határozza meg, csak mint „régebbi korok neveltje” válik

³⁸⁸ Habár a hatás kérdését tekintve ez még kiegészül azzal a nem elhanyagolható körülménnyel is, hogy Wagner az általa előirányzott változásokat művészeti tevékenysége során valóban meg is tudja valósítani, sőt, éppen az a célja, hogy ezeket megvalósítsa. Az *Oper und Drama* először 1851-ben jelent meg, Wagner a Ring-cikluson dolgozva fejtette ki itt zeneszerzői elveit. (Lásd erről: John Deatridge, Carl Dahlhaus: *Wagner*, Budapest, Zeneműkiadó 1988. 120–138. o. Fordította Tallián Tibor.) A hatás tehát, bizonyos értelemben, itt valóban Wagner személye által garantált, jóllehet az elméleti mű, és a benne foglalt kritika célja nyilván az is, hogy a kifejtett elveket a szélesebb közönséggel is megismertesse és elfogadtassa, hogy irányzatának híveket és követőket szerezzen, ennek sikere pedig a könyv megírásának pillanatában még kérdéses.

³⁸⁹ V.ö. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 96. o.

³⁹⁰ Uo.

képesse arra, hogy másképp lássa saját jelenét, mint a kortársai. E régebbi kor Nietzsche számára az antik görögség: *A történelem hasznáról és káráról* című írásban a görögök olyan népként jelennek meg, amely képes volt arra, hogy történetietlen életet éljen, és amely legyőzte a történeti képzés veszélyeit, vagyis a történelemmel való bánás egy, a jelenben megszokottól radikálisan eltérő lehetőségét jeleníti meg, amely példaképként szolgálhat Nietzsche és olvasói számára.³⁹¹ Az antik görögség tehát Nietzsche elmékedéseinek ösztönzője és iránymutatója. Mindez azt jelenti, hogy éppen a kritizált történeti műveltség teszi lehetővé saját kritikáját;³⁹² ily módon maga a korszerűtlen kritika is a történelem egy, az élet szolgálatában álló felhasználási módjaként mutatkozik meg – erre azonban Nietzsche nem tér ki.

Klasszika-filológusi hivatásának hangsúlyozása nem csak a már elmondott okok miatt fontos Nietzsche számára, azzal ugyanis nemcsak a görög antikvitás alapos ismerőjeként, és egy külső perspektíva birtokosaként ábrázolja önmagát, hanem a történeti műveltség elszenvedőjeként is; olyasvalakiként, aki ezt a képzést és következményeit a saját bőrén tapasztalta meg. E kínzó tapasztalatok képezik a kritika belső perspektíváját, ezek adják meg annak motivációját. Vagyis ezek a tapasztalatok teszik a kritikát szükségessé; míg a görögöktől származó külső nézőpont (a „másképp is lehetséges lenne”) e kritika artikulálásának lehetőségét teremti meg. A korszerűtlen kritika jellemzőit tehát így foglalhatjuk össze: a saját korára irányul, az e korban szerzett tapasztalatok által kiváltott szenvedés motiválja, valamely külső perspektíva felvétele teszi lehetővé, és közben erősen hatás-orientált (a jelenben tapasztalt problémák megoldására irányul). E program sikere azonban mindvégig kétséges marad a *Második korszerűtlen elmékedésben*. Ez egyértelműen megmutatkozik az írás 10. fejezetében, ahol Nietzsche így ír:

A történelem tanulmányozásának veszélyeit felkutatva, e veszélyek kellős közepén találtuk magunkat; magunkon hordjuk azoknak a szenvedéseknek a nyomait, amelyeket a történelem túlbujánzása zúdított az újabb kor emberére, s éppen ez az értekezés mutatja, nem kívánom magam elől sem elrejteni, kritikájának mértéktelenségével, emberiességének éretlenségével, gyakori átmenetével iróniából cinizmusba, büszkeségből szkepszisbe, a modern jellemet, a gyenge személyiség jellemét.³⁹³

Nietzsche kritikája itt önkritikába csap át, a saját korán kritikát gyakorló szubjektum önmagát és saját kritikai eljárását e kor részeként tapasztalja meg. A kritikus minden fáradozása ellenére korának gyermeke marad: hiába tudatosítja és teszi szavá korának hibáit, önmaga is elköveti ezeket, már abban az írásban, amelyben a kor szemére vetette őket.

Úgy tűnik, nem sikerült leküzdeni a kritika mértéktelenségét, vagyis nem sikerült kilépni a kritikaüzemből, és egy radikálisan másféle kritikát megteremtteni, mint ami a korra jellemző. Ezzel kapcsolatban azonban

³⁹¹ I.m. 176-177. o.

³⁹² Hasonlóan látja ezt Katharina Grätz is: *Nietzsches Geschichtsdenken: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Barbara Neymeyr – Andreas Urs Sommer (szerk.): *Nietzsche als Philosoph der Moderne*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter 2012. 177. o.

³⁹³ I.m. 169. o.

Nietzsche még nem mondta ki a végső szót. Az írás hátralévő részében a figyelme arra irányul, hogy ebben a tekintetben változást érjen el, és a kritikájának hatást biztosítson, kiragadva azt a kritikák egymást tükröző sorából. Az imént idézett helyen azonban a mértéktelenség nemcsak a kritika öntükrözéseként, hanem egyszerűen túlzásként is érthető. Hogy a *Második korszerűtlenben* kifejtett kritika hatástalan marad-e, arra maga az elmélkedés nem tud egyértelmű választ adni; ezzel szemben a túlzásként értett mértéktelenség hibáját biztosan nem sikerül elkerülnie – s ennyiben Nietzsche önkritikája jogosnak bizonyul. Ez legszembeszökőbben az elmélkedés Eduard von Hartmann filozófiájára irányuló bírálatában mutatkozik meg.

Hartmann *Philosophie des Unbewussten* című műve a kor divatos olvasmányai közé tartozott, a maga sikerét elsősorban az akadémiai körökön kívül érte el.³⁹⁴ Nietzsche a *Második korszerűtlenben* a történelmi betegség szélsőséges megtestesítőjeként említi ezt a könyvet, olyan műként, amely a korra jellemző történetírás elveit megvalósítva ezt a történetírást ad absurdum viszi. Nietzsche megsemmisítő gúnnyal ábrázolja Hartmannt, a *Philosophie des Unbewusstent* a „tudattalan irónia filozófiájának” nevezi,³⁹⁵ Hartmannt magát pedig „a filozófia parodistájának”, aki Hegelt követi ugyan, de nem képes átlátni a mesterének filozófiáját, amiből az következik, hogy annak történelemfelfogását akaratlanul is nevetségessé teszi.³⁹⁶ S teszi mindezt oly módon, hogy elfogadva a világtörténet előrehaladó fejlődését, annak céljaként a világ megsemmisülését jelöli meg; ennek a célnak az elérése érdekében pedig nem más követel olvasóitól, mint hogy éljék csak nyugodtan az eddigi megszokott, kényelmes életüket. Hartmann „azt hirdeti nekünk, hogy korunknak éppen olyannak kell lennie, amilyen, ha az a cél, hogy az emberiség egyszer valóban jóllakjon ezzel a léttel”.³⁹⁷ Nietzsche már a világfolyamatról való beszédet is gúny tárgyává teszi, kétségbe vonva, hogy az egyes individuum szűk, egyéni perspektívájából képes lenne egy ilyen folyamat átlátására.³⁹⁸ Ezt a felfogást aztán a szemében végképp nevetségessé teszi Hartmann rendszere, amelyben a megsemmisülés egy törekvésre érdemes cél, s amely a kényelmes, nyárspolgári élet továbbélésén keresztül valósulhat meg. Nietzsche nem is mulasztja el, hogy a hartmanni filozófia időnkénti pátosza és elvárt morálja közötti össze-nemillést kifigurázza.³⁹⁹

Ezt a Hartmann által képviselt álláspontot, mely szerint a modern kornak és emberének a történelem menetében éppen olyanná kellett válnia,

³⁹⁴ V.ö. Federico Gerratana: „Der Wahn Jenseits des Menschen.” Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches, in: *Nietzsche-Studien* 17. (1987) 391–392. o. A könyv számos, egyre bővülő kiadást élt meg, a *Második korszerűtlen* megjelenéséig már a hatodikat. Nietzsche az első kiadást olvasta, amely 1868-ban, már 1869-es évszámmal jelent meg. V.ö. uo. 391. és 400. o. Az első kiadás megvolt Nietzsche könyvtárában. V.ö. Giuliano Campioni et al. (szerk.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, New York, Walter de Gruyter 2003. 276. o.

³⁹⁵ Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról* 158. o.

³⁹⁶ Uo.

³⁹⁷ I.m. 159. o.

³⁹⁸ I.m. 156–157. o.

³⁹⁹ V.ö. pl. i.m. 160. o., ahol Nietzsche a következő hartmanni sorokat idézi, majd teszi gúny tárgyává: „Ezért hát keményen előre a világfolyamatban, akár az Úr szőlőskertjének munkásai, mert egyedül a folyamat az, ami megváltásra vezethet!”

amilyen lett, Nietzsche cinizmusnak nevezi.⁴⁰⁰ Hartmann filozófiáját rendszerint e cinikus felfogás illusztrálására használja, ami együtt jár azzal, hogy kritikája során csupán e rendszer történelemre vonatkozó részeit veszi górcső alá (annak átfogó ismertetésére és kritikájára nem vállalkozik). Nem próbál igazságot szolgáltatni ennek a filozófiának: nem mutatja be a tudattalan metafizikáját, amely a hartmanni koncepció alapjául szolgál, és amelyhez képest a világtörténelemtől szóló tanítás levezetett státusszal rendelkezik. Sőt, e két tan viszonyát éppen fordítottként mutatja be: mintha Hartmann igazi szándéka a mű történetfelfogásának megalkotására irányult volna, a metafizika pedig ennek alátámasztását szolgálná.⁴⁰¹ Nietzschét nem maga a metafizikai rendszer, hanem annak gyakorlati, morális konzekvenciája érdekli,⁴⁰² és így egyenesen azzal vádolja Hartmannt, hogy a nyárspolgári élet továbbélésének követelésével olvasóinak igyekszik a kedvében járni. És azt feltételezi, hogy ez az egyszerűen teljesíthető követelmény – melynek Hartmann patetikus megfogalmazást ad („a személyiség teljes odaadása a világfolyamatnak, [...] a világmegváltás érdekében”),⁴⁰³ ami igazolja és a magasba emeli az olvasók egyszerű életét – hozta meg a mű sikerét is.⁴⁰⁴

Nietzsche Hartmannal ellentétben nem a világfolyamatnak való önátadásban, hanem a Hartmannéhoz hasonló filozófiáktól, vagyis a történeti műveltség túlzásaitól való megszabadulásban látja az előremutató változás kulcsát, amely persze nem a fennállóval való passzív azonosulást, hanem annak aktív átformálását jelenti. Hartmann filozófiáját nem az érvelés, hanem a gúny eszközével utasítja vissza, ez pedig eleve túlzásra épül: nyilvánvaló, hogy Hartmann nem paródiának szánta a rendszerét, és az is, hogy ezzel Nietzsche is tisztában volt.⁴⁰⁵ Kritikája nem törekszik igazságosságra – de ettől függetlenül találónak érezhetjük. Ez jellemző a gúnyra, amely nem a mérlegelés, hanem az indulatok talaján áll.⁴⁰⁶

A *Második korszerűtlen* – Hartmann-kritikáját tekintve azt mondhatjuk – valóban nem teljesen elhibázott, tagadhatatlan például, hogy Hartmann rendszere a Nietzsche által kritizált morálra fut ki.⁴⁰⁷ Másfelől bizonyos, hogy egyoldalú és nagyon is éles ez a kritika, bár a megítéléséhez hozzá tartozik, hogy Nietzsche célja itt nem Hartmann, hanem a történelmi betegség kritikája volt – Hartmann rendszerének bemutatását így nem is kellene feltétlenül elvárni tőle. Ettől függetlenül Hartmann gondolatainak rendszerbeli kontextusát jobban is figyelembe vehetné, de ilyen latolgatást a gúny nem tesz lehetővé.⁴⁰⁸

⁴⁰⁰ V.ö. i.m. 156. o. A következőkben nagyban támaszkodom Jörg Salaquarda elemzéseire. V.ö. Jörg Salaquarda: Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung, in: *Nietzsche-Studien* 13. 1984. 1–45. o., itt: 30–45. o.

⁴⁰¹ V.ö. i.m. 41–42. o.

⁴⁰² V.ö. i.m. 32. o.

⁴⁰³ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról* 161. o.

⁴⁰⁴ V.ö. i.m. 159–161. o. és Salaquarda: *Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung*, 43. o.

⁴⁰⁵ Ezt már Salaquarda is hangsúlyozta. V.ö. i.m. 31–32. o.

⁴⁰⁶ Így tárgyalják a retorikák is. V.ö. pl. Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram 2009. Fordította Adamik Tamás et al. 419. o.

⁴⁰⁷ V.ö. Salaquarda: *Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung*, 42. o.

⁴⁰⁸ A kritika igazságosságát az sem erősíti, hogy Nietzsche elhallgatja, hogy Hartmann filozófiájára másutt is támaszkodik a szövegben, még hozzá egyetértéssel. Tőle veszi át

Felmerülhet a kérdés, hogy a gúny alkalmazása mennyire megengedhető egy alapvetően diszkurzív, érvelő jellegű szövegben. A 19. században mindenesetre annak számított: nem volt ritka a kritikái szövegekben, még a recenziókban sem, a teljes elmarasztalás eszközeként,⁴⁰⁹ habár elmarasztaló kritikák is meglehettek nélküle.⁴¹⁰ Nietzsche a *Második korszerűtlenben* az alkalmazásának kérdését ellentmondásosan ítéli meg: az írás Hartmann-kritikát tartalmazó 9. fejezetében még arról beszél, hogy „csak a derűn át vezet az út a megváltáshoz”,⁴¹¹ vagyis saját, éppen kifejtett tevékenységét a kritika hasznos, eredményekkel kecsegtető módjaként jeleníti meg, a 10. fejezetben megfogalmazott, fentebb már idézett önkritikában azonban az iróniát és a cinizmust a kor saját értekezésébe is utat találó hibáiként rója föl, és ezért elmarasztalja.⁴¹² Jörg Salaquarda szerint az, hogy Nietzsche az iróniát és a cinizmust bírálva az irónia és a cinizmus eszközeihez nyúl, azt mutatja meg, hogy ezek önmaguk legjobb ellenszerei. Használatukról ezt írja:

Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* 9. fejezetében ugyanazt fejezi ki stilisztikai eszközökkel, amit az írás nyolcadik és tizedik fejezetében tartalmi tézisekben fejtett ki: az előbbiben, hogy a nagy hagyományok megöröklésének nem kell feltétlenül rezignációhoz és az epigonság tudatához vezetnie, az utóbbiban, hogy minden gyógyszer egyúttal méreg is, és hogy éppen melyik, az azon múlik, milyen mennyiségben alkalmazzuk.⁴¹³

Nietzsche például azt az elképzelést, hogy az élet éléséhez illúziókra van szükség. (V.ö. Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 141. o.). Míg azonban Hartmann szerint az illúziók fölszámolandók, és a történelem folyamatában szükségszerűen eltűnnek, hogy az emberiség végül közös döntéssel vessen véget életének (v.ö. Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's 1869. 540–627. o.), addig Nietzsche szerint szükség van rájuk, éppen azért, hogy az ember ne akarja eldobni magától az életet. Lásd erről Gerrata: *Der Wahn Jenseits des Menschen*, 405–407. o.

⁴⁰⁹ Nietzsche is felhasználta másutt is, például az első korszerűtlenben (lásd: Friedrich Nietzsche: David Strauss, a hitvalló és író, in uő. *Korszerűtlen elmékedések*, 7–92. o. Fordította Bognár Bulcsu és Csatár Péter), és a gúny Nietzsche sem kímélte meg, Ulrich von Willamowitz-Moellendorff *A tragédia születéséről* írt kritikájában szintén élt ezzel az eszközzel. (V.ö. Ulrich von Willamowitz-Moellendorff: *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, Berlin, Gebrüder Bornträger, 1872. 5–7. o. és 32. o.) De a gúny megjelent például Jakob Burckhardt *Világtörténelmi elmékedéseinek* Hegelt bíráló részeiben is (V.ö. Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmékedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*, Budapest, Atlantisz, 2001. 13. o. Fordította Báthori Csaba és Hidas Zoltán.), melynek egy elemét Nietzsche a *Második korszerűtlenben* Hartmann-kritikaként alkalmazta. (Lásd erről korábban megjelent tanulmányomat: Kóvári Sarolta: A kritika mértéktelensége – Nietzsche, Hegel, Eduard von Hartmann, in Blandl Borbála et al. (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*, 42–43. o.) Lásd továbbá F. B.: Herr Nietzsche und die deutsche Kultur, in: *Die Grenzboten* 1873. II/II. 104–110. o.

⁴¹⁰ Pl. Jürgen Bona Meyer: *Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus gehalten im Wissenschaftlichen Verein zu Berlin*, Bonn, Bei Adolph Marcus, 1872.

⁴¹¹ Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 162. o.

⁴¹² V.ö. i.m. 169. o. A cinizmus a 19. század végén elterjedt értelemben szélsőséges, megvető gúnyként értelmezem. Lásd ehhez: Heinrich Niehues-Pröbsting: „Welthistorischer Cynismus?“, in: *Nietzscherforschung* 12. 2005. 173. o.

⁴¹³ Salaquarda: *Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung*, 44. o.

Vagyis az irónia és a cinizmus Nietzsche esetében tartalmi szempontból, és a helyes mértéket illetően is igazolható: nem a túlbujánzó történetiség által okozott problémák (az elkésettség érzése, a jelen megváltoztathatatlanságába való beletörődés) vezetnek, hanem éppen ezek leküzdése, és nem lépi túl a célja elérésének érdekében szükséges mértéket. Nehéz azonban megmondani, mi a megfelelő mérték, és a tartalmi érvelés is csak Nietzsche írásának háttérére előtt, az abban megfogalmazott értékek elfogadása esetén meggyőző. Emellett Salaquarda válasza a Nietzsche önkritikája és a 9. fejezetben megfogalmazott önértékelése közti ellentmondást sem oldja föl, mivel az önkritikára nem is reflektál. Pedig ott a felsorolás élén a kritika mértéktelensége áll, és ez nem erősíti meg, hogy Nietzsche maga a Hartmann-kritikában a helyes mérték alkalmazásának példáját látta volna. Az „iróniából cinizmusba” való átmenet szintén olyan hiba, amit önmagának és a kornak is szemére vet, ez pedig a tartalmi szempont alkalmazhatóságával kapcsolatban ugyancsak kétségeket ébreszt: vagy Nietzsche is érvényesek a tartalmi kifogások, vagy az ilyen átmenet maga, tartalmától függetlenül is, lehet hiba.

Nem hiszem, hogy a Nietzsche szövegében fellelhető ellentmondás teljességgel feloldható lenne, de mindenesetre valószínűbb, hogy az önkritika az iróniából a cinizmusba való *átmenetre*, vagy az irónia és a cinizmus túlzásaira vonatkozik, mint hogy Nietzsche a jelen kritikátlan elfogadásával vádolná önmagát, hiszen az utóbbira a szövegben nem sok alapja lenne. Az ellentmondásra adható egy meglehetősen egyszerű, bár nem minden tekintetben kielégítő magyarázat, eszerint a derű dicsérete a kritika hevének számlájára írható, és erre következik az utolsó fejezetben a józan önkritika.

*

Ahelyett, hogy további magyarázatokat keressék a fenti ellentmondásra, vagy tovább követném Nietzsche szövegének kacskaringós útjait, a következőkben szeretném levonni az eddig elmondottakból a kritika elméletére vonatkozóan adódó következtetéseket. Mint láttuk, a kritika kiüresedésének problémáját mind Nietzsche, mind Wagner a kritika üzemszerűvé válásának eredményeként ragadta meg, bár Wagner ezt kevésbé reflexív módon tette, mint Nietzsche. Az üzemszerű működés a kritika önmagába zártságához és hatástalanságához vezet, mivel az így működő kritikának nincs igazi mondanivalója tárgyáról, és nem tud jogos lenni annak igényeivel szemben. Nem a tárgyat nézi, hanem önmagát. Magába olvasztja a tárgyat ahelyett, hogy hatásaihoz segítené azt. A kiüresedés veszélye ma is fenyegeti a kritikát. Hiszen az intézményesült kritikához hozzátartozik a kritikák létrehozásának kényszere, például azért, mert a kritika nem engedheti meg magának, hogy egy új mű – akár szerzőjének státusza, akár a publikum körében aratott sikere, vagy más, hasonló okok miatt – visszhangtalan maradjon. Vagy azért, mert egy adott sajtóorgánium kritika-rovatát meg kell tölteni.⁴¹⁴ Az a – már Schopenhauer által is ironikusan nyugtázott – felfogás, mely szerint egy mű értékét kritikáinak (illetve hivatkozásainak) számán lehet mérni, túlságosan is

⁴¹⁴ Erre a helyzetre reflektál ironikusan Kálmán C. György „Előszó. A kritikus műhelytitkai” című írása. In: uő: *Te rongyos (elm)élet!* Budapest, Balassi 1998. 247–249. o.

ismerős. Ez újabb nyomást jelenthet a kritikára nézve. Az ilyen kényszerek magukkal hozhatják a kritikai gyakorlatban bizonyos előre meglévő sémák alkalmazását, a művek ezek alapján való megítélését, vagyis azt, hogy a kritika nem lesz képes egyediségük és újdonságuk elismerésére, és így végül ahelyett, hogy támogatná, maga alá temetheti azokat, vagy jobb esetben az érdektelenségbe fullasztja azokat. Emellett a kritikaüzem torzításai azt is eredményezhetik, hogy nem feltétlenül azok a művek és témák kerülnek a kritika látóterébe, amelyek valóban érdekesek vagy fontosak lehetnének a társadalom számára, amelyek érdekében a kritikának munkálkodnia kellene. Utóbbi probléma nem csupán a recenzióként értett kritikát érintheti, hanem például a társadalomtudományok gyakorlatát is, amelyet szintén meghatározhatnak bizonyos kényszerek. A kutatási témákat befolyásolhatják pályázati lehetőségek és kutatóhelyek, ez pedig kihathat a tudományok módszereire, de az általuk gyakorolt kritikára is.

Úgy tűnik, a Nietzsche által kidolgozott kritika koncepció elemei valamivel általánosabb szintre emelve, illetve kissé módosítva valóban megoldást kínálhatnak ezekre a problémákra. Azt, hogy a kritikát a megtapasztalt szenvedésnek kell motiválnia, úgy általánosíthatjuk, hogy a kritika gyakorlójának belső motivációval kell közelítenie a tárgyához. E belső motiváció a kritikus valódi érdeklődését jelenti a tárgy iránt, így biztosíthatja azt, hogy a kritikus bírálatának szempontjait tárgyának igényeihez szabja, és ne egy általános és kiüresedett séma alapján határozza meg. A külső perspektíva szükségességét általánosabb szinten a tárgy tágabb kontextusának és alternatív lehetőségeinek ismereteként ragadhatjuk meg, a kritikusnak szüksége van bizonyos műveltségre és tájékozottságra ahhoz, hogy tárgyat megfelelően ítélhesse meg; más, hasonló tárgyakkal összevetve azokat jónak vagy rossznak ítélje, a másként-lét módjait elképzelje magának. A korra irányulás követelményét pedig úgy módosíthatjuk, hogy a kritikának a kortársak számára is valami fontosat kell mondania, a saját kora nem hagyhatja hidegen. E szempontok együttesen a kritika hatásra-orientáltságát is biztosítják, és növelik annak esélyét, hogy valóban hatást érjen el.

