

## Weiss János

# Számúzetés, emigráció, remigráció

(Bevezető megjegyzések)\*

1933. április 7-én a nemzetiszocialista kormányzat törvényt hozott a „hivatásos közszolgálat helyreállítása” céljából. Ez a talányos elnevezés gyakorlatilag a zsidó professzorok „tanítási jogosítványának” (a *venia legendi*) visszavonását jelentette. A vonatkozó fölmondólevelek nagyrészt szeptemberben és októberben mentek ki.<sup>1</sup> Ezzel párhuzamosan az intézmények ellen is támadás indult: a frankfurti Társadalomkutató Intézetet a rendőrség 1933. március 13-án átkutatta és bezárta.<sup>2</sup> Egy kicsit hosszabb időt vett igénybe a folyóiratok átvizsgálása, a zsidó szerkesztők és szerzők eltávolítása; de 1935 elejére már a folyóiratok náciasítása is befejeződött. (Ez a filozófusokat természetesen ugyanúgy érintette, mint minden más tudományág képviselőit.) Az állásban maradó filozófusok azonban *nem tiltakoztak*, még ha itt-ott szót is emeltek egy-egy kiemelkedő szakmai vagy emberi kvalitásokkal rendelkező kolléga mellett. Az egyetemeket és a folyóiratokat ebben az időben szinte egységesen hallatlan lelkesedés hatja át. A folyóiratoknál a lelkesedést az újonnan pozícióba került szerkesztők fűtötték, az egyetemeken pedig számos nagy hírű professzor üdvözölte a német „megújulást”.

(1. A kirekesztés, az eufória közepette)

Az alábbiakban néhány olyan dokumentumot szeretnék felidézni, amelyek mindannyian a lelkesedési hullám csúcspontján, 1934 őszén születtek. (1) A 20. század elejének egyik legjelentősebb folyóirata a *Logos* volt, melynek főszerkesztői posztját Heinrich Rickert egyik tanítványa, Richard Kroner töltötte be. A folyóirat szerkesztőségében olyan nagynevű zsidó filozófusok is szerepeltek, mint Ernst Cassirer és Edmund Husserl. 1935 elejétől a folyóirat neve megváltozik, *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* a címe,<sup>3</sup> a szerkesztőségéből Husserl és Cassirer neve egyszerűen eltűnik,<sup>4</sup> a szerkesztést pedig egy duó veszi át: Hermann Glockner, gießeni és Karl La-

renz, kiel professzor. (A korabeli filozófiai életben mindketten teljesen jelentéktelenek voltak: Glockner egy Hegel-lexikon írt,<sup>5</sup> Larenz pedig a német történeírói iskola jogfogalmával bíbelődött.)<sup>6</sup> Miután átvették a szerkesztést, a következőképpen köszöntötték a régi/új olvasókat: „Napjaink szellemi átalakulása új követelményeket támaszt a német tudománnyal és ezzel együtt a filozófiai folyóiratokkal szemben is.”<sup>7</sup> Aztán következnek a részletek: ennek a folyóiratnak „az a feladata, hogy *korunk* kultúrfilozófiai akaratát kifejezze, és ezzel szolgálja azt a hatalmas mozgalmat, amely ma a német népen átvonul, és amely szerintünk a legmélyebb értelmét tekintve szellemi mozgalom.”<sup>8</sup> De miért kellett a folyóirat nevét megváltoztatni? „A filozófiai kultúra nemzetközi folyóiratából”<sup>9</sup> »A német kultúrfilozófia folyóirata« lett. De ez nem jelenti azt, hogy elzárkózánk a más népekkel való szellemi érintkezés elől. Ugyanazzal a határozottsággal, amellyel elutasítjuk a nemzetközi kultúrfilozófia megfakult kísértetét, üdvözöljük a más nemzetek szellemével való olyan filozófiai érintkezést, amely a népies sajátosságok egyedül termékeny és életet-adó talajára épül.” (2) 1935-ben egy másik híres folyóirat, a *Kant-Studien* is átalakul, bár ennek neve nem változik meg. A szerkesztőbizottság (amelyben korábban két híres zsidó filozófus is szerepelt: Ernst Cassirer és Paul Tillich) egyszerűen megszűnik.<sup>10</sup> A főszerkesztő az a Hans Heyse lett, aki ebben az időben Königsbergben volt filozófia-professzor, sőt egyetemi rektor.<sup>11</sup> (Ugyanott, ahol egykor Kant is tanított.) Heyse a következőket írja a megújult folyóirat programjáról: „Az a meggyőződés vezérel bennünket, hogy a most zajló német forradalom a német élet metafizikai aktusa, amely a német lét minden területén megnyilvánul, és amely ezért a filozófiát és a tudományt is ellenállhatatlan szükségszerűséggel vonja a maga büvkörébe.”<sup>12</sup> Heyse nagyon óvatosan már-már egy lehetséges ellenvetést is megfogalmaz: nem fog-e a filozófia mindezért a maga autonómiájával fizetni? (Végül is egy Kant nevét viselő folyóiratról van szó; kinek ne jutott volna

