

Bartók Imre

Adorno a szellemi tapasztalatról¹

1. Bevezetés

Az intencionalitás témaköréhez elsősorban abból a szempontból kapcsolodom, hogy az elemi összefüggésbe hozható a tapasztalat egy meghatározott fogalmával. Mint ismeretes, az intencionalitás gondolata nem Husserltől, nem is Brentanótól, hanem a skolasztikából származik. Brentano és főként Husserl érdeme nem az intencionalitás felfedezése, hanem az abból adódó filozófiai lehetőségek feltárása és kiaknázása. Az intencionalitás eszméje a fenomenológiában két, egymással összefüggő lehetőséggel kecsegtet. Egyrészt szubjektum és objektum az újkori paradigmában történő szétválasztásának áthidalásával – Husserl számára ugyanis nem kérdéses, hogyan tartozhat össze a kettő, hiszen azok a gondolkodásban már mindig is összetartoznak. Másrészt pedig az *intentio obliqua*val szemben az *intentio recta*, a magához a dologhoz való odafordulás hangsúlyozásával Husserl a valóság eredeti, mindenfajta spekulációtól érintetlen rétegéhez kíván hozzáférést teremteni.

Ez jelenti a kiindulópontot a fenomenológia tapasztalatfogalma számára. E fogalom szerint ugyanis a tapasztalatban nem egyszerűen egy szubjektív és egy objektív pólus találkozásáról, pillanatnyi átfedéséről és érintkezéséről van szó, hanem egy olyan mozzanatról, amelyben a kettő egymástól eleve elválaszthatatlan, illetve elválaszthatatlanként jelenik meg. Ahogyan az intencionalitás noézis és noéma egységét, úgy a tapasztalat a szubjektív és az objektív egységét mutatja fel. Intencionalitás és tapasztalat tehát lényegazonos struktúrával rendelkeznek, melynek fő ismertetőjegye az, hogy benne két mozzanat mindig eleve csak sajátos egységben, megegyezésben jelenhet meg. Figyelemre méltó módon hasonló struktúrára utal az igazság hagyományos definíciója is: *veritas est adequatio rei et intellectus*.

Mármost az egyik, ezzel kapcsolatban feltehető kérdés az, hogy a tudat számára elérhetetlen, magukat az intencionalitás alól kivonó mozzanatok milyen viszonyban vannak a tudattal. Ha minden tudat valaminek a tudata – nemcsak „szeretek”, hanem a feleségemet szeretem –, úgy ez azt sugallja, hogy minden tudat *valaminek* a tudata, vagyis minden tudat konkrét és meghatározott alakot ölt. Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy a tudatot csak az afficiálja, ami benne tudatossá válik, illetve ami közvetlenül adott a számára (például egy feleség). Heidegger a *Lét és időben* a hangoltságok leírásával olyan fenoménekre hívja fel a figyelmet, amelyekben valami hat ránk, ám amelyek, mivel kivonják magukat a tudat értelemadó tevékenysége alól,

¹ A tanulmány megírását az OTKA 72360. számú kutatási programja támogatta.

üresnek nevezhetők. Heidegger a szorongás elemzésével éppen azt mutatja meg, hogy valami olyasmi – nevezetesen a semmi – által vagyunk érintve, ami semmilyen definitív alakkal nem rendelkezik, és semmilyen módon nem tehető közvetlenül a gondolkodás tárgyává. Egy másik, hétköznapiabb példa volna arra utalni, hogy a dekoltázsra vetett pillantás során is olyasmire irányul a figyelmünk, ami lényegileg rejtve marad. A tekintetet adott esetben a láthatatlan éppannyira képes magához vonzani, mint a látható.