Ezzel szemben a Wagner által ideális kritikaként feltüntetett efemer kritika elvéti a kritika lényegét, mivel nem számol azzal, hogy a kritika az okoskodó nyilvánosság közegében létezik. Wagner arra a feltételezésre épít, hogy egyetlen személy tökéletesen tisztában lehet egy adott problémával és annak megoldásával, és ezért egymagában képes az orvoslására is – a körülötte lévőknél, a nyilvánosság más tagjainak nincs más teendőjük, mint fejet hajtani a tekintélye előtt, és segíteni őt az általa javasolt megoldás kivitelezésében. Csakhogy egyetlen személy a legritkább esetben van birtokában ilyen tudásnak, és ha birtokában van is, nézeteit el kell fogadtatnia másokkal, hogy változást érhessen el. Tulajdonképpen Wagner is ezen dolgozik az *Oper und Dramát* írva. Egy csoport (pl. egy társadalom vagy egy tudományos közösség, egy művészeti kör) tagjai között gyakorta még egy adott probléma pontos diagnózisa kapcsán sem áll fenn egyetértés, nemhogy annak megoldásmódja tekintetében. A közös álláspontnak, de a megoldásnak is a kritika és a viták során kell kikristályosodnia, ez pedig sokszor lassú folyamat. A kritikától nem lehet közvetlen és azonnali hatást várni, és olykor a kritika hatástalanságának felemlegetése is egyfajta

türelmetlenségből táplálkozik. Mindez arra is rávilágít, hogy a kritikák sokasága önmagában nem probléma – még akkor sem, ha Nietzsche és Wagner így vélekedtek. Az valóban a felvilágosult ész működésének a jele is lehet (ahogyan azt még Kant gondolta),⁴¹⁵ mindaddig, amíg a kritikairás nem csap át üzemszerű működésbe.

Mi viszont egy olyan korban élünk, amelyben ez a változás már bekövetkezett, és úgy tűnik, az egyes kritikák szerzőinek kell megbírkóznuk a kialakult helyzettel, mindent meg kell tenniük, hogy ebből kiszakadjanak. Wagner ábrázolásában, mint láttuk, a kritika institucionalizálódása jelenik meg az üzemszerűvé válás okaként, és így kiutat a helyzetből az jelenthet, ha a kritikát olyan hozzáértő személy végzi, aki nem hivatalos kritikus, vagyis eleve a kritikaüzemen kívülről szólal meg. Wagnernek annyiban biztosan igaza van, hogy ezt a hozzáértő személyt komoly érdek fűzi a saját tevékenysége során felmerülő problémák megoldásához, és e problémákra van rálátása – rendelkezik tehát belső motivációval és a tárgy ismeretével. Ugyanakkor nem lehet szakértőkre, például egy szakma képviselőire korlátoznunk a kritikát gyakorlók körét, hiszen vannak ügyek, amelyeket a társadalom tagjainak közösen kell megvitatniuk – szakértők helyett tehát az érintettek bevonását tarthatjuk észszerű követelménynek, ami Habermas és Apel álláspontjával egyezik meg.⁴¹⁶ És a hivatásos kritika kiiktatása sem jelent megoldást a kritika problémáira. A kritika intézményeiről nem lehet olyan egyszerűen lemondani, hiszen ezek biztosítják a mai differenciálódott társadalmainkban a kritika nyilvános működését. Valójában Wagner is erre az intézményrendszerre hagyatkozik, bármennyire is hangsúlyozza az azon való kívülállását, hiszen kritikáját könyv alakban, (ismert) kiadónál, a bírálat gyakorlásának íratlan szabályait betartva jelenteti meg. Ha elfogadjuk, hogy Wagner a könyvben valódi kritikát gyakorol, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a kritika intézményesedésével kapcsolatban téved: az nem vezet automatikusan kiüresedéshez.

Nietzsche és Wagner írásai emellett azt is megvilágítják, mennyire fontos a kritika önreflexiója: segít felismerni a kritika eltorzulását, és kidolgozni a kritika új útjait. Ez azt is jelenti, hogy a kritika első értelemben vett mértéktelenségének, a tárgyukat elnyelő, túlburjázó kritikák sorának nem a kritika visszaszorításával, hanem újabb kritikákkal lehet gátat vetni. (A megoldás tehát hasonló, mint amit Fichte javasolt még a 18-19. század fordulóján.) Hogy miben áll a helyes mérték a kritikák sorát tekintve, azt a kritika iránti szükségleteknek kell meghatározniuk.

A helyes mérték az egyes kritikák esetében sem határozható meg egyszer s mindenkorra, arról szintén kritikai úton, a kritikát megfogalmazó és befogadó közösségnek kell döntenie. Az, hogy mi számít elfogadhatónak és mi túlzónak egy adott kritika esetében, nagyban függ e közösség elvárásaitól és értékítéleteitől, de függ a kritika műfajától és

⁴¹⁵ V.ö. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz 2004. 19. o. Fordította Kis János.

⁴¹⁶ V.ö. Karl-Otto Apel: A diskurzus-etika határain, in: uő: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából, Budapest, Áron Kiadó, 102. o. Fordította Felkai Gábor. És Jürgen Habermas: Feljegyzések a diskurzusetika megalapozásának programjához, in: uő: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Budapest, Új Mandátum 2001. 138–139. o. Fordította Felkai Gábor.

megszületésének körülményeitől is. Például az olyan szélsőséges gúny, amely Nietzsche *Második korszerűtlenében* nyilvánul meg, ma a recenziókban ritkán fordul elő, számos más helyen, többek között a politikai publicisztikákban vagy a Stund-Up Comedyben azonban találkozhatunk vele. A gúny kétségkívül ma is a kritika elfogadott eszköze, amelyet nem szeretnénk nélkülözni, bizonyos esetekben azonban igazságtalannak érezhetjük. Már Quintilianus is hangsúlyozta retorikájában a nevetetés eszközével kapcsolatban, hogy annak alkalmazásakor nagy mértékben tekintettel kell lenni a körülményekre, „végig kell gondolni, hogy ki, milyen ügyben, ki előtt, ki ellen, és mit mondjon.”⁴¹⁷ Ezt pedig a következővel egészítette ki: „Ugyanis szerencsétlenek rovására tréfálkozni [...] embertelen; némelyek pedig oly széles körben bírnak tekintéllyel, és oly általános tisztelet övezi őket, hogy az ellenük irányuló szóbeli támadás visszafelé sülhet el.”⁴¹⁸ Amit Quintilianus a törvényszéki beszéd kapcsán fogalmaz meg, az egyértelműen rávilágít, hogy a nevetségessé tételt morális elveink szerint tekintjük elfogadhatónak vagy elfogadhatatlannak. A gúny mindig egy adott kontextusban születik meg, egy közösségnek szól, és ennek értékrendszerét teszi magáévá. Olyan személyek ellen, akiket ebben a körben általános tisztelet övez, nem alkalmazható, olyanok ellen azonban, akiktől ez a kör elvitatja a például társadalmi státuszuk alapján nekik járó tiszteletet, igen hatásos lehet, így megjelenhet a hatalom elleni kritika eszközeként. Mint fentebb megjegyeztem, a gúny sosem törekszik arra, hogy igazságos legyen, de nem is ezt várjuk el tőle, hanem azt, hogy találó és valóban szellemes legyen. Találónak pedig akkor érezzük, ha olyasmit mutat meg, amit az értékrendszerünk alapján magunk is hibának tudunk látni, és ha tárgya nem olyasmi, aminek nevetségessé tételét – szintén morális értékrendünk alapján – megengedhetetlennek tartjuk. Hasonló a helyzet általában a túlzással is: minél inkább magunkévá tudjuk tenni a kritika értékrendjét és ítéletét, annál inkább hajlandóak vagyunk elfogadni a tárgyilagostól eltérő megnyilvánulásait, diktálja ezeket a lelkesedés vagy a felháborodás.⁴¹⁹ A mérték problémája így átvezet következő fejezetem témájához, az értékek kérdéséhez.

2. A kritika belső problémái: érték és megalapozás

A kritika okvetlenül értékekre épül. Ha a kritikus szeretné is saját vállalkozását semlegesként és értékmentesként bemutatni, mindig bizonyos előfeltevések és elköteleződések vezetnek, melyek, úgy tűnik, a közösségének értékei, és amelyek maguk is kritika tárgyává tehetőek. Az alábbiakban elsősorban Herbert Marcuse és Jürgen Habermas néhány szövegére támaszkodva azt szeretném megmutatni, hogy van néhány olyan érték, amelyeket a kritikának saját gyakorlása érdekében, önmaga peremfeltételeként el kell fogadnia.

⁴¹⁷ Quintilianus: *Szónoklattan*, 423. o.

⁴¹⁸ I.m. 424. o.

⁴¹⁹ Bár az persze tagadhatatlan, hogy a kritikai művek felépítése is szerepet játszhat ebben. Ha azonban a *kritika* által megfogalmazottak ellentmondanak morális értékeinknek, a felépítés mit sem segít.

Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyvében (1964) két ilyen, a kritika számára döntő értékítéletet fogalmaz meg. Az első, „hogy az emberi életet érdemes élni, vagy helyesebben olyanná lehet, illetve kell tenni, hogy érdemes legyen élni”. Marcuse ezt „a társadalomelmélet a priori”-jának nevezi, egy olyan előfeltételnek, amelynek „elutasítása magát az elméletet is elutasítja”.⁴²⁰ Az „a priori” itt tehát nem a gondolkodás formáját, vagy annak előfeltételét jelenti, hanem a *kritika* kikerülhetetlen előfeltételét – vagyis Marcuse nem mond mást, mint hogy ha nincs értelme az életnek, nincs értelme a kritikának sem, vagyis nincs értelme egy olyan élet megjavításán fáradoznunk, amelynek értelmét már eleve elvetettük. Ez az első, a prioriként elfogadott értékválasztás láthatólag már önmagában is egyértelműen utal a kritika gyakorlati intenciójára, így a kritika fogalmát is érinti: eszerint nem egyszerűen az a kritika, ha kimondjuk, mi a baj a világban; a kritikának az emberi élet jobbá tételére kell irányulnia. Ezzel elválasztja a kritikát a pusztá panasztól. Habár a kritika forrása is lehet a szenvedés (a saját vagy a mások szenvedése)⁴²¹, akárcsak a panaszé, a kritikának túl kell mennie a fájdalom pusztá előszámlálásán, legalábbis annyiban, hogy ezek okainak felszámolására törjön, még akkor is, ha a változtatáshoz szükséges konkrét eszközöket, vagy akár csak a jobb állapot pontos ismérveit még nem tudja elősorolni. Mégis: a kritika ismérve, hogy nem elégedhet meg a beletörődéssel, a „mindig is így volt, és így is kell lennie”, vagy az „ez már csak így van” típusú banalitásokkal. Ezek ellentétesek a lényegével.

A második értékítélet, amelyet Marcuse megfogalmaz, szintén a kritika gyakorlatias jellegét emeli ki. Ez így szól: „valamely [...] társadalomban meghatározott lehetőségek állnak rendelkezésre az emberi élet megjavításához, valamint meghatározott módok és eszközök e lehetőségek valóra váltásához”.⁴²² Ez az értékítélet voltaképpen az első kiegészítése: a változás *reális* lehetőségét hangsúlyozza. A változás csirái ott szunnyadnak a valóban létező társadalomban, a kritikának csak föl kell tárnia ezeket. A kritika számára ennek feltételezése szintén alapvető, amennyiben kitart amellett, hogy képes hatást elérni. Ezzel Marcuse a kritikát a pusztá álmodozástól határolja el, és azt mondja ki, hogy a kritika számára elengedhetetlen, hogy tárgyának – ez esetben a társadalmi körülményeknek és lehetőségeknek – alapos ismeretéből induljon ki,⁴²³ ám az is a lényegéhez tartozik, hogy a fennállót ne fogadja el megváltoztathatatlan adottságként.⁴²⁴ A kritika tehát nem elégedhet meg azzal, hogy megismeri a tényeket, meg kell ismernie azok alternatíváit is, illetve, ahogy Marcuse fogalmaz, „a tényeket a maguk gátolt és tagadott lehetőségeinek fényében” kell vizsgálnia – ezt pedig úgy éri el, hogy a fennálló társadalmi rendet saját történelmi

⁴²⁰ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, Budapest, Kossuth 1990. 12-13. o. Fordította Józsa Péter.

⁴²¹ Mint azt Nietzsche *Második korszerűtlen elmélkedése* kapcsán is láttuk. Lásd még pl. Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Pécs, Jelenkor 2005. 206. o. Fordította Weiss János.

⁴²² Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 13. o.

⁴²³ Az elvárás tehát hasonló, mint Nietzschénél, azzal a különbséggel, hogy Marcuse szerint a változás lehetőségét is a tárgyból kell levezetni.

⁴²⁴ V.ö. i.m.

alternatíváival veti össze, így tehet javaslatokat a fennálló megváltoztatására.⁴²⁵

A két kiinduló értékítéletből következik, hogy a kritika hátterét nem képezheti valamely pesszimista filozófia. Habár a pesszimista filozófiák kétségtelenül képesek arra, hogy lefessék a világ bajait, így például Schopenhauer érzékletesen ábrázolja a világban jelenlévő szenvedést, ám mivel azt a világ lényegi, megváltoztathatatlan jellemzőjeként fogja fel,⁴²⁶ a filozófia lehetőségei itt kimerülnek a pusztá leírásban. Schopenhauer szerint az életben az egyetlen igazi változást az akarat igenlése és tagadása közti döntés jelenti,⁴²⁷ amelyre azonban intuitív, nem pedig absztrakt ismeretekből kiindulva kerül sor.⁴²⁸ a filozófia tehát nem lehet ennek a változásnak a motiváló ereje. Éppen ezért azonban kérdésessé válik, hogy mi szükség van egyáltalán arra, hogy Schopenhauer mindezt filozófiailag, azaz absztrakt ismeretek formájában kifejtse. A kritika Marcuse első értékítéletének talaján elkerüli az ilyen csapdákat: az élet, amelyet érdemes élni, vagy amely ilyenné tehető, és a változás reális lehetőségének feltételezése megadja a kritikának a hitet, vagy legalább a reményt saját tevékenysége értelmességében.

Ez a két értékítélet kellően általános ahhoz, hogy ne csupán a társadalomkritika, hanem tárgyától függetlenül mindenféle kritika előfeltételül szolgálhasson. A kritikának tehát, amennyiben önmagát értelmes tevékenységnek kívánja tekinteni, (1) el kell ismernie az általa vizsgált tárgyterület értékét, és (2) fel kell tételeznie annak reális lehetőségét, hogy ezen a tárgyterületen kedvező változások menjenek végbe, vagy akár azt is, hogy bizonyos, kedvezőtlennek ítélt változások – éppen a kritika hatására – megghiúsuljanak. Vagyis a kritikának a maga tárgyát megváltoztathatóként kell tekintenie. Ez a két előfeltevés a társadalomkritika mellett a művészetkritika vagy a tudományos kritika területein szintén megmutatkozik: abban az esetben is, ha a kritikák tárgyukat teljes mértékig elmarasztalják, a vizsgált tárgyterület (a művészet vagy az adott tudományág) értékét mégsem vitatják el, hiszen éppen ezek érdekében lépnek fel.

A társadalom esetében azonban úgy tűnik, hogy annak kimutatása, hogy a ránk látszólag adottságként nehezedő viszonyok megváltoztathatóak, külön feladatot jelent. Ezt már Horkheimer is hangsúlyozta a „Hagyományos és kritikai elmélet” című írásában (1937):

Míg az egyén rendszerint adottként fogadja el létezésének alapvető meghatározottságait, s így próbál eleget tenni nekik, míg elégedettsége és tisztessége forrásának azt tartja, hogy erejéhez mérten megoldja a társadalomban elfoglalt helyével összefüggő feladatokat, s a részleteket érintő erőteljes bírálatból kötelességszerűen kivegye részét, addig az említett kritikai magatartás teljességgel híján van annak a vezérfonalnak, amivel a társadalmi élet adott fogalma mindenkit ellát. A kritikai elmélet [...] az egyes tevékenységek vak együttműködése által meghatározott kereteket, vagyis az adott munkamegosztást és osztálykülönbségeket olyan funkciónak tekinti,

⁴²⁵ V.ö. i.m. 12. és 13. o.

⁴²⁶ V.ö. pl. Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 130. o., 193. o.; 201. o.; 233–234. o.; 392. o.

⁴²⁷ V.ö. i.m. 235. o.

⁴²⁸ V.ö. i.m. 443–444. o. és 458. o.

amely – lévén, hogy az emberi cselekvésből származik – tervszerű döntésnek és ésszerű célkitűzésnek is alávethető.⁴²⁹

A kritikai beállítódás tehát a társadalom esetében lényegileg különbözik a hétköznapi beállítódástól. Ezért írja Marcuse is, hogy a kritikának „a tényeket a maguk gátolt és tagadott lehetőségeinek fényében” kell szemügyre vennie, és emeli ki azok történetiségét, mely egyben esetlegességüket és megváltoztathatóságukat is jelenti. Habermas pedig ezt a követelményt a következőképpen fogalmazza át, némileg áthelyezve a hangsúlyokat: a kritikának azt kell megmutatnia, hogy

az elméleti kijelentések mikor ragadják meg a társadalmi cselekvések általános invariáns szabályosságait, s mikor ábrázolják az ideologikusan megdermedt, elvileg azonban megváltoztatható függőségi viszonyokat.⁴³⁰

A kritika feladata tehát az is, hogy feltárja és megmutassa, mi az, ami a társadalomban megváltoztatható, ezért világos, hogy a kritikai beállítódásnak el kell különülnie a hétköznapiétől, amennyiben gyanakodva kell figyelnie a megmerevedett, adottságnak tűnő viszonyokat.

A Marcuse által megfogalmazott két értékítélet azonban még mindig kevés lenne ahhoz, hogy megfelelően kijelöljük a kritika által szem előtt tartandó értékek halmazát: az, hogy az emberi életet érdemes élni, vagy ilyenné tehető, és az, hogy a kritikának a maga tárgyát megváltoztathatóként kell tétéleznie, és a változás reális lehetőségeire kell támaszkodnia, még nagyon is általános követelmények, melyek sokféleképpen konkretizálhatók, és így még nem határolják körül a kritika céljait – vagyis azt, hogy milyen irányú változást kellene a kritikának szorgalmaznia. Az értékek lajstroma Marcuse számára sem merül ki a két említett ítéletben, jóllehet a többi, általa felsorakoztatott értéket nem szedi pontokba, és bizonyos magától értetődőséggel tárgyalja. Ilyen érték mindjárt az, hogy a kritikának a társadalmi rend olyan lehetséges alternatíváit kell előnyben részesítenie, amelyek „nagyobb esélyt nyújtanak a létért való küzdelem pacifikálására”.⁴³¹ Abban a hidegháborús helyzetben, amelyre a könyv reagál, ez az igény mindenképpen érthető és elfogadható, hiszen egy nukleáris katasztrófa bekövetkezte a föld minden lakója számára elviselhetetlen lenne, így ez az érték általános elfogadásra tarthat számot.⁴³²

Marcuse azonban más értékeket is említ, amelyek esetében felmerülhet a megalapozhatóság kérdése. Így a tárgyalt második értékítéletet a következővel egészíti ki:

⁴²⁹ Max Horkheimer: Hagyományos és kritikai elmélet, in Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmusvita a nyugatnémet szociológiában*, Budapest, Gondolat 1976. 65. o. Fordította Gelléri András.

⁴³⁰ Jürgen Habermas: Megismerés és érdek, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1995/5-6. 938. o. Fordította Weiss János.

⁴³¹ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 12. o.

⁴³² Azon persze lehet vitatkozni, hogy melyik társadalmi rend nyújtaná a katasztrófa elhárításának komolyabb garanciáját, vagy hogy mit kell tennie egy társadalomnak azért, hogy elhárítsa ezt a katasztrófát. De magát a célkitűzést, illetve a mögötte álló értéktétélezést el kell fogadnunk, hiszen a nukleáris katasztrófa az emberi élet megszűnésével fenyeget.

A fennálló társadalomnak megállapítható mennyiségű és minőségű szellemi és anyagi erőforrás áll rendelkezésére. Hogyan lehet ezeket az erőforrásokat az egyéni szükségletek és képességek optimális fejlesztésére és kielégítésére úgy fölhasználni, hogy eközben a gürcölés és a nyomor minimális lehessen?⁴³³

A kritika célja tehát egy olyan társadalom, melyben az egyének viszonylagos jóléte és képességeik kibontakoztatása a kizsákmányolás és a nyomor visszaszorítása mellett érhető el. A szorgalmazott átalakulás pedig nem csupán bizonyos emberek, hanem minden ember szükséglete: „a társadalomé mint egészé, minden egyes tagjáé”.⁴³⁴ Vagyis a kritika nem szolgálhat csupán egyéni vagy csoportérdekeket.

Mindezek az értékek (a munka egyenlő elosztása, azonos részesülés a javakból, hozzáférés a képzési lehetőségekhez, az uralom formáinak korlátozása) jól összefoglalhatóak az „emancipáció” habermasi fogalmában. Habermas koncepciójában⁴³⁵ ugyanis az emancipáció nemcsak a társadalmi érintkezési formákra vagy az autonóm gondolkodás képességére terjed ki, hanem ezek anyagi alapjaira is, és az egész emberi nemet kell érintenie. Habermas a munkát is emancipációként – „a külső természet kényszerétől való emancipációként” – írja le, s ennek kell lehetővé tennie „a belső természet kényszerétől”, azaz „az erőszakkal rendelkező intézményektől” való emancipációt.⁴³⁶ Vagyis a társadalom tagjainak egyenjogúvá válását megelőzően az emberi nem természetnek való kiszolgáltatottságát legalábbis enyhíteni kell; ez teremti meg azokat az anyagi javakat, illetve technikai feltételeket, amelyek lehetővé teszik a társadalom igazságosabb berendezkedését. Ez pedig a következőt jelenti: a nyomor és a gürcölés enyhülését, a viszonylagos jólétet és a képességek kibontakoztatását mindenki számára, valamint az elnyomó uralmi formák megszüntetését – és így végső soron „a társadalom szerveződését [...] az uralommentes vita bázisán”.⁴³⁷ Miközben a gazdasági hiány felszámolása *nem vezet* automatikusan emancipációhoz, ezért a társadalom tagjainak, különösen pedig a kritikai társadalomtudományok képviselőinek – lévén az emancipáció a társadalomtudományok sajátos megismerésérdeke – tenniük kell valamit.⁴³⁸

Az emancipáció a társadalomtudományok megismerésérdekeként Habermas számára kvázi-transzcendentális jelleggel bír, vagyis irányítja, orientálja az ezen tudományokban létrejövő megismerést.⁴³⁹ Ez tehát egy olyan érték, amely a társadalomtudományok kritikai tevékenységét mozgatja. A cél az emancipatív életformák megteremtése, amelyben a társadalom tagjai közös életüket az uralommentes vita bázisán szervezhetik meg. Az emancipáció fogalma Habermas filozófiájában ezért szorosan kapcsolódik az

⁴³³ I.m. 13. o.