\* A segítségért és az érdeklődésért szeretnék köszönetet mondani Soóky Krisztinának.

eszébe, hogy Kant *A fakultások vitájában* a filozófiát egyértelműen és határozottan kiemeli az állam érdeklődési és hatóköréből?)<sup>13</sup> Heyse mindenestre tántoríthatatlan: „Ezekkel a kérdésekkel és fenntartásokkal azt a belátást állítjuk szembe, amely a legmélyebb meggyőződésünk: az az életvalóság, amely most formálódik és a jövőben formálódni fog, mélyebb, eredetibb és igazabb, mint a modern kor életvalósága a maga egészében”, amelyhez egyébként az autonómia eszméje is tartozik. (5) Martin Heidegger is teljesen egyetért azzal, hogy a nemzetiszocialista forradalmat mindenek előtt szellemi-filozófiai átalakulásnak kell tekinteni. Ezt azonban szerintem nem egy folyóirat profiljának kialakításával kell megteremteni, hanem egy önálló filozófiai koncepció kidolgozásával. 1934. november 30-án a német filozófia helyzetéről értekezve Heidegger így fogalmaz: „Népünk világ-korszaka számunkra rejtve van. És *mindaddig* rejtve is marad, amíg nem tudunk válaszolni arra a kérdésre, hogy *kik vagyunk mi magunk?* És *ezt* sohasem tudhatjuk meg mindaddig, amíg ezt a *kérdést* nem tesszük fel ténylegesen. De ha ezt a kérdést – kik vagyunk mi? – felteszszük, akkor a jelenvaló létünket *hozzuk mozgásba*, aminek segítségével talán be tudunk hatolni a filozófia birodalmába, vagyis abba a *lényegi kérdésbe*, amely a lét lényegére irányul.”<sup>14</sup> Nem lesz egészen világos, hogy Heidegger a maga filozófiáját a nemzetiszocializmus szellemi előzményének szeretné tekinteni, vagy a nemzetiszocializmust egyszerűen a maga filozófiájának alapjává akarja tenni. A folyóiratszerkesztőktől eltérően Heideggernek megvan a lehetősége arra is, hogy ezt a meggyőződést (ezt a „mély belátást”) a diákjai számára is tovább adja. 1934. október elején – a szemeszter-kezdés alkalmából – egy nagy beszédben köszönti a freiburgi egyetemen diákjait, miközben a beszéd címettség az *összes* német diák: „Német diákok! A nemzetiszocialista forradalom magával fogja hozni a német jelenvaló lét teljes átalakulását. Nektek ebben a történelemben a mindig sürgetőknek és készeknek, a mindig kitartóknak és növekvőknek kell maradnotok. A ti tudni-akaratotoknak a mindig a lényegesre, az egyszerűre és a nagyra kell irányulnia. Arra kell törekednetek, hogy egyszerre tegyétek ki magatokat a legközelebbi gyötrődésnek és a legtávolabbi elköteleződésnek. Ha követeltek, legyetek kemények és igazak. Ha elutasítotok, legyetek világosak és magabiztosak.”<sup>15</sup> Feltűnő, hogy Heidegger tegezi a diákjait, ez néhány évvel vagy hónappal korábban a német egyetemi életben még teljesen elképzelhetetlen lett volna; csak a nemzetiszocializmus szellemében való egyesülés tette lehetővé. A beszéd végén persze elhangzott a „Heil Hitler!” köszöntés,

amit a diákok minden valószínűség szerint lelkesen viszonzottak. – Németországot, a német kulturális-filozófiai életet így öntötte el a nemzetiszocializmus szennye. Tudós professzorok és folyóiratszerkesztők a nemzetiszocialista mozgalom (valóságos vagy várható) szellemi forradalomként értelmezték át, és teljes elvakultsággal a lelkesedés állapotába ringatták magukat.