A szubjektum, illetve a tudat élete tehát *nem* merül ki abban, amit az intencionalitás közvetlenségében adottnak tekint. Milyen lehetőségei vannak azonban a filozófiának arra vonatkozóan, hogy tudatosná tegye azt, ami nem tudatos, mégpedig *anélkül*, hogy deformálná azt? Ezt a problémát a reflexió paradoxonának nevezhetjük² – ebből adódnak például a freudi tudattalanfogalom ellentmondásai, de ez teszi kérdésessé azt is, hogy mennyiben hozzáférhető a husserli életvilág magátólértetődősége vagy éppen a Merleau-Ponty-féle vad létezés a reflexív gondolkodás számára.

A továbbiakban a szellemi tapasztalat Adorno-féle fogalmának közelebbi elemzésére teszek kísérletet. Tudvalevő, hogy a tapasztalat a fenomenológiai gondolkodás egyik kulcsfogalma. Annál is érdekesebb a tapasztalat fogalmának az adornói filozófiában megmutatkozó központi jelentősége, hiszen a szerző nem fenomenológus, és egyetlen más filozófiái iskolának sem elkötelezett követője. Mindez nem is meglepő egy olyan gondolkodó esetében, aki számára a filozófia végérvényesen kérdésessé vált. A filozófia Adorno szerint sziszifuszi munka,³ melynek igazi célja nem az, hogy megismerje vagy kifejezze a valóságot, hanem az, hogy számot adjon e megismerés és kifejezés mindenkori kudarcáról. Először e kudarc mibenlétét igyekszem megvilágítani, majd a szellemi tapasztalat lehetőségéről, illetve arról szólok, hogy e koncepció mennyiben lehet a fenomenológia számára is termékeny.

2. Adorno a filozófia kudarcáról

„A filozófia igazi érdeke abban rejlik, amit Hegel, a tradícióval teljes összhangban, elutasított: a fogalomnélküliben, az egyediben és különösenben.”⁴ Adorno szerint az általánosságok szintjén mozgó és homogenizáló fo-

² Adorno, miközben fogalmilag igyekszik túljutni a fogalmiságon, teljes mértékben számot vet ezzel a problémával. „A megismerés utópiája az volna, hogy a fogalomnélkülit fogalmakkal nyissuk fel, anélkül azonban, hogy a fogalmakhoz igazítanánk.” Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 21. A továbbiakban: ND.

³ Vö. „a sziszifuszi munka, mely nem volna a filozófia legrosszabb definíciója” – ND 114–115.

⁴ ND 20.

galmiság elfedi az egyedit – ez az érvelés *A szellem fenomenológiájának* az érzéki bizonyosságra vonatkozó fejtegetéseire emlékeztet, mely szerint a nyelv nem alkalmas az egyedi kimondására. Amíg azonban Hegel szerint ez nem is a nyelv, illetve a filozófia feladata, addig Adorno számára az egyedi és a rész meggondolása lehet az igazságban érdekelt filozófia egyetlen célja, mivel az egészre kérdező és a csak az egészet szem előtt tartó gondolkodás a heteronóm valósághoz – mint arra a történelem keserű tapasztalatai tanítanak – egyedül agresszióval képes viszonyulni.

Mennyiben jelentenek a fogalmak veszélyt a filozófia számára? A filozófia már születésekor a fogalmiság eredendő bűnébe esett. E bűnös hagyomány Adorno szerint Heideggerben jut el végpontjára, aki a hagyományos fogalmak destrukcióját követően saját eredeti törekvéseivel szembekerülve egy még az eddigieknél is sokkal inkább egzakt terminológiát teremt, amely „legalább annyira standardizált, mint a világ, amelyet hivatalosan tagadni kíván”.⁵