⁴³⁴ I.m. 15. o.

⁴³⁵ Itt elsősorban az 1965-ös, *Megismerés és érdek* című székfoglaló előadásra és az azonos című, 1968-as könyvre, valamint az *Előadások a szociológia nyelvelméleti megalapozásáról* című 1971-es szövegre támaszkodom.

⁴³⁶ V.ö. Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Jelenkor, 51-52. o.

⁴³⁷ I.m. 55. o.

⁴³⁸ V.ö. i.m. 57-58. o.

⁴³⁹ V.ö. Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, 174-175. o.

„ideális kommunikációs közösség” – Apeltől származó – fogalmához, amit Habermas maga is egyértelművé tesz, amikor kijelenti: „Az ideális beszédshituáció kontrafaktikus feltételeit az emancipált életformák szükséges feltételeinek is tekinthetjük.”⁴⁴⁰ Az ideális kommunikációs közösség egy olyan közösséget jelent, amely mentes a külső, kontingens behatásoktól, amelyben a tagoknak egyenlő esélyük van a megszólalásra, érveik elmondására, és amelyben *csak* az erősebb érv kényszer nélküli kényszere uralkodhat.⁴⁴¹ Habermas (és Apel) szerint az ideális kommunikációs közösség eszménye az, amelyre támaszkodunk, amikor a hétköznapi szituációkban feltételezzük a kommunikatív cselekvések érvényességét (vagyis azt, hogy a cselekvők cselekedeteiket mindenkor meg tudnák indokolni, és olyan normákat követnek, amelyekről azt gondolják, hogy azok kiállnák a „korlátlan és kényszermentes diskurzus próbáját”).⁴⁴² És amikor ezek csorbát szenvednek, és igazolások válnak szükségessé, vállalnunk kell a vitát, mégpedig azért, mert feltételezzük, hogy a vita során elérhető a valódi, észszerű, vagyis a hatalmi kényszerektől mentes konszenzus. Éppen ez jelenti az eszmény igazolását is: az ideális kommunikációs közösség feltételezése *szükségszerű* akkor, amikor vitába szállunk, vagy amikor úgy gondoljuk, hogy a kikényszerített konszenzus elkülöníthető a valódi konszenzustól, a valódi beszélgetés elválasztható a szisztématikusan eltorzult kommunikációtól. Mert mindegyre az eszményre való előrenyúlás révén vagyunk képesek, és ezt nem befolyásolja, hogy eközben tisztában vagyunk annak kontrafaktikus jellegével.⁴⁴³

Az ideális kommunikációs közösség tehát egyszerre normatív elv, amelyhez a megnyilvánulásainkat mérjük, és – az emancipációval való összefüggése folytán – megvalósítandó, habár teljesen valószínűleg soha el nem érhető társadalmi eszmény. Mint normatív elv a kommunikatív közösség szolgál az érték kérdések megvitatásának közegéül is, ugyanakkor az emancipációt mint értéket nem alapozhatja meg, mivel azt már maga is előfeltételezi: az ideális kommunikációs közösség tagjainak egyenlősége, kommunikációjának uralommentessége az emancipáció elfogadottságára épül.

Az emancipáció és a kritika történetileg is szorosan összefonódik, és úgy tűnik, az emancipáció nem csupán a kritika céljaként, hanem annak feltételeként is jelentőséggel bír. Ez láthatóvá válik az ideális kommunikációs közösség és az „okoskodó nyilvánosság” összefüggésében, amelyre Apel

⁴⁴⁰ Jürgen Habermas: *Előadások a szociológia nyelvelméleti megalapozásáról*, kézirat fordítás, 72. o. Fordította Weiss János. Jürgen Habermas: *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie* (1970/71), in: uő: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984. 121. o. A következőkben a magyar fordításra támaszkodom, de a visszakereshetőség érdekében a német eredeti oldalszámait is közlöm.)

⁴⁴¹ V.ö. Habermas: *Előadások...*, 71–72. o. (Habermas: *Vorlesungen...*, 119–121. o.)

⁴⁴² V.ö. Habermas: *Előadások...*, 74. o. (Habermas: *Vorlesungen...*, 124. o.)

⁴⁴³ V.ö. Habermas: *Előadások...*, 70–71. o., (Habermas: *Vorlesungen...*, 118–119. o.) Lásd még: Karl-Otto Apel: *Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?*, in: uő: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából, Budapest, Áron Kiadó, 51-60. o. Fordította Felkai Gábor. (Apel írása először 1982-ben jelent meg.) Valamint lásd még: Szücs László Gergely: *A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája. Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/2. 75–96. o.

mutat rá. A felvilágosodásban létrejött okoskodó nyilvánosság (melyben a tudományos, filozófiai és publicisztikai viták is zajlanak, és amelynek a folyóiratok és a könyvpiac is fontos intézményei) maga is előfeltételezi „az érvek »kényszermentes kényszere« értelmében vett *uralommentes kommunikáció* eszméjét”.⁴⁴⁴ Ebben persze semmi meglepő nincs, amennyiben ezt az eszményt a viták mind előfeltételezik. Azonban ezzel Apel arra hívja fel a figyelmet, hogy már a jelenünkben is találkozhatunk az ideális kommunikációs közösség mint életforma részleges megvalósulásaival: az okoskodó nyilvánosság ugyanis egy olyan létező életforma, amelyben az ideális diskurzus érvei az irányadóak. És ez a nyilvánosság, mint jól tudjuk, és mint arról már szó esett, nemcsak a viták, hanem a kritika közege is; példáján pedig egyértelműen beláthatóvá válik, hogy a kritika nem viseli el az elnyomást és a függőségeket: szabadon egyenlő felek között tud megnyilvánulni, és már feltételez legalább bizonyos fokú felszabadulást a kötöttségek alól. Szent dolgokat nem lehet kritizálni, amíg szentnek számítanak, és az elnyomás légköre nem kedvez a kritikának.

Az emancipáció tehát olyan érték, amelyet a kritika nem nélkülözhet: előfeltételezi és táplálja is azt. Ennek felel meg, hogy Habermas is szorosan egymásra vonatkoztatja őket a *Megismerés és érdekek*ben, ahol az emancipáció nemcsak a *kritikai* társadalomtudományok megismerésérdeke, de a reflexióval is összefonódik, amelyet Habermas gyakran a kritika szóval, sőt, magával az emancipáció szóval is szinonimaként használ. „*Az önreflexió egyszerre szemlélet és emancipáció, belátás és megszabadulás a dogmatikus függőségtől*” – írja például.⁴⁴⁵ Az önreflexió egyszerre jelenti tehát a látszatoktól való megszabadulást, mellyel a függőségektől való felszabadulás is együtt jár, és a szubjektum önmagára irányuló tekintetét, amely bizonyos szabályosságok feltárását teszi lehetővé. Az (ön)reflexió fogalmában rejlő kettősséget, amelyet a könyvben kihasznál, Habermas az 1973-as utószóban oldja föl azáltal, hogy elkülöníti egymástól a „reflexió” szó két jelentését: ez egyszerre jelent egyfajta utánkonstruálást és egyfajta kritikát. Kétségtelen, hogy a mű társadalomtudományokat tárgyaló fejezeteiben a szó második jelentése érvényesül: a pszichológiában, és a mintájára elgondolt ideológiakritikában az identitások átformálása, a valóságnak hitt tapasztalatok valótlanként való felmutatása, és a hamis tudat leleplezése történik meg.⁴⁴⁶ Ez azonban a kritikának egy nagyon szigorú értelme, és mint láttuk, az emancipáció a kritika kevésbé szigorú értelméhez (a nyilvánosság egymást kiigazító diskurzusaihoz) is hozzákötődik.

A kritika korábban rögzített értékei (a kritika tárgyának értéke, a változás reális lehetősége) mellett tehát az emancipációt is elfogadhatjuk a kritika értékeként, még hozzá mint célul kitűzött életformát, a maga materiális alapjaival együtt. Hiszen a tökéletesen uralommentes kommunikáció nem valósulhat meg az anyagi egyenlőtlenségek bázisán, a nyomor és a kiszolgáltatottság, valamint a mérhetetlen gazdagság ellentéte közepette, egy olyan világban, amelyben a vagyon eleve hatalmat is jelent. A

⁴⁴⁴ Karl-Otto Apel: Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?, 66. o.

⁴⁴⁵ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdekek*, 184. o.

⁴⁴⁶ V.ö. Jürgen Habermas: Nachwort (1973), in uő: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988. 411–413. o. Az ideológiakritika habermasi koncepciója kapcsán lásd kötetünk *Kritika és reflexió Habermasnál* című fejezetét.

kritika azonban más kiinduló értékekkel is bővítheti az eddigieket, ezek helytállóságáról az uralommentes vita bázisán, az ideális kommunikációs közösség eszméjére támaszkodva dönthet.

Felmerül a kérdés, hogy az emancipáció értékének a kritika minden formáját, vagy csupán a társadalomkritikát kell-e irányítania. Erre azt válaszolhatjuk, hogy előfeltételként az emancipáció már biztosan ott munkál mindegyikben, és ha a kritika az emancipáció ellenében dolgozik, akkor a saját mozgásterét korlátozza – még akkor is, ha ennek nincs tudatában. A hatalom szolgálatába szegődött kritika elárulja saját értékeit, és a hatalom pozíciójából megszólaló kritika is megfelel azokról, amikor saját ítéletalkotását vitathatatlanul állítja be. A kritikának nyitottnak kell maradnia a vitára: ez a feltétel levezethető az emancipáció érdekében.

Az emancipáció és a belőle levezetett értékek, valamint a kritizált tárgy(terület) értékességének, és megváltoztathatóságának elismerése a kritika előfeltételei, melyekre reflektálnia kell, melyeket azonban egyúttal jó oka van elfogadni, hiszen ezek kétségbevonása magát a kritika létjogosultságát ásná alá. Az egyéb értékkérdéseknek (így a mérték kérdésért eldöntő értékkérdéseknek is) az ideális kommunikációs közösség eszméjére irányuló társadalmi vitákban kell eldőlniük. A kritika természetesen a saját értéktételezéseit tekintve sem vonhatja ki magát e viták alól, ha nem akar dogmatikussá válni. Érvelésében azonban rámutathat, hogy saját előfeltételezéseit az okoskodó nyilvánosság előfeltételezéseit is, és így a nyílt társadalmi vita és a kritika elválaszthatatlanul kapcsolódnak össze.

*

A következőkben szeretném egy kicsit közelebbről is megvizsgálni az értékkérdésekről is döntő társadalmi vitákban oly fontos szerepet játszó „ideális kommunikációs” közösség elméletét. Habermas hangsúlyozza, hogy annak az idealizálásnak, amelyet az ideális kommunikációs közösség eszméjére támaszkodva hajtunk végre a mindennapok során, része, hogy beszélgetőpartnereinket beszámíthatónak tekintjük: ezt jelenti, hogy feltételezzük, hogy az általuk követett normákat intencionálisan követik, és hogy ezért számot tudnának adni cselekvéseik okairól. Ez a várakozás a beszélgetésben résztvevők közt kölcsönös, és hozzá tartozik ahhoz, hogy egymást szubjektumként, és nem manipulálható tárgyként fogják fel és fogadják el.⁴⁴⁷ A szubjektum (illetve az ennek szinonimájaként értett individuum) alapvető tulajdonsága tehát, hogy képes számot adni cselekedeteiről.

Az „individualitás” kifejezés egy nyelvhasználatra képes és cselekvőképes szubjektum önértelmezéseként magyarázható, aki senki által nem helyettesíthető és másokkal össze nem téveszthető személyként ábrázolja és adott esetben igazolja önmagát. Ez az önértelmezés, bármilyen diffúz is olykor, alapozza meg az én identitását. Benne az öntudat nem mint egy megismerő szubjektum önviszonya, hanem mint egy beszámítható személy *etikai önbizonyossága* artikulálódik. Egy interszubjektíve osztott életvilágbeli horizontban állva az egyén olyasvalakiként koncipiálja meg önmagát, aki *kezeskedik* egy többé-kevésbé tudatosan sajátjává tett élettörténet többé-

⁴⁴⁷ V.ö. Jürgen Habermas: *Előadások...*, 174. o. (Habermas: *Vorlesungen...*, 123–124. o.)

kevésbé világosan előállított kontinuitásáért; elnyert individualitása fényében szeretné, ha a jövőben is akként azonosítanák, akivé vált. Röviden szólva: az „individualitás” jelentését egy első személy etikai önértelmezése által, annak egy második személyhez fűződő viszonyában kell magyaráznunk.⁴⁴⁸

Látható, hogy a személy önidentitása nagy mértékben az őt körülvevőkhöz kötődik, az ő elvárásaikhoz alkalmazkodik, mint ahogy az is, hogy ennek az önazonosságnak Habermas szerint komoly etikai implikációi vannak. Ez motiválja ugyanis, hogy mások cselekedeteink folytonosságában lássák énünk folytonosságát, azaz megbízható, felelősségteljes személyként tekintsenek ránk. Habermast a szubjektum nem gondolkodó szubjektumként, hanem etikus cselekvőként és cselekedeteit megindokolni tudó individuumként érdekli, aki e cselekedeteket egy nagyobb elbeszélésbe illesztve konstruálja meg identitását. Az önmagát igazoló és az önmagát elbeszélő én kettőssége megfelel a modern társadalmak által az egyének felé támasztott elvárások, az autonómia és az önmegvalósítás kettőségének. Mivel a modern társadalmakban a konvenciók mára elveszítették szilárd szabályozó erejüket, a szubjektumoktól várják el, hogy autonóm módon alakítsák ki a saját értékeiket és hozzák meg a morális döntéseiket, és hogy tudatosan, etikai elvek alapján irányítsák és „teljesítsék ki” életüket.⁴⁴⁹

Habermas szerint nemcsak ezek az elvárások, de maga a szubjektum (individuum) is a társadalmassulás folyamatának eredménye; ebben Georg Herbert Mead munkáira támaszkodik. Meadet követve úgy gondolja, a szubjektum öntudata azáltal jön létre, hogy az én és a te performatív viszonyában az én átveszi a te perspektíváját, és önmagát a másik szemével látva megismeri önmagát⁴⁵⁰ – az ennek ezért Habermas szerint van egy interszjektív magja.⁴⁵¹ Ez jelentőséggel bír az autonómia és az önmegvalósítás fogalmi szempontjából, és érinti az „ideális kommunikációs közösség” fogalmát is, melynek gyökerei szintén a meadi elméletbe nyúlnak vissza. Az ugyanis, hogy a szubjektum interszjektív viszonyok révén jön létre, azt is jelenti, hogy a társadalmiság később is meghatározó a számára, vagyis, ahogy Habermas is hangsúlyozza, az egyén a társadalomból nem tud kilépni, valamilyen közösség tagjának kell maradnia. Ezért annak a társadalmi elvárásnak, hogy az önrendelkezés és önmegvalósítás által alakítsa ki a saját, csak rá jellemző identitását, szintén csak a társadalom tagjaként képes eleget tenni. A szubjektumok ezért mindig szükségét érzik, hogy értékrendszerük mások előtt igazolható legyen, és az én-elbeszéléseikben kirajzolódó identitásukat mások is elfogadják. Szükségük van tehát egymás kölcsönös elismerésére.⁴⁵²

Erre Habermas és Mead szerint az a szélsőséges eset szolgáltatja a legékezebb bizonyítékot, amikor úgy tűnik, valaki az általa képviselt értékrenddel magára marad. Racionális lényként ilyenkor is egy tágabb közösség tagjaként tekinthet önmagára, a racionális lények időközön átívelő

⁴⁴⁸ V.ö. Jürgen Habermas: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: uő: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988. 207. o. (A szöveg első megjelenése 1988.)

⁴⁴⁹ V.ö. i.m. 223. o.

⁴⁵⁰ V.ö. i.m. 210–217. o.

⁴⁵¹ V.ö. i.m. 209. o.

⁴⁵² V.ö. uo. 223–228. o.

„köztársaságának” tagjaként, és mint ilyen a múltbeli és a jövőbeli generációkra apellálhat. Ez az egyetlen módja annak, hogy eltérjen a szűkebb társadalmi környezete által elfogadott értékrendtől.⁴⁵³ Habermas kiemeli, hogy a racionális lényeknek ezt a közösséget olyan kommunikációs közösségként és interakciós összefüggésként kell értelmeznünk, amelyben a felek képesek és hajlandóak átvenni egymás perspektíváját, és a közös értékek elfogadása által közös cselekvések biztosítására törekszenek. Vagyis ez a közösség nem „az empirikus világtól elválasztott ideál”.⁴⁵⁴ S ez az a közösség, amelyet Habermas – Meadet követve – „korlátok nélküli kommunikációs közösség”-nek nevez, és Meadet idézve így jellemzi: „Egy korlátok nélküli kommunikációs közösség jön létre, amely transzcendálja egy adott társadalom különös rendjét, és amelyen belül a társadalom tagjai adott konfliktus esetén a létező társadalmon kívül helyezhetik magukat [...]”.⁴⁵⁵ Ez a kommunikációs közösség a „posztkonvencionális morál” alapja.⁴⁵⁶ Az, hogy a modern társadalom nemcsak autonóm cselekvést, de ezzel összefüggésben individuális életformálást és nem konvencionális énidentitások kialakítását is várja a tagjaitól, azt eredményezi, hogy ezt a kommunikációs közösséget univerzális életformaként is feltételezzük: olyan életformaként, amelyre egymás kölcsönös elismerése, az empátia és a tolerancia a jellemző. Az individualizálódás kényszere így az univerzalizmust mint a maga fonákját hozza létre.⁴⁵⁷

A korlátok nélküli kommunikációs közösségben nem nehéz felismernünk az ideális kommunikációs közösséget. Ez a közösség most azonban nemcsak a kommunikatív cselekvés és a diskurzusok szabályozó elveként, hanem egy közösségre utalt lény egzisztenciális életfeltételeként jelenik meg. Az egyénnek saját identitása megteremtése érdekében kell e közösség feltételezésével élnie, és mivel identitásának megteremtése társadalmi kényszerként nehezedik rá, ez alól a feltételezés alól nem bújhat ki. Ez egyben azt is jelenti, hogy egzisztenciális érdeke részt venni a társadalmi vitákban, és annak az emancipált életformának a megvalósításán munkálkodnia, amely az ideális kommunikációs közösség képében jelenik meg, hiszen a különböző életformák elismerése ebben az életformában valósulhat meg. *Vagyis a kritika maga is az individuumok elemi, egzisztenciális érdeke.*⁴⁵⁸

3. A kritikát kívülről fenyegető veszélyek: az ellehetetlenítés módozatai

⁴⁵³ V.ö. uo. 225. o. és G. H. Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Budapest, Gondolat, 1973. 214. o. Fordította Félix Pál.

⁴⁵⁴ Jürgen Habermas: *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 225. o.

⁴⁵⁵ G. H. Mead: Die Philanthropie unter dem Gesichtspunkt der Ethik, in. uó: *Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. Bd. 1. 413. o. Idézi: Habermas: *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 224. o. Fordította Günter Holl et al.

⁴⁵⁶ V.ö. uo.

⁴⁵⁷ V.ö. uo. 226–227. o.

⁴⁵⁸ Az ideális kommunikációs közösség elvét Habermas tehát szubjektumfelfogásában horgonyozza le. A szubjektum, akinek öntudata a vele szembenálló másikkal folytatott interakcióban fejlődik ki, később is rászorul a közösségre, és végső soron, egyéni jegyeinek kibontakoztatása végett, a korlátok nélküli kommunikációs közösség feltételezésére.

Eddig a kritika belső problémáit tárgyaltam, illetve a felmerülő problémákat a kritika belső problémáiként kezeltem. Csakhogy a kritika, mint eddig is láttuk, a társadalom közegében él, melynek működése korántsem ideális – az ideális kommunikációs közösség eszméje csak vezeti a beszélgetéseket, de nem ölt testet bennük, és semmiképpen sem hatja át a társadalom egészét. És mivel a kritika a maga emancipatorikus jellege folytán korlátot jelent az uralom számára, az uralom is arra törekszik, hogy szűkítse a kritika mozgásterét. Vagy, ahogy Habermas rámutat, a felvilágosodás hagyományához nemcsak az észszerű konszenzus eszméje tartozik hozzá, hanem az a tudat is, hogy az elért konszenzus álkonszenzus is lehet, amely hatalmi viszonyok eredményeképp jött létre.⁴⁵⁹ Az ilyen, szisztematikusan eltorzult kommunikáció kritikája Habermas szerint a szigorú értelemben vett kritika, az ideológiakritika feladata.⁴⁶⁰

Az alábbiakban azzal a kérdéssel fogok foglalkozni, hogy hogyan képes – illetve képes-e – a kritika hatékonyan fellépni a fennálló rend, az uralom ellen. Ez a kérdés kezdettől meghatározó a kritikai elmélet számára, amely a kritikát társadalomkritikaként és a társadalmi átalakulás eszközeként érti. (Vizsgálatomban most nem Habermas, hanem Marcuse és Peter Bürger néhány szövegére fogok támaszkodni, mivel ezekben a kritika teljesítőképeségére vonatkozó kérdést élesebben fogalmazódik meg, mint Habermasnál.)

Már Herbert Marcuse 1937-es, „A kultúra affirmatív jellege” című tanulmányában kétely merül fel azzal kapcsolatban, hogy a fennálló rend kritikája hatásos lehet-e. Marcuse itt úgy látja, hogy a kultúra, ezen belül pedig kiemelten a művészet funkciója a polgári társadalomban a fennálló rend megerősítése: azáltal, hogy az e társadalom számára érvényben lévő értékeket a maga ideális szférájában engedi megvalósulni, a művészet mentesíti a társadalmat ezeknek az értékeknek a reális megvalósítása alól. A „boldogabb élet, az öröm, a jóság, az emberség, az igazság, a szolidaritás utáni sóvárgás” a művészetben kielégülést nyerhet, ám ezzel ezek az értékek egyúttal egy „magasabb rendű, tisztább” világ részeiként jelennek meg, melynek törvényei nem vihetőek át a mindennapok világára. „Az ember hozzászokott, hogy a materiális reprodukció egész szféráját úgy tekintse, mint amelyhez lényege szerint hozzátapad a nyomor, méltatlanság és igazságtalanság szégyenfoltja, hogy lemondjon az ezek ellen való tiltakozás igényéről, illetve elfojtsa ezt az igényt.”⁴⁶¹ És a fennálló rossz rend elfogadását segíti a művészet is azáltal, hogy a maga területén lehetővé teszi az individuum vágyainak kielégítését, olyan privát boldogságot felkínálva, amely „nem sérti a fennálló rend törvényeit”.⁴⁶² A művészettől tehát távol marad a fennálló állapotok megváltoztatásának lehetősége; habár tematizálja a polgári társadalom problémáit, felmutatja annak ideáljait,

⁴⁵⁹ V.ö. Jürgen Habermas: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970), in uő. *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. 295–296. o. Habermas itt Albrecht Wellmerre hivatkozik. V.ö. uo.