(2. Az emigrációs lét tematizálásának kísérlete)

Az általános eufóriának ebben a hangulatában az új rendszer „hősei” nem vettek tudomást egykori kollégáik kirekesztéséről és életük fenyegetéséről, vagy talán még helyeselték is azt. Az állásuktól megfosztott zsidó professzorok számára nem maradt más választás, mint az emigráció. Ezt persze általában titokban tartották és szervezték meg; bőven voltak ugyanis mind a száműző, mind a befogadó országok részéről olyan törvények és előírások, amelyek nehezítették az emigrációt. Gondoljunk csak arra a híres esetre, amely a frankfurti Társadalomkutatási Intézet emigrációja kapcsán játszódtott le. Adorno, aki az Intézet külső munkatársa volt, azért tesz Horkheimernek szemrehányást, mert őt mintegy Európában felejtették. „Én azt gondolom, ha valamelyikünknek lenne oka kettőnk közül, hogy a másik által cserbenhagyottnak érezze magát, akkor az én lennék [...]. Vagy mi mást jelenthetne, hogy a Harmadik Birodalom kitörésekor az Intézetből egyedül én maradtam vissza Németországban: minden [...] instrukció nélkül, mit tegyek, hová menjek. [...] Leo Löwenthallal még a Reichstag-égés után is találkoztam, meghozta azt hiszem az elutazása előtti napon: anélkül, hogy sejtettem volna, hogy nem egy nyaralásról van szó a Riviera-n, hanem egy végleges áttelepülésről. [...]”<sup>16</sup> Adorno nemcsak azért tesz szemrehányást, mert őt otthon felejtették, hanem még azt is állítja, hogy mitsem tudott a tervezett akcióról.<sup>17</sup> Mindenesetre 1934-35-ben a legtöbb zsidó filozófus emigrál, és sokan először Párizsba mennek. A párizsi emigrációban – véleményem szerint – két jelentős filozófiai teljesítmény született: Walter Benjamin Baudelaire-tanulmányai és Siegfried Kracauer Offenbach-monográfiája. Mindkettő közvetlenül válaszol az emigrációra mint kihívásra. – Benjamin a lehetőséget akarja kihasználni, azt, hogy használhatja a párizsi Bibliothèque Nationale-t, hogy hozzáférhet olyan anyagokhoz és dokumentumokhoz, amelyek segítségével egy filozófiai mikrotörténetírás keretei között be lehet mutatni a modernség genealógiáját. Tudjuk, hogy Benjamin (aki egyébként egy gazdag berlini nagypolgári család sarja volt) a munka alatt (vagyis 1937 és 1940 között) közvetlenül az

éhhálal határára sodródott, csak azzal a kis ösztöndíjjal tudta magát a víz fölött tartani, amelyet a Társadalomkutatási Intézet folyósított neki. Az elkészült tanulmányról Adornónak azonban igen rossz véleménye volt; a számos kifogásból most csak az analogikus gondolkodást szeretném kiemelni. „[A dolgozatban] mindvégig uralkodik egy olyan tendencia, amely a baudelaire-i mű pragmatikus tartalmait kora társadalomtörténetének szomszédos aspektusaira, méghozzá elsősorban a gazdasági aspektusokra vonatkoztatja. Gondolok elsősorban a boradóról szóló helyekre, bizonyos fejtegetésekre a barrikádokról [stb.]”<sup>18</sup> – Kracauer gyorsabban lezárta a munkát, a fordításokban és a honoráriumokban bizakodva. A főhős, Jacques Offenbach, német emigráns zeneszerző, aki a kívülről jövő ember pillantásával jobban és másképp látta a 19. századi Párizst és a modernség születését, mint maguk a párizsiak. Az üzenet elég egyértelmű volt: érdemes megbecsülni az emigránsokat, befogadni őket, biztosítani számukra a létfenntartási feltételeket, mert jelentősen hozzájárulhatnak az új világ önmegismeréséhez. (Benjamin is minden bizonnyal ezt szeretete volna – áttételelesen – igazolni, a saját példájával.)<sup>19</sup> A filozófiai emigráció egyik legtragikusabb fejezete, hogy Adorno teljesen félreérti Kracauer könyvét és koncepcióját. A könyv elkészültekor Adorno még nagyrészt az oxfordi emigrációban élt; rendszeresen utazott Európában, és még Németországba is haza-hazalátogatott. Ezt a könyvet Adorno egész másképp olvasta: számára a könyv mindenek előtt műfajilag elhibázott, Kracauer egy „társadalmi biográfiát” akart írni, de az alak és a társadalmi háttér rendre szétesik, miközben a feladat éppen ezek egységének felmutatása lett volna. Adorno egy levélben részletesen felsorolja Kracauernek a műben szereplő zeneelméleti tévedéseit stb. De Adorno ebben az időben a tömegkultúra teoretikusának szerepére készült, így a leginkább az zavarta, hogy éppen Offenbach válna a modernség genealógiájának kulcsfigurájává. A hatvanas évek elején született, *Bevezetés a zeneszociológiába* című művében Adorno Offenbach zenéjét így jellemezte: „Offenbachnál a magasfokúan eredeti és kétértelmű találékony-ság, a színes fantázia, a szerencsés könnyű kéz összefonódik olyan szövegekkel, amelyek értelmetlen értelmessége még Karl Krauss rokonszenvét is fölébresztette.”<sup>20</sup> A személyes levélben megfogalmazott ellenvetések után Adorno a könyvről egy recenziót is írt, ebben már jóval megengedőbben fogalmaz: „A könyv óriási anyagot dolgoz föl és tematikusan is egy jó fogás: a tizenkilencedik századi zene társadalomelmélete számára Offenbach kétségtelenül centrális belá-

tások esélyét kínálja.”<sup>21</sup> – Adorno ellenvetései a témakijelölésre és a követett módszerre vonatkoznak. Benjamin és Kracauer a társadalmi életrajzzal az emigrációs lét alapvető tapasztalatát szerették volna megragadni. De ehhez fontos volt, hogy a főszereplők (Baudelaire és Offenbach) Párizshoz kötődjenek. Adorno a maga társadalom-biográfiáját a Wagner-könyvben írta meg. Meglehetősen a „társadalmi életrajz” jobban sikerült, de az emigrációs lét tematizálása teljesen elsikkadt. Adorno talán még azt sem értette, hogy *lenne mit* tematizálni.<sup>22</sup>

### (3. A visszatérések jelentősége)

Eltelt a tizenkét év, 1945. május 9-én Adorno ezt írta Horkheimernek: „Végül a Hitler-rezsim – amely az utolsó tizenkét évben közvetlen oka volt minden külsődleges fejleménynek az életünkben – [megtört]; ugyanakkor viszont az a tény, hogy a kettőnk élete közös élet lett, egyáltalán nem választható el a fasizmustól, úgy hogy a szerencse és a balszerencse [...] számunkra szétválaszthatatlanul összefonódott.”<sup>23</sup> Adorno némileg határozatlanul fogalmaz, de a sorait még így is átszövi a leplezetlen boldogság érzése. Mire a háború véget ért, az emigrált filozófusok így-úgy beilleszkedtek az új világba. Csak a Társadalomkutatási Intézetnél maradván: a Horkheimer-kör egy új kutatási témát talált magának, melynek címe *Studies in Prejudice* volt. (A kutatást az American Jewish Committee finanszírozta.)<sup>24</sup> Az egykori frankfurti társadalomkutatók amerikai kollégákkal dolgoztak együtt, új módszereket sajátítottak el stb. E kutatás keretében készült *Az autoriter személyiség* című kötet (melynek munkálatait egyébként Adorno irányította); e könyvnek szép, ha nem is kiugró sikere volt. Ez a kép minden bizonnyal általánosítható: az emigráns filozófusok közül többen a háború végére már szolid elismerésre tettek szert. A remigrációra vonatkozó döntést azonban általában nem ez nehezítette, hanem a *németek* egykori és várható viselkedése. Nagyon kevesen voltak, akik olyan kedvezően látták a „helyzetet”, mint Adorno. A fent idézett levél egy későbbi helyén így ír: „A németeket megverték, de a tetteiken keresztül megérthették a világtörténelmet. A sötét perspektíva ellenére – amellyel kapcsolatban mindig egyetértettünk – mégis van okunk az öröme, egyrészt azért, mert egy olyan világban, amelyben úgy tűnik minden az egyik katasztrófából a másikba zuhan, már a lélegzétvételnyi szünetek is a boldogságot képviselik, és másrészt azért, mert a legeslegnagyobb borzalmat mégis Hitlernek és Himmlernek hívták, és ez máshol ugyan lehetséges, de még nem valóságos.”<sup>25</sup> Csaknem egy évvel később történt

(1946. május 10-én), hogy Horkheimert egykori tanítványa, Heinz Maus<sup>26</sup> megkereste egy levélben, melynek végén a következőket írta: „Kíváncsi vagyok, hogy ez a levél a legjobb egészségben találja Önt. Nagyon örülnék, ha válaszolna nekem. Nem minden változás nélkül vészeltük át a »vaspaták« ínséges éveit. Azt, hogy én kibírtam őket, nagyrészt Önnek köszönhetem!”<sup>27</sup> Horkheimer 1946. június 28-án válaszolt, és rögtön a múlthoz való viszonyról kezdett el beszélni: „A múlt teljes letakarása helyett, amelyen keresztül hallatlan nagy hatalmat kap, szakadatlan kitaró szembenézésre van szükség. Szellemileg a nemzetiszocializmust csak az ideológiai elemeinek átvilágításával lehetne legyőzni.”<sup>28</sup> (Horkheimer még emlékezett rá, hogy mennyire buzgón próbálták a filozófus kollégái 1934–35-ben a nemzetiszocialista átalakulást szellemi forradalomként értelmezni.) „Ha azonban a nemzetiszocializmus Németországban a történelem vakfoltjává válik, akkor ebből a tökéletes éjszaka fog kibontakozni.”<sup>29</sup> És ott volt a félelem: minden folytatódhat, