

Adorno normatív etikájának rekonstrukciós lehetőségei¹

1. Bevezetés

Jelen dolgozat Adorno normatív etikájának három nemrég megjelent értelmezésével vitatkozik. Célja rámutatni arra, hogy ezek az írások ugyan rendkívül fontos hozzájárulást jelentenek ahhoz, hogyan közelíthetünk Adorno gondolkodásának megértéséhez, mégsem bizonyulnak minden tekintetben sikeresnek. A dolgozat tárgyválasztása már önmagában némi magyarázatra szorul. Az ugyanis, hogy Adornónak normatív etikája volna, korántsem magától értetődő állítás. Ha azonban csupán az utóbbi időszakban megjelenő tanulmányok, könyvek és konferenciák témaválasztására tekintünk,² világosan látszik, hogy a normatív etika kérdése az Adornóról szóló diszkussziók egyik központi témájává vált mind a német, mind az angol nyelvű recepcióban. Minthogy a problémát heves szakmai viták övezik, mindenképpen érdemes ezen viták tanulságait legalább részlegesen összegezni.

Fontosnak tartom már előjáróban leszögezni, hogy alapvetően szkeptikus vagyok az adornói normatív etikai pozíció rekonstrukciós lehetőségeit illetően. Minden ilyen rekonstrukciós kísérlet két, önmagában is ismertté vált adornói szöveghely feszültségeiben találja magát. Az egyik gondolat a már a *Minima Moraliá*ban is megfogalmazódó „Nincs helyes élet a hamisban”,³ míg a másik a *Negatív dialektikában* jelenik meg:

1 A dolgozat az ELTE Tehetség gondozási Tanácsa által támogatott „Adorno interdiszciplinárisan” nevet viselő kutatócsoport munkájának részeként jött létre. A kutatócsoport vezetője Olay Csaba. A kutatócsoport tagjai mellett köszönettel tartozom a tanulmány anonim bírálóinak, akik értékes meglátásokkal segítettek a munkámat. A tanulmányban szereplő idézetek saját fordításaim.

2 A dolgozatban külön is megemlített szerzők (Bernstein, Finlayson, Freyenhagen, Schweppenhäuser, Snir) mellett gondolhatunk itt például Manuel Knoll *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*, Christoph Menke *Genealogie und Kritik: Zwei Formen ethischer Moralbefragung* vagy például Christian Skirke *Do Our Actions Make Any Difference in Wrong Life?* című írásaira. A Skirke és Freyenhagen közötti vitát a kérdésben tavaly a *Critique* közölte. Tavaly Isztambulban konferenciát rendeztek *Adorno and Politics* címmel, amelynek programja szorosan kapcsolódott a normatív morálfilozófia kérdéseihez. A kérdés német nyelvű recepciótörténetéhez lásd Schweppenhäuser 2016, 1–8; az angol nyelvű recepcióra vonatkozóan pedig további adatok találhatóak: Snir 2010, 408.

3 Adorno 2004, 59. A dolgozat egyik anonim bírálója jelen fordítás helyett a „Nincsen helyes élet hamis körülmények közepette” megoldást javasolta. Ugyan az általa javasolt fordítás kétségkívül érthetőbb és kellemesebben is hangzik, mégis az enigmatikusabb megfogalmazás mellett döntöttem. Ennek két oka van: egyrészt a német mondat sem sokkal természetesebb, másrészt fontosnak tartom, hogy ne vesszen el a „hamis élet” mozzanata. A mondat megértése, úgy gondolom, megkívánja az individuuum életének és a közösség életének időleges megkülönböztetését, és azt jelenti, hogy a közösség hamis életében nincs olyan individuális élet, amely helyes volna. Egy közösség „életéről” beszélni azonban filozófiai szempontból semmiképpen sem ártatlan metafora, éppen azokat az ágencia-viszonyokat teszi ugyanis kérdé-

„Hitler egy új kategorikus imperatívuszt rótt a nem-szabad emberekre: rendezzék úgy gondolataikat és cselekvéseiket, hogy Auschwitz ne ismétlődjön meg, hasonló ne történjen.”⁴ Úgy tűnik, az egyik szöveghely kizárja a helyes cselekvés lehetőségét, a másik mégis morális követeléseket támaszt az ágenssel szemben, így ha elfogadjuk azt az elvet, hogy morális felelősségről csak akkor beszélhetünk, ha az ágens képes a követelésnek eleget tenni, akkor óhatatlanul aporiába jutunk. A jelen dolgozatban tárgyalt értelmezések ennek a feszültségnek három különböző értelmezését adják. Úgy gondolom, ezek egyike sem tekinthető kielégítően megnyugtató megoldásnak.