⁴⁶⁰ Habermas ideológiakritika-konceptiójáról lásd könyvünk *Kritika és reflexió Habermasnál* című fejezetét!

⁴⁶¹ Herbert Marcuse: *A kultúra affirmatív jellege*, in Bujdosó Dezső (szerk.): *Német kultúraelméleti tanulmányok*, 2. kötet, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 256. o. Fordította Bacsó Béla et al.

⁴⁶² I.m. 252. o.

ezeket az ideálokat megfosztja a valóság megváltoztatására való képességüktől, felemeli őket egy a valóságtól elválasztott szférába, és elérhetetlenként mutatja fel azokat. Azokban a hatásokban, amelyeket a művészet javára írunk (mint amilyen a személyiség kiművelése, vagy a humanizmus terjesztése), Marcuse mind a fennálló rend érdekeinek kiszolgálását látja, azt állítva, hogy végső soron ezek is az individuum vágyainak levezetését, és ezáltal az individuum fegyelmezését szolgálják. Ezért tanulmányának végkövetkeztetéseiben Marcuse az általunk ismert, affirmatív kultúra megszűnésének szükségessége mellett foglal állást.⁴⁶³

A kultúra affirmatív jellegére vonatkozó elgondolásokat Peter Bürger vitte tovább az 1970-es években. Szerinte a műalkotások korlátozott hatásáért a művészet polgári társadalomban betöltött autonóm státusza a felelős, mivel ez egyben a mindennapi életgyakorlattól való távolságot is jelenti. Marcuséhoz hasonlóan Bürger is úgy gondolja, hogy bár a befogadó szintjén a műalkotás képes arra, hogy az életgyakorlatból kiszorult szükségleteket legalább ideális szinten kielégítse, a művészet által nyújtott tapasztalatok nem vihetőek át a gyakorlatba, így a társadalmi totalitás szintjén a művészet és tapasztalata következmények nélkül marad. Bürger is úgy látja, hogy ez korántsem véletlen, és egyenesen így fogalmaz: „a művészet sajátos funkciója a polgári társadalomban: a kritika neutralizálása”.⁴⁶⁴ Ugyanakkor Bürger úgy gondolja, éppen a művészet autonóm státusza, vagyis a gyakorlati élettől való viszonylagos függetlensége teszi lehetővé, hogy a műalkotások a társadalommal szemben kritikát fogalmazzanak meg.⁴⁶⁵

A művészet tehát a polgári társadalomban Marcuse és Bürger szerint egyfajta szelep-funkciót tölt be, segít az individuumoknak kiélni a vágyaikat, és ezzel mentesíti a társadalmat a valódi változás szükségessége alól.⁴⁶⁶ Ezzel a helyzettel szegül szembe Bürger szerint az avantgárd mozgalmak lázadása, mely a művészet intézményrendszere és autonóm státusza ellen irányult, és a művészet gyakorlati életbe való visszavezetését tűzte ki célul.⁴⁶⁷ Ez a kísérlet is kudarcba fulladt, Bürger szerint azért, mert a polgári társadalomban a művészet autonóm státusza nem számolható fel.⁴⁶⁸

Az avantgárd műalkotás ennek ellenére a kudarcaival is kiemelt helyet foglal el a bürgeri elemzésekben: az avantgárdnak a művészet intézményrendszere elleni támadása mutatta meg az intézményrendszer polgári társadalomban betöltött jelentőségét, és tette lehetővé a művészet egészének ma érvényes megközelítését, amelyben pl. a szerves és a szervetlen műalkotás egyenjogúként állhat egymás mellett. Az avantgárd tehát nem maradt teljesen hatástalan, ám az általa megcélzott hatást sem

⁴⁶³ V.ö. i.m. 257–258. o.

⁴⁶⁴ Peter Bürger: Hermeneutik, Ideologiekritik, Funktionsanalyse, in: uő: *Vermittlung, Rezeption, Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979. 158. o.

⁴⁶⁵ V.ö. Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete*, Szeged, Univ Kiadó 2010. 67. o. Fordította Seregi Tamás. A könyv először 1974-ben jelent meg.

⁴⁶⁶ Herbert Marcuse és Peter Bürger tehát újrafogalmazzák és alapvetően értékelik át művészet és kritika hagyományosan szorosnak tartott kapcsolatát. E kapcsolatról lásd kötetünk *Kritika és esztétika a filozófia és a művészet kontextusában* című exkurzusát.

⁴⁶⁷ V.ö. Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete*, 66. o.

⁴⁶⁸ V.ö. uo.

érte el. És ez jellemző a művészetre általában is, melynek problémája szintén abban áll, hogy „saját szándékozott céljai tekintetében hatástalannak bizonyul a mindennapi életre nézve”.⁴⁶⁹ Az avantgárd helyzete azonban speciális: míg a polgári művészetre az a jellemző, hogy egyéni szinten nyújthat vigaszt és némi megnyugvást a fennálló igazságtalanság közepette, amelyet érintetlenül hagy, az avantgárdra az, hogy felismeri ezt a helyzetet, és pontosan ezen szeretne változtatni. Ezért állítja Bürger *Az avantgárd elméletében*, hogy a művészet az avantgárddal az önkritika stádiumába lépett. Az önkritikát Bürger itt Marxra támaszkodva a rendszerimmanens kritikával állítja szembe. A rendszerimmanens kritika egy adott intézményrendszeren belül zajlik, annak különböző felfogásait érinti (például a színház esetében a barokk dráma és a francia klasszicizmus elvei közötti vita képében mutatkozik meg). Ezzel szemben az önkritika az intézményrendszer egészére vonatkozik.⁴⁷⁰ A kettő közül Bürger az utóbbit tekinti radikálisabb kritikának, mivel itt az intézmény teljes megkérdőjelezéséről van szó, míg a rendszerimmanens kritikában csak egyes elvekéről.⁴⁷¹ Itt a hatás kérdése is más szempontból merül fel, mint az eddigiekben, hiszen a kritika éle is másra irányul, mint eddig: a társadalom helyett a társadalom intézményeire. Pontosabban: az avantgárd kritikája az intézményrendszer kritikáján keresztül irányul a társadalomra; a társadalmi változást az intézményrendszer felszámolásán keresztül szeretné elérni, mert felismeri, hogy az intézményrendszer útjában áll a változások megvalósulásának. Ezzel szemben a rendszerimmanens kritika gyakorlása során a művészet alapvetően elfogadja a saját kereteit, csupán módosítani igyekszik azokat. A rendszerimmanens kritika ebben a tekintetben sikeres lehet, a művészet intézményrendszerén belül elérhetőek az általa kívánt átalakulások, ellenben az önkritika – legalábbis kitűzött céljai tekintetében – kudarcra ítéltetett, hiszen az intézményrendszer fennmarad. Az avantgárd is módosulásokat idéz ugyan elő, bizonyos változások létrejönnek a kritikájának eredményeképp, de azok nem a kívánatosak. Úgy tűnik tehát, hogy elsősorban a radikális kritika az, ami a megvalósulás terén akadályokba ütközik. Amit Bürger *Az avantgárd elméletében* a művészet önkritikájaként ragad meg, azt egy későbbi tanulmányban az avantgárd alkotások implicit ideológiakritikai igényeinek nevezi.⁴⁷² A művészet tehát nem csupán kritikát, de ideológiakritikát is megfogalmazhat a maga eszközeivel.

Megjegyzendő, hogy saját tevékenységüket Marcuse és Bürger is ideológiakritikaként értelmezték. Bürger az ideológiakritikát *A hegelijogfilozófia kritikájához* című marxi mű bevezetésében szereplő valláselemzésére támaszkodva mutatja be. Eszerint az ideológiakritika lényegéhez tartozik, hogy amellet, hogy leleplezi tárgyának illuzórikusságát, feltárja az annak alapjánál megbújó igazságmozzanatot is: ahogy Marx arra mutat rá, hogy a vallás nem csupán illúzió, de egyben „tiltakozás a

⁴⁶⁹ I.m. 16. o.

⁴⁷⁰ V.ö. i.m. 29. o.

⁴⁷¹ V.ö. uo.

⁴⁷² V.ö. Peter Bürger: Ideologiekritik und Literaturwissenschaft, in: uó. (szerk.): *Vom ästhetizismus zum Nouveau Roman. Versuche kritischer Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch 1975. 9. o.

valóságos nyomorúság ellen”,⁴⁷³ úgy Marcuse is azt mutatja meg, hogy a polgári kultúra, amely „az emberi értékeket csak fikcióként engedi érvényesülni”, egyben tiltakozást is jelent „az igazságtalan társadalom ellen.”⁴⁷⁴ A ideológia tehát Bürger szerint is hamis tudat, amely azonban rejtve valamilyen igazságot is magában foglal: a szenvedés valóságosságát, amelyet el kell takarnia. Az ideológiakritikának így nem csupán az ideológia hamisságát kell kimutatnia, de a benne rejlő igazságot is felszínre kell hoznia.

Bürger egy olyan kritikai irodalomtudomány kidolgozására törekszik, amely az ideológiakritikát is magában foglalja – még hozzá nemcsak a Marcuse által kidolgozott általános szinten, de az egyes művek elemzésének szintjén is.⁴⁷⁵ Ennek kapcsán külön tárgyalja az avantgárd alkotások problémáját, amelyek a polgári művészet alkotásaitól eltérő megközelítést igényelnek. Míg a polgári műalkotások esetében azt kell vizsgálni, hogyan tudja a mű kihasználni azt a játékteret, amelyet a művészet autonóm státusza biztosít számára, és hogyan próbálja felülmúlni a gyakorlati következmény-nélküliséget,⁴⁷⁶ addig az avantgárd művek esetében olyan kritikára van szükség, amely „a szerző polgári kultúra ellen irányuló intencióját [vagyis az intézményrendszer elleni lázadást] az eredménnyel [a maga sikertelenségével] szembeesíti.”⁴⁷⁷ Az egyes művekre vonatkozó kritika persze nem merülhet ki egyszerűen ennek felmutatásában, hanem a mű hatáskeltésre irányuló elemeit kell elemeznie.⁴⁷⁸ Az avantgárd vizsgálatára szolgáló keret viszont elkülönül a marcusei kerettől; mivel az avantgárd a Marcusénél is megjelenő kritikát már magában foglalja, így az nem alkalmazható rá. Az avantgárd művészet ideológiája más: abban áll, hogy azt gondolja, kiléphet a művészet autonóm rendszeréből, felszámolhatja annak intézményeit. Ennek az ideológiának az igazságmagvát pedig a már Marcuse által leleplezett összefüggés jelenti: a művészet a polgári társadalomban távol marad attól a lehetőségtől, hogy a való életben változásokat érjen el.

Az avantgárd problémája tehát megegyezik Marcuse és Bürger problémájával, az avantgárd ugyanazt a kritikát gyakorolja a művészet eszközeivel, mint Marcuse és Bürger a filozófiai kritika és a kritikai irodalomtudomány eszközeivel – még akkor is, ha eközben maga is ideológikussá válik. Legkésőbb ezen a ponton felvetődik a kérdés, hogy hogyan emelkedhet a filozófiai kritika és az irodalomtudományos kritika a művészet korlátai fölé, vagy egyáltalán ezek fölé emelkedhet-e, azaz lehetséges-e, hogy ezek a kritikai formák inkább hatást fejthetnek ki, mint a

⁴⁷³ Karl Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, in Karl Marx – Friedrich Engels: *Válogatott művek*, I. kötet, Budapest, Kossuth 1977. 7. o., idézi: Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete* 12. o.

⁴⁷⁴ Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete* 15. o. Bürger elemzését V.ö. Marcuse következő soraival: „A polgári idealizmus azonban nem csupán ideológia: a valódi tényállást is kifejezésre juttatja. Nemcsak a fennálló létforma igazolását foglalja magában, hanem az előlött érzett fájdalmat is; nemcsak a belenyugvást abba, ami van, hanem a felidézését annak, aminek lennie kellene.” Herbert Marcuse: *A kultúra afirmatív jellege* 239. o.

⁴⁷⁵ V.ö. Peter Bürger: *Ideologiekritik und Literaturwissenschaft*, 8–10. o., Lásd ehhez még Peter Bürger: *Hermeneutik, Ideologiekritik, Funktionsanalyse*, 147–159. o.

⁴⁷⁶ V.ö. Peter Bürger: *Ideologiekritik und Literaturwissenschaft*, 9. o. Továbbá uő: *Az avantgárd elmélete*, 14. o.

⁴⁷⁷ Peter Bürger: *Ideologiekritik und Literaturwissenschaft*, 10. o.

⁴⁷⁸ V.ö. uo.

művészet. Ez a kérdés felvethető konkrétan, a Marcuse és Bürger által tárgyalt problémára nézve, vagyis megkérdezhetjük, hogy ha a művészetnek nem sikerült saját hatástalanságát fölszámolnia, mit várhatunk ezen a téren a filozófiától és az irodalomelmélettől – és egyáltalán, milyen hatás elérésére törekszik itt az irodalomelmélet és a filozófia? Másfelől a kérdés általános szinten is fölvehető: hogyan viszonyul egymáshoz a művészet (az egyik oldalon) és a filozófia, illetve az irodalomtudomány (a másikon)? Hiszen úgy tűnik, a leírt összefüggés a művészet problémája, a filozófiát és az irodalomtudományt nem érinti, és felmerül a kérdés, hogyan lehetséges ez. Először az általános kérdést szem előtt tartva vizsgálom meg Bürger és Marcuse szövegeit, hogy láthatóvá tegyem, saját elgondolásuk szerint hol helyezkedik el a kritikájuk a művészet által gyakorolt kritikához mérve (1). Ezt követően térek rá a konkrét, a művészet problémájának megoldását illető kérdések megválaszolására (2).

(1) Mind Marcuse, mind Bürger igyekszik kivonni a saját kritikai tevékenységének területét (a filozófiát, illetve az irodalomtudományt) a művészetet illető vád hatálya alól. Marcuse szerint az, hogy a filozófia a művészetrel szemben nem vált affirmatívvá, elsősorban a művészet és a teória közti alapvető különbségből következik, abból, hogy az elmélet az igazság megragadására törekszik, míg a művészet a szépség médiumában tevékenykedik; a szépség ugyanis a látszat birodalmaként megfosztja erejüktől a művészetben megjelenő igazságokat.⁴⁷⁹ Ugyanakkor „A kultúra affirmatív jellege” című írás egy lábjegyzete arról árulkodik, hogy a filozófiát is fenyegeti az ideologikussá válás veszélye. Itt Marcuse a kategorikus imperatívusz kapcsán jegyzi meg: „A kanti ideál csupán a kultúra valamennyi affirmatív tendenciájának összefoglalása.”⁴⁸⁰ A – szintén 1937-ben megjelent – „Filozófia és kritikai elmélet” című tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „Számptalan olyan filozófiai tanítás van, amely pusztán ideológia”.⁴⁸¹ Marcuse számára az utóbbi írásban nem az igazság, hanem az ész a döntő fogalom, amely a filozófiát felmentheti az ideológia vádjá alól: mint arról könyvünk „Az ész érdekének problémája a kritikai elméletben” című fejezetében már szó esett, Marcuse szerint a filozófia eszméje az, hogy az ész érdekét, vagyis az észszerű állapotokat megvalósítsa.⁴⁸² Egy filozófia akkor válhat ideologikussá, ha nem ezt az érdeket követi, ez azonban esetleges fejlemény, semmiképpen sem határozza meg a filozófiát általában, csupán egyes művekre lehet jellemző. Ezzel szemben a művészet ideologikussága a polgári társadalomban strukturális jellegű: a művészet ebben a társadalomban pontosan arra szolgál, hogy a kritikus energiákat levezesse, ez alól pedig egyetlen műalkotás sem vonhatja ki magát.

Ezt Bürger is így gondolja, ám Marcusétól eltérően úgy véli, a művészet általános ideologikusságára nem az szolgál magyarázatul, hogy a maga tárgyait a szépség médiumában jeleníti meg, hanem a társadalomban betöltött helye, azaz az autonómiája. Ezzel Bürger kitágítja Marcuse elgondolásának érvényességét, vagy legalábbis elhárít egy azzal szemben

⁴⁷⁹ V.ö. Herbert Marcuse: *A kultúra affirmatív jellege*, 249–250. o.

⁴⁸⁰ I.m. 250. o.

⁴⁸¹ Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*, in Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, 123. o.

⁴⁸² Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*, 119. o.

felmerülő lehetséges kifogást: mégpedig azt, hogy az affirmatív jelleg csak a szépség esztétikai kategóriája által jellemezhető műalkotásokra érvényes, más, például a fenséges (vagy a groteszk, vagy az abszurd) által jellemezhető műalkotásokra azonban nem. Ilyen ellenvetés az elképzelés bürgeri formája ellen nem hozható fel, hiszen az autonómia a polgári társadalomban a művészet egészének sajátja. Ugyanakkor Bürger azzal, hogy a szépség helyett az autonómiát teszi felelőssé a művészetben megjelenő kritika hatástalanságáért, a teória és a művészet elhatárolásának Marcuse által megadott alapját is felszámolja, ezért saját tevékenységét más módon kell a művészetétől elkülönítenie.

A megoldást számára az jelenti, hogy az általa művelt kritikai irodalomtudományt erősen társadalomba ágyazott tudományként mutatja be. „A kritikai irodalomtudomány – még ha közvetetten is – önmagát a társadalmi gyakorlat részeként gondolja el. Nem »érdek nélküli«, hanem bizonyos érdekek által vezetett. Az érdeket első közelítésben úgy határozhatnánk meg, mint ésszerű állapotok létrehozását, a kizsákmányolás és szükségtelen elnyomás nélküli világ iránti érdeket.”⁴⁸³ Ez lehetővé teszi Bürger számára, hogy a tudományokat, közelebbről pedig az irodalomtudományt a művésztől eltérően *ne* a gyakorlati élettől elválasztott területként gondolja el, hanem a társadalmi gyakorlat részeként, hiszen a tudomány e felfogás szerint eleve a társadalomra tekintettel, gyakorlati szempontokat szem előtt tartva tevékenykedik.

Bürger kifejezetten a megismerést vezető érdekekről beszél,⁴⁸⁴ ez pedig egyértelműen arra utal, hogy itt Habermas *Megismerés és érdek* című székfoglaló előadásában és azonos című könyvében kifejtett koncepciójára támaszkodott.⁴⁸⁵ Ugyanakkor Marcusétól sem távolodott el nagyon, a kritikai irodalomtudomány által követendő érdek imént citált meghatározása inkább őt, mint Habermast idézi. Ha Habermasnál keressük a megfelelőjét, akkor nem az irodalomtudományt is magában foglaló hermeneutikai tudományok gyakorlati megismerésérdekében, azaz az ön- és idegenmegértésben találhatunk rá, hanem a társadalomtudományok megismerésérdekében, az emancipációban.⁴⁸⁶ Ez pedig annak tudható be, hogy Bürger a kritikai irodalomtudomány általa kidolgozott programjával túl akar menni a puszta hermeneutikán, még hozzá azért, mert úgy gondolja, az irodalmi művek elemzésekor is számolni kell az uralmi és alávetettségi viszonyokkal. Ez pedig a hermeneutikát az ideológiakritikába vezeti át: „Egy olyan hermeneutika, amely nem a hagyomány puszta legitimációját tűzi ki célul, hanem a tradíció érvényességigényeinek racionális vizsgálatát, ideológiakritikává alakul át.”⁴⁸⁷

⁴⁸³ I.m. 9. o.

⁴⁸⁴ I.m. 10. o.

⁴⁸⁵ Erre Weiss János is felhívja a figyelmet. V.ö. A kritikai irodalomtudomány útkeresései, in: Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete*, 125. o. A *Megismerés és érdek* című könyv koncepciójáról könyvünk előző, „Érdek és reflexió összefüggése a kritikában” című fejezetében részletesebben is szó esett, itt azonban most kissé más szempontból kerül elő.

⁴⁸⁶ V.ö. Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1995/5-6. 937-938. o. Fordította Weiss János.

⁴⁸⁷ Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete*, 12. o.

Ezt az ideológiakritikába való átmenetet Bürger éppen Habermásra hivatkozva alapozza meg,⁴⁸⁸ de a követelésével el is távolodik Habermastól, aki az ideológiakritikát a társadalomtudományoknak tartaná fenn.⁴⁸⁹ A Bürger által kidolgozott kritikai irodalomtudomány a habermasi keretben a társadalomtudományok és a hermeneutikai tudományok közti határtudományként értelmezhető. És Bürger maga sem gondolkodhatott róla nagyon másként, hiszen előfordul, hogy irodalomszociológiaként utal rá.⁴⁹⁰ Szempontomból azonban érdekesebb, hogy Bürger más elkülönítéseket tesz, mint Habermas. Nem gondolja, hogy az ideológiakritika csak a klasszikus értelemben vett társadalomtudományok sajátja lehet; úgy véli, az a hagyományosan hermeneutikainak tekintett tudományokban is alkalmazható – igaz, azokat a társadalomtudományok irányába tolja el – és a művészetben (az avantgárdban) is megjelenik; utóbbiban azonban (mint minden kritika) hatástalan marad. A habermasi keretben ellenben éppen a hermeneutikai tudományok és a művészetek között nem lehetne ilyen éles elválasztást tenni, hiszen itt nemcsak a tudományok, de a művészetek is az életösszefüggésekbe ágyazottakként jelennek meg. Ahogy nehéz lenne tagadni, hogy a természettudományok technikailag hasznosítható tudást állítanak elő, és hogy a hermeneutikai tudományok befolyásolják az önmagunkról és a társadalmi világunkról alkotott képünket, úgy az is nehezen vonható kétségbe, hogy a művészetek is részei annak a beszélgetésnek, amelynek révén önmagunkat és a körülöttünk lévőket megértjük, hiszen sok esetben maguk a hermeneutikai tudományok is nagy mértékben a művészet tapasztalatára építenek. Ahogy Apel fogalmaz Chaucer *Troilus és Cressidája* kapcsán:

el kell ismernünk, hogy Troilusnak Cressidával szembeni viselkedése (ahogy Chaucer bemutatja) csak a középkori udvari szerelem konvencióinak keretei között érthető meg teljesen. Másrészt azonban föltehetjük a kérdést, hogy Chaucer elbeszélése, vagy más hasonló irodalmi dokumentumok (melyek tehát föltételezik az udvari szerelem konvencióinak ismeretét), nem közvetítenek-e számunkra *értelem-tapasztalatot*, mely nélkül sohasem juthatnánk el az udvari szerelem megértéséhez? És nem arra irányul-e a történelmi-filológiai szellemtudományok tevékenysége, hogy egyes művek és áthagyományozott tettek interpretációjával állandóan tágítsák a számunkra idegen életformák játékszabályaira vonatkozó ismereteinket?⁴⁹¹

⁴⁸⁸ V.ö. i.m. 10-12. o.

⁴⁸⁹ V.ö. Jürgen Habermas: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, 264–301. o. Lásd erről korábbi írásomat: Kővári Sarolta: *A társadalomtudományok és a hermeneutikai tudományok kritikai potenciáljáról*, Habermas, *Megismerés és érdek* című könyvének tükrében, in: Blandl Borbála et al. (szerk.): *Interpretáció és esztétika*, Budapest, Áron 2022. 76-84. o. Lásd továbbá Lengyel Zsuzsanna Mariann szintén e kötetben megjelent tanulmányát: *A kritika mint hermeneutikai praxis* Hans-Georg Gadamer-nél, in: Blandl Borbála et al. (szerk.): *Interpretáció és esztétika*, 63–75. o.