Mi tehát a fogalom? A fogalom az identitás. Mi az identitás? Minden heterogenitás, specifikum, vagyis minden elevenség tagadása. Adorno úgy lázad az idealizmus ellen, ahogyan Kierkegaard lázadozott Hegellel szemben. A dialektika az idealizmus, a mindent egyazon elv kényszerabroncsába integrálni igyekvő akarat mechanizmusa – ebből világossá válik, hogy a negatív dialektika az ellentétek *megőrzésében* érdekelt, anélkül azonban, hogy feladná a közvetítés lehetőségét. Az idealizmus azonban elemésztí az ellentéteket; ragadozó állathoz hasonlatos, aki önmaga másikjára csak mint áldozatra szomjazik, és hogy a lakmározást jó lelkiismerettel vihesse véghez, a másikat alacsonyabb rendűnek tartja. Minden idealizmus ideológiája, hogy a nem-én – e fogalommal Adorno nyilvánvalóan Fichtére utal –, és végső soron minden, ami a természetre emlékeztet, alacsonyabb rendű és valójában értéktelen. „A rendszer a szellemmé lett gyomor”, amelynek „vérszomja a nem-azonosra irányul”.⁶ Az idealizmus tárgyalásakor nem pusztán a gondolkodás absztrakt képződményéről van szó, nem egy filozófiáról a sok közül, hanem a szűkebb értelemben vett filozófián is túlnyúló, az újkort alapvetően meghatározó gondolkodói magatartásról. E gondolkodás a létet a fogalom alá rendelte – e megállapítás kritikai újratárgyalása elengedhetetlen annak fényében, hogy sem a fogalmak nem függetlenek a valóságtól, sem pedig a valóság a fogalmaktól. A rendszer vérszomja, a valóságnak a fogalmiságba való, erőszakkal történő (re)integrációja egyúttal a rendszergondolkodás és a kapitalizmus baljós rokonságát is leleplezi – a kapitalizmus szintén a nem szűnő expanzió, önmaga másikjának folyamatos felélése révén tartja fenn magát.⁷

Adorno számára a filozófia két paradigmája – a görög, mely szerint az igazság nehezen és csak kevesek számára elérhető, illetve a hegeli, mely sze-

⁵ Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964, 9.

⁶ ND 34.

⁷ Vö. ND 37.

rint az igazság csak borzasztó nehezen érhető el, azonban, elvileg, mindenki számára – egyaránt elégtelennek bizonyul. Ahol ugyanis a filozófia előre bejelenti győzelmét, ott igénytelenné és nevéhez méltatlanná válik. A megismerés hegeli tornagyakorlata, mely szerint úszni csak úgy lehet megtanulni, ha rögtön fejest ugunk a mélyvízbe, csak akkor hiteles gesztus, ha vállaljuk a megfulladás kockázatát. Ezzel szemben minden filozófia, amelyben előre borítékolható a happy end, csupán a kultúripar rekvizituma.

E megfontolások után kézenfekvő a kérdés: melyek a filozófia további lehetőségei? Igaz volna, hogy „a filozófia csak ott válik többé az üzemszerű tevékenységnél, ahol exponálja saját totális kudarcát”,⁸ vagyis azt, hogy számára nincs más út, mint „önmaga szakadatlan kritizálása”?⁹

Bizonyos értelemben valóban így áll a helyzet. Önmaga kritizálása azonban olyan tanulságokkal szolgálhat, amelyek eddig az önnön sikerében lankadatlanul bízó gondolkodás számára szükségszerűen rejtve maradtak.

3. A tapasztalat fogalmáról

Amikor Kant a tapasztalat transzcendentális lehetőségfeltételeit vizsgálja, lényegét tekintve arra kérdez rá – s a kriticizmus három, illetve négy híres kérdése mellett ez sem kevésbé jelentős kérdés –, hogy *mit tudunk megtapasztalni*. Kant ezzel számos tekintetben kijelöli az utána következő filozófiák kérdésfelvetésének irányát. A *Negatív dialektika* szintén e kérdés horizontján mozog. Az Adorno által kifejtett filozófiakritika ugyanis, pszichoanalitikus, marxista vagy egyéb keretek között, de segíthet föltárni a filozófiát megelőző szellem-előttit. Nem a husserli életvilágról van szó, azonban ahhoz hasonlóan mégis egy olyan, kanti értelemben vett transzcendentális szféráról, amely minden lehetséges tapasztalat feltételül szolgál.