A dolgozat érvelése a következő részekre oszlik: először a probléma recepciótörténeti bemutatását kísérem meg. Amellett érvelek, hogy a '90-es és 2000-es évek környékén fordulatot tapasztalhatunk, míg korábban ugyanis általában szkeptikusak voltak az értelmezések egy adornói normatív etika rekonstrukciójának lehetőségével szemben, addig ettől az időszaktól kezdődően egyre hangsúlyosabbá vált ennek igénye. Ez egyben előkészíti az adornói filozófia normatív vonatkozásainak, illetve az előző bekezdésben említett morális felelősség körül kirajzolódó feszültségnek a részletesebb bemutatását. A dolgozat ezt követő három fejezetében térek rá Itay Snir, Fabian Freyenhagen és Jay M. Bernstein interpretációjának kritikai bemutatására.

2. Recepciótörténeti áttekintés

Gerhard Schweppenhäuser *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie* című könyvének bevezetőjében joggal figyelmeztet arra, hogy az adornói normatív etika bármely rekonstrukciója mindenekelőtt annak konstrukcióját követeli meg, ugyanis mint olyan szövegszerűen nem létezik.⁵ Rekonstrukció és konstrukció között pedig még akkor sem értelmetlen különbséget tenni, ha elfogadjuk azt a hermeneutikai alapvetést, miszerint a történeti megértés konstruktív és rekonstruktív mozzanatai nem választhatók el egymástól élesen. A morálfilozófia problémájáról szóló 1963-as egyetemi előadások 1996-os német és 2000-es angol nyelvű kiadásáig nem állt rendelkezésre olyan Adorno által jegyzett szöveg, amely morálfilozófiai nézeteit terjedelmesebb és explicit formában közölte volna, még akkor sem, ha a morálfilozófiai relevanciával bíró megjegyzések az életmű egészét átszövik. Így például a *Minima moralia* vagy a

sessé, amelyek Adorno írásaiban egyébként is feszültségterhesek. Tekinthető-e ágensnek az egyén, ha a társadalmi hatalmak az egyéni egzisztencia legrejtettebb dimenzióit is meghatározzák? (vö. pl. Adorno 2004, 7 vagy Adorno 1966, 216) Ezt a dimenziót semmiképpen sem akartam a fordításban szem elől téveszteni.

⁴ Adorno 1966, 356.

⁵ Schweppenhäuser 2016, 17. Fontos hangsúlyozni, hogy jelen tanulmány figyelmének középpontjában Adorno esetleges normatív etikája áll, nem pedig textuálisan is könnyebben lokalizálható metaetikai megfontolásai.

Negatív dialektikának a Szabadság című fejezete persze számos morálfilozófiai belátást megfogalmaz, ezek azonban túlnyomórészt a metaetika és nem a normatív etika síkján értelmezhetők. Rolf Tiedemann szerint Adorno a *Negatív dialektika és az Esztétikai elmélet* mellett még egy könyv megírását tervezte, melynek a morálfilozófia jelentette volna a témáját, ezt a tervét azonban halála miatt már nem tudta megvalósítani.⁶ Hogy a kiadott művekhez képest milyen újdonságot tartalmazott volna ez a könyv, azt még találgatni is nehéz, hiszen ahogy arra a morálfilozófiai előadások német kiadását szerkesztő Thomas Schröder is utal, ennek a könyvnek a megírását nemcsak Adorno halála, hanem gondolkodásának immanens belátásai is ellehetetleníteni látszanak.⁷

Hozzátehetjük mindehhez még, hogy Adorno halálát követően a gondolkodása iránti általános érdeklődés időszakosan érezhetően csökkent, illetve azt is, hogy 1968-as magatartása sokakban kételyeket támasztott gondolkodásának praxisorientáló képességével szemben. Mindezekon túl Habermas kritikája is nagy hatást gyakorolt a recepcióra.⁸ Szerinte az adornói filozófia normatív igényekkel rendelkezik, melyekre azonban két szempontból sem jogosult. Egyfelől azért, mert Adorno szerint a kapitalista modernitás deformálja a benne élő egyének tudatát és gondolkodását, ha viszont ez így van, nem világos, hogy Adorno gondolkodása miként maradhatna mentes ezekről a deformáló hatásoktól. Másfelől pedig az előző szemponttal összefüggésben azért, mert hiányzik valamiféle normatív alap, például a morális értelemben vett „jó” kategóriája, amellyel Adorno igazolhatná normatív kijelentéseit, sőt, ilyen normatív alap létezése Adorno filozófiáján belül nem is elképzelhető. Mindezeket tekintetbe véve nem meglepő, hogy morálfilozófiai nézeteinek rekonstrukciójára csekély érdeklődés mutatkozott. Fordulatot a német recepcióban az 1990-es évek jelentettek, az angol nyelvű diskurzus pedig még ehhez képes is néhány éves késéssel kezdődött meg. Sokáig elterjedt volt a vélemény, miszerint Adorno mindennemű morálfilozófiai igényt a polgári társadalomhoz rendelt, így nemhogy önálló morálfilozófia megalkotásában nem volt érdekelt, de egyenesen le kívánt számolni azzal.