⁴⁹⁰ V.ö. Peter Bürger: *Hermeneutik, Ideologiekritik, Funktionsanalyse*, 159. o.

⁴⁹¹ Karl-Otto Apel: *A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása és a „szellemtudományok” problémája*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1995/5-6. 918. o. Fordította Weiss János. Apelnak erre az írására, mely elsőször 1965-ben jelent meg, Habermas is hivatkozik a megismerésérdek koncepciójának kidolgozásakor. V.ö. Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 936. o.

A hermeneutikai tudományok és vizsgálatuk tárgyai tehát nagy mértékben egymásra utaltak. Ha elfogadjuk, hogy a tudományok, melyek ezekben a társadalmakban szintén rendelkeznek autonómiával, az életvilágba ágyazottak, nehéz a művészetek életvilágbeli kötődését elvitatnunk.

2) Azt láttuk tehát, hogy mind Marcuse, mind Bürger törekszik arra, hogy az általa művelt kritikát elkülönítse a művészetekre jellemző hatástalan kritikától, bár ezt különbözőképpen teszik, és Marcuse eljárása következetesebbnek tűnt, mint Bürgeré. Most korábban felvetett kérdésemet konkrét oldaláról vizsgálom meg, vagyis arra keresem a választ, mit várhatunk a filozófia, illetve az irodalomtudomány a művészet kritikáját illető kritikájától, illetve mire vállalkozik Marcuse és Bürger ezen a téren.

Mindjárt leszögezhetjük, hogy Marcuse, ahogy korábban már megjegyeztem, írása végén az affirmatív kultúra megszűnését helyezi kilátásba, mint kívánatos eseményt, a kritika általa elvárt hatása tehát a fennálló állapotok megváltoztatása lenne. Megfelelve annak a kritikai értékrendnek, amelyet jóval később, *Az egydimenziós emberben* fogalmaz meg,⁴⁹² Marcuse itt is igyekszik a változás reális lehetőségét a fennálló állapotokban felmutatni. A változás csírájára a cirkuszban, a varietében és a revüben talál rá, amelyekben az érzékiség felszabadul a lélek uralma alól, és az affirmatív kultúra fegyelmező ereje elveszik. Az átalakulás mintegy átcsapás révén következik be: a testnek és a testi örömöknek – a munka révén is megvalósuló –, végsőig fokozott elnyomása vezet a test eltárgyasításán keresztül ahhoz, hogy kialakul „a szép test művészete”, amely a testben lelt őszinte örömet hirdeti és a szubjektumot felszabadítja az affirmatív kultúra nyomása alól.⁴⁹³ A „szép test művészete” ugyanakkor még csak annak a „másfajta kultúr[ának] az első fénysugara”, amely Marcuse szerint megvalósításra vár. A változás szükségességére, a jelen kultúrájának elégtelenségére az elmélet által gyakorolt kritika hívja fel a figyelmet, amely azonban a társadalmi gyakorlattal szoros kapcsolatban áll, ott keresve a kívánt változás lehetséges útjait.

Bürger elgondolása más, ő a változás eredőjét nem a művészet peremvidékein keresi. Mivel úgy gondolja, a művészet autonóm státuszának átalakulása csak a társadalmi egész átalakulásával történhetne meg, eleve kérdéses, hogy az ő koncepciójában a változás a kultúra területéről indulhatna el. Az emancipáció érdekét követő kritikai irodalomtudomány programja azonban arra utal, hogy ennek a tudománynak Bürger jelentőséget tulajdonít a fennálló megváltoztatására nézve. Bár a társadalmi egészhez viszonyítva e tudomány vizsgálatának köre szűkre szabott, így nem valószínű, hogy a mélyreható változás igénye csupán belőle indulhatna ki, az nem zárható ki, hogy hozzájáruljon egy ilyen változás elindításához. Az egyes irodalmi alkotások ideológiakritikai olvasatai Bürger szándéka szerint lehetővé teszik a múlt alkotásainak történeti megítélését abban a tekintetben, mennyire progresszíven vagy represszíven jártak el ezek az alkotások aktuális történeti viszonyaik között, azaz mennyire használták ki a rendelkezésükre álló mozgásteret a fennálló rend igazságtalanságainak kritikájára. És ezzel tudatosítják, mit tehet és mit tesz egy-egy alkotás

⁴⁹² V.ö. Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 13. o. Lásd „A kritika belső problémái: érték és megalapozás” című fejezetet!

⁴⁹³ Herbert Marcuse: *A kultúra affirmatív jellege*, 249. o.

korának körülményei közt az elnyomás és az igazságtalanság ellen. Az ideológiakritika mindeközben azt a paradox elvárást fogalmazza meg a műalkotásokkal szemben, hogy annak ellenére is a változásra kell irányulniuk, hogy az érdemi változáshoz nem tudnak hozzájárulni, sőt, hogy funkciójuk éppen a változás erőinek hatástalanítása, vagyis a kritika neutralizálása. Ez a paradox elvárás Bürgernél összefügg a műalkotások autonómiájának ellentmondásos megítélésével. Hiszen Bürger nemcsak azt állítja, hogy a polgári társadalomban lehetetlen lenne a művészet autonómiájának megszüntetése, de az autonómiát ebben a társadalomban hasznosnak is tekinti: „A kibontakozott polgári társadalomban a művészet az intézményi keretek (autonóm státusz: szabadság a társadalmi felhasználás igényei alól) és az egyes mű lehetséges társadalmi tartalmi közötti feszültségből él.”⁴⁹⁴ Az autonómia nemcsak a művészet által nyújtott kritika hatástalanságáért felel, de a művészet szabadságát is biztosítja, amelyhez hozzá tartozik, hogy nem kell konkrét társadalmi célok szolgálatába állnia, és az is, hogy kritikát fogalmazhat meg a fennállóval szemben. A művészet autonómiája ebből a szempontból értékékként mutatkozik meg: Bürger azt a játékteret, „amelyen belül a fennálló állapotok alternatívái elgondolhatóakká válnak”, egyértelműen a művészet autonóm státuszához kapcsolja,⁴⁹⁵ és az autonómia értékét húzza alá az is, hogy Bürger a szórakoztató irodalomban és az áruesztétikában a művészet gyakorlati életbe való visszavezetésének rossz megvalósulását, az autonómia hamis felszámolását látja.⁴⁹⁶

A műalkotás autonómiája tehát érték, és ily módon a műalkotás által gyakorolt kritika is értéknek mutatkozik. Ez a kritika az elemzés során kifejezhető, és ezáltal élővé, előremutatóvá tehető. Igaz, ehhez kifejezetten ideológiakritikai elemzésre van szükség: az ilyen elemzés rámutat a műalkotás által kifejtett kritika hatástalanságára, ám egyben kritikai erőfeszítéseit, valamint ezek játékterét is rekonstruálja, miközben feltárja ideológiájának igazságmozzanatát – ily módon a művészet által megfogalmazott kritikát ismét teoretikus szintre emeli, és ezzel segíti a művet hatásaihoz. A műalkotásokban valami olyasmi csapódik le, ami igaz, és az ideológiakritikai elemzésnek kell feltárnia azt. A kritikai irodalomtudomány azáltal járul hozzá a fennálló rend átalakításához, hogy figyelmessé teszi az olvasót a mű korának uralmi rendjéhez fűződő viszonyaira, és a művészetnek a kritika neutralizálására korlátozott funkcióját a visszájára fordítja. Ez pedig annyit jelent, hogy a műalkotás nem mindenképpen hatástalan a polgári társadalomban, de hatásainak kibontása érdekében elemzésre, reflexióra utalt.

Ennek fényében azonban úgy tűnik, a kritikai irodalomtudományt nem elsősorban az életvilágba való jobb beágyazottsága teszi sikeresebbé a művészetben megfogalmazott kritikánál, hanem az, hogy más reflexiós szinten helyezkedik el, mint amaz. Csakhogy mivel az avantgárd műalkotásnak Bürger már elég magas reflexiós szintet tulajdonított ahhoz, hogy ugyanazt az ideológiakritikát gyakorolja, mint az elméleti kritika, a

⁴⁹⁴ Peter Bürger: *Aktualität und Geschichtlichkeit. Studien zum Gesellschaftlichen Funktionswandel der Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977. 17. o.

⁴⁹⁵ Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete*, 67. o.

⁴⁹⁶ I.m. 66. o.

megkülönböztetés alapja így is hiányzik. Talán azt mondhatnánk, a különbség a művészet és az elmélet kifejezőeszközeiben rejlik – de Bürger az elmélet fölényét nem ezzel magyarázza.

*

Az mindenesetre elmondható, hogy a művészet kritikát neutralizáló funkciója sem Marcuse, sem Bürger szerint nem gyűri maga alá a kritikát általában, sőt, Bürger elemzése alapján úgy látszik, a helyzet éppen fordított, az ideológiakritika felszabadíthatja a művészet kritikai tartalmait is – bár a kritika fölénye a művészettel szemben tisztázatlan marad. Ám a hatástalanság kilátásaitól a filozófiai vagy a tudományos kritika sem érezheti teljesen szabadnak magát. Ezt a problémát Marcuse már többször emlegetett, 1964-ben megjelent, *Az egydimenziós ember* című könyve alapján szeretném közelebbről is szemügyre venni. Marcuse itt a kritika helyzetét az 1960-as évek technikai és társadalmi változásainak fényében elemzi, és a kritika ellehetetlenedésének okát most máshol találja meg, mint korábban, a művészet által megfogalmazott kritika esetében:

[...] a fejlett ipari társadalom olyan szituációval szembesíti a kritikát, amely ezt, úgy tűnik, megfosztja valódi alapjától. A technikai haladás, miután az uralom és koordináció egész rendszerévé szélesedett, olyan életformákat (és hatalmi formákat) hoz létre, amelyek megbékíteni látszanak a rendszerrel szemben álló erőket, s a gürcöléstől és az uralomtól való megszabadulás történelmi kilátásai nevében leküzdenek vagy megcáfolnak mindennemű tiltakozást.⁴⁹⁷

A kritika ellehetetlenedéséért tehát a technikai haladás, és az általa létrehozott életformák a felelősek: a társadalom alsóbb rétegeinek körében is terjedő jólét és kényelem, a konzumálható vágyak és szükségletek termelése azt a benyomást kelti, hogy a társadalmi fejlődés jó irányt vett, és a kritikára nincs többé szükség. A látszat azonban csal, Marcuse már a könyv első oldalain rámutat a fennálló rend irracionálisára, melyben a hidegháborús helyzet állandósítása a gazdasági növekedés záloga, a termelés szükségletei felülírják az egyén valódi szükségleteit, útját állják képességei kibontakozásának, és végső soron szabadságának.⁴⁹⁸ A kritika mércéje láthatólag itt is az ész megvalósulása lenne, Marcuse most is ezt kéri számon a fennálló társadalmon.⁴⁹⁹ Csakhogy a kritikát eleve megnehezíti, hogy tagjainak szemében ez a társadalom racionálisként tűnik fel, mivel irracionális „racionális jellegű”.⁵⁰⁰ A termelés és a technika kétségtelenül racionális elvek alapján működik, ez a racionális működés azonban az elnyomás eszköze lesz, és egy egészében véve irracionális rendet szolgál.⁵⁰¹ A háborús logika és a technika, illetve a piac logikája közösen felelősek e rossz rendért:

⁴⁹⁷ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 14. o.

⁴⁹⁸ I.m. 11-12. o.

⁴⁹⁹ Lásd erről kötetünk „Az ész érdekének problémája a kritikai elméletben” című fejezetét!

⁵⁰⁰ Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 31. o.

⁵⁰¹ V.ö. i.m. 31. o, 39. o. és 188. o.

az Egész örültsége fölmentést ad az egyes örültségekre, s még az emberiség elleni bűnöket is ésszerű vállalkozásnak tünteti föl. Amikor a köz- és magánhatalmak által kellőképpen ösztökélt emberek a totális mozgósítás jegyében zajló életre készülnek föl, az nemcsak az Ellenség jelenléte miatt ésszerű, hanem az ipar és szórakoztatás területén megnyíló beruházási és foglalkoztatási lehetőségek miatt is.⁵⁰²

A háborús logika még a legsúlyosabb bűnöket is igazolhatóvá, az elfogadhatatlant is elfogadhatóvá teszi, és közben új piacokat teremt: a termelés, a foglalkoztatottság, a jólét növekszik. A társadalom működésének megvan a maga logikája, és a kritika számára nem marad más út, mint hogy e logika ésszerűtlenségét és a változás szükségességét kimutassa, és az emberekben tudatosítsa,⁵⁰³ akkor is, ha a fennálló rend szempontjából ő maga válik irracionálissá, pontosabban: látszik irracionálisnak.⁵⁰⁴

Ez a változás: a kritika irracionálisként való érzékelése a társadalom egydimenzióssá válásával együtt következik be, vagy azt is mondhatjuk, hogy egyet jelent az egydimenzióssá válással, hiszen az éppen „a kritika vége”-ként írható le.⁵⁰⁵ Ehhez a folyamathoz Marcuse elemzése szerint hozzátartozik a transzcendenciák elvesztése, vagyis az, hogy a beszéduniverzum még a filozófia uralkodó ágában, a lingvisztikai analízisben is a fennálló állapotok leírására korlátozódik, így a modern ipari társadalom tagjai számára minden ettől a valóságtól való elvonatkoztatás irracionálisnak, légből kapottnak tűnik.⁵⁰⁶ A kritikai filozófia számára tehát nehézséget jelent a fennálló alternatíváinak megnyitása, mert az észre való hivatkozás problematikussá válik: a fennálló rend szempontjából az ész filozófiai eszménye elvont, irreális, irracionális ábrándnak mutatkozik.

A kritika ellehetetlenedésében komoly szerepet játszik, hogy elveszíti társadalmi lehorgonyozottságát, és ily módon elvonttá válik. A kritika könyvünkben korábban elemzett két értékét (1. az emberi életet érdemes élni, illetve ilyené tehető, 2. a társadalomban rendelkezésre állnak megjavításának lehetőségei)⁵⁰⁷ Marcuse *Az egydimenziós emberben* fogalmazza meg. Célja ezért a helyzet irracionálisának tudatosítása mellett azoknak a „történelmi alternatíváknak” a föltárása, „amelyek ott kísértének a fennálló társadalomban fölforgató tendenciák és erők képében.”⁵⁰⁸ Csakhogy a kritika számára éppen az e társadalomban munkáló erők felmutatása jelenti a problémát. A marxi elmélet, mely a forradalmi változást a proletariátustól várta, elveszítette talaját, mivel az új társadalmi rendben a proletariátus és a burzsoázia helyzete is megváltozott: „Az egykori antagonistákat a mai társadalom legfejlettebb régióiban az intézményes *status quo* fenntartásához és javításához fűződő, mindenben eluralkodó érdek

⁵⁰² I.m. 74. o.

⁵⁰³ V.ö. i.m. 29. o.

⁵⁰⁴ V.ö. i.m. 211. o.

⁵⁰⁵ Ulrich Brieler: Herbert Marcuses „Der eindimensionale Mensch“: Vorzeitiger Geheimnisverrat, in: Uwe H. Bittlingmayer et al. (szerk.): *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden, Springer VS 2019. 4. o.

⁵⁰⁶ V.ö. Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 195. o. és 211. o.

⁵⁰⁷ V.ö. i.m. 12-13. o. Könyvünkben lásd „A kritika belső problémái: érték és megalapozás” című fejezetet!

⁵⁰⁸ Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 14. o.

egyesíti.”⁵⁰⁹ Marcuse szerint ez az elmélet és a gyakorlat elválásához vezet: „Mint hogy a társadalmi változás kimutatható képviselői hiányoznak, a kritika az elvonatkoztatás szintjére szorul vissza. Nincs talaj, amelyen találkozhatnánk elmélet és gyakorlat, gondolkodás és cselekvés.”⁵¹⁰

Az elmélet gyakorlattól való elszakadása a kritika legnagyobb problémája, a teljes vállalkozás sikerét veszélyezteti. Bár a változás szükségességét sikerül kimutatni: a tények megerősítik „a kritikai elmélet érvényes voltát”, és mind ugyanazt a változást követelik,⁵¹¹ a változás igazi hajtóereje, az elméletre válaszoló praxis, hiányzik.⁵¹² Marcusénak az egydimenzióssá vált társadalomban, amely a tiltakozás és ellenállás minden formáját elnyeli, nem sikerül olyan csoportot találnia, amely a történelmi változás igazi hordozója lehet – kivéve a „kivetetteket” és a „kívülállókat”. Ők „a más rasszba tartozó, más színű kizsákmányoltak és üldözöttek, a munkanélküliek és munkaképtelenek”, akik „a demokratikus folyamatokon kívül léteznek: életük maga az elviselhetetlen viszonyok és intézmények megszüntetésének legközvetlenebb, legvalóságosabb szükséglete”.⁵¹³ Az azonban, hogy ezeknek az embereknek a rendszeren kívül állása forradalmi változások elindítója lehet, Marcuse szerint is kérdéses, hiszen mindig fennáll a terror vagy a technika általi integrációjuk lehetősége.⁵¹⁴ Az ipari társadalom összetett elnyomó mechanizmusai felülkerekedhetnek, a kritika kimenetele mindvégig bizonytalan. Mivel nincs olyan kritérium, amely sikerességét biztosítaná, Marcuse számára nem marad más, mint hogy a reményre hagyatkozzon.⁵¹⁵

*

Nincs más hátra, mint hogy levonjam vizsgálódásom tanulságait. Marcuse és Bürger szövegei kapcsán a kritika hatástalanságának problémájával más szinten szembesültünk, mint Nietzsche és Wagner írásaiban. Itt már nem a kritika túlbujánzása okozott problémát, hanem azok a bonyolult társadalmi

⁵⁰⁹ I.m. 15. o.

⁵¹⁰ Uo. Az elvonttá válás magát a kritikát ruházza fel ideologikus jelleggel, mivel a kritikai tevékenység most úgy jelenik meg, mint „visszaesés a történelmi gyakorlathoz kapcsolódó elméletből az elvont, spekulatív gondolkodásba: a politikai gazdaságtan bírálatából a filozófiába.” (V.ö. i.m. 17. o.) Marcuse már a „Filozófia és kritikai elmélet” című írásban is azt hangsúlyozta, hogy éppen azáltal vált el a kritikai elmélet az őt megelőző, idealista filozófiától, hogy „felismerte, hogy a gazdasági viszonyok felelősek a fennálló világ egészéért, s megragadta a valóság összes társadalmi összefüggéseit”. (Marcuse: „Filozófia és kritikai elmélet”, 117. o.) Az elmélet tehát most fordított utat jár be, és ez a teljes kritikai vállalkozást megnehezíti, sikerét kérdésessé teszi. Az ideologikus jelleg most – ellentétben Marcuse itt tárgyalt korábbi írásaival – a filozófia szükségszerű jegyeként jelenik meg (Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 222. o.), ugyanakkor nem válik az elemzés akadályává. Sőt, önmagában a hatás lehetőségét sem torlaszolja el eleve a filozófia elől (v.ö. uo.). A kritika hatása ugyanakkor a cselekvő társadalmi csoportokra utalt, és ezek hiányoznak. A filozófiának tulajdonított ideologikus jelleg ugyanakkor nem jelenti, hogy Marcuse ne tartaná az ideológiakritikát továbbra is fontosnak. A könyv célja éppen annak a hamis tudatnak a leleplezése, amely „immunis önnön hamisságával szemben”. Uo. 34. o.

⁵¹¹ I.m. 276. o.

⁵¹² V.ö. i.m. 277. o.

⁵¹³ I.m. 280. o.

⁵¹⁴ V.ö. i.m. 281. o.

⁵¹⁵ V.ö. uo.

mechanizmusok, amelyek saját fennmaradásuk érdekében hallgattatják el a kritikát. A művészetet ez a helyzet Bürger és Marcuse vizsgálódásai szerint fokozottan sújtja, mert itt a kritika elszigetelése strukturális jellegű. Elemzéseik azonban nyitva hagyják annak lehetőségét, hogy a művészetben megfogalmazott kritika elméleti szintre emelve hatékony lehet. Habár a művészet élettél-megbékítő jellegét úgy is elgondolhatnák, hogy az a filozófiában megfogalmazott igazságokat is megfosztja hatásaiktól, hiszen ideális világa a filozófia által feltárt problémák reális megoldása alól is felmentést kínál, sem Marcuse, sem Bürger nem látja ennyire sötéten a helyzetet. Egyikük sem akarja elbúcsúztatni a kritikát, sem pedig kétségbe vonni saját tevékenysége értelmességét, ez viszont azt eredményezi, hogy a művészet és az elmélet által gyakorolt kritika közé éles határvonal kerül: a két terület összehasonlításának vesztese a művészet lesz. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy elmélet és művészet szembenállását Bürgernek nem sikerült meggyőzően végigvinnie. Marcuse elemzése következetesebbnek tűnt, ám a szépség középpontba állításával és a művészet ideális szféraként való kezelésével a művészet egy típusára korlátozódott, és nem fogta át a polgári társadalom művészetének egészét.⁵¹⁶ A művészet által megfogalmazott kritika hatástalanságának vádját nem feltétlenül kell tehát elfogadnunk.

Az egydimenziós ember ezzel szemben komolyabb kétségeket ébreszt a kritika, mégpedig bármely kritika hatásosságának tekintetében: a fejlett ipari társadalmak a kritika minden formáját elerőtlenítik. A kritika kimondható, de hatása kérdésessé válik, mert megszűnik megvalósításának társadalmi bázisa. Itt már nem bizonyul elegendőnek a kritika kritikája és a kritika üzemszerű gyakorlásával való egyéni szembehelyezkedés, amelyek Nietzsche és Wagner kritikát illető kritikája tekintetében még megoldást látszottak jelenteni. Hiszen most nem arról van szó, hogy a kritika vagy a kritikus követné el a hibát, a probléma társadalmi szinten jelentkezik, és a kritika, úgy tűnik, alig tehet ez ellen valamit. Amire mégis képes, az a rendszer kritikája, a rossz működés felmutatása, de semmi nem garantálja, hogy ezzel sikert érhet el. Ami marad, az a remény, hogy mégis kitörhet helyzetéből.

Új szinten merül föl az intézményrendszer problémája is. Habár a kritikus még mindig rászorul erre az intézményrendszerre, annak működése már nem rajta múlik. Egy rossz társadalmi rend részeként jelenik meg, amely csak az egészszel együtt lenne megváltoztatható. Az intézmények problémája most nem üzemszerűségükből fakad, hanem elsősorban abban érhető tetten, hogy ahelyett, hogy eljuttatná a kritikát a közönségéhez, megfosztja azt a hatásaitól. Nem szigeteli el abban az értelemben, hogy elzárná a közönségtől, de ideáljait megvalósíthatatlanként, egy másik, elérhetetlen világ részeként, vagy elvont, a társadalmi valóságot nem érintő fejtegetésként jeleníti meg. A kritika előtt ebben a helyzetben sem áll nyitva más út, mint az újabb kritikáé: az intézményrendszer problémáinak felmutatása, és a remény, hogy a kritika változáshoz vezet.

