

## AZ ÖNMAGÁT GYÓGYÍTÓ ORVOS?

---

LOSONCZ ALPÁR

**H**add induljak ki abból a kettősségből, amelyet az ész és a kinyilatkoztatás közötti viszony kapcsán szeretnék a végsőkig kiélelni. Ameddig a kinyilatkoztatás terepén mozgunk, addig azt kell állítanunk, hogy az ész nem önerejére támaszkodva állítható be a kinyilatkoztatás távlatába. Az ész felülíró, transzcendáló távlatról kell itt beszélnünk, amely persze örökös nyitottságban tartja az észet. És az észtapasztalat kapcsán azt mondhatjuk, hogy az emberben játszódik le, ám ehhez a tapasztalathoz nem elég az ember. Mondjuk a logoszt, vonatkozódunk a kinyilatkoztatás által létrehozott jelentésekre, ésszel szólunk, a dolgok szavak közvetítésével jelennek meg számunkra, teszünk-veszünk a jelentések között, élünk a nyelvvel, kifejezzük a létezőket a nyelv és az ész összefonódottságának segítségével, de nem látjuk magát a logoszt.

Ez természetesen olyan tapasztalat, amellyel nem rendelkezünk, hanem olyan tapasztalatforma, amely rendelkezik velünk. Mindenesetre ezen tény nélkül nem érthetjük a modern észhagyomány törekvését, amely az ész önvonatkozódásának és szuverenitásának megvalósítását tűzte ki célul. Az ész iránytűt jelent a fedezék nélküli életben, az embert fenyegető hatalmakkal szemben, így a felvilágosodásban az ész a dogmatizmust ellentételezi, egyúttal lerombolva a szenvedéseket aládúcoló előítéletek uralmát. A megfélemlítettek számára az ész menedék, általa lehetséges az emberi egészséget reflektálása a szétszóródó jelentések forgatagában. Nem lehetséges a világ az esetlegességek burjánzása nélkül, de az ész teljesítményeinek köszönve nem szükséges passzívan átadnunk magunkat a kontingenciák uralmának... Itt az ész önvonatkozódása olyan felszabadulásra törekvő reflexív aktusokat feltételez, amelyek által felveszi saját működésébe önmaga megnyilvánításának *feltételeit*. Az önvonatkozódó ész azt jelenti, hogy minden dolgot, amellyel találkozunk, saját maga megnyilvánulásának, és kibontakozásaként értelmezzük: mindent, ami idegenként jelenik meg, sajátvontakozásaként határoz meg. Nincs semmi, ami kívül eső lenne, ami kívül maradna a belsővé-tevéshez képest. A világ így válik az észdeterminációk gyűjtőhelyévé. A varázstalanító és emancipatorikus észreflexió, az intellektuális belátás gyakorlója önmagát kívánja látni, pontosabban önmagát, ahogy lát, mindenfajta vakfolt eltüntetését beleértve.

El tudjuk képzelni, hogy vannak olyan irányulások, amelyek az észzt megmerevítve, megfosztva mindenfajta mozgástól, ábrázolják: érdekesebbek azonban azok az orientációk, amelyek az ész önmagára utaló érdekelttségét valamilyen geneziszből származtatják. Ennek alapján mondhatjuk, hogy a cél valójában az észreflexió képviselője számára az, hogy önnön története, genezise által váljon önáttetszővé. Az ész nem tud meglenni valamilyen természeti tudat, valamilyen filozófia előtti instancia nélkül, amely mintegy transzcendentális feltétellé válik számára. De az észreflexió története a transzparencia előcsarnokává válik, ami alapja lehet ama törekvésnek, hogy a történelem az ész megmutatkozási terepe, és önbeteljesítési ösvénye legyen. Az ész normalizálja a történelem esetlegességeit és folytonos változásait azzal, hogy a történelmet úgy érti, mint Jákob létráját: el lehet dobni miután beteljesítette feladatát, azaz a fogalomhoz vezetett bennünket.

Christian Wolff még hangot adott az aggodalomnak, miszerint az ész helyét felváltja az akarat aktusa: ő úgy gondolta, hogy amennyiben lemondunk az ész gyakorlásáról, úgy a valós világot, ahogy ő mondta, felváltja számunkra valamifajta tündérvilág illuzionisztikus szférája, ahol az akarat úrrá lesz az ész felett. De nem a wolff-i aggály jellemzi a későbbi törekvéseket, hanem éppen az akarat és az ész egymásra utaltsága: elegendő lesz csupán röviden megjegyezni, hogy a *német idealizmus valójában az egységet szorgalmazza az ész és az észre vonatkozó akarat között*. Nem az észkritikát gyakorló Kant mondja-e világosan, hogy csak az ésszel bíró lény képes arra, hogy az elvek alapján ténykedjen, amit azzal magyaráz, hogy az ész követő ember képes arra, hogy akaratral bírjon? Nem nála olvashatjuk-e, hogy az, aki akaratot fejt ki, valamilyen képzet alapján lép fel, amely viszont csak eszképzet lehet? Nem beszélhetünk az akarat folyamatairól, amennyiben nem vesszük figyelembe az elvekre vonatkozó eszközvetítettségű, reflexív fellépést: Kantnál olvashatunk a szabadság és az ésszerűség összefüggéseiről, amelyek az akaratot a lehető legerősebben az észbelátáshoz fűzik, és az ily módon érvényre jutó szabadságtapasztalatot hozzák homloktérbe. Az észvontakozások e helyütt a szabadság meghatározásának jegyében történnek, ezek arra hivatottak, hogy ne engedjék szétszóródni a szabadság gyakorlását az önkényesség jelentséseiben.

Amennyiben viszont számadást végzünk, úgy azt látjuk, hogy az önvontakozó ész gondolata vereséggel felérő helyzetbe jutott. Az európai gondolkodásban még Husserl is azt a gondolatot vallotta, hogy az ész az európai emberiség immanens télosza, szerkezeti célirányossága, amely értelmet lehel az európaiak mozgásrendjébe. Viszont amikor Maurice Merleau-Ponty belekezd a múlt század negyedik évtizedében *Az észlelés fenomenológiájába*, akkor fontosnak érzi, hogy a kezdet kezdetén lakonikus egyszerűséggel,

ugyanakkor polemikus éllel, kijelentse a következőt: *van racionalitás*. Mert a fenomenológia, amely a végletes szubjektivizmust és objektivizmust fonja egybe, meg tudja nekünk mutatni a faktikusan létező ész villanásait. De amennyiben a *faktikusan* létező ész gondolatát fontolgatjuk, úgy mégis látnunk kell mennyire módosult az önvonatkozó ész gondolata. Ha valamikor a faktumokat az ész szűrte át, méghozzá törvényadó tevékenysége révén, azaz, az ész uralkodott a faktumok felett, most az ész maga is faktummá vált. Valamikor az ész, mint az igazságmegragadás orgánuma alapokat nyújtó aktusokat jelentett, most maga is az alap nélküli faktumok konstellációjában találja magát. A feltételnélküliség, a feltétel nélküli érvényesség helyett a feltételezetség stádiuma következett be.