A tapasztalat adornói elemzésekor két mozzanatot kell kiemelnünk. Az egyik, amelyet fenntartásokkal ugyan, de marxistának, illetve materialistának nevezhetnénk, arra vonatkozik, hogy minden fogalmi egy nem-fogalmira, minden azonos egy nem-azonosra, minden tudati egy nem-tudatosra megy vissza. Ahogyan Marx az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban megjegyzi, az élet szerveződésének legelemibb szintje nem a tudat, hanem az érzékiség, a munka fáradtsága, ezért aztán „[a]z érzékiségnek kell minden tudomány bázisának lennie”.¹⁰ Adorno maga is gyakran utal az érzékiség különböző mozzanataira, a megismerés nyers testiségére. Célja egy „nem naiv realiz-

⁸ ND 28.

⁹ ND 16.

¹⁰ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1970, 75.

mus”¹¹ kidolgozása, amely szemben áll mind a naiv realizmussal, mind pedig az idealizmussal. A naiv realizmus számára a fogalmiság valami olyasmi, ami szemben áll az objektummal, és ahhoz képest teljességgel külsődleges. Az idealizmus ezzel szemben a fogalmiságot olyanként fogja fel, mint ami konstitutív a tárgyak adottságmódjai számára. Adorno a két álláspont közötti középutat keresi, mivel egyrészt a naiv realizmus Kant kopernikuszi fordulata után nem több, mint vállalhatatlan, prekritikai dogmatizmus, másrészt az idealizmus fogalma önellentmondás, mivel számára az objektum „a gondolkodás produktuma”.¹² Így a megismerés nem több, mint pusztá tautológia, hiszen a megismerés a megismert dologban mindig csak önmagával találkozik. Ez azonban nem tarthat igényt a megismerés nevére.

Az igazi megismerés lehetősége azon áll vagy bukik, hogy biztosítani tudjuk-e az objektum függetlenségét a szubjektumtól és annak fogalmi apparátusától. Ezt azonban nem naiv módon kell tennünk; nem arról van szó tehát, hogy minden fogalmiságot magunk mögött hagynánk – fogalmiság nélkül ugyanis sem gondolkodás, sem tapasztalat nem volna lehetséges. A fogalmak meghatároznak, azonosítanak. A gondolkodás, ahogy egy helyütt Adorno írja, nem más, mint azonosítás. A kritika nem a fogalomra, illetve a gondolkodásra mint olyanra vonatkozik, hanem csak arra a gondolkodásra, amely *teljes egészében* kimerül az azonosításban. Adorno ezért igyekszik kiemelni azokat a kognitív funkciókat, amelyek nem azonosítják tárgyakat meghatározott tulajdonságok hordozójaként, hanem – Nietzschével szólva – megőrzik „a lét sokértelmű karakterét”.¹³ Ilyen tevékenységekkel találkozunk például a megnevezés esetében és, kézenfekvő módon, műalkotások értelmezésekor. Ez utóbbi előrejelzi, hogy míg Adorno itt tárgyalt műve valóban alapvetően kritikus és negatív eredményekkel szolgál, addig filozófiájának pozitív oldalát elsősorban az *Esztétikai elmélet* című műben találhatjuk meg, illetve abból kiindulva rekonstruálhatjuk. Ennek fényében nem túlzás arra utalni, hogy a két fő mű kölcsönösen egymásra van utalva.