Sokszor szövegszerűen is plasztikusan megjelenik, hogy az értelmezőknek milyen nehézséget okoz egy konzisztens normatív etikai pozíció rekonstrukciója. Jay M. Bernstein 2001-ben megjelent könyvének bevezetésében így fogalmaz:

A végső pozíció, az etikai modernizmus, ami mellett érvelni fogok, valami olyasmi, amit Adorno sosem állított vagy körvonalazott, mégis, úgy gondolom, nagyjából közvetlenül implikálja és megelégsz az, amit mondott. A beszámoló arról, hogy az adornói etika mire lyukad ki részben annak kritikájaként íródott, amit Adorno ténylegesen mondott.⁹

6 Tiedemann 1997, 535.

7 Schröder 1996, 305.

8 Habermas 1985, 135 és 153–157.

9 Bernstein 2001, 3

Vagy, hogy csupán még egy példát említsek, James G. Finlayson értelmezése nagy hangsúlyt helyez három adornói érényre (ezek az autonómia értelmében vett érettség, a szerénység és a szeretetteljesség), jóllehet, mint mondja, Adorno ezekről explicite sosem nyilatkozott.¹⁰ Finlayson persze még ezzel a megfogalmazással is meglehetősen nagyvonalú, nem arról van szó ugyanis, hogy ennek a három érénynek a megléte csupán implicite van jelen a szövegekben, hanem sokkal inkább arról, hogy Adorno kimondottan kizárta annak lehetőségét, hogy a fennálló társadalomban életet orientáló érényekről beszélhetnénk.¹¹

3. A morális felelősség problémája

A legnagyobb nehézséget az értelmező számára talán éppen a már a bevezetésben is említett morális felelősség problémája jelentheti. Mielőtt ennek mibenlétét pontosabban meghatároznánk, érdemes előbb az adornói gondolkodás alapvonalait felvázolni, hogy világos legyen, mi jelenti ennek a problémának a teoretikus kontextusát.¹² Adorno szerint a filozófia feladata az emberi kultúra társadalmilag és történetileg szituált képződményeinek megértése, az azt létrehozó fogalmi keretrendszer reflexiója. A meglehetősen tág értelemben vett jelenkort Adorno szerint az azonosság-gondolkodás és az arra épülő instrumentális racionalitás strukturálja. Az azonosság-gondolkodás a tapasztalati tárgyhoz való reduktív viszonyulás, mely képtelen számot adni a tapasztalati tárgy egyedi sajátosságairól, ehelyett csupán egy fogalmat instanciáló entitásként veszi azt tekintetbe. Erre a tapasztalatalkotási modellre épül rá az instrumentális racionalitás társadalomszervező elve, melynek célja a természeturalás mind teljesebb megvalósítása. Ebben a paradigmában a társadalmi intézményrendszert a gazdasági értelemben vett hasznosság és hasznosíthatóság kvantifikált mutatói irányítják. A mérhetőség az általános azonosíthatóság kritériumán nyugszik, vagyis az egyéni sajátosságok eliminálásán. Egy ilyen gondolkodásmód az emberi szubjektivitással is szembehelyezkedik, az egyének az intézményi funkciók kielégítésének kicserélhető tagjaivá válnak. Az a társadalmi intézményrendszer és tudományos racionalitás, mely korábban az emberi boldogságigény biztosításának eszközéül ígérkezett, öncéllá vált, és az egyének intézményrendszerük pusztá

¹⁰ Finlayson 2002, 6.

¹¹ Adorno 1997, 22. Finlaysonnak persze annyiban igaza van, hogy találhatók olyan szöveghelyek, amelyek más irányba mutatnak, például amelyek a szerénység vagy az érettség esetleges érényéről beszélnek, Adorno viszont hangsúlyozottan kiemeli ezek korlátozott érvényességi körét. Ezek ugyanis nem annyira a társadalmi cselekvésben pozitíve megvalósuló érények, sokkal inkább az egyén ellenállóképességét jelzik a társadalmi cselekvéssel szemben. Robosztus normatív etikai pozíció nem képzelhető el ilyen alapokon.

¹² A kérdésről bővebben, magyar nyelven lásd Olay 2011.

funkcionáriusául szegődtek.¹³ Adorno szerint a haláltáborok működése jelzi azt a történelmi eseményt, amely a lehető legjobban kiteljesítette az instrumentális racionalitás struktúráját, és ezáltal egyben a lehető legtranszparensabbé is tette azt. A haláltáborok létrejötte tehát szerves következménye a fennálló társadalmat meghatározó megismerési modellnek. Természetesen nagyon sok tekintetben lehetne szofisztikálni ezt a képet, azonban jelen dolgozat vonatkozásában elsődlegesen ennek egy esetleges normatív etika kidolgozásához való viszonya érdekes.