Ezzel azonban megnyitják a kapukat az ész önmagára irányuló kritikai faggatózása előtt: *mert ésszerű-e maga az ész*, nyílik-e, lehetőség számunkra, hogy ésszerű mércék segítségével nyújtsunk igazolást az ész számára? Sújthatja-e az ész gyakorlását az értelemvesztettség? Mi van akkor, ha magában az észben fedezünk fel olyan mozzanatokat, amelyek valamilyen máságot foglalnak magukban az észhez képest? Eleget tesz-e az ész az általa kifejtett mércéknek, amelyeket – mások számára tartogat? Vagy az észnek önmagán kívül kell legitimációs támaszokat találni? Mi lesz akkor, ha a szabadságigények és az ész útjai széttrajzanak? Hiszen, az észet azzal vádolják, hogy a kényszer nélküli állapotok helyett a kényszerközvetített mechanizmusok tömkelegét hozta létre, és csak arra futotta erejéből, hogy ésszerűsítse e folyamatokat. Miközben a modernitás előrehaladása okán egyre több ember részesedhetett az ész teremtményeiben, a kényszer nem csökkent, sőt.

Ráadásul, az észet folytonosan az elnyomott dimenziókra emlékeztetik, mint például a testre, amely felől legfeljebb megtestesült észről lehet beszélni: hiába szorította ki, tehát, az ész a testiség megnyilvánulásait. Olyan tapasztalatok kerülnek előtérbe, amelyek heterogén jellegűek az észteljesítményekhez képest, ennél fogva az észtevékenység hagyományos mozzanatai, mint az azonosság vagy az ellentmondás elve, vagy az ész és az ok ekvivalenciája elégtelennek bizonyulnak ezen tapasztalatok megragadásában. Az ész elrejt olyan tapasztalatokat, amelyek megkerülhetetlenek az emberi létezés egészének szempontjából. A világhoz való viszonyulás vonzatait a megismerés és a cselekvés együttesében látó észreflexiót azzal vádolják, hogy nem teljesítette be korábban harsogott ígéreteit: a varázstalanítás, a varázslattól való feloldás és a félelem elüldözése helyett az ész maga is varázslatokkal élt és félelmeket keltett. Ha el is fogadják az ész fogalmának legitimitását, azt erőteljesen módosítják: ma csak egy szétforgácsolt észnek lehet igazoltsága, amely nem tarthat igényt az egész világ vagy a szilárd azonosságban rögzített élet átfogására. És megannyi olyan irányulásról számolhatunk be, amelyek

védőőrként lépnek fel az ész vonatkozásában, miközben a mentési akciót úgy bonyolítják le, hogy differenciálják az észet, természetesen azzal a feltevessel, hogy az ész képes önmaga megkülönböztetésére. Az ész úgy menekül saját monopolisztikus helyzetéből, hogy felosztja önmagát, azaz önmagában elkülönül.

Az ész pluralizálása tehát általánosan elfogadott, ma egyfajta töredékes észet látunk, amely lemondani látszik a korábbi privilégiumokról, és az ambivalencia helyzetébe helyezi át önmagát. Odo Marquard például úgy gondolja, hogy a leghelyesebb, ha befogadó és kizáró észről beszélünk, amivel megmenthetjük az észet. Manfred Frank egyik, a felvilágosodást védő tanulmányában, arra tesz kísérletet, hogy életben tartsa a különbséget az analitikus és szintetikus ész között. Jürgen Habermas ismert megkülönböztetése pedig nem hajlandó lemondani az eszközszerű és kommunikatív ész közötti kapcsolatról: amint tudjuk, ő egy nagyszabású elméleti programot dolgozott ki a modernitás kapcsán, amely e megkülönböztetést vette alapul, azaz a kanti transzcendentális magány helyett az interszubjektivitás viszonylataiban erőre kapó ész, az eszes lények egyetértését magában foglaló eljárás programját dolgozta ki. Valójában az észhagyományt többféle módon lehet gyanúba fogni: először is, figyelembe véve a 20. század fejleményeit fontolgathatjuk, hogy az esetlegességek megfigyelése helyett, amivel régebben az ész képviselői kérkedtek, az ész maga is olyan esetlegességek létrehozásába bonyolódott bele, amelyek nem nélkülözték az erőszakot, és a túlhatalmat. De fogalmazhatunk úgy is, hogy az önvonatkozó ész gondolatába, amely robusztusan túllépett a kinyilatkoztatás által meghatározott kereteken, a kezdetből fogva beíródott a bizonytalanság nyomatéka. Talán azt is mondhatnánk, hogy az ész lényege az önmagáról alkotott utópia, minthogy a teljessé váló önvonatkozódás lehetetlensége egyenesen az ész konstitutív mozzanatát jelenti. És amennyiben figyelembe vesszünk fontos filozófiai fejleményeket, akkor feltevésünk megerősítést nyerhet. Ezzel a kérdéssel szembesülnek már a német klasszikus idealizmus képviselői, ugyanis: ne feledjük, hogy a német idealizmus egész tárgyköre megvilágítható a *kezdet* problémája felől. Mert a kérdés lényege itt nem csupán az ész kritikai teljesítményeinek fényében értendő, amelynek mérlegetése persze a német filozófusok kivételes teljesítménye, hanem abban, hogy *hol a kezdetnek a helye* az ész vonatkozásában. Képes-e az ész megteremteni a kezdet lehetőségét önmaga számára? Képes-e az ész önmagával, önmagánál kezdeni, hiszen pontosan e tényt kell, hogy feltételezze az önvonatkozó ész gondolata? Lehetőség nyílik-e az ész számára, hogy megteremtse a kezdetet, amely önreferencialitásának kiváltképpeni alapja lehet? Nos, amikor az ész egységének megteremtésén munkálkodó Fichte ehhez a kérdéshez ér, úgy a következőképpen érvel: az idealista és a