Térjünk vissza a tapasztalat problémájára. A tapasztalat, illetve a szellemi tapasztalat fogalma vörös fonálként húzódik végig a *Negatív dialektikán*. E fogalom, mivel éppen a nem-azonossal és a nem-fogalmival van összefüggésben, maga is definiálhatatlan. A negatív dialektika ennek ellenére a legkevesbé sem adja fel igazságigényét. Mindezt a Kanttal folytatott vitával tehetjük érzékletessé. A kanti kritícizmus egyik antinómiája abban áll, hogy bár a transzcendentális eszmék nem rendelkezhetnek objektív realitással, mégis

¹¹ ND 185.

¹² ND 189.

¹³ Vö. „A legfontosabb, hogy nem vehetjük el a léttől sokértelmű karakterét: ehhez kell a jó ízlés, igen tisztelt uraim [...]” Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Holnap Kiadó, Budapest, 1997, 303.

rendelkezniük *kell* e realitással ahhoz, hogy egy értelmes gondolat kifejezései lehessenek. Kant maga mutatta meg, hogy a transzcendentális eszmék nem lehetnek a tapasztalat tárgyai, Adorno szerint azonban ha ez így volna, akkor pusztá gondolatként üresek volnának. A metafizika megmentésének kanti kísérlete kudarcra ítélt, mert nem lehetséges meghúzni a határt aközött, ami megismerhető, és aközött, ami nem megismerhető, de a gondolkodás lehetőségének szükségszerű feltételét alkotja.

Nem az a lényeges, hogy ez mennyiben releváns ellenvetés Kanttal szemben, hanem az, hogy mennyiben mutatja meg Adorno saját gondolkodásának irányát. Adorno álláspontját rekonstruálva úgy fogalmazhatunk, Kant érdeme éppen abban áll, hogy ezt az apóriát felismerve maga is megkülönböztette egymástól az eszme regulatív és konstitutív funkcióit, és *A gyakorlati és kritikájában* Isten, a szabadság és a halhatatlanság eszméjének ilyen konstitutív funkciót tulajdonított. Kant tehát így egyrészt fontos lépést tett az immanencia irányába, másrészt pedig, amennyiben a szabadság eszméjének konstitutív mozzanatát hangsúlyozzuk, úgy plauzibilissé tehető az elképzelés, mely szerint a megismerés előre adott formái idővel változni is képesek. Ha a szubjektum nem más, mint eredeti appercepció, akkor ennek megfelelően a megismerésben adódó formákat egy *dinamika* mindenkori mozzanataiként kell elgondolnunk. A tapasztalat e dinamikus felfogására támaszkodva a helyett, hogy „nem tudjuk”, minden esetben jogos volna azt mondanunk, hogy „*még* nem tudjuk”. Így a metafizika kudarcát követően egy olyan gondolkodás látszik körvonalazódni, amely sosem válik ugyan, mint Hegelnél, önmaga számára teljességgel átláthatóvá, ám amely éppen emiatt mindig több volna önmagánál. Ez a gondolkodás többé nem tartana igényt arra, hogy övé legyen az utolsó szó.

4. Adorno és a fenomenológia

Adorno kritikus volt a fenomenológiával szemben, amelyben az általa bírált idealizmus korszerű formáját látta.¹⁴ Alapvetően azonban egy félreértésről van szó – Adorno főként azt bírálja Husserlben, amit Husserl maga is bíralt a filozófiai hagyományban: a kritikai mozzanatot nélkülöző metafizikát, a dogmatikus ismeretelméletet és az életvalóságtól eltávolodott spekulációt. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy Adorno és a fenomenológiai mozgalom megalapítója között világos párhuzamokat találhatunk. A *Negatív dialektikában* a fenomenológiai megközelítéssel, a kontingens fenomenalitásra való