Adorno szerint a filozófia, mely egykor a helyes élet tanának büszke címét vindikálta magának, elnémult.¹⁴ Adorno a normatív etika mindhárom általánosan megkülönböztetett válfajával szemben elutasító. Elsőként tekintsünk az erényetikákra. Mint erre a korábbiakban is utaltam, Adorno szerint nem beszélhetünk a társadalmi cselekvésben manifesztálódó pozitív erényekről anélkül, hogy világosan ne látnánk éppen ezen „erények” azok, amelyeknek a fasizmus mintegy meghosszabbításaként értelmezhető.¹⁵ A modern világnak ilyen erénye például a „hidegség”, vagyis az egyén saját empátiaérzete feletti kontrollja.¹⁶ Másodsor, az utilitarista etikák éppen a kvantifikáló instrumentális racionalitás alapelveire épülnek, így lényegük szerint ki vannak zárva Adorno számára, mint szóba jöhető lehetőségek.¹⁷ Így tehát csupán a deontikus út marad, és valóban, mintha azzal, hogy Adorno egy új kategorikus imperatívusz megjelenéséről beszélne, éppen a kanti utat próbálná revideálni. Itt azonban véleményem szerint egy olyan aporiába ütközik, ami miatt ez az út is zsákutcának bizonyul. Az új kategorikus imperatívusz tehát a következőképpen hangzik: „Hitler egy új kategorikus imperatívuszt rótt a nem-szabad emberekre: rendezzék úgy gondolataikat és cselekvéseiket, hogy Auschwitz ne ismétlődjön meg, hasonló ne történjen.”¹⁸ Véleményem szerint ez a következő megfogalmazással ekvivalens: „Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg.” A problémát viszont Adorno számára az jelenti, hogy ez az ő filozófiája szerint nem lehetséges. Az egyén önfenntartása érdekében kényszerűen hozzá kell hogy járuljon a fennálló társadalmi rendhez. A kontribúció mértéke ugyan csökkenthető, de praktikusán nem áll rendelkezésére olyan cselekvési lehetőség, amely ne jelentene valamilyen, akárcsak áttételes, hozzájárulást a rosszhoz. „Nincs helyes élet a hamisban” – hangzik a *Minima Moralia* sokat idézett sora.¹⁹ A legtöbb, ami ebben a helyzetben tehető, az az, ha az egyén megpróbál lehetőségének határaiig ellenállni az

13 Vö. Weiss 2002, 74.

14 Adorno 2004, 7.

15 Adorno 2004, 30.

16 Adorno 1966, 354. A kérdésről részletesen lásd: Bernstein 2001, 396–414.

17 Adorno 1966, 279.

18 Adorno 1966, 356.

19 Adorno 2004, 59.

institucionális rendnek és az annak alapját képező észfogalomnak. Mindez teoretikus problémát csak akkor jelent persze, ha Adorno elfogadja azt a szintén Kanthoz visszavezethető alapelvet, miszerint csak akkor beszélhetünk morális kötelességről, ha az ágens képes a kötelességnek eleget tenni. Ezzel ugyanis a következőképpen formalizálható problémába ütközünk:

- (i) Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg.
- (ii) Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.
- (iii) (i)-ből és (ii)-ből: Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (iv) Ugyanakkor az ágens képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (v) (iii)-ből és (iv)-ből: Az ágens képtelen azon morális kötelességének eleget tenni, hogy úgy rendezze gondolatait és cselekedeteit, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor a fennálló társadalmi rend számottevően megváltozna.
- (vi) Csak akkor beszélhetünk morális kötelességről, ha az ágens képes a kötelességnek eleget tenni.
- (vii) (v)-ből és (vi)-ből: Az ágensnek nem morális kötelessége gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, akkor Auschwitz ne ismétlődne meg.

Ez természetesen ellentmondáshoz vezet, hiszen (i) és (vii) nyilvánvalóan kizárja egymást: az ágens vagy rendelkezik a morális kötelességgel, vagy nem. Elképzelhető persze, hogy (vi)-ot nem vesszük fel az érvelés premisszái közé, bár úgy gondolom, maga Adorno nem vetné el a premisszáit. Így közel jutnánk ahhoz a közkeletű vélekedéshez, miszerint Adorno egy determinista, pesszimista gondolkodó volt: szerinte felelősek vagyunk ugyan az általunk elkövetett rosszért, mégsem tudunk nem rosszat tenni. Lukács is így értheti Adornót, mikor a *Regény elméletének* 1962-es előszavában úgy fogalmaz, Adorno a Szakadék Nagyszállóban vert tanyát.²⁰ Ugyan a problémának ez a megfogalmazása tőlem származik, úgy gondolom azonban, hogy a feszültség, ha nem feltétlenül explikáltak is ilyen módon, de a háttérben volt azoknak az interpretációknak is, amelyeket a következő fejezetekben ismertetni szeretnék.

²⁰ Lukács 1984, 16.