dogmatikus között nem rejtekezik semmilyen különbség, csak az *érdekek* különbsége. Amennyiben híján vagyunk a szabadság elsődleges aktusának, vagy a felszabadulásra vonatkozó *érdekelttségnek*, az ész nem kezdheti el munkáját. Az észhez képest valami külsődleges mozzanat kell, hogy létezzen, ahhoz, hogy az ész meglendüljön, és elfoglalja helyét a világban. Schelling pedig *expressis verbis* ezt mondja: nem lehetséges kezdet az ész, hanem csupán a gyakorlati döntés előlegezésének segítségével. Amikor ugyancsak Schelling az észről, mint szabályozott „esztelenségről” szól, akkor hasonló gondolatnak ad hangot, mint az előbbi esetben. Az ész és az ész híján lévő állapot az erős megkülönböztetésen, a határátlépésen alapul, ám az iménti mondatok megrendítették a differencia szilárdságát. Fichte sokszor idézett gondolata, miszerint filozófiánk attól függ, hogy milyen emberek vagyunk, semmiképpen sem értendő valamilyen pszichologizálás termékének, hanem a kezdetbe beleivódó bizonytalanságot hozza napvilágra. Tehát érvényes, hogy csak az, aki nem szórja szét magát a tárgyi vonatkozások változatosságában, azaz, aki valamilyen elsődleges archeológiai elkötelezettséget birtokol, képes arra, hogy életorientációját az ész mértékei szerint formálja. Az ész, amelynek a gyakorlatot kell mozgatnia, nem birtokolja saját kezdetét, létezésébe beékelődik a valamire való utaltság szerkezete. A kezdet tehát botránynak bizonyul az én autoreferencialitásának szempontjából, az észnek valamilyen visszaemlékező tevékenységet kell működtetnie ahhoz, hogy hátrafelé haladva magához ragadja a kezdet helyét. E feszültséget még a nevelés által biztosított reflexivitás, vagy az ész által irányított tapasztalatforma sem csillapítja: hogy az ész csak azt fogadja be, aki ésszerűen néz, ezt még Holbach is aláírhatta volna, hiszen ő volt az, aki úgy vélekedett, hogy az ész hangját csak az általa becsületes embereknek nevezett személyek hallják meg. Csak valamifajta bátorság, és előzetes elhatározás jelenthet alapot, a tudásra vonatkozó merészség, megszakíthatatlan kezdeményezőkézség, szabadságakarát élteti a felvilágosodást. Az ész a szabadságra vonatkozó affinitás teremti. Viszont akkor az ész voltaképpen terv, projektum, kivetülés, amely a spontaneitásban gyökerezik, hogy Kant fogalmát említsem itt, aki egyébként is széleskörűen érinti a kiiktathatlan spontaneitás kérdését. Ám ha ez így van, úgy nem valamilyen szilárd ontológiai maggal rendelkező szerkezet közepén leljük magunkat: ebből pedig az következik, hogy mint ahogy az idealizmust, amelyet az említett filozófusok képviselnek, nem lehet pusztán logikai érvekkel megvalósítani, úgy a felvilágosodást sem lehet logikai argumentációval kikényszeríteni. Az ész történelmi faktum, ami azonban mégsem valamilyen világba eresztett önkény rejtjele, hanem a világ objektív viszonyaiból adódó képesség, etikai-politikai performativitás, amelyet azonban a bizonytalanság övez körül. (Derrida akit gyakran azzal a

váddal illettek, hogy elhamarkodottan és meggondolatlanul részesítette megsemmisítő bírálatban az ész, azt mondta, hogy meg kell menteni az ész, az észokok becsületét, mert a bizonytalanság lett úrra az ész kontextusában. Megmenteni az ész becsületét: ilyet csak az mondhat, aki részt vett az ész uralmának megrendítésében, de nem annak érdekében, hogy elveszejtse az ész. Visszatér, tehát, ama régi tapasztalat, persze megváltozott környezetben, miszerint az ész csupán egyike az egészben munkálkodó erőknél, amely nem hivatkozhat szuverenitásával, hanem a ráutaltságra kell támaszkodnia) Hogy Kantnál a történelmiség olyan indexére lelünk, amely elkülönül, mind a tudáshoz, mind az erkölcsiséghez képest, több mint figyelemre méltó. A német idealizmus valójában arra kényszerül, hogy mintaszerű módon hordja ki az autonómia potencialitásának és a heteronómia aktualitásának feszültségét: innen következik ama igény, hogy folytonosan be kell tölni azt a lyukat, folytonosan szűkíteni azt a hasadást, amely az autonómia és a heteronómia alakzatai között jön létre.

De ha Kanthoz értünk, érdemes megfontolni még egy vonatkozást, amely számunkra a továbbiakban roppant fontossá válik. Térjünk vissza egy pillanat erejéig az *akarat* kérdéséhez az észkritika kontextusában. Előrevetítettük, hogy az akarat e filozófiában a szabadság megkoronázását jelenti: hiszen azon képesség nélkül, hogy szabadon ténykedjünk a világban, nem tudjuk elképzelni a szabadság létezését a világban. És amennyiben különösen a gyakorlati ésszel kapcsolatos reflexiókat vesszük figyelembe, akkor a célvonatkozásokat is számba kell vennünk. Merthogy, Kant azt fejtegeti, hogy az akarat összefüggésben áll a céltételezésekkel kapcsolatos hatalommal. Természetesen nem szándékom itt, hogy felidézzem az egész kanti okfejtést, csupán néhány kimetszett vonatkozásra szeretnék összpontosítani. Megelégszem a következőkkel: Kant bírálatban részesíti az igazságkifejező célirányosság hagyományos képzetét, amelyek a természetben (*nexus finalis*) kívánták meggyökereztetni a finalitást. A tradícióban a célok nem szorulnak igazolásra vagy megalapozásra: itt viszont elvész a célok világának evidenciája, közvetlen ereje. Ehelyett egy gyakorlati jellegű célirányosság kidolgozásán fáradozik Kant, amely egybetömöríti a célból adódó kauzalitást és a szabadságot. A gyakorlati szükségszerűség kidolgozását tartja szem előtt, és félretolja ama klasszikus gondolatokat, miszerint a cselekvés lényegét voltaképpen célja fundálja. Lehetséges, tehát, a teleológiai racionalitás a kanti világban, amelyért a célok gyakorlati-ésszerű mérlegelése, az szubjektivizmus módon formált törvényadó ész kezeskedik. Az ész a lehető legnagyobb közelségben áll a célok objektív meghatározottságaival, az észdeterminációk elképzelhetetlenek a célok mérlegelése nélkül.