Vizsgálódásaim azt is megmutatták, hogy elsősorban a radikális kritika ütközik akadályokba céljai megvalósításában. Az a kritika, amely a fennálló rend hibáinak kiigazítására, nem leváltására törekszik, sikeresebb

⁵¹⁶ *Az egydimenziós emberben* aztán a művészet kritikai szerepét Marcuse is összetettebben ítéli meg. V.ö. Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 78-104. o. és 271. skk. o.

lehet. Ennek ellenére nem tagadhatjuk, hogy radikális kritikára szükség van, hiszen vannak olyan állapotok, amelyek teljes átalakítást követelnek, ha az észszerű állapotok megvalósítása a cél. Ezt akkor is el kell ismernünk, ha jelenünket Habermashoz és Apelhez hasonlóan inkább a demokrácia, mint a kapitalizmus szempontjából írjuk le, és elfogadjuk, hogy a demokrácia „jobb közelítés” „az érintettek ideális konszenzusához, mint annak egy »bölcshuralkodó« vagy elit általi anticipációja”.⁵¹⁷ Hiszen a föld számos országa nem demokratikus, és még a demokráciákat is áthatják az uralmi viszonyok, az erőszak és az elnyomás, és a problémák nem mind orvosolhatóak egyszerűen a fennálló viszonyok korrigálásával.

A kritika hatástalanságáért Marcuse *Az egydimenziós emberben* adott elemzése szerint főként az tehető felelőssé, hogy a kritika elveszíti gyakorlati alapját, azaz társadalmi bázisát. Gyakorlat és elmélet viszonyát elemezve Habermas mutat rá arra, hogy e két szféra közvetítését tekintve három funkciót különböztethetünk meg egymástól: az első a kritikai elméletek létrehozása és továbbfejlesztése, a második a „felvilágosítás folyamata”, amelynek során a kritika által kiváltott „reflexiós folyamat” játszódik le, a harmadik pedig a megfelelő cselekvési stratégiák kiválasztása.⁵¹⁸ Habermas úgy gondolja, hogy a harmadik funkciót a kritika maga érdemben már nem befolyásolhatja,⁵¹⁹ és ez nem is a feladata, és már a második funkciót sem feltétlenül ő látja el, de kereteit még megszabja: „előállíthatja azokat a feltételeket, amelyek között a kommunikáció szisztematikus eltorzulása feloldható, és a gyakorlati diskurzus folytathatóvá válik”.⁵²⁰ Az elmélet feladata szigorúan véve kimerül az első funkcióban, abban, hogy megfogalmazza a kritikát, a felvilágosító munkára még viszonylag közvetlen hatással lehet, a stratégiai döntéseket azonban nem határozhatja meg, ezeket az érintetteknek közösen kell meghozniuk.⁵²¹ A kritika hatásmechanizmusának ez a képe valószínűleg sem Nietzschének, sem Wagnernek, sem Marcusénak nem tetszene, hiszen mindannyian arra törekedtek, hogy minél pontosabban meghatározzák a kritikájuk hatásait. Ugyanakkor látható, hogy Habermas szerint a kritika hatása biztosított, a tudatosulási folyamat még a kritika által is kézben tartható, és eredménye a stratégiai döntéseket is befolyásolni fogja, csupán nem a kritikus által előre meghatározott módon. Egyúttal az, hogy az érintettek elfogadják-e vagy sem, a kritika érvényességének próbakövét is jelenti, hiszen Habermas szerint a terapeutikus diskurzus nem folytatható az érintettek bevonódása nélkül;⁵²² ahogy erről korábban, a „Kritika és reflexió Habermasnál” című fejezetben is szó volt, az érintetteknek az ideológiakritikát saját művelődési folyamatuk részeként kell elsajátítaniuk. Habermas tehát nagy súlyt fektet az ideológiakritika által folytatott terápia alanyaira, aktív részvételükre a felvilágosodási folyamatban. Ez az odafordulás a kritika által felvilágosítani

⁵¹⁷ Karl-Otto Apel: Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?, 67–68. o.

⁵¹⁸ V.ö. Jürgen Habermas: Einleitung zur Neuausgabe: Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln, in: uó: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1993. 37. o. A bevezetés az 1971-es kiadáshoz készült. V.ö. Thomas Gregersen: Bibliography of Jürgen Habermas 1951–2022. www.habermasforum.dk,

⁵¹⁹ V.ö. i.m. 38-39. o.

⁵²⁰ I.m. 43. o.

⁵²¹ V.ö. i.m. 38-39. o.

⁵²² V.ö. i.m. 42. o.

kívánt csoportokhoz meghatározza a kritika és gyakorlat viszonyára vonatkozó elgondolásait is. Ha a kritika nem szólítja meg célközönségét, abban a kritika is hibás lehet, mert nem kívülről, hatalmi szóval kell ráerőltetnie alanyaira a felvilágosodás elveit. Kérdés marad azonban, hogy a kritika visszautasítása minden esetben a kritika hibája-e, és hogy mi szükséges ahhoz, hogy a szisztematikusan eltorzult kommunikációba bonyolódott alanyok valóban felismerjék és elfogadják helyzetüket – valamint az is, hogy a kritikán kívül milyen hatások érik őket, vagyis milyen társadalmi környezetben kell a kritikának végbemennie. Az ideológiakritika hatásának problémája tehát így sem oldódik meg, csupán új kérdések lépnek a régiek helyébe.

Exkurzus: A kritika – a szubjektivitásból kiindulva?

Marcuse, Habermas és Bürger egy sajátos individualitás-fogalomból indulnak ki, ami elsősorban az individuuum „társadalmi” vagy „társadalmasult” jelentését tartja szem előtt. Ennek elméletét a legátfogóbban Jürgen Habermas dolgozta ki, ezért az ő koncepcióját fogom használni egyfajta általános háttérként. És ez előtt a következő kérdést szeretném föltenni: nyerhetünk-e valamit azzal a kritika számára, ha a szubjektumot *nem* a társadalmasulás folyamatának eredményeként fogjuk föl. Vagy másként fogalmazva: ebben az exkurzusban azt vizsgálom, hogy milyen következményei vannak a kritika fogalmára nézve, ha – Manfred Frankot követve – szembehelyezkedünk az a priori interszubjektivizmus álláspontjával, és a kritikára vonatkozó érdeklődésünket mintegy áthelyezzük az ún. prioritásvita kontextusába. Ebben tematizálásra kerül az „én” és az „ó” perspektívája, azaz a szubjektivitásból és az interszubjektivitásból való kiindulás két elágazó ösvényként jelenik meg. A következőkben azt fogom megvizsgálni, hogy a kritika szempontjából milyen következményei vannak az ezek közötti választásnak. Aszerint, hogy a szubjektív vagy az interszubjektív pólusból indulunk ki, a kritika értelmezésében a kulcsszerepet játszó alapfogalmaink is mások és mások lesznek.

A prioritásvitát Manfred Frank konstruálta meg: szerinte az öntudat a szubjektivitásból és az interszubjektivitásból (mint két ellentétes pólusból) kiindulva ragadható meg, illetve írható le. Az öntudat, a közvetlen önviszony a megértés elementáris, önmagunkra vonatkozó szintjét jelenti, amely az egyik pólus esetében maga a kiindulópont, a másikból viszont pusztán levezetett módon adódik. Dieter Henrich és Jürgen Habermas a *Merkur* folyóirat lapjain a modernségről, a metafizika helyzetéről és a filozófiatörténeti paradigmákról folytatott vitája az öntudat problémáját is érintette. Az öntudat elméletét itt két rivális, a tudat-, illetve a nyelvfilozófiai paradigma szűrőjén keresztül kidolgozva láthatjuk.⁵²³ Ha a szubjektivitás pólusából indulunk ki, a szubjektumban adott ugyan az öntudat közvetlensége, de fennáll a veszélye, hogy az interszubjektivitás így pusztán utólagos összekapcsolásként értelmezhető. Az interszubjektivitás pólusából kiindulva viszont az öntudat a társadalmi érintkezéseken keresztül konstruálódik meg, elveszítve a közvetlenségét. Az utóbbi esetében lényegében az a priori interszubjektivizmus álláspontjáról van szó, miszerint eredendően társadalmi lények vagyunk – ahelyett, hogy (ahogy a másik megközelítés állítja) mindenekelőtt szubjektumok volnánk. Frank a szubjektivitás elsőbbségét favorizálja, és az a priori interszubjektivizmus

⁵²³ Az ontológiai, a tudatfilozófiai és a nyelvfilozófiai paradigmákról van szó. Ehhez bővebben lásd Boros Bianka: Paradigmák helyett? Habermas és a Heidelberg Iskola, in: Blandl Borbála – Czétány György – Grósz Eszter – Goda Mónika – Kóvári Sarolta (szerk.): *Interpretáció és esztétika*. Budapest, Áron Kiadó 2022. 26–35. o.

ellen érvel és így egyúttal szembehelyezkedik az egész társadalomfilozófiai programmal.

Miközben Habermas az öntudatot a szubjektum-objektum séma mentén, az ún. reflexiós modell alapján értelmező elméleteket kritizálva elveti magát a tudatelméleti paradigmát, nem veszi komolyan a reflexiós modell kritikájának bázisán kialakult, annak ellentmondásaiból kiutat kereső, ún. nem-egologikus tudatelméleteket, mint amilyen például Henriché és Franké. Bár Henrich *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1966) című művében szintén foglalkozik a reflexiós modell tarthatatlanságával, Habermas mégis úgy tekint rá, mint aki a szubjektum-objektum sémának megfelelően („a megismerő szubjektum visszahajlik önmagára, hogy önmagát mint objektumot megragadja.”⁵²⁴) gondolkodik az öntudatról. Valójában azonban Henrich a modell kritikájának bázisán az öntudatot mint eredendően önmagát megnyitó dimenziót, anonim mezőt határozza meg, melyben nincsenek sem én-ek, sem fogalmi teljesítmények. Az öntudat nem-egologikus elmélete szerint az öntudatot prereflexív, tárgy nélküli, nem-propozicionális tudásnak, (ön-érzésnek) kell tekintenünk.⁵²⁵ A tudatelméleti paradigmából való kiindulás Frank szerint megtartható, amennyiben az öntudat reflexiós modelljét az öntudat prereflexivitását hangsúlyozó modellel helyettesítjük.⁵²⁶

Habermas álláspontja szerint az eredeti öntudat nem a szubjektumban lakozik, hanem kommunikatív módon létrehozott fenomén.⁵²⁷ Az interszjektív megközelítési módot alkalmazva, a szubjektumra nézve egyben arra jutunk, hogy az énben lakozó tudat nem közvetlen, de még csak nem is bensőséges – az öntudat létrejövésének iránya kívülről vezet befelé, a másokkal való interakciók világából, egy interszjektív magból indul ki.⁵²⁸ Frank ezzel szemben úgy látja, hogy a szubjektumlét értelme nem vezethető le a kooperációból. A kooperációs összefüggésbe csak olyan lények léphetnek be, akik már rendelkeznek bizonyos fokú (akár kezdetleges) önmegértéssel.⁵²⁹

⁵²⁴ Jürgen Habermas: A metafizika utáni gondolkodás motívumai, in: Hévízi Ottó – Kardos András – Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég 1993. 179–212. o. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc. 202. o.

⁵²⁵ „A tudat, amelyben egy mentális állapot kizárólag önmagát mutatja fel – méghozzá reflexív megkettőződés nélkül.” Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart, Reclam 2015. 33. o.

„Öntudaton» a szubjektumok önmagukkal való közvetlen (nem-tárgyi, nem-fogalmi és nem-propozicionális) ismertségét értem.” Frank: Vorwort, in uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart, Reclam 1991. 5–9. o, 7. o.

⁵²⁶ Ehhez lásd Manfred Frank: *Präreflexives Selbstbewusstsein*.

⁵²⁷ A nyelvi kommunikációban megjelenő, reflektált önviszonyt a nyelv-előtti, gesztusokra épülő, ösztön-vezérelt interakcióban létrejövő eredeti öntudat alapozza meg.

⁵²⁸ V.ö. Jürgen Habermas: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: uő: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988. 187–241. o., 217. o.

⁵²⁹ V.ö. Manfred Frank: Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Einwände aus Sartreischen Inspiration, in: Michael Brumlik – Hauke Brunkhorst (szerk.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993. 273–289. o., 280. o.

Mint említettem, mind Habermas, mind Henrich, mind Frank kiindulópontul használja az öntudat reflexiók modelljének kritikáját. Frank emellett rámutat egy újabb körkörösségre, amely Habermas (és Mead) elképzelésében rejlik, és meglátása szerint a szerzők nem ismerték fel azt. „Minden olyan kísérlet, amely az individuális önmegértést az előzetesen adott társadalmi viszonyokból [...] próbálja megérteni, szükségképpen körökbe bonyolódik. E probléma bölcsőjénél – ősi mintaként – Hegel fejtegetései állnak az úrról és a szolgáról.”⁵³⁰ Ha ugyanis az öntudat közvetlenségét az ő-perspektívából próbáljuk levezetni (pl. a kommunikatív cselekvés perspektíva-átvételéből), érvelésünk szükségképpen körkörös lesz, hiszen ahhoz, hogy az ily módon számunkra közvetítettben önmagunkat mint önmagunkat ismerjük fel (a maga közvetlenségében), eleve rendelkezünk kell az öntudattal.

A szubjektív pólusból való kiindulás mellett Frank szerint mindenekelőtt az szól, hogy ha nem a szubjektumból indulunk ki, azt utólag már nem értelmezhetjük interszubsjektumként.⁵³¹ Erre gondol, amikor ezt írja: az interszubsjektivizmus „a szociális *a priori* föltételezésétől már nem talál vissza az individuumhoz. Az individuum ezért az »inter-individualitás« kifejezésében megmagyarázhatatlan előfeltevés marad”.⁵³²

Bár azt nyilvánvalóan Frank is elismeri, hogy „az individuumok csak a társadalom kontextusában tarthatják fenn önmagukat”, de hozzáteszi, hogy

az öntudattal rendelkező lények elismerésének képessége a maga mércéjét és kritériumait csak a (tárgyiasságon kívül fekvő [vorgegenständlich] és nem teljesen individualizált) öntudatban találhatja meg. Csak akkor, ha az öntudattal alapvető ismertségben állunk, magyarázhatjuk meg a *szubsjektumok* elismerését [Anerkennung *fremder* Subjekte als *fremder Subjekte*] a körkörösség fölbukkanása nélkül.⁵³³

Frank az egész társadalomfilozófiai programmal szembehelyezkedik, amikor azt a kérdést teszi fel, mi van, ha a szubsjektivitás (az interszubsjektivitásból) származtatottként nem megragadható?⁵³⁴ S végül az a priori interszubsjektivizmussal ellentétben azt állítja, a szubsjektum önmagára irányuló ismertségében van a társadalmi összefüggések megragadásának mércéje.

Azt vizsgálva, mi következik a kritika értelmezésére nézve Frank kiindulópontjából, kulcsfogalmunk az individuumban rejlő innováció lesz, mely ebben a megközelítésben eredendő, nem-levezetett. Az első lépés ehhez a szubsjektum és az individuum fogalmának megkülönböztetése, pontosítása.

⁵³⁰ Manfred Frank: Szubsjektivitás és interszubsjektivitás, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/4–6. sz. Fordította Weiss János. <https://epa.oszk.hu/00100/00186/00002/9846frank.html>.

⁵³¹ Manfred Frank: *Wider den apriorischen Intersubjektivismus*, 286. o.

⁵³² Manfred Frank: *Szubsjektivitás és interszubsjektivitás*.

⁵³³ I.m., valamint Manfred Frank: *Subjektivität und Intersubjektivität*, in: uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 410–477. o., 463. o. (A szögletes zárójelben megadott kiegészítések a tanulmány *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis* című kötetben megjelent szövegváltozatából származnak, Weiss János idézett fordítása pedig a szöveg egy korábbi kézírata alapján készült.)

⁵³⁴ V.ö. Manfred Frank: *Wider den apriorischen Intersubjektivismus*, 274. o.

Amit Frank elsőként felidéz, az a különös és az individuális különbsége, előbbi az általános szabályt csak specifikálja, meg nem változtatja.

Az individuális soha nem érhető el az általánosból kiindulva [...] Az individuumok soha nem vezethetők le egy koncepcióból [...], mert ők azok, akik kitalálják vagy kijelölik az egész fogalmát, melynek specifikációjaként ők maguk fellépnek. Más szóval: az egész jelentése kizárólag az individuumok tudatában létezhet, akik az általánost sajátos módon belsővé teszik, és tetteiken keresztül vissza is hatnak rá.”⁵³⁵

Az individualitás a franki értelemben nem más, mint egy szubjektum tulajdonsága. Az individuum jellegzetességei: a nem-azonosság, a megismételhetetlenség, a tudományos uralhatatlanság; nem lehet tudás tárgya, mert nem lehet azonos értelemben megismételni. Frank arra biztat, hogy a szubjektivitást „teljességgel és lényegileg individualitásként” fogjuk fel, és kiemeli, hogy az individuumok lényege több annál, mint ami a megfigyelő perspektívájából elmondható róluk, vagy amiben osztoznak más inter-szubjektumokkal.⁵³⁶

Habermas egészen más nézőpontból tekint az individualitásra, ő „társadalmi individualizálódásról” beszél. Az individualitás fogalmának vizsgálatakor először megkülönbözteti annak deskriptív és performatív jelentését. Az előbbit a pusztá szingularitás értelmében használja és félreleteszi, utóbbit pedig egy beszéd- és cselekvőképes szubjektum önmegértésére vonatkoztatva magyarázza, amely helyettesíthetetlen, felcserélhetetlen személyként jelenik meg a diskurzus többi résztvevője számára.⁵³⁷ A társadalomfilozófiai program szempontjából a világot feltáró nyelv elsőbbséget élvez a világot teremtő szubjektivitással szemben. Az individualizálódás tehát „a társadalmassulás nyelvileg közvetített folyamata”, nem pedig „az öntevékeny szubjektum magányosan és szabadon végrehajtott önrealizációja”. Ennek értelmében „az individualitás az interszjektív elismerés és az önmagunk megértetésének [Selbstverständigung] interszjektíve közvetített viszonyaiban képződik [meg]”.⁵³⁸ „Az individuum bizonyos mértékben először is öntevékeny szubjektumként kell, hogy tételjeze magát”,⁵³⁹ az individualitás egyéni teljesítményként, az individualizálódás pedig az egyén önrealizációjaként értendő. A kívülről jövő értékek, szerepek, elvárások belsővé tétele, elsajátítása, integrálása során előfordul, hogy a különböző elvárások konfliktusba kerülnek egymással, a helyzet ekkor megköveteli, hogy az egyén elhatárolódjon, távolságot tartson tőlük. Az individuum tehát kritikai módon alakul ki, az individualizálódás ebben az értelemben kritikai folyamatnak tekinthető. Az említett konfliktusok internalizálása vezet a szubjektum önállósodásához (autonómmá válásához).⁵⁴⁰

⁵³⁵ Manfred Frank: Individualitás és innováció, in: *Passim* 2013/1. 158–180. o. Fordította Kóvári Sarolta. 173. o.

⁵³⁶ V.ö. i.m. 174. sk. o.

⁵³⁷ V.ö. Jürgen Habermas: *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 207. o.

⁵³⁸ I.m. 191. o.

⁵³⁹ I.m. 190. o.

⁵⁴⁰ Uo.

Frank ezzel szemben úgy gondolja, hogy csupán szerepeink és szociális identitásunk az, amelyet a társadalmi interakciók révén sajátítunk el, szubjektivitás és individualitás pedig magát a „társadalmasításra alkalmas képességet”⁵⁴¹ alkotják. Sartre-hoz csatlakozva hangsúlyozza: minden társadalmasításnak az individuumból kell kiindulnia. Frank a szubjektivitást az általánosság mozzanataként, az individualitást pedig a szubjektivitás sajátos módon való kibontakoztatásának képességeként fogja fel, míg Habermas Meadre épülő szubjektum- és individuumfogalmát körkörösnek, tartalmilag üresnek látja.⁵⁴²

Az individualitás meadi-habermasi leírásában, melynek során az individualizált szubjektivitás levezetett fenoménként jelenik meg, Frank épp az individualitás lényegét látja elveszni, mivel a benne rejlő innovációs potenciál így nem tematizálható – az innovációs képesség az, amely az új, a kritika, a változás eredője lehet. Az individuum lényegében innovatív, kreatív; sőt, „ha az univerzálisban bekövetkeznek innovációk, akkor azok mindig individuális értelmezésekből indulnak ki, melyek az innovációk megkerülhetetlen bázisai”.⁵⁴³ Felhívja a figyelmet arra is, hogy „ha az individualitás fönnálló vagy anticipált társadalmi viszonyok redukált vagy konstituált eredménye lenne, [...] nem tudnánk megmagyarázni, hogyan alakulnak át és forradalmasodnak a társadalmak”. Az innováció leírásához tehát megfelelő individuumfogalom szükséges, amely az öntudatból indul ki, azaz szükséges, hogy interszubjektív helyett szubjektív magja (is) legyen.

Az „I” és a „Me” Mead által vázolt – Habermas által is átvett – fogalmi kettőse csak még jobban kiemeli ezt a problémát. Mead itt William James terminológiáját használja – jóllehet teljesen átértelmezi azt.⁵⁴⁴ A felépített én (Me) az interiorizált általános másik, a reaktív én (I) pedig a spontaneitás, a kreativitás hordozója. A Me oldalán találjuk a társadalmi determináltságot, az adaptációt, a társadalmi kontinuitást, a társadalom hatását az egyénre; az I oldalán pedig a kreativitást, újat alkotást, társadalmi diszkontinuitást, az egyén hatását a társadalmi folyamatokra.⁵⁴⁵ Mivel az individuum fogalma az interszubjektív pólusból kiindulva van leírva, az innovációt nem tudja megmagyarázni, egyszerűen csak előfeltételezi azt az I-ban.

A kritikafogalomra vonatkozóan elmondható: a szubjektivitásból való kiindulás előnye, hogy ezt az individualításban rejlő kritikai potenciált, az

⁵⁴¹ Manfred Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás.

⁵⁴² Manfred Frank a társadalomelméleti tradícióban egyenesen az individuumoktól való félelemről beszél, annak ellenére, hogy azok „semmit sem vesznek el a társadalomtól (vagy a kommunikációs közösségtől)”. „Miből származik mármost az a félelem, amely megakadályozza, hogy az individualitás magyarázó elvvé válhasson? Föltehetően abból, hogy a társadalomelméleti tradícióban ezzel a kifejezéssel (és konkrét megjelenéseivel: »monologikus filozofálás«, »szolipszizmus«, »burzsoá individualizmus«, »privát nyelv«) rossz tapasztalatok fonódnak össze.” Uo.

⁵⁴³ Manfred Frank: Individualitás és innováció, 177. o.

⁵⁴⁴ James amellet, hogy az ént nem kognitív, hanem affektív képződménynek tekinti, az én-képzet kialakulásáról is egész más elképzelést vall, úgy gondolja, közvetlen ön-érzékelés, ön-tapasztalás útján alakul ki. (V.ö. Pataki Ferenc: G. H. Mead és a szociálpszichológia, in: Georg Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*, Budapest, Gondolat, 1973. 483–528. o. Fordította Félix Pál. 520. sk. o.), tehát a tudatfilozófiai paradigmában gondolkodik róla.