4. Megoldási kísérletek

4.1 Itay Snir javaslata

Itay Snir a 'new categorical imperative' and Adorno's aporetic moral philosophy című tanulmánya bevallottan nem kívánja feloldani Adorno morálfilozófiájának minden ellentmondását. Azt gondolja azonban, hogyha bevezetjük a „radikális rossz” fogalmát az adornói gondolatrendszerbe, akkor az oldani tud ezeken a feszültségeken. A „radikális rossz” olyan rossz, amely a hétköznapi életben tapasztalható rossztól nemcsak mennyiségi, hanem minőségi tekintetben különbözik. Ha például rossz cselekedetnek tekintjük, ha egy ágens egy kisgyereket értelem nélkül kínoz, akkor a radikálisan rossz cselekedethez nem úgy jutunk el, hogy tetszőlegesen megnöveljük az ágens által megkínzott kisgyerekek számát. Hogy mégis miben állna akkor rossz és radikális rossz közötti különbség, hogyan ítéltető meg, melyik cselekedet esik már a radikális rossz kategóriájába, azzal Snir szerint Adorno adós marad. A haláltáborok működése mindenestre biztosan a radikális rossz kategóriájába tartozik Adorno szerint. A radikális rossz bevezetése Snir szerint megoldja a korábbiakban bemutatott elméleti problémát. Igaz ugyanis szerinte, hogy nem tudunk nem-rosszat cselekedni, viszont tudunk szerinte úgy (rosszat) cselekedni, hogy azzal megakadályozzuk a radikális rossz megjelenését. Bár tehát a mindennapi szituációk kapcsán továbbra is fennáll az a probléma, hogy nem tudunk mást tenni, mint morálisan rosszul cselekedni, de legalább a rendkívüli helyzetekben tudjuk, mit kell tennünk: „[...] a radikális rossz eliminálása az elsődleges prioritás, ami azt jelenti, hogy minden lehetséges eszközzel küzdenünk kell érte. Ha a második Auschwitz-ot úgy kell megakadályoznunk, hogy ez azzal jár, hogy együttműködünk a kapitalista vállalatokkal, amivel még hatalmasabbá tesszük őket? Ám legyen!”

Snir érvelése tehát a következőképpen formalizálható:

- (i) Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvéseinek maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg.
- (ii') Az Auschwitz által jelölt eseményekhez hasonló események nem csupán mennyiségileg, de minőségileg is különböznek a más történelmi időszakokban tapasztalható szenvedéstől, ezek radikálisan rosszak.
- (iii') Az ágens képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy azok mentesek legyenek mindennemű morális rossztól.
- (iv') Az ágens képes azonban gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy azok megakadályozzák a radikális rosszat.

- (v) (i)-ből, (ii')-ből és (iv')-ből: Az ágens köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy azok megakadályozzák a radikális rosszat.
- (vi') Két rossz cselekedet közül az ágensnek azt kell preferálnia, amelyik kisebb rossz-szat involvál.
- (vii') A radikális rossz rosszabb, mint bármilyen nem-radikális rossz.
- (viii') (iii')-ből, (v')-ből, (vi')-ből és (vii')-ből: Az ágens a radikális rossz megakadályozásának érdekében cselekedhet nem-radikális rosszat.

Snir javaslata tehát kettős értelemben is szerény. Egyrészt az általa Adornónak tulajdonított morálfilozófia bevallottan képtelen a mindennapi életet orientálni, csakis különleges társadalomtörténeti helyzetekben lehet mozgósítani. Másrészt mint teoretikus konstrukció sem teljesen kidolgozott, nem tud például megnyugtató válasszal szolgálni arra a kérdésre, hogy milyen minőségi szempontok alapján különíthető el a radikális rossz a nem-radikálístól. Ha túl is lendülünk ezeken a nehézségeken, és el is fogadjuk a radikális rossz fogalmának bevezetését, amire filológiai szempontból talán kevés okunk van, akkor is van két olyan kardinális nehézség, ami miatt Snir javaslata szerintem nem fentartható.

Az egyik nehézség abból származik, hogy Snir is elfogadja a (ii)-es premisszaként jelölt kontinuitás-tézist, vagyis hogy „Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.” Ha viszont elfogadja azt, hogy az Auschwitz típusú radikális rossz a modern társadalomszervezés és az instrumentális racionalitás következményeként áll elő, úgy nem világos, hogy bárminemű hozzájárulás ehhez a rendhez hogyan segíthetné a radikális rossz elkerülését. A társadalmi rend megerősítése ugyanis további radikális rosszak bekövetkeztéhez kellene hogy vezessen. Nehéz úgy eloltani a tüzet, ha még több száraz gallyat pakolunk rá.

Van egy további probléma is, amely a sniri rekonstrukció egy eddig nem tárgyalt aspektusát érinti. Snir szerint az adornói individuumok rendkívül rossz episztemikus helyzetben vannak. A társadalom ugyanis olyan komplex struktúrát mutat, hogy egyes cselekedetek következményeinek előrejelzése praktikusán vajmi kevésbé lehetséges. Ha ez viszont így van, akkor a radikális rossz megakadályozása logikai vagy metafizikai értelemben nem lehetetlen ugyan, viszont a szubjektum praktikusán képtelen megítélni, hogy mely cselekedetei támogatják és melyek hátráltatják a radikális rossz elkerülését. Kérdés, hogy ez nem ássa-e alá az egyén morális felelősségét.