Mindebből most két kérdést óhajtok kicsikarni, amelyek azonban már adott esetben Kanttól függetlenül fogalmazódnak meg, és a modernitás alakulástörténete felé terelnek bennünket, valamint az észteljesítményekre utaló bírálatokra vetnek fényt. Voltaképpen a két kérdés egymáshoz tartozik: a moralitástól elszakított stratégiai- és az eszközszerű racionalitásra gondolkodik. Mindkét racionalitásforma a cél és az eszköz viszonylatrendszerére fut ki, elvégre az ész bírálatai, amelyek a tudomány technicizmusba való elmerültségét, vagy a túlhatalmat hajszoló ész megnyilvánulásait veszik célba, nem mellőzhetik a cél és az eszköz egymásba való bonyolódását. Először is ott van az az elképzelés, amely az emberi erők hallatlan kibontakozását az ész redukzív felfogása alapján vélik megtámaszthatónak. Ez szerint, az ész nem egyéb, mint a számító beállítottság, az egyoldalú hatásteremtés beveződése. Ezen gondolat kiiktat minden normatív megfontolást, aláhúzza, hogy a kiterjesztett önfenntartás imperatívuszából adódó racionalitás a gyakorlat egyedüli és legfontosabb moveense. A kalkulatív mechanizmusokra egyszerűsödő ész gondolata nyilvánvalóan nem önkényes, hanem a modernitás belső szerkezetéről ad hírt. Amikor Max Weber, azon igénytől áthatva, hogy maga mögött hagyja a metafizikai finalitást, kiegyenlíti a cél- és eszköz racionalitást, valamint az eszközszerű racionalitást megfosztja az értékek vonzatától, akkor a tőke kalkulatív logikáját említi, mint amely maradéktalanul beteljesíti a racionalitás lehetőségeit. Figyelemre méltó módon ő úgy vélekedik, hogy az eszközszerű ésszerűség mindig csak az eszközökre vonatkozik, sohasem a célokra: a célok csak abban az értelemben kerülnek bele a racionalitás láncába, amennyiben maguk is egy másik cél eszközeit jelentik. A eszköz-sémából adódó-származó gyakorlati okozatiság arra szolgál, hogy semlegesítse az értékrelevanciát. Amikor Jan Patočka a husserli elképzelések mélységét firtatja, akkor egy pillanatban felteszi a kérdést: nem kétséges, hogy Európa racionalista, de vajon ez a célok, vagy az eszközök racionalizmusa-e?<sup>1</sup>

Hogy a cseh filozófus arra szavaz, hogy Európát az eszközök ésszerűsége jellemzi, abban az a tény fejeződik ki, hogy már reflektálta az abszolutizációra hajlamos instrumentalizáció folyamatait, elvégre Husserl tanulmányozása ezt kellett, hogy eredményezze. A kapitalizmus, mint a modern élet jelensége, a rendszerszerűvé vált kalkulus birodalmává válik, és az öncélúvá vált instrumentalizmust erősíti. A cél immáron nem mutatkozik meg az igazság fényében, pusztán irányadó jelleggel bír. Nicholas Luhmann, aki sok energiát fektetett be annak érdekében, hogy ábrázolja a végbement változásokat, a következőképpen fogalmaz: „A célt tehát egy olyan nézőpontnak tekintjük, amelyből kiindulva a különböző eszközök felcserélhetőségének és ekvivalen-

---

<sup>1</sup> Jan Patočka: *Edmund Husserl, Az európai tudományok válsága*, Gond, 1997. 13-14. 19. o.

ciájának megítélését biztosítja. A cél-eszköz séma a cselekvés természetes-egységes lefolyását két, egymással szemben álló önálló szakaszra bontja, amelyek a maguk egymásra vonatkoztatottságában már variábilisnak vannak elgondolva”.<sup>2</sup> Ehhez társul a tény, hogy a számító ész programját interszubjektív vonatkozásokban kell véghezvinni, méghozzá abban a korban, amely a test és a lélek kettősségét vallja, szakítva a test és a lélek egysége gondolatával. Hiszen amennyiben a test nem a lélek kifejeződése, úgy hallatlan tér nyílik a színlelés, a tettetés, és a félrevezetés, az alakoskodás, a titokban tartás gesztusai számára, amelyek a stratégiai ésszerűség fontos anyagát képezik. Példának okáért, a titoktartás képességét, a titkok stratégiai használatát nagyon becsülték a 17. században, így az államfilozófiában különös szerephez jutott, hogy a titokökonómia az állam stabilitásának záloga. Hovatovább a titoktartást, mint a stratégiai gondolkodás fontos mozzanatát egyenesen isteni vonatkozásnak tartották. A jótékony megtévesztés, az elrejtés igazolt gesztusai a számító ész világban való létezésének kiváltképpen formáinak bizonyulnak. Később az ügyviteli titokkal kapcsolatos stratégiai kapacitások még inkább előremozdították a stratégiai gondolkodás meggyökerezését a kapitalizmus viszonylataiban. Amikor a piaci rend spontaneitását egy isteni rend megnyilvánulásaként fogják ünnepelni, akkor azt igazolják, hogy a mikroviszonylatokban kibomló megtévesztés, alakoskodás makroviszonylatokban az ésszerűség jelentését nyeri. És nem véletlen, hogy a modernitás önreflexív változatait a művészetben áthatja az erkölcsiség béklyóit ledobó, a moralitással játszadozó stratégiai ésszerűsége, avagy a vele kapcsolatos fölényre való vonatkozódás: Shakespeare Prosperója, Schiller Nagy Inkvizítora a Don Carlosban, Mozart Sarastroja a Varázsfuvolában, Kierkegaard csábítója.<sup>3</sup> És az a tény sem véletlen, hogy a 18. századtól errefelé intenzíven tárgyalják a barátság vagy a szabad szerelem problémaköreit: Adam Smith-t csak úgy érthetjük meg, amennyiben figyelembe vesszük, hogy híressé vált könyve mellett, amelyben a személyességtől kiűrt emberek lépnek bele az önfenntartás racionalizált viszonylataiba, ő a barátság korrektív szerepéről írt, amely visszahozza a közösségben megnyilvánuló személyesség vonatkozásait, ellentételezve a személytelenség kiterjedését. Az eszményi kommunikáció, a szimmetrikus kölcsönviszonyok keresése a kapitalizmus mércéi szerint alakuló modernitás kihagyhatatlan jellegzetessége, amelynek igénye újra és újra napvilágra kerül.

---

<sup>2</sup> Niklas Luhmann, *Igazság és ideológia*, In. *Látom azt, amit te nem látsz*, Osiris, Budapest, 1999. 17.

<sup>3</sup> Vittorio Hösle: *Der philosophische Dialog: Eine Poetik und Hermeneutik*. München, C. H. Beck Verlag, 2006.