⁵⁴⁵ „A teljes én struktúrája a teljes társadalmi folyamatot tükrözi.” Georg Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, 184. o.

innováció képességét tematizálni tudja, a maga közvetlenségében írja le, míg a társadalmasulás során létrejövő individualitás koncepciójában az innováció csak levezetett fogalom lehet. Az én tényleges individualitása megfoghatatlan marad, ahogy az I-ban rejlő innovációs képesség is.

Úgy tűnik, hogy hogy Frank kritikai megjegyzései lényegi pontokat találnak el, mind az öntudatra, mind az individuum, mind az innováció fogalmára vonatkozóan. „[A]z eszme hogy »önmagamat csak a másokban pillanthatom meg«, csak azzal a cirkuláris előfeltevéssel igazolható, hogy az értelem az expresszív szubjektumok számára belső tapasztalatok alapján már korábban is ismerős volt. Másoktól ezt nem lehet megtanulni.”⁵⁴⁶ Az öntudatnak tehát mégiscsak kell, hogy legyen egy prereflexív eleme, a reflexív öntudat és minden további önismeret pedig a nyelvi közegben, a másokkal való interakcióban formálódik. Emellett meg kell azonban jegyeznünk, hogy prereflexív és reflexív öntudat viszonya Franknak is további fejtörést okoz, csupán egy meglehetősen homályos leírással szolgál. „A posteriori szükségszerűséggel működnek együtt, akár egy organizmus részei: szív és máj nem egyazon fogalom elnevezései, de az egyik szerv pusztulása elkerülhetetlenül a másik pusztulásához vezet.”⁵⁴⁷

A két szerző individuumfogalmának összevetése viszont nem csak a két egymást kizáró kiindulópont és paradigma miatt nehéz. Habermas az individualitást kialakulásában, keletkezésében vizsgálja, az individualizálódás dinamikus folyamatát kívánja rekonstruálni. Amit a kommunikációelméleti paradigma, a társadalomelméleti megközelítés révén kétségtelenül jobban, közelebből látunk, az az a kritikai folyamat, amelyben keletkezik, formálódik az individuum. Habermasnál az individuumok esetében a társadalmi individualizálódás azt is jelenti, hogy velük szemben az önmeghatározás és az önmegvalósítás elvárásként fogalmazódik meg.⁵⁴⁸ Az én, akinek ezeket a teljesítményeket tulajdonítjuk, teljes egészében társadalmilag konstituált, nem léphet ki a társadalomból, hogy az absztrakt magány és szabadság területén vesse meg a lábát. Amerre tart, az valójában megegyezik a civilizációs folyamat irányával, előrenyúl egy átfogóbb társadalom, a jövő társadalma, egy olyan közösség felé, amelyben a többiek reagálnak az ő mostani felhívására.⁵⁴⁹

A fentiek mellett Frank fontosnak tartja, hogy éppilyen mértékben hangsúlyos, artikulálható és biztosított legyen az individuum aktív, innovatív szerepe is, hogy az individuumnak nem csupán társadalmilag meghatározott cselekvési opciói vannak, hanem magát a játékteret is formálja.⁵⁵⁰ Beleszületik egy társadalmi-történelmi összefüggésbe, „saját korának” gyermeke⁵⁵¹ De azáltal, hogy ezt elsajátítja, átszűri magán: megváltoztatja, folyamatosan újratereket. Ha az adottból előre nem

⁵⁴⁶ Manfred Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás.

⁵⁴⁷ Manfred Frank: Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?, *ProtoSociology, On Contemporary Philosophy – Articles, Lectures*, 2013. 14. o. <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf>

⁵⁴⁸ Jürgen Habermas: Individuierung durch Vergesellschaftung, 224. o.

⁵⁴⁹ I.m. 223. o.

⁵⁵⁰ V. ö. Manfred Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás.

⁵⁵¹ Manfred Frank: Az individuum archeológiája. (Sartre Flaubert-jának hermeneutikájáról), in: Uő: *A stílus filozófiája*, Budapest, Janus–Osiris 2001. 41. o. Fordította Weiss János.

látható módon teremti újjá magát, az a rend felborítását előlegezi meg – ez a „felborítás lehet kis mértékű, de a hatása sohasem egyenlő a nullával”.⁵⁵²

Frank fő kiegészítési javaslata a habermasi elmélethez képest annak a kettősségnek a megfogalmazása, hogy az individuumnak egyszerre kellene konstituensnek és konstituálnak is lennie,

az individualitás itt (döntően) mint konstituens és nem (csak) mint konstituált lép föl. Az individualitást a társadalmi kötelezettségek tradíciója hozza létre; ő aztán az individuális élettörténet jövőbemutató kivetülésével messzemenően elsajátítja, részben meghaladja, de mindenképpen módosítja ezeket a tradíciókat – mégpedig úgy, hogy a kivetítést már nem lehet kauzálisan vagy logikailag levezetni. Ez azonban nem Habermas perspektívája.⁵⁵³

Manfred Frankot elsődlegesen nem a „kritika”, hanem a „szubjektivitás” elmélete érdekli. Az kétségtelen, hogy egy oldalági pillantásból a kritika új és érdekes aspektusait tudja felvillantani (az innovációt és a kreativitást). De mivel ebben a megközelítésben az interszubjektivitás csak másodlagos lehet, ezért nem képes megragadni a kritika társadalmi „veszélyeztettségét”. A kritika „dialektikája” számára megközelíthetetlen marad.

⁵⁵² I.m. 45. o.

⁵⁵³ Frank: *Szubjektivitás és interszubjektivitás*.

Utószó

(A kritika integrálódásától a kritika dialektikájáig)

A kritika már nem az alkotások, jelenségek és társadalmi folyamatok „külső” megítélésének közege, hanem hozzá tartozik (Foucault kifejezését használva) a diskurzusok rendjéhez. „Már senki nem vallhatja be, hogy ő nem kritikus, és senki sem fogadhatja el azt a szemrehányást, hogy nem kritikus, anélkül, hogy ezzel ne csorbítaná a saját legitimitását [...]”⁵⁵⁴ Ezt írta már Luc Boltanski is a mindennapi életben kialakuló kritikai formákról. Herbert Marcuse felől tekintve, ez nem más, mint a „kritika” kigúnyolása. Az „egydimenziós gondolkodás” lényege ugyanis az, hogy a kritika *beleolvad*, mintegy *feloldódik* a hétköznapiakban.

Az előrehaladott ipari civilizáció zárt és operacionális univerzuma maga megdöbbentő harmóniát hoz létre a szabadság és az elnyomás, a produktivitás és a rombolás, a növekedés és a regresszió között [...].⁵⁵⁵

Ezt Marcuse úgy is nevezi, hogy a „tiltakozás logikájának veresége”. A társadalom és a kultúra mindennapi életében működő kritika egyúttal egy domesztikált kritika; Marcuse minden bizonnyal azt mondaná, hogy csak látszatra nevezhető kritikának. – Marcuse 1970-ben, Hans Magnus Enzensberger kérdéseire válaszolva egy sokkal ortodoxabb marxista nyelvezetet használ, és arról beszél, hogy a munkásosztály (az 1920-as évekhez képest) elvesztette a maga „forradalmi küldetését”. Első megközelítésben azt kell mondanunk, hogy a marxi proletariátus fogalma radikálisan átalakult: a kétkezi munkások mellett egyre nagyobb szerepet kapnak a technikusok, a mérnökök, a tudósok, a pszichológusok és a szociológusok. Ők sem rendelkeznek termelési eszközökkel, de a munkájuk már nagyon messze esik a fizikai erő kifejtésétől.

Ez a munkásosztályon belüli struktúraváltozás lényege. Mivel ma már tudjuk, hogy a fehérgalléros munkások tábora gyarapodni fog a kék gallérosokéhoz képest, hogy a kétkezi és a szellemi munka viszonya egyre inkább el fog tolni az utóbbi felé, és a szellemi munka egyre inkább a termelési folyamat emberi bázisa lesz, ezért nagyon elővigyázatosnak kell lennünk a proletariátus [...] fogalmával.⁵⁵⁶

A munkásosztálynak ez a strukturális változása – így gondolja Marcuse – egy olyan kizsákmányolt társadalmi réteget hoz létre, amely *nem érzi* magát többé kizsákmányoltnak.

⁵⁵⁴ Kurt Röttgers: Kritik, in: Hans Jörg Sandkühler (szerk.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, 2. kötet, Hamburg, Felix Meiner 1990. 889. o.

⁵⁵⁵ Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Bad Münden, Zu Klampen 2014. 140. o.

⁵⁵⁶ Herbert Marcuse: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt, in: *Kursbuch 1970/2*. 50. o.

A marxizmus mindig, amíg valóban marxi elmélet volt, különbséget tett a magában való és a magáértvaló munkásosztály között, a szubjektív és az objektív faktor között. A marxizmus sohasem úgy tekintett a munkásosztályra, mint egy jelen lévő dologra, amelyhez minden további nélkül hozzá tapad az igazság és a felszabadulás.⁵⁵⁷

A magáért való osztály az, amelyben a szenvedés szubjektív érzéssé felfokozódik. (A „rossz közérzetnek”, a megvetettség érzésének elmélete pont ezt próbálja újrafogalmazni, a marxi vagy a marxista forradalom-elmélet konnotációi nélkül.) Az interjú elején Marcuse elmegy addig, hogy „preventív fasizmusról” beszél. „Én azt mondanám, hogy van valami olyasmi, mint a pereventív-fasizmus. Az utóbbi tíz-húsz évben egy preventív ellenforradalmat éltünk meg, egy forradalom elhárítása érdekében, amelytől féltek, de amelyre egyáltalán nem került sor, és jelenleg sincs napirenden.”⁵⁵⁸ A preventív fasizmus – mondhatnánk – egy olyan társadalmi berendezkedés, amelyben a tiltakozás logikája vereséget szenvedett.

Ezt a koncepciót fogalmazta újra különböző tanulmányaiban Philip Hogh. De úgy, hogy tudatában volt annak, hogy a hatvanas, hetvenes évek osztály- és osztályharcos retorikáját nem lehet többé használni. Induljunk ki újra a szó görög jelentéséből: „Aki valamit kritizál, az meghatározott tárgyakat különböztet meg, több különböző aspektusból. Ezek a megkülönböztetések lehetnek despriptívek, preskriptívek és normatívok.”⁵⁵⁹ A mai szóhasználatunkban azonban már csak a *normatív megkülönböztetéseket / elkülönítéseket* nevezhetjük kritikának. Ezt a tézist később így konkretizálja: „A filozófia társadalomkritika, emancipatív szándékkal.”⁵⁶⁰ De hogyan lehetséges akkor a kritikának a maga ellenkezőjébe való átcsapása? Lennie kell egy társadalmi környezetnek és / vagy emberi beállítottságnak, amely ezt lehetővé teszi, vagy éppen kikényszeríti. Ezt nevezi Hogh „morális indifferenciának”. Ez lép a marcusei magasan fejlett ipari társadalom (vagy „későkapitalizmus”) helyébe.⁵⁶¹ Induljunk ki Hogh alapvető megállapításából: „A morális indifferencia fogalma csak nagyon ritkán volt a kritikai társadalomfilozófia és társadalomelmélet vizsgálódásainak tárgya.”⁵⁶² Hogy lehetne ezt az állapotot leírni a marxi-marcusei terminológiával? Talán úgy, hogy valahol megakadtunk a munkásosztály magában való osztályból magáért való osztállyá fejlődésében. Hogh-nál ez azt jelenti, hogy a morális megkülönböztetésekben beáll egyfajta restség, a morális megkülönböztetések (vagy másképp: a normatív ítéletalkotás) ellankad vagy elposhad. Az elemzések kiindulópontját a kanti koncepció adja; Kantnál

⁵⁵⁷ I.m. 53. o.

⁵⁵⁸ I.m. 46.o.

⁵⁵⁹ Sven Ellmers – Philip Hogh: Warum Kritik? Zur Einleitung, in: uó-k. (szerk.): *Warum kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerwist, Velbrück 2017. 7. o.

⁵⁶⁰ I.m. 9.o.

⁵⁶¹ Gyanítom, hogy Marcuse ennek az utóbbi terminusnak nem tulajdonított különösebb súlyt; nagy valószínűséggel az interjút készítő Enzensberger adta a szájába, nyilván Adorno híres 1968-as előadása nyomán: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 8. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1972. 354-373. o.

⁵⁶² Philip Hogh: Apathie – Kälte – Verdinglichung. Zur gesellschaftlichen Wirklichkeit moralischer Indifferenz, in: Sven Ellmers – Philip Hogh (szerk.): *Warum Kritik?*, 22. o.

ugyanis több helyen is előfordul a „morális indifferencia” fogalma. Ezt a fogalmat Kant az „apátia” fogalmával együtt vezeti be.

Ez a szó [mármint az apátia], mivel érzéketlenséget, azaz a tárgyakkal szembeni szubjektív közömbösséget jelent, rossz hírbe keveredett. Ennek a félreértésnek úgy lehet elejét venni, hogy az érzelem-nélküliséget megkülönböztetjük az indifferenciától, és *morális apátiának* nevezzük [...].⁵⁶³

Kant tehát határozottan elkülöníti a két fogalmat: (1) az *apátia* feltétele az erénynek, vagyis a morál egész szférájának, méghozzá azért, mert az etikában szükség van az érzelmek visszafogására, itt mindig az észről van szó; (2) az *indifferencia* viszont azt jelenti, hogy valaki teljesen közömbös az etika egész szférájával szemben, nem akarja magára venni a kötelességeket. „A morális tehát nem a morállal szembeni indifferenciát jelenti, hanem a morál indifferenciáját az érzelmekkel és a hajlamokkal szemben.”⁵⁶⁴ Hogh nagyszabású kísérlete arra irányul, hogy ezt a különbséget felszámolja. Méghozzá azzal az állítással, hogy a kanti etikát is egy társadalmi összefüggésbe kell állítani, mint ahogy azt már Hegel is indítványozta. Sőt, Hogh addig megy el, hogy ez a szándék már tulajdonképpen Kantnál is megtalálható. „Kant a morális indifferenciára vonatkozó megfontolásaival arra utal, hogy végre kell hajtani a morálisan indifferensnek tűnő praktikák történelmi és társadalmi meghatározását [...].”⁵⁶⁵ Úgy is meg lehetne világítani a kanti megkülönböztetést, hogy az *apátia* egy transzcendentális, az *indifferencia* viszont egy empirikus fogalomalkotás terméke. Hogh további elemzéseiben aztán ez a két jelentés összezsúszik. – Két másik szerzőt fog még elemezni: Adornót és Honneth-et. Az indifferencia Adornónál „polgári hidegségként”, Honnethnél pedig „eldologiasodásként” jelenik meg.⁵⁶⁶ Mindkettőjük szerint vannak olyan társadalmi körülmények (és ezeket egy kordiagnózis keretei között kell megragadni), amelyek létrehoznak egy morális indifferenciát. Adorno ezt a polgári hidegséget Auschwitz-cal hozza kapcsolatba.

A hallgatás a terror alatt csak ennek a konzekvenciája volt. A társadalmi monádok, az izolált konkurresek hidegsége mint a mások sorsával szembeni *indifferencia* volt az előfeltevése annak, hogy csak nagyon kevés ember mozdult meg.⁵⁶⁷

(Itt van egy apró elmozdulás: az egyes ember nem a morál szférájával szemben indifferens, hanem az üldözött kisebbségek „sorsával” szemben.) Honneth a lukácsi eldologiasodás fogalmát egy sajátos jelentésben vezeti be újra: mivel a társadalmi praktikák és viszonyok legmélyebb alapszerkezetét szerinte az elismerés adja, ezért az eldologiasodás nem más, mint ennek az elismerésnek az „elfelejtése”.⁵⁶⁸ „Ha az elismerés teszi ki az ember minden társadalmi viselkedésének alapját, akkor az elidegenedés szükségképpen a

⁵⁶³ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: uő: *Werke in sechs Bänden*, 4. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998. 540. o.

⁵⁶⁴ Philip Hogh: *Apathie – Kälte – Verdinglichung*, 28. o.

⁵⁶⁵ I.m. 29 o.

⁵⁶⁶ És a láthatatlanná válásban – de ezzel most nem foglalkozunk.

⁵⁶⁷ Theodor W. Adorno: *Erziehung nach Auschwitz*, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 10/2. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977. 687. o. Kiemelés tőlem.

társadalmi cselekvés és a társadalmi viszonyok valamiféle hiányos vagy sérült formája.”⁵⁶⁹ (Itt is ellépünk bizonyos, de talán nem annyira konkrét mások felé.) Hogh arra hajlik, hogy Adorno és Honneth elképzeléseiben az a közös, hogy a társadalmi viszonyokból eltűnik az emocionális komponens. De ezt a deficitet eredetileg a kanti filozófiának kellene felróni. Adorno és Honneth tehát ennek az érzelmi komponensnek a feltámasztásával lépnek túl Kanton. (És erre utalva beszél Hogh nagyon szívesen arról, hogy tulajdonképpen mindketten egy antropológiai koncepciót képviselnek.) De Kanton nem is túllépni akartunk, hanem az indifferenciának akartunk társadalmi jelentést adni. Az igaz viszont, hogy az érzelmi komponens bevonására jó magyarázatot adott, mégpedig azért, mert az *apátia* és az *indifferencia* kanti fogalmai összezsúsztak. Számunkra most nem is annyira érdekes az a furcsa szintézis, amelyet Hogh a maga számára programként megfogalmaz:

A morális indifferencia értelmezésére vonatkozó javaslatom két motívumból áll: Adornótól átveszem a szenvedés szubjektív tapasztalatára való orientálódást, Honneth-től pedig átveszem a társadalmi viszonyok interszubjektív dinamikájára való orientálódást [...].⁵⁷⁰

De itt most nem követjük a gondolatmenetet, inkább tekintsünk vissza a bejárt útra.

Ami Marcusénál a „tiltakozás logikájának veresége”, a negativitásnak a gondolkodásból, a kultúrából és a társadalmi valóságból való száműzése, az Hogh-nál a „morális indifferencia”. De van egy olyan érzésünk, hogy a „társadalmilag preferált” pozitivitás jóval kiterjedtebb, mint a morális indifferencia. És ahogy Marcusénál a tiltakozás logikájának vereségéből adódott a kritika hiánya, úgy Hogh-nál a morális indifferenciából adódott a kritika visszaszorulása. Kritizálni csak az tud, aki képes a megkülönböztetésekre, még hozzá morális értelemben. (Marcuse egy totalizáló koncepción belül mozog, még ha hipotetikusán be is vezeti az ellenkező szempontot is; Hogh viszont elkerüli a társadalmi folyamatok ilyen kvázi determinisztikus értelmezését. Ezért a koncepció el is veszti a radikális lényegretörőséget.) A társadalmi körülmények tehát megakadályozzák a kritika kibontakozását. (Ez nagyjából megfelel a kritika fent vázolt veszélyeztetésének.) És végül még két fontos különbséget szeretnék szövé tenni. (1) Marcuse jól ismeri a „társadalmi integráció” fogalmát; arról beszél, hogy ez az, ami megakadályozza a „minőségi változást a belátható jövőben”.⁵⁷¹ Hogh nem ismeri a társadalmi integrációt, nála inkább csak összeszűkül az a tér, amelyben a kritikai gondolkodás egyáltalán megjelenhet. Nála nem az a baj, hogy a kritika trivializálódik, a mindennapi élet banális részévé válik, és ezzel elveszti a maga fölforgató erejét. Hanem sokkal inkább az, hogy izolálódik, egyre inkább csak kis társadalmi-kulturális szegmensekben jelenhet meg; és ez biztosan a hatóerejének csökkenéséhez vezet. (2) Ugyanakkor egy másfajta Kant-interpretációval

⁵⁶⁸ Axel Honneth: *Az eldologiasodás. Egy elismeréseméleti tanulmány*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány 2011. Fordította Weiss János.

⁵⁶⁹ Philip Hogh: *Apathie – Kälte – Verdinglichung*, 35. o.

⁵⁷⁰ I.m. 43. o.

⁵⁷¹ Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, 17. o.

Hogh-nak jó esélye lett volna arra, hogy a kritika elméletének egy új vonását ragadja meg. Ha egy kicsit figyelmesebben elidőzött volna az *apátia* és az *indifferencia* megkülönböztetésénél, és nem oldotta volna fel olyan gyorsan az előbbit az utóbbiban, akkor a kritika értelmezéséhez új alapokat találhatott volna. Mondhatta volna, hogy az indifferencia elmélete a társadalmi körülmények megjelenéséhez vezet. Így jön létre a kritika fenyegetettsége. Miközben az apátia fogalmának megtartása új utakat nyithatott volna: ahogy a morális ítéletalkotásnak szüksége van a maga ellentétére, úgy azt is lehetett volna mondani, hogy a kritika is feltételezi a maga másikkját, és a legszorosabban összeolvad vele. A kritika *dialektikájának* így lenne egy belső és egy külső arculata. Sőt talán még egy lépéssel tovább is mehetnénk: a kritika csak azért lehet kitéve ilyen erős külső társadalmi fenyegetésnek, mert már önmagában is terhelt a maga másikkjával. (De Hogh ezt nem láthatta, mert túl erős motivációk fűzték a kanti, az észre épülő morál cáfolatához.) – Ezek lehetnének a *kritika dialektikájának* alapvonalai. És ez a kritika újra felszabadító lehetne.

Irodalom

Adorno, Theodor W.: „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft“, in: *Gesammelte Schriften*, 8. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.

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

Adorno, Theodor W.: *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, szerk. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

Adorno. Eine Bildmonographie 2003. Frankfurt am Main, Theodor W. Adorno-Archiv, 2003.

Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, Budapest, Atlantisz, 2011. Fordította: Mesterházi Miklós.

Adorno, Theodor W.: *Az új zene filozófiája*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2017. Fordította: Csobó Péter György.

Anz, Thomas: „Literaturkritik“, in Volker Meid (szerk.): *Killy-Literaturlexikon*, 14. kötet, Gütersloh – München, Bertelsmann, 1993.

Apel, Karl-Otto: „Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?“ in uő. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány, Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számából*, Budapest, Áron Kiadó, 13–73. o. Fordította: Felkai Gábor.

Apel, Karl-Otto: „A diskurzus-etika határain“, in uő. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány, Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számából*, Budapest, Áron Kiadó, 74–121. o. Fordította: Felkai Gábor.

Apel, Karl-Otto: „A »nyelvanalitikus« filozófia kibontakozása és a »szellemtudományok« problémája“, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5-6. 873–925. o. Fordította: Weiss János.

Arndt, Hans-Werner: „Der Zusammenhang von Ars iudicandi und Ars inveniendi in der Logik von Leibniz“, *Studia Leibnitiana*, 1971/3. 205-213. o.

Bartha Judit, Kruzslicz Anita, Hrubí Attila, Weiss János (szerk): *Válaszutak–Konceptiók és viták a Kant utáni filozófiában*, Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2007.

Bacsó Béla: „Felhívás sétára“, in Alexander Gottlieb Baumgarten: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz, 1999. 7–10. o.

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz, 1999. Fordította: Bolonyai Gábor.