4.2 Fabian Freyenhagen javaslata

Fabian Freyenhagen a 2013-ban megjelent *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly* című kötetében egészen más úton indul el. Szerinte szükség van ugyanis indi-

viduális és kollektív felelősség fogalmának megkülönböztetésére. Igaz ugyanis az, hogy egy egyén önmagában képtelen (i)-nek megfelelni, vagyis képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha cselekvésének maximája általános törvényerőre emelkedne, Auschwitz nem ismétlődne meg. Az emberiség mint kollektív ágens azonban már nagyon is képes erre, nincs olyan akadály, amely megakadályozhatná ebben. És ha már képes erre, kötelessége is eszerint cselekedni.

Az egyéni felelősség dimenziója ezzel szemben az elkövetett rossz minimalizálásában áll. Az egyénnek ugyanis lehetőségében áll a fennálló társadalmi rendet fenntartások nélkül kiszolgálni, de lehetősége van arra is, hogy együttműködését a lehető legminimálisabb szintre szorítsa. Ha pedig lehetőségében áll, kötelessége is így tenni. Freyenhagen megoldása tehát a következő két szinten értelmezhető. A kollektívum szintjén:

- (i'') Az emberiség köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája általános törvényerőre emelkedik, Auschwitz nem ismétlődne meg.
- (ii) Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.
- (iii'') (i'')-ből és (ii)-ből: Az emberiség köteles gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája általános törvényerőre emelkedik, a fennálló társadalmi rend megváltozik.

Az egyén szintjén pedig:

- (iv'') Az egyén képtelen gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája törvényerőre emelkedne, a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (v'') Csak akkor beszélhetünk morális kötelességről, ha az ágens képes a kötelességnek eleget tenni.
- (vi'') (vi'')-ből és (v'')-ből: Az egyénnek nem kötelessége gondolatait és cselekedeteit úgy rendezni, hogy ha a cselekvés maximája törvényerőre emelkedne, a fennálló társadalmi rend megváltozna.
- (vii'') Az egyén képes azonban az általa elkövetett rossz minimalizálására.
- (viii'') A rossz minimalizálása, ha lehetséges, morális kötelesség.
- (ix'') (vii'')-ből és (viii'')-ből: Az egyén kötelessége az általa elkövetett rosszat minimalizálni.

Freyenhagen úgy tűnik a felelősség két szintjének megkülönböztetésével könnyen kezelni tudja a problémát. Az alábbiakban szeretnék azonban négy olyan megfontolást ismertetni, amelyek mégis eltántorítanak ettől a megoldástól.

(1) Az első megfontolás pusztán filológiai. Amikor ugyanis Freyenhagen úgy fogalmaz, hogy a „kategorikus imperatívusz az emberiségre rótták ki [...]”,²¹ akkor megtevesztően módosítja az ágenst, a német szövegben ugyanis emberek (*Menschen*), nem pedig emberiség (*Menschheit*) szerepel. Ezzel természetesen Freyenhagen is tisztában van, hiszen korábban ő is ebben a formában idézi a szöveget. Hogy az emberekből (*human beings*) hogyan lett emberiség (*humanity*) azt Freyenhagennek legalábbis reflektálnia kellene. A kategorikus imperatívusz eredeti, „emberek” formában megfogalmazott változata ugyan kétségkívül megenged egy olyan olvasatot, mely a kategorikus imperatívusz az emberiség kollektív kötelességként értelmezi, azonban semmiképpen sem tesz egy ilyen olvasatot szükségszerűvé.

(2) A kollektív felelősség bevezetése meglehetősen filozófiai terheket helyezne Adorno elméletére. Ez ugyanis megköveteli, hogy csoportokat is morális ágenseknek tekintsünk, ami felveti azt a kérdést, hogy vajon csoportoknak ténylegesen tulajdoníthatók-e szándékok, cselekedetek, és ha nem, végül is mennyiben hibáztatható egy csoport mint csoport bizonyos eseményekért. Hogy Adorno mit gondolt a kollektívum és egyén ágencia-viszonyáról az legalábbis nem egyértelmű.

(3) Az egyéni felelősséget illetően az egyik felmerülő kérdés az, amelyet korábban Snir kapcsán is láttunk megjelenni. Annak lehetősége, hogy az egyének valóban képesek legyenek arra, hogy a lehető legkisebb mértékben járuljanak hozzá a rosszhoz, előfeltételezi azt, hogy az egyének képesek a cselekvési lehetőségek morális súlyát mérlegelni. Mivel azonban az egyén nincs és nem is lehet olyan epiztemikus helyzetben, hogy megítélhesse, melyik cselekvése nagyobb rossz, és melyik kevésbé, hiszen abban a rendkívül komplex társadalmi struktúrában, amelyben él, nincs tudása arról, cselekvései milyen következményekhez vezetnek, ezért kétséges, hogy képes-e akár Freyenhagen minimális normatív igényeinek megfelelni.