¹⁴ Lásd elsősorban Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In uő: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

affinitással teljes összhangban ezt olvassuk: „hogy a változhatatlan igazság, a mozgásban lévő, elmúló pedig látszat volna, azt többé nem állíthatjuk”.¹⁵ A változásra és a sokértelműségre való érzékenység összekapcsolódik a tapasztalatfogalom mindkét gondolkodásban betöltött alapvető szerepével is. Adorno szerint a tapasztalatban a szubjektív és az objektív átjár egymásba, kölcsönösen konstitutívak egymás számára. A különböző kiindulópont ellenére ez ismételten összhangban van a tapasztalat fenomenológiai fogalmával és az intencionalitás gondolatával. Lényeges különbség azonban, hogy Husserlrel szemben Adorno nem feltételez transzcendentális szférát a tudat számára, s nem tekinti logikailag elsődlegesnek a szubjektivitást az objektívhez képest. A szubjektum, hogy ezzel a közhelyszerű megfogalmazással éljünk, Adorno számára is elvesztette centrumát – érzelésének egyik központi gondolata azonban az, hogy éppen ez a decentralizáció, illetve a szuverenitás elvesztése az, ami a szubjektumot érzékennyé teszi a tapasztalatra, amely tapasztalat ezáltal elemi jelentőségre tehet szert számára. Ha ugyanis Kantnál a tapasztalat egysége összefügg az appercepció eredeti-szintetikus egységével, vagyis magának a szubjektivitásnak az egységével, az „én gondolkodom”-mal, akkor egy sokértelmű tapasztalat, mely megőrzi és visszaadja a valóság heteronómiáját, éppen egy olyan szubjektivitás számára lehet csak lehetséges, amely maga is sokértelmű, és nem rendelkezik centrummal. Vagyis ha a tapasztalatban a sokféleséget, a meglepetést, a szétszórtságot hangsúlyozzuk, akkor kézenfekvő, hogy emellett a szubjektumot is ilyen attribútumokkal ruházzuk fel, illetve ilyenek gondoljuk el.

Ha igaz az, hogy a fenomenológiában ma minden azon múlik, hogy az élményt egyszersmind tapasztalatként fogjuk fel, akkor egy ilyen koncepció kidolgozásának tekintetében nem volna hiábavaló Adornóra is támaszkodnunk. Adorno metafizikakritikájának egyik legfőbb törekvése a *valóság* rehabilitációjára irányul – e rehabilitációt követően nemcsak a tapasztalat sokfélesége válik bizonyos tekintetben jobban hozzáférhetővé, hanem e tapasztalat a szubjektív jelentéseken és értelmezéseken túlmenően egyúttal az objektivitás indexévé is válik. Nem arról az objektivitásról van szó, amely a fakticitás értelmében véve meghatározott és lényegileg felülírhatatlan adottságokkal rendelkezik, hanem arról az objektivitásról, amelynek mélyén utópikus potenciál rejlik. A cél annak megmutatása, hogy a transzcendentális eszmék akkor is rendelkezhetnek értelemmel, ha nem adunk nekik transzcendentálfilozófiai megalapozást. A tapasztalat ugyanis arra tanít, hogy a dolgok mindig többet tükröznek vissza annál, mint amit a megismerés fénye rájuk vetít. A tényleges valóságban egyúttal mindig egy másik, egy lehetséges valósággal is találkozunk. A művészet ebből megérez valamit, és bár „a művészet látszat”,¹⁶ „a látszatban már

15 ND 354.

16 ND 396.

felsejlik az is, ami túl van e látszaton”.¹⁷ A „Vissza a dolgokhoz” maximának így nemcsak a filozófia tudománypolitikai rehabilitálásának szempontjából, hanem elsősorban azért van döntő jelentősége, mert az a gondolkodás, amely nem veszíti szem elől a világ színeinek sokféleségét, képes az identitás kereteinek szétszakítására, és az immanens létezés legkisebb részletében is abszolút érvényességgel bíró mozzanatot lát. Talán megengedhető a kizárólag az immanenciára támaszkodó gondolkodást materializmusnak nevezni. Ha pedig így fogjuk fel, akkor éppen a materializmus az, amely a világra a megváltás nézőpontjából tekint.¹⁸

¹⁷ ND 397.

¹⁸ Vö. Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 283.