Bäumler, Alfred: *Az irracionalitás problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában Az ítélőerő kritikájáig*, Budapest, Encikopédia, 2002. Fordította: V. Horváth Károly.

Bayle, Pierre: *Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, der im Monat Dezember 1680 erschienen ist*, Hamburg, Johann Christoph Gottsched, 1741.

Benjamin, Walter: *A műkritika fogalma a német romantikában*, Budapest, Gond-Cura – Palatinus, 2004. Fordította: Ábrahám Zoltán.

Beutler, Johann Heinrich Christoph – Gutschmuths, Johann Christoph Friedrich: *Allgemeines Sachregister über die wichtigsten deutschen Zeit- und Wochenschriften*, Lipcse, in der Weygandschen Buchhandlung, 1790.

Boltanski, Luc: *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Berlin, Suhrkamp, 2010.

Bona Meyer, Jürgen: *Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus gehalten im Wissenschaftlichen Verein zu Berlin*, Bonn, Bei Adolph Marcus, 1872.

Boros Bianka: „Paradigmák helyett? Habermas és a Heidelberg Iskola”, in Blandl Borbála – Czétány György – Grósz Eszter – Goda Mónika – Kővári Sarolta (szerk.): *Interpretáció és esztétika*. Budapest, Áron Kiadó, 2022. 26–35. o.

Bouhours, Dominique: „A tudom-is-én-micsoda (1671)”, in Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda fogalma. Források és tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 31–43. o. Fordította: Harkányi András.

Brieler, Ulrich: „Herbert Marcuses „Der eindimensionale Mensch“: Vorzeitiger Geheimnisverrat”, in Uwe H. Bittlingmayer et al. (szerk.): *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden, Springer VS, 2019. 1–25. o.

Burckhardt, Jacob: *Világtörténelmi elmélkedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*, Budapest, Atlantisz, 2001. Fordította: Báthori Csaba és Hidas Zoltán.

Bürger, Peter: Ideologiekritik und Literaturwissenschaft, in uő. (szerk.): *Vom ästhetizismus zum Nouveau Roman. Versuche kritischer Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, Athenaeum Fischer Taschenbuch, 1975. 1–22. o.

Bürger, Peter: *Aktualität und Geschichtlichkeit. Studien zum Gesellschaftlichen Funktionswandel der Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

Bürger, Peter: „Hermeneutik – Ideologiekritik – Funktionsanalyse“, in uő. *Vermittlung, Rezeption, Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979. 147–159. o.

Bürger, Peter: *Az avantgárd elmélete*, Szeged, Univ Kiadó, 2010. Fordította: Seregi Tamás.

Campioni, Giuliano et al. (szerk.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2003.

Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001. Fordította: Mesterházi Miklós.

Cohen, Herman: *System der Philosophie*. III. rész. *Aesthetik des reinen Gefühls*. I. kötet, Berlin, Bruno Cassirer, 1912.

Couturat, Louis: *La Logique du Leibniz*, Párizs, F. Alcan, 1901.

Crusius, Christian August: *Ausführliche Abhandlung über den rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder determinierenden Grunde*, Lipcse, Johann Christian Langenheim, 1744.

Demirović, Alex: „Der Zeitkern der Wahrheit. Zur Forschungslogik kritischer gesellschaftstheorie“, in Joachim Beerhorst – Alex Demirović – Michael Guggemos: *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

Derrida, Jacques: *Postionen*, szerk. Peter Engelmann, Wien, Passagen, 2009.

Diderot, Denis: *Artikel aus Diderots Enzyklopädie*, Lipcse, Reclam, 1972.

Dusch, Johann Jakob: *Der Tempel der Liebe*, Hamburg – Lipcse, Georg Christian Grund – Adam Heinrich Holle, 1757.

Eichendorff, Joseph von: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, Paderborn, Schöningh, 1857.

Ellmers, Sven – Hogh, Philipp: „Warum Kritik? Zur Einleitung“, in uő-k. (szerk.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerwist, Velbrück, 2017.

Enzensberger, Hans-Magnus: *Rezensenten-Dämmerung*, in uő. *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

Fehér Ferenc: „A filozófiai esztétika alkonya“, in *Fehér Ferenc Művei 3. Hazatérni. Művészetfilozófiai írások*, szerk. Kardos Anrdás, Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, 2004. Fordította: Berényi Gábor és Braun Róbert.

Feuerbach, Ludwig: *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Budapest, Magyar Helikon, 1978. Fordította: Endreffy Zoltán.

Fichte, Johann Gottlieb: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981. Fordította: Endreffy Zoltán.

Fichte, Johann Gottlieb: „A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívó gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz”, in Felkai Gábor: *Fichte*, Budapest, Kossuth, 1988. Fordította: Felkai Gábor.

Fichte, Johann Gottlieb: *Tudománytan nova methodo. Karl Christian Friedrich Krause jegyzetei alapján (1798/99)*, Pécs, Jelenkor, 2002. Fordította: Weiss János.

Fichte, Johann Gottlieb és Reinhold, Carl Leonhard: „Levezés (1793–1800)”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/1–2. Fordította Weiss János. www.epa.hu/00100/00186/00017/weiss2.html Utolsó megtekintés: 2022. 02. 12.

Fick, Monika: *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, in uő. *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar, J. B. Metzler, 2010.

Förster, Bernhardt: „Herr Nietzsche und die deutsche Kultur”, *Die Grenzboten* II/II, 1873. 104–110. o.

Frank, Manfred: „Vorwort”, in uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart, Reclam, 1991. 5–9. o.

Frank, Manfred: „Subjektivität und Intersubjektivität”, in uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart, Reclam, 1991. 410–477. o.

Frank, Manfred: „Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Einwände aus Sartreischen Inspiration”, in Michael Brumlik – Hauke Brunkhorst (szerk.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993. 273–289. o.

Frank, Manfred: „Szubjektivitás és interszubjektivitás”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/4–6. Fordította: Weiss János. <https://epa.oszk.hu/00100/00186/00002/9846frank.html> Utolsó megtekintés: 2023.03.30.

Frank, Manfred: „Az individuum archeológiája. (Sartre Flaubert-jának hermeneutikájáról)”, in uő. *A stílus filozófiája*, Budapest, Janus–Osiris, 2001. 33–110. o. Fordította: Weiss János.

Frank, Manfred: „Individualitás és innováció”, *Passim*, 2013/1. 158–180. o. Fordította: Kővári Sarolta.

Frank, Manfred: „Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?“, *ProtoSociology, On Contemporary Philosophy – Articles, Lectures*, 2013. <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf>
Utolsó megtekintés: 2022.03.30.

Frank, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart, Reclam, 2015.

Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke, Band 8: Werke aus den Jahren 1909-1913*, London, Imago, 1964.

Gellert, Christian Fürchtegott: *Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*, Lipsce, Johann Wendler, 1751.

Gustav Gerber: „Die Sprache und das Erkennen“, in Hermann-Josef Cloeren – Siegfried J. Schmidt (szerk.): *Philosophie als Sprachkritik*, II. kötet, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1971.

Gerratana, Federico: „Der Wahn Jenseits des Menschen.« Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches.“ *Nietzsche-Studien* 17. 1987. 391–428. o.

Goethe, Johann Wolfgang: „Farbenlehre“, in uő. *Gesamtausgabe*, 16. kötet, Hildburghausen, Bibliographisches Institut, 1873.

Grätz, Katharina: „Nietzsches Geschichtsdenken. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in Barbara Neymeyr – Andreas Urs Sommer (szerk.): *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2012. 175–191. o.

Gregersen, Thomas: Bibliography of Jürgen Habermas 1951–2022. www.habermasforum.dk Utolsó megtekintés: 2022. 03. 20.

Gutiérrez-Xivillé, Ana-Carolina: *Kants ethischer Autonomiebegriff. Eine genetische Rekonstruktion von 1762 bis 1785*, Berlin, De Gruyter, 2019.

Habermas, Jürgen: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in uő. *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. 264–301. o.

Habermas, Jürgen: „Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie“, in uő. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984. 11–126. o.

Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

Habermas, Jürgen: „Nachwort“, in uő. *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. 367–417. o.

Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

Habermas, Jürgen: „A metafizika utáni gondolkodás motívumai”, in Hévízi Ottó – Kardos András – Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*, Budapest, Századvég, 1993. 179–212. o. Fordította: Nyizsnyánszky Ferenc.

Habermas, Jürgen: „Einleitung zur Neuausgabe: Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln”, in uő. *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993. 9–48. o.

Habermas, Jürgen: „Megismerés és érdek”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5-6. 931–941. o. Fordította: Weiss János.

Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás*, Budapest, Helikon, 1998. Fordította: Nyizsnyánszky Ferenc.

Habermas, Jürgen: „Feljegyzések a diskurzusetika megalapozásának programjához”, in uő. *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Budapest, Új Mandátum, 2001. 122–168. o. Fordította: Felkai Gábor.

Habermas, Jürgen: *Megismerés és érdek*, Pécs, Jelenkor, 2005. Fordította: Weiss János.

Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Budapest, Gondolat, 2011. Fordította: Ábrahám Zoltán.

Habermas, Jürgen: *Előadások a szociológia nyelvelméleti megalapozásáról*, kézirat fordítás. Fordította: Weiss János.

Hamann, Johann Georg: *Válogatott filozófiai írások*, Pécs, Jelenkor, 2003. Fordította Rathmann János.

Hartmann, Eduard von: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's, 1869.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémia, 1961. Fordította: Szemere Samu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről. Második kötet*, Budapest, Akadémia, 1977. Fordította: Szemere Samu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet*, Budapest, Akadémia, 1977. Fordította: Szemere Samu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya. Első rész*, Budapest, Akadémia, 1979. Fordította: Szemere Samu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya. Második rész*, Budapest, Akadémia, 1979. Fordította: Szemere Samu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége”, in uő. *Ifjúkori írások*, Budapest, Gondolat, 1982. Fordította: Révai Gábor.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiók filozófiája, ahogy formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik”, in Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie*ből, Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2001. Fordította: Nyizsnyánszki Ferenc.

Herder, Johann Gottfried: *Kritische Wälder*, IV. kötet, Riga, 1769.

Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. kötet, Hofenberg, Hartknoch Verlag, 1785.

Hogh, Philip: „Apathie – Kälte – Verdinglichung. Zur gesellschaftlichen Wirklichkeit moralischer Indifferenz“, in Sven Ellmers – Philipp Hogh (szerk.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerwist, Velbrück, 2017.

Hoinckes, Ulrich: *Die große französische Enzyklopädie von Diderot und D’Alambert*, 2012.

<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110241112.117/pdf>. Utolsó megtekintés: 2022.03.31.

Honneth, Axel: *Az eldologiasodás. Egy elismeréseméleti tanulmány*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2011. Fordította Weiss János.

Honneth, Axel: „Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts”, in Axel Honneth – Ophelia Lindemann – Stephan Vosswinkel (szerk.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Frankfurt – New York, Campus, 2013.

Honneth, Axel: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2018.

Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, szerk. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1974.

Horkheimer, Max: „Hagyományos és kritikai elmélet”, in Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmusvita a nyugatnémet szociológiában*, Budapest, Gondolat, 1976. 43–116. o. Fordította: Gelléri András.

Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie”, in uő. *Gesammelte Schriften*, 4. kötet, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1988.

Horkheimer, Max: „Az ész fogamáról”, *Műhely*, 1994 (17), 1. 41-45. o. Fordította: Weiss János.

- Horváth Zoltán: *Kant prekritikai fordulata*, Budapest, L'Harmattan, 2020.
- Humboldt, Wilhelm von: *Válogatott írások*, szerk. Ara-Kovács Attila, Budapest, Európa, 1985. Fordította: Rajnai László.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik der Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2014.
- Kálmán C. György: „Előszó. A kritikus műhelytitkai”, in uő. *Te rongyos (elm)élet!* Budapest, Balassi, 1998. 247–249. o.
- Kant, Immanuel: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat, 1974. Fordította: Vidrányi Katalin.
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991. Fordította: Berényi Gábor.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, in uő. *Werke in sechs Bänden*, 4. kötet, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Budapest, Atlantisz, 1999. Fordította: John Éva és Tengelyi László.
- Kant, Immanuel: *Prekritikai írások*, Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2003. Fordította: Ábrahám Zoltán, Aradi László, Czeglédi András, Mesés Péter, Mesterházi Miklós, Tengelyi László, Vajda Károly, Vidrányi Katalin.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2003. Fordította: Papp Zoltán.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2004. Fordította: Kis János.
- Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Budapest, Akadémia Kiadó, 1990.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Geistlichen Lieder*, Koppenhága – Lipcse, 1758.
- Kondilys, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, Felix Meiner, 2002.
- Kövári Sarolta: „Esz­tétika és transzcendentális kritika”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kövári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII-XVIII. században*, Budapest, Áron, 2019. 174–187. o.
- Kövári Sarolta: „A kritika mértéktelensége – Nietzsche, Hegel, Eduard von Hartmann”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kövári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*, Budapest, Áron, 2021. 34–47. o.

Kővári Sarolta: „A társadalomtudományok és a hermeneutikai tudományok kritikai potenciáljáról Habermas *Megismerés és érdek* című könyvének tükrében”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kővári Sarolta (szerk.): *Interpretáció és esztétika*, Budapest, Áron, 2022. 76–84. o.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. 1. kötet, szerk. Ernst Cassirer, Lipcse, Verlag Felix Meiner, 1904.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Metafizikai értekezés”, in uő. *Válogatott filozófiai írások*, szerk. Márkus György, Budapest, Európa, 1986. Fordította: Endreffy Zoltán.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, Budapest, L'Harmattan 2005. Fordította: Boros Gábor et al.

Lengyel Zsuzsanna Mariann: „A kritika mint hermeneutikai praxis Hans-Georg Gadamer-nél”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kővári Sarolta (szerk.): *Interpretáció és esztétika*, Budapest, Áron, 63–75. o.

Lessing, Gotthold Ephraim – Mendelssohn, Moses – Nicolai, Friedrich: „Einleitung”, in *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, Berlin – Stettin, Friedrich Nicolai, 1759.

Lessing, Gotthold Ephraim: „Auf das Alter, Sinngedichte [Nachlese]“, in uő. *Werke*, 1. kötet, Lipcse, Bibliographisches Institut, 1912. 54. o.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Werke*, 5. kötet, München, Carl Hanser 1973.

Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*, Budapest, Osiris, 2003. Fordította: Vassányi Miklós.

Loick, Daniel: „Zur Politik der Lebensformen”, *Westend*, 2016/2. 159. o.

Longuenesse, Béatrice: *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, Párizs, Presses Universitaires de France, 1993.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Budapest, Magvető, 1971.

Marcuse, Herbert: „Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt“, *Kursbuch*, 1970/2.

Marcuse, Herbert: „Filozófia és kritikai elmélet”, in Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, Budapest, Gondolat, 1976. 117–145. o.

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

Marcuse, Herbert: *Az egydimenziós ember*, Budapest, Kossuth, 1990. Fordította: Józsa Péter.

Marcuse, Herbert: „A kultúra affirmatív jellege”, in Bujdosó Dezső (szerk.): *Német kultúraelméleti tanulmányok*, 2. kötet, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999. 233–260. o. Fordította: Bacsó Béla et al.

Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Bad Münden, Zu Klampen, 2014.

Marx, Karl: „A filozófia nyomorúsága”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 4. kötet, Budapest, Kossuth, 1959.

Marx, Karl: „A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 13. kötet, Budapest, Kossuth, 1965.

Marx, Karl: „A tőke”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 23. kötet, Budapest, Kossuth, 1967.

Marx, Karl: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 46/1. kötet, Budapest, Kossuth, 1972.

Marx, Karl – Engels, Friedrich: „A német ideológia”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 3. kötet, Budapest, Kossuth, 1976.

Marx, Karl: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 42. kötet, Budapest, Kossuth, 1981.

Marx, Karl: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Második rész”, in *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*. 46/2. kötet, Budapest, Kossuth, 1984.

Mattenklott, Gert: „Briefroman”, in *Killy-Literaturlexikon*, 13. kötet, Gütersloh – München, Bertelsmann, 1992.

Mead, Georg Herbert: *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*, Budapest, Gondolat, 1973. Fordította: Félix Pál.

Mendelssohn, Moses: *Philosophische Gespräche*, Berlin, Christian Friedrich Voß, 1755.

Mendelssohn, Moses: „An die Freunde Lessings“, in Fritz Mauthner: *Spinoza. Ein Umriss seines Lebens Und Wirkens*, Drezda, C. Reissner, 1921.

Mendelssohn, Moses: „Pope ein Metaphysiker!“, in Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*, 3. kötet, Hildesheim – New York, Georg Olms, 1970.

Menke, Christoph: *Erő. Az esztétikai antropológia alapfogalma*. Budapest, Typotex, 2022. Fordította: Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Goda Mónika, Grósz Eszter, Kővári Sarolta, Weiss János.

Mill, John Stuart: *System der deduktiven und der induktiven Logik*, Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, 2011.

Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Welthistorischer Cynismus?“, *Nietzscherforschung*, 2005/12. 171–182. o.

Nietzsche, Friedrich: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, I/2. kötet, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1975–1984.

Nietzsche, Friedrich: „A történelem hasznáról és káráról”, in uő. *Korszerűtlen elmékedések*, Budapest, Atlantisz, 2004. 93–177. o. Fordította: Tatár György.

Nietzsche, Friedrich: „David Strauss, a hitvalló és író”, in uő. *Korszerűtlen elmékedések*, Budapest, Atlantisz, 2004. 7–92. o. Fordította: Bognár Bulcsu és Csatár Péter.

Pascal, Blaise: *Gondolatok*, Budapest, Gondolat, 1978. Fordította: Pödör László.

Pataki Ferenc: „G. H. Mead és a szociálpszichológia”, in Georg Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*, Budapest, Gondolat, 1973. 483–528. o.

Pavlovits Tamás (szerk.): *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

Quintilianus, Marcus Fabius: *Szónoklattan*, Pozsony, Kalligram, 2009. Fordította: Adamik Tamás et al.

Radnóti Sándor: *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények*, Budapest, Atlantisz, 2010.

Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Berlin, Suhrkamp, 2005.

Rousseau, Jean-Jacques: *Émile ou de l'éducation. Livres I et II*, Hága, Jean Néaulme, 1762.

<https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf5/>

[rousseau_emile_ou_education_livres1et2-a5.pdf](https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf5/rousseau_emile_ou_education_livres1et2-a5.pdf)

Utolsó megtekintés:

2022.03.31.

Röttgers, Kurt: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte der Kritikbegriff von Kant bis Marx*, Berlin – New York, de Gruyter, 1975.

Röttgers, Kurt: „Kritik”, in Hans Jörg Sandkühler (szerk.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, 2. kötet, Hamburg, Felix Meiner, 1990.

Rüdiger, Andreas: *Meinung vom Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*, Lipcse, 1727.

<https://books.google.hu/books?id=jI5XAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor>

Utolsó megtekintés: 2022.03.31.

Salaquarda, Jörg: „Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”, *Nietzsche-Studien* 13. 1984. 1–45. o.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat, 1983. Fordította: Endreffy Zoltán.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Lipcse, Reclam, 1984.

Schlegel, Friedrich: Kritische Fragmente, in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuauflage, Band 2*, München – Paderborn – Wien – Zürich, 1967. 147-164. o.

Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980. Fordította: Tandori Dezső.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*, Budapest, L'Harmattan, 2011. Fordította: Boros Gábor és Simon József.

Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*, Budapest, Osiris, 2002. Fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of: *A moralisták. Filozófiai rapszódia*, in *Brit moralisták a XVIII. században*, Budapest, Gondolat, 1977. Fordította: Fehér Ferenc.

Simmel, Georg: *A társadalmi differenciálódásról*, Budapest, Gondolat, 2009. Fordította: Weiss János.

Sonderegger, Ruth: *Vom Leben der Kritik*, Wien, Zaglossus, 2019.

Strobel, Jochen – Schuster, Jörg – Steinbrink, Gesa – Matthews-Schlinzig, Marie Isabel (szerk.): *Handbuch Brief*, Berlin, De Gruyter, 2020.

Sulzer, Johann Georg: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, 1. rész, Lipcse, 1771.

Szécsényi Endre: „A tudom-is-én-micsoda, mint proto-esztétikai minőség”, in Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda*

fogalma. Források és tanulmányok, Budapest, L'Harmattan, 2010. 124–140. o.

Szücs László Gergely: „A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája. Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/2. 75–96. o.

Tengelyi László: *Kant*, Budapest, Kossuth, 1988.

Tentzel, Wilhelm Ernst (szerk.): *Monatliche Unterredungen einiger guten Freunde*, A. B. Januarius, 1689.

Thomasius, Christian (szerk.): *Schertz- und Ernsthafter, Vernünfftiger und Einfältiger Gedanken, über allerhand Lustige und Nützliche Bücher und Fragen*, Halle, Salfeld, 1688-1690.

Tonelli, Giorno: „»Critique« and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey”, *Kant-Studien*, 1978/69. 119-148. o.

Tonelli, Giorgio: *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 1994.

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, Budapest, L'Harmattan, 2010.

Valastyán Tamás: „Küszöbön áll (Kritika, inverzió, ítélőerő)”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kóvári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*, Budapest, Áron, 2021. 144–158. o.

V. Horváth Károly: „Utószó”, in Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Esztétika*, Budapest, Atlantisz, 1999. 127–138. o. Fordította: Bolonyai Gábor.

Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 1990.

Wagner, Richard: *Oper und Drama*, Lipcse, J. J. Weber, 1869.

Weiss János: *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*, Budapest, Áron, 1997.

Weiss János: *Mi a romantika? Filozófiai tanulmányok*, Pécs, Jelenkor, 2000.

Weiss János: „A poézis magyarázatai és a művészetkritika lehetősége”, *Pro Philosophia Füzetek*, 2005/44. 15–25. o.

Weiss János: „Adalékok a Megismerés és érdek recepciójához”, in Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Pécs, Jelenkor, 2005. 265-286. o.

Weiss János: „Reinhold küzdelme a populárfilozófiával”, in Bartha Judit, Kruzslicz Anita, Hrubí Attila, Weiss János (szerk.): *Válaszutak – Konceptiók*

és viták a Kant utáni filozófiában, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2007. 11-53. o.

Weiss János: „A kritikai irodalomtudomány útkeresései”, in Peter Bürger: *Az avantgárd elmélete*, Szeged, Univ Kiadó, 2010. 120–135. o.

Weiss János: „A modernség archeológiája”, *Jelenkor*, 54. évf. 10. sz. 2011. 1067–1074. o.

Weiss János: „A folyóirat-kritikák gyakorlata és elmélete a 18. század második felében és a 18–19. század fordulóján”, in Blandl Borbála – Boros Bianka – Czétány György – Grósz Eszter – Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*, Budapest, Áron, 2021. 113–130. o.

Wiggershaus, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München – Wien, Carl Hanser Verlag, 1987.

Willamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, Berlin, Gebrüder Bornträger, 1872.

Windelband, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1912.

Windheim, Christian Ernst von: *Bemühungen der Weltweisen von 1700 bis 1750*, Nürnberg, Georg Peter Monath, 1752.

Wölfel, Kurt: „Roman“, in *Killy-Literaturlexikon*, 14. kötet, Gütersloh – München, Bertelsmann, 1992.

Zedler, Johann Heinrich (szerk.): *Grosses vollständige Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle - Lipcse, Johann Heinrich Zedler, 1731-1754.