Mégis, a stratégiai ésszerűség elterjedtségének mestergondolkodója: Michel Foucault. Hatalomfilozófiája, amelyet oly annyiszor, helytelenül meggyanúsítottak, hogy az ész és a hatalom közé egyenlőségjelet helyezett, nem létezhet az ésszerűség és a stratégia találkozása nélkül. Érdeemes megjegyezni, hogy a francia gondolkodó alapvető célja a szubjektivitás, pontosabban a szubjektivitás megteremtődése volt: ezért analizálta történelmileg kibomló objektivációs módozataikat, amelyekben a szubjektivitás formákat nyert. Mindenesetre a hatalomra való összpontosítottság ezen törekvés rész-  
elemének bizonyult. E filozófia, amely számára nagyon fontos, hogy elutasítsa a szubsztancializált, és az egyes számban használt hatalom gondolatköreit, sajátos viszonylatba állítással operál, amely egyfajta modális hatalomfelfogást készít elő. Hogy a hatalom stratégiai konstellációban tárul fel, e filozófia legmélyebb törekvéseiről ad hírt. Hogy szükség mutatkozik arra, miszerint megvizsgáljuk, hogyan racionalizálják a hatalmat a 18. századtól errefelé, azaz a hatalom újfajta ökonómiáját, e gondolkodás mélyszerkezetét világitja meg. Hogy a szabadság ideológiáját zászlójára író rend nem működhet a számítási folyamatokat léteztető mechanizmusok nélkül, Foucault eszjárásának lényeges eleme. Hogy ellentétben ama elképzelésekkel, amelyek radikálisan szétválasztották a hatalmat és a szabadságot, itt arra kényszerülünk, hogy folytonosan fontolgassuk a szabadság és a hatalom egymásra vonatkozóadásait, ez Foucault gondolkodásának kiiktathatatlan mozzanata. Hogy a hatalomra csak úgy derülhet fény, ha a szabadságot élvező emberek elképzeléséből indulunk ki, e gondolat ugyancsak szerves része e filozófiának. De nézzük először, hogy mit ért Foucault a stratégia fogalmán. *Először* az eszközválasztást jelképezi, amely ahhoz szükségeltetik, hogy elérjünk valamilyen kitűzött célt. Szemmel látható, hogy e megfogalmazás nem különbözik a weberi instrumentális ésszerűségtől. De ha itt megállnánk, úgy nem tudnánk különbséget tenni a stratégiai és instrumentális racionalitás között. *Másodszor*, a stratégia arra irányul, hogy a viszályban szembeálló fél elveszítse a győzelemhez szükséges eszközöket. *Harmadszor*, és hadd tegyem rögtön hozzá, ez lesz számunkra legfontosabb, a stratégia fogalmát az átértelmezett interszubjektív viszonylatokra kell alkalmaznunk: az adott szereplő azt mérlegeli, hogy milyen fellépést fog gyakorolni a másik személy, méghozzá annak érdekében, hogy befolyást gyakoroljon a másik személy közvetett tevékenységére. Ezen eljárás belső vonása, hogy az A személynek azt is mérlegelni kell, hogy a B, C... személy mit fog róla gondolni. Azaz a stratégia itt azt jelenti, hogy az A személy úgy cselekszik, hogy megszabja B cselekvési tartományait, azaz, a hatalom nem egyéb, mint olyan tevékenység, amely mások tevékenységére gyakorol hatást. Nem ragadjuk meg a dolog szívét, amennyiben csupán azt jelezzük, hogy a stratégiai racionalitás interszubjektív anya-

gon fejt ki hatását, mert itt egyfajta *reflektált* interszubsztitívitásról kell beszélnünk. Hiszen a hatalom, amelyet Foucault gondosan elválaszt az erőszaktól, vagy a kényszertől, nem a vele szemben álló tehetetlen „matéria”, avagy inert módon létező legyőzendő akadály reaktivitását veszi figyelembe, hanem az önmagára vonatkozó Másikat. „Látom” azt, ahogy önmagadat látod, „meghatározom” ahogy önmagadat és másokat tapasztalod, „vezérem” azt, ahogy te önmagadhoz és másokhoz viszonyulsz, ez e hatalomfelfogás lényege. És e nominalista hatalomfelfogás nem ragadható meg sem a hatalom egyetértésre szűkülő elképzeléséből, sem a hatalmat az intenzív aszimmetrikus viszonylatokra alapozó elképzelések felől. A jog-és államalapú hatalomkoncepció elutasítása jelenti azt is, hogy Foucault kiszorítja az állam tárgyköreit elemzésének tartományáiból: de sokkal közelebb járunk az igazsághoz, amennyiben azt tartjuk szem előtt, hogy később Foucault az államhoz is stratégiai funkciókat társított, sőt, mi több, az államot a stratégiai vonatkozások koronájának minősítette. Olyan hatalomelgondolás rajzolódik ki (különösen a hetvenes évek második felében<sup>4</sup>), amely nemet mond mind az egyetértésközpontú, mind a konfrontációalapú hatalomfilozófiáknak.

Amennyiben a stratégiával kapcsolatos iménti meghatározottságokat lajstromozzuk, úgy világos, hogy csak a három feljebbi mozzanat együttes működése teszi lehetővé a hatalom megnyilvánulását. Mégis, azt is láttuk, hogy a stratégiai ésszerűség faggatásának elsőbbséget adtunk: ezen gondolat pedig egyenesen adódik Foucault azon gondolatából, hogy a hatalmat nem valamilyen belső ésszerűségből kell levezetni, hanem a stratégiák egymásra vonatkozódásából, azaz konfigurációjából. Hadd támasszam alá ezt egy foucault-i példával (noha ő nem ebben formában él vele), amely az eszközszerű ésszerűség elégtelenségét mondja: a börtön önmagában véve nem ésszerűbb, mint a nyilvános kínzás: a börtön bevezetése akkor történik, amikor megváltozik a stratégiai mező, amelybe elosztódik a tudás és a szubsztitívitás. Foucault-t az érdekli, hogyan íródik bele a hatalom a racionalitás gyakorlatába: *van* racionalitás, mondhatnánk Merleau-Ponty modorában, hovatovább Foucault világosan kollektív jellegű racionális tapasztalatokról beszél, amelyek szabályfüggőek, és létrehozzák a tudás alanyát és tárgyát. De *van* hatalom is, hogy ugyanebben a modorban folytassuk. A hatalom valójában egy olyan mezőn képzelhető el, amelyben a stratégiai megfontolások egymásba bonyolódnak, és egymást kérdőjelezik meg. Hallgassuk Foucault-t: *„Valójában, a hatalom és a stratégiai harc között állandó kihívás létezik, végtelen láncok és folytonos fordulatok jönnek létre. Minden pillanatban a hatalom viszonylatai az ellenfelek közötti küzdelemmé alakulhatnak.*

---

<sup>4</sup> Thomas Lemke: Foucault's Hypothesis: From the critique of the juridico-discursive concept of power to an analytics of government, *Parrhesia*, 2010. 9. 31-43.