(4) Az egyéni felelősség dimenzióját érintő második probléma pedig az, hogy ez egy utilitarisztikus irányba tolná el Adorno elméletét, míg korábban Freyenhagen maga veti el annak lehetőségét, hogy Adorno szerint a rosszak egy pusztá következményetiekai mérlegelés során összemérhetőek volnának.²² Mint arról már korábban szó volt, Adorno számára alighanem az azonosság-gondolkodás kitüntetett példája volna azon gondolkodni, hogy milyen váltószámot lehetne találni az egyes rosszak között. Egy ilyen fogalmi rendszeren kívül viszont nehezen értelmezhető a freyenhageni kötelesség, miszerint a rosszhoz való hozzájárulást minimalizálni kell.

21 Freyenhagen 2013, 138.

22 Freyenhagen 2013, 73.

4.3 Jay M. Bernstein javaslata

Jay M. Bernstein 2001-ben megjelent *Adorno: Disenchantment and Ethics* című könyvében arra kérdez rá, milyen értelemben képtelen az ágens morálisan helyesen cselekedni, mi ennek a képtelenségnek a modális státusza. Nyilván nem logikai vagy fogalmi képtelenségről van szó, sokkal inkább arról, hogy a fennálló társadalmi viszonyok között praktikusán nem áll az ágensnek módjában szisztematikusan helyes életet vezetni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez más társadalmi feltételek mellett is lehetetlen volna. Ahhoz azonban, hogy Adorno erre a potenciálra rá tudjon mutatni, szüksége van valamiféle alapra. Ezt az alapot Bernstein szerint a jelen világban is megélhető szórványos, pillanatszerű etikai tapasztalataink jelentik, legyenek ezek akár a legmindennapibb dolgok, mint például a spontán nagylelkűség egyes esetei.

Az etikai tapasztalat az azonosság-gondolkodás reduktív tapasztalatfogalmával áll szemben. Ez az etikai tapasztalat Bernstein szerint mindig egy morális sérülés tapasztalatára adott válasz. Ennek során a tapasztalat tárgyaként velünk szemben megjelenő egyént képesek vagyunk a maga egyediségében elővételezni, mint olyat, aki morális követeléseket támaszthat velünk szemben, egyedi aurával bír. Az aura, mint Bernstein írja, egy egyén megjelenése annak érzéki partikularitásában úgy, hogy velünk szemben igényekkel lép elő, olyanként, mint akinek sérüléséért morális felelősséggel tartozunk. Auschwitz épp azért foglal el kitüntetett helyet Adorno gondolkodásában, mert ez a történelmi esemény az, amely a legradikálisabban megfosztotta aurájuktól az embereket. A haláltáborok már biológiai haláluk előtt radikálisan tárgyiasítottak a fogvatartottakat. Auschwitz tapasztalata Bernstein szerint – mint láttuk Snirrel szemben – lényegi vonatkozásait tekintve megegyezik egy éhező ember látványa kapcsán megélt tapasztalattal, azért lehet mégis Auschwitz egy potenciális társadalmi változás katalizátora, mert vele rendkívül sokan szembesülnek.

Nem csak ezek a pillanatszerű, spontán etikai tapasztalat képesek azonban reményeket támasztani arra vonatkozólag, hogy eljön egyszer egy olyan kor, amelyben egy kevésbé reduktív észhasználat váltja fel az instrumentális racionalitást, egy olyan, amely képes a nem-azonosról, a partikulárisról számot adni. Az esztétikai tapasztalat is egy olyan megismerés, amely érzékeny a partikulárisra. Az esztétikai tapasztalat nem logikátlan vagy irracionális, mégis van egy olyan dimenziója, amely nem kommunikálható. Egy hangversenyéről szóló élménybeszámoló meghallgatása nem helyettesítheti magán a hangversenyen való részvételt.

Bernstein tehát úgy látja az azonosság-gondolkodás paradigmáján belül ugyan nem képzelhető el helyesen megfogalmazott normatív etikai pozíció. Ahhoz, hogy erre szert tegyünk, kívül kell lépnünk ezen a paradigmán, vagyis egy teljesebb tapasztalatfogalomra kell aspirálnunk. Ez a tapasztalat-fogalom volna ugyanis képes megágyazni egy

nem-tárgyiasító racionalitás-fogalomnak. A fennálló társadalom racionalitás-fogalma a szórányosan előálló teljesebb etikai tapasztalat repressziójára törekszik. A társadalom differencializálódásával az egyes tapasztalatok is egyre inkább közvetítetté válnak. Az etikai tapasztalatnak azonban lényegi vonatkozása, hogy nem oldható fel problémamentesen nyelvi fogalmakban. Ha megpróbáljuk, a bernstein-i érvelés csontozata a következő:

- (i^{'''}) Az ágens együttérzést érez más élőlények szenvedésének közvetlen tapasztalatakor.
- (ii^{'''}) Az együttérzés a helyes cselekvés alapja.
- (iii^{'''}) Az együttérzés egy nem-konceptuális tapasztalat.
- (iv^{'''}) A fennálló társadalom megismerése számára a nem-konceptuális tapasztalat irracionális.
- (v^{'''}) Irracionálisnak ítélt tapasztalat nem lehet a társadalom szervezőelve, ezt elnyomja a fennálló társadalom.
- (vi^{'''}) (iii^{'''})-ból, (iv^{'''})-ből és (v^{'''})-ből: Az együttérzésnek nincs helye a fennálló társadalomban.
- (vii^{'''}) (ii^{'''})-ből és (vi^{'''})-ből: Nincs helye a helyes cselekvésnek a fennálló társadalomban.
- (viii^{'''}) Auschwitz tapasztalata együttérzést ébreszthet.
- (ix^{'''}) A társadalom többségének van tapasztalata Auschwitz-ról.
- (x^{'''}) Auschwitz a fennálló társadalmi rend szerves következménye.
- (xi^{'''}) Ha a társadalom többségének tapasztalata egyidejűleg elnyomást szenved el, lehetőség van a társadalom racionalitásfogalmának korrekciójára.
- (xii^{'''}) (ii^{'''})-ből és (viii^{'''})-ből: Auschwitz helyes cselekvés alapjaként szolgálhat.
- (xiii^{'''}) (iii^{'''})-ből, (iv^{'''})-ből, (vii^{'''})-ből, (ix^{'''})-ből, (x^{'''})-ből és (xi^{'''})-ből: Auschwitz tapasztalata nyomán lehetőség van a társadalom racionalitásfogalmának korrekciójára.

Jóllehet Bernstein interpretációjával számos tekintetben szimpátiát érzek, három problémát azonban mégis látni vélek az érvelésében. (1) Bernstein érvelése számára kiemelten fontos, hogy az etikai tapasztalatban előálló tárgyat nem csupán fogalmi közvetítés révén ismerjük meg, a fogalmi közvetítés ugyanis alapvetően redukzív. Azt gondolom, hogy így Auschwitz tapasztalata elveszíti társadalmi racionalitást formáló erejét, Auschwitz-cal ugyanis a társadalom túlnyomó többsége csupán fogalmi közvetítésen keresztül találkozott.

(2) Az etikai tapasztalat mégoly sporadikus megjelenése is lényegesen többet látszik igényelni, mint amit az adornói filozófia ténylegesen nyújtani tud. Az etikai tapaszta-

latra utaló szöveghelyek kis száma meglehetősen nehezé teszi Bernstein olvasatának igazolását.

(3) Feltehetőleg ezt a problémát érzékelve fordul Bernstein az esztétikai tapasztalat modelljéhez megerősítésként, ezzel viszont az esztétikai és etikai szféra egybemosását kockáztatja meg.

4. Összegzés

Jelen írás célja az volt, hogy bemutassam az adornói normatív etika három, az elmúlt években megjelent értelmezési kísérletét (ezek szerzői: Itay Snir, Fabian Freyenhagen és Jay M. Bernstein), és jelezzem milyen nehézségeket látok ezek elfogadásában. Mint azt a dolgozat első felében jeleztem, alapvetően szkeptikus vagyok Adorno normatív etikájának (re)konstrukciós lehetőségeit illetően. Ahogy a kérdés az elmúlt években rendkívüli jelentőséggel bírt az Adornóról szóló szakirodalomban, úgy feltehetőleg ezután is kiemelt figyelmet fog élvezni. Mégis, kevésbé láthatók számomra egy konzisztens normatív etika alapvonalai. Adorno gondolkodásának voltaképpen érdekeltége azt hiszem, más kérdések mentén jelölhető ki.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997. *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, szerk. Thomas Schröder. Theodor W. Adorno: Nachgelassene Schriften IV/10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 2004. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin – Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bernstein, Jay M. 2001. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finlayson, James G. 2002. „Adorno On The Ethical and The Ineffable.” *European Journal of Philosophy* 10/1: 1–25.
- Freyenhagen, Fabian. 2013. *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1985. „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno.” In *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 130–157. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács György. 1984. *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt – Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- Olay Csaba 2011. „Theodor Wiesengrund Adorno.” In *Kontinentális filozófia a XX. században*, szerk. Olay Csaba – Ullmann Tamás, 279–94. Budapest: L'Harmattan.
- Schröder, Thomas. 1996. „Editorische Nachbemerkung.” In *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, Theodor W. Adorno, 303–7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 2016. *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer.
- Snir, Itay. 2010. „The 'new categorical imperative' and Adorno's moral philosophy.” *Continental Philosophical Review* 43/3: 407–37.
- Tiedemann, Rolf. 1997. „Editorisches Nachwort.” In *Ästhetische Theorie*, Theodor W. Adorno, 535–44. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weiss János. 2002. *Metafizika és esztétika: Tanulmányok Adorno hagyatékáról*. Budapest: Áron.