*Ugyancsak, minden pillanatban, a rivalizálás viszonylatai lehetőséget nyújtanak a hatalom mechanizmusai számára.*”<sup>5</sup> A stratégiai racionalitást tehát vezérlésként kell értelmeznünk, amely megszabja a cselekvők mozgástartományát, valószínűség-számítását. Hiszen a cselekvők, akik a metafizikai finalitás helyett folytonosan azt tapasztalják, hogy *máshogy* is lehetne, a társadalmi élet különféle tartományaiban szembesülnek a racionalizáció folyamataival: a hatalom a lehetőséghorizontok mozgatása-beillesztése az ember életébe. Ismételten húzzuk alá: reflektált-megkettőzött viszonylatokról van szó. Mert nem pusztán a számító racionalizmus előretörését jegyezzük itt, hanem a kalkulatív-racionalizációs folyamatok diskurzív közvetítődési mozzanatainak beillesztését abba a keretbe, amelyet Foucault gyakorlatoknak, a gyakorlat valószínűségi szférának nevez. Nem egyéb ez, mint a racionalitás lehorgonyozása a társadalmi világban.

A modern társadalom persze az ésszerűség heterogén folyamatait bontakoztatja ki, de e processzusokat nem magyarázhatjuk az ésszerűség valamilyen antropológiai képzetéből, avagy a racionalitás antropológiai állandóként való tételezéséből, hanem a modernitás szerkezeti-funkcionális törvényszerűségeiből. Valóban, nem az antropológia terepein járunk. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Foucault, mindenfajta várakozással és gyanúval ellentétben, nem hajlandó egybemosni az ész és a racionalitás történetileg-szituatív felszínre kerülő formáit. Nem kívánja magát a racionalista vagy az irracionalista kényelmes szerepét vállalni, és még kevésbé óhajtja az ész az eredendő bűn vagy az ártatlanság perspektívájában szemlélni. És pontosan kell érteniünk az ész képessége és a racionalitás processzusainak elválasztásának tétjét: a kései Foucault, sokak számára meglepetésszerűen, a felvilágosodás kulcsfigurájához, Kanthoz fordul, pontosabban ama kis szöveghez, amely a felvilágosodás mibenlétére vet fényt. A kritikai képesség és az *Aufklärung* viszonylatának részletes értelmezése akár testamentumnak is tekinthető: ezenkívül érdemes felfigyelni, hogy a felvilágosodás mellett deklaratív kiálló Foucault a bátorság fogalmát („merjél tudni”) saját gondolkodásához hajlítja („az igazság megragadására vonatkozó bátorság”).<sup>6</sup> Igen, itt az észről, mint *feladatról* olvashatunk, sőt, mi több, Foucault a racionalitásalakzatoktól megkülönböztetett észet a filozófia lényegének minősíti, amely órszerepet játszik éppen a bennünket fenyegető ésszerűség kibomlási formáival szemben, azaz pontosan azzal szemben, amit politikai racionalitásnak nevezhetünk. Az ész itt visszatalál a kanti virtuoizációhoz, amely az észkritika segítségével a határokat tapogatja: az ész kvintesszenciája a határokkal való foglalatalkodás, a határátlépésére vonatkozó reflektáltság. A politikai racionalitási

---

<sup>5</sup> Michel Foucault: *Dits et écrits*, II, 306, 1062.

<sup>6</sup> Michel Foucault: *Le courage de la vérité...*, Gallimard, Paris, 2008. 25-39.

tások technológiai folyamatok révén megszervezik a tevékenységek keretfeltételeit, megvalósítják a cselekvési módusok értelemvonatkozásait, egyúttal előremozdítják az individualizáció irányításának közvetítésével az élet-egész konszolidációját. Ilyen politikai technológiának (politikai racionalitásnak) fogja Foucault minősíteni a „neoliberalizmust”, amely életében csupán még ideológiai-elméleti csírák formájában létezett: a neoliberalizmusban olyan technológiai folyamatokat lát, amelyek egyfajta konstruktív racionalizmust vetítenek előre. E gondolkodást Foucault többféle módon határozza meg, az egyszerűség kedvéért politikai ontológiaként említem. Olyan gondolkodás ez, mindenesetre, amely fel kívánja újítani a kritika és az ész valamikori összefonódottságát.

Emlegetik Foucault kései megjegyzését, miszerint roppant módon sajnálja, hogy, nem utolsósorban, a francia oktatási rendszer, valamint egyéb okok folytán, nem ismerhette meg a 'frankfurti kör' munkáit. Valóban a racionalitással kapcsolatos vizsgálódásoknak néhány vonása rokonítja Foucault-t és a frankfurtiakat, noha most inkább a különbségeket hangsúlyozom. Hadd kezdjem azzal, hogy nem ismerhető félre egyfelől, hogy Adorno<sup>7</sup> bölcséletében ott munkálnak azok az igények, melyeknek élet a jelenkori gondolkodás, különösképpen az esztétikai modernitással összefüggésben feltáruló teoreticizmusa kapcsán, megfosztani igyekszik.<sup>8</sup> Másfelől, Adorno a felvilágosodás tartományában kereste a gyógyírt a felvilágosodás okozta sebekre, kritikai mércéit rendíthetetlen következetességgel a negatív modern önviszonyulás értékrendjéhez kötötte. Éles megvilágításba helyezte a modernitás apóriáit, erőteljes bírálata a felvilágosodás „totalitáriánus” hozadékait vette célba; ki nem ismerné a Horkheimer-rel közösen írott könyvnek *A felvilágosodás dialektikájá-nak az instrumentális észre, a mértékét vesztett önfenntartás logikájának baljós térhódítására, a természet, és egyáltalán a valóság feletti önkényuralomra utaló sötét tónusú, megjegyzéseit* – de szó sincs arról, hogy bukásba kívánta volna rántani a felvilágosodás kritikai erőfeszítéseit. Kivette részét a modern alanyiságra ráaggatott teljhatalmúságmítosz, a tudatimmanencia gondolatvilágának kipellengérezésében; azáltal, hogy észrevette azokat a szálakat, melyek a mitológiához fűzik a felvilágosodást, a modern kritikai önviszonyulás élvonalbeli képviselőjévé avatta magát, de nem árulta el a modernitás „tervezetét” a minden határt elmosó aktusok vagy az esetlegesség dicsőítése kedvéért. Adorno, tény és való, nem tesz kísérletet irracionális kimérák megragadására; megálljt parancsol a felvilágo-

---

<sup>7</sup> Itt csupán Adornóval foglalkozom, és a rövidség kedvéért Horkheimert inkább mellőzöm, noha megannyi gondolata roppant fontos.

<sup>8</sup> Itt átvesszem *A különbség messianizmusa* (Adorno a különbségről) (In. *Pompeji*, 1996. 1.) című írásom néhány mondatát és állítását.

sodás minden rangfosztásának.<sup>9</sup> Kivetülése ez azon apóriáknak, amelyek a modernitás revíziója kapcsán bukkannak felszínre. Így, amikor Adorno körültekint az „érett felvilágosodás világában” akkor a kiélezett apóriák jelenlétét tapasztalja. Olyan sajátosságokat ismer fel melyek csak apóriákban elevenednek meg – ezek anyagán lobban lángra a negatív dialektika gondolkodásmódja. A felvilágosodás úrrá lesz a múlt igazságtalanságain, hiszen a modernitás keretei között a kritika ítélőszéke elé vonja a pre-modernitás „közvetítetlen uralma” által celebrált mércéket, varázstalanító ereje folytán áthatol az alanyiságra testált rend kikezdehetetlennek tűnő burkán, továbbá felbecsülhetetlen igazolást hoz a létezővel szembeni kritikai tevékenység, a szabadság és az ész összefonódottságának elve számára, de újabb korlátokat támaszt számunkra. Erővel gyarapítja a béklyóba kötött alanyiságot, szabadnak tünteti fel, tárggyá teszi függetlenségének kritériumait, de egyúttal újabb láncokat rak rá. A haladás dicsőséges állomásaihoz a regresszió tapad, a haladást úgy követi a regresszió, mint ahogy a vakító napsütésben a mozgó tárgyat az árnyék. Az ész békés uralmának hajdani polgári álmát megzavarja az apóriák tobzódásának kérlelhetetlen ténye. Nem arra kell gondolnunk, hogy a felvilágosodás eszméi sajnálatosan eltorzultak az utánczók vagy a meszterkedők kezében, akik kizárólagosság gyanánt és önhitt módon alkalmazva rossz hírbe hozták szellemiségét, *nem*, a felvilágosodás „átka”, hogy már őseredetileg, azaz, alapvető meghatározottságában belebonyolódik olyan apóriákba, amelyek felismerése, íme századunkban különösképpen, halasztást nem tűrően, revízióra szorítja a felvilágosodást. A kezdettől fogva a felvilágosodás ki van téve annak a hatásnak, melyet az apóriák gyakorolnak rá. Igaz, hogy a felvilágosodás meggyökereztetése egyidejű a civilizáció előrenyomuló folyamatával, de alapvető tendenciáit a modernitás felszabadítás-motívumának perspektívásából vegyük szemügyre. Ha elmarad a haladás és a regresszió együttes jelentkezéseire vonatkozó reflexió, akkor a modernitás sorsa megpecsételődhet, romhalmazzá válhat. Ha érdektelenséget tanúsítunk a modernitás e meghatározottságai iránt, úgy az vallja kárát ennek, ami benne a legjobb. Tehát az apóriák nem az ellentétpárok jámbor egymásmellettiségében nyilvánulnak meg, amelyek feszültségét majdan az üdvözülés, vagy valaminő sikeres *Aufhebung* lezáró művelete feloldhatja, hanem kifejeződései a modernitás lényeges lehetőségeinek. Ezek foglalata: a modernitást a saját maga által működésbe hozott erők veszejthetik el.

A szubjektum, amely a hatalomhordozó szerepében tűnik fel, maga is a hatalom áldozatává válik. Az ész, amely egység- és rendszerteremtő a logika, fogalom és nyelvi jelentés hármásával már csírájában magában foglalja az elnyomás lehetőségét. A saját természetét megfegyvelmező alany az eszköz-

---

<sup>9</sup> A különbség messianizmusa, *ibid.*

szerű ésszerűség megfelelője. A diskurzív nyelv visszatekintő elemzése pedig bevezet bennünket ama reflexivitásba, amely elhalványítja a mítosz és a múlt felülpecsételését végző felvilágosodás közötti különbségeket. A társadalmi életbe és a történelembe kivetített ész az elnyomás különféle formáiban mutatja meg magát, és az uralom mintájává válik mind a Másik (mások), mind a természet vonatkozásában: az ész autodestruktív dialektikája magyarázza, hogy a felvilágosodásban a tekintélyelvűség jutott érvényre. A diskurzivitás és az eszközszerűség mintáinak végletes közelsége világítja meg a tényt, hogy az igazolásra berendezkedett ész hatalmi viszonylatokba bonyolódik bele, ami a kései kapitalizmusban az elvakultság totálissá válását juttatja érvényre: az ész a gazdasági kalkulus szolgálóleányává vált.

A természet leigázása, amely láttuk, kétirányú, hiszen egyaránt vonatkozik a természetre és a szubjektum természetére, őskép, archeológiai faktum, és a célok elvesztéséhez vezet. Miközben elhagyjuk önmagunkat, mint a természet részét, eltűnik életünk télosza, a belsónket meghódítva megsemmisítjük az értelemteremtő célokat is. A célok és eszközök archeológiai összekeveredése játszódik le, a semlegesnek kikiáltott eszközök jelennek meg a célok helyén, az instrumentális racionalitás pedig trónra lép. Horkheimer az instrumentális ész bírálatában úgy érvel, hogy a szubjektív és az eszközszerű ész voltaképpen ugyanazt jelentik, úgy gondolta, hogy a modern szubjektív ész képtelen arra, hogy létrehozza az intrinszikus célképzetet, vagy, hogy érvényre jusson az a feltételezés, hogy egy cél önértékkel bíró lehet. Ez magyarázza, hogy „objektív észről” beszél, amelyben még nem keveredtek össze a cél és az eszközök vonatkozásrendszerei. Az önmagunk feletti uralom, amelyet a polgári korszak önfeledten ünnepel, valamint, a természet és a kultúra, a fegyelem és a spontaneitás újfajta formái, érvényre juttatják a célként értelmezett eszközöket, azaz, az instrumentális racionalitást. Így az ész előretörése, és az ész-nélküli állapot valójában, konvergálnak, azaz, egybeér a felvilágosodás és a mítosz.

De nincs más korrekció az ész regresszióhoz, a túlhajtott instrumentálizációhoz képest, csak az ész előlegezett teljesítménye. Visszajutunk tehát az észhez, mint feladathoz. Adorno a következő módon fejezi ki e meggyőződést: „csak az ész többlete, és nem az ész deficítje gyógyíthatja azokat a sebeket, amelyeket az ész-szerszám ejtett az emberiségen...”<sup>10</sup> De mit jelent az ész többlete? Mit jelent ez az aránytalanságot jelentő kifejezés? Mindenesetre, ez nem a határok újratapasztalása, mint Foucault esetében, aki Kant felvilágosodás-gondolatához fordult, hogy visszanyerje a kritika lehetőségét a politikai racionalizmus újszerű technológiái közepette. Egyébként is elengedő lenne elolvasni a *Negatív dialektika* Kant-bírálatát, amely a „kanti

---

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (11), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1997. 121.

gyakorlati ész metakritikája” címet viseli, hogy belássuk, hogy itt másfajta lehetőségek előlegeződnek. De Adornónál is felsejlik, hogy Kantnál ott szunnyad az ész utópikus lehetősége, ennyiben ő is arra hív fel, hogy tegyünk lépéseket hátrafelé Kant irányában. Fel kell világosítani a felvilágosodást önmagáról, fel kell világosítani az észt önmagáról, ez a gondolat rajzolódik ki itt. Nem könnyű kihámozni mit jelent ezen utópia, sokan elálltak ettől, vagy erőteljes bírálatban részesítették, mondván, hogy az alternatíva voltaképpen mélységesen lesújtó: vagy a mértéktelen cinizmus vagy a negatív teológia.<sup>11</sup> Mindenesetre Adorno nem a filozófiai reflexió történelmi beágyazottságát tárgyaló kanti politikai írásokat faggatja,<sup>12</sup> de a negatív dialektika idevágó eszmefuttatásai analógiákról tesznek tanúbizonyságot, az „elsődleges tapasztalat”, a „dolgok ontológiai elsőbbségének” aspektusairól szóló, – „posztmodernnek mondott” elképzelésekkel. A személyes tapasztalat és a dolgok közös tapasztalata valamint a fogalmi és a tapasztalati diskurzusok közötti hasadások – ez a kanti háttér jut itt kiváló szerephez. A fogalmi elsajátítás, a „kontingenciák megszelídítése” után fennmaradó beilleszthetetlen maradék az adottságok színterében található meg, amely kivonja magát az elsajátítás ökonómiaja alól. Ez az a hely, ahol a „dolgok tőlünk független megteremtettségét” illető tapasztalat nyílik meg. A becsvágy, hogy fölébe kerekedjünk a kontingenciáknak, hogy önkényuralmat gyakorolhassunk a dolgok felett, szertefoszlik.

Hogy Adorno bírálatban részesíti az adottság megannyi modern értelmezését, az abból fakad, hogy kétellyel tekint az „elsődleges tapasztalat”, a kontingencia fetiszizálására is. A negatív dialektika feladata abban rajzolódik ki, hogy – Adorno szavaival – bevonva e tapasztalatokat az összetettebb konstellációkba, elejét vegye a fetiszizációnak. És ha röviden is, de figyeljük meg a zene és a filozófia szövetségének különleges formáját; jelesül, egymásrautaltságuk teljes kibontakozása a racionalitás és a mimézis összefüggésében válik láthatóvá. A mimetikus – a művészet szálláscsinálója – a *ráció előtti szférából ered*, transzdiszkurzív, magán viseli az expresszivitás és az érzékenység nyomait. A mimézis<sup>13</sup> nem más, mint a hasonlóság megvalósulása, anélkül, hogy az azonosság csapdájába zuhanna. Adorno reménye, hogy a fogalmi

---

<sup>11</sup> Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1969. 165; Zoltán Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, J. Wiley, New York – London – Sydney – Toronto, 1977. 95-97; Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung*, 124-127; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979. 333.

<sup>12</sup> A különbség messianizmusa, *ibidem*.

<sup>13</sup> A. Huyssen, *Of Mice and Mimesis*, *New German Critique*, 2000. No. 81, *Dialectic of Enlightenment*, 66-7.

gondolkodás magába fogadja azt, ami a racionalizálásban nem oldódik fel egészen, hogy a mimézis bennfoglaltatik a racionalitásban. A filozófiában a racionalitás a mimetikusra nyithatna ablakot: a zenében (és a művészetben) a mimetikus – a filozófia és a zene szövetségét honosítva – a „szellem” formájában jön a felszínre. Nem véletlen, hogy Adorno a filozófiában is a transzdiszkurzivitással kísérletezett: aki elolvassa például a *Minima moralia* eszmefuttatásait, stílusalkzatait, meggyőződhet erről. Így talál magára az messianisztikus-utópikus beállítottság. Nem a garantált jövővel kapcsolatos profetikus retorika mozgatja, hanem az ész első fényeire vonatkozó emlékezés, az eszes lények transzcendentális lehetőségeire utaló gyenge emlékezés ez, amely felidézheti bennünk a megváltott természetet, és a fogalmi nyelvben rejtőzködő mimetikus mozzanatok. A szubjektum, amely önnön természetének elnyomására emlékezik, ablakot nyit az ész „egészen más” lehetőségeire. Az „egészen más”, (*Ganz Andere*), itt Horkheimer képletét idéztem, aki egy interjújában arról beszélt, hogy Adornóval közösen ápolott gondolkodásukat nem lehet érteni az „egészen másra vonatkozó sóvárgás” nélkül.<sup>14</sup> Lehetséges, hogy valamilyen párhuzamok fellelhetők az „egészen más” adorno-horkheimeri előlegezése, és a „másfajta ész” „másfajta gondolkodás”, foucault-i gondolatai között. De rögtön húzzunk határvonalakat is: a messianizmus amely ott csillámlott Adorno horizontján, nem jelenik meg egy pillanat erejéig sem Foucault világában, ami nem mellékes vonás, ellenkezőleg.

Adorno és Horkheimer az instrumentális- és a célracionalitás házasságát bírálták a teljesülő modernitás kontextusában. Úgy gondolták, hogy e szövetség csak a státusától megfosztott eszközracionalitás diadalát készíthető elő. Patočka kérdésére mindenképpen azt válaszolták volna, hogy *Európa csak az eszközök racionalizmusa révén tudott szárba szökkenni, ez regressziójának legfontosabb oka egyben*. Mert, azt diagnosztizálták sötét színekkel telített palettájukon, hogy a céltől elvonatkoztatott eszközszerű racionalitás elfoglalja a totalitás helyét, és valamilyen végtelen autoreferencialitásban reprodukálja önmagát. Az élet önmagához kötöttségéből, a hiperbolizált öfenntartásból következő funkciók az öneldologiasodás szolgálatába álltak. A felvilágosodás és a mítosz egymást támogató fogalmakká váltak az instrumentális ész világhódító előretörésével. Az eszközök neutralitása a modernitás illúzióhoz tartozik, ezt talán, mármint a kilábalás ígéretét, az Adornónál bőségesen létező orvostani terminológia szerint, az önmaga betegségét gyógyító ész mutathatja meg. Mert: „*a sebet csak az a láncza zárja, amelyik ejtette*”. Így az önvonatkozódó ész újra elébünk áll, csakhogy módosult szerepkörben.

---

<sup>14</sup> Die Sehensucht nach dem ganz Anderen, In. Helmut Gumnior, Rudolf Ringguth, *Max Horkheimer*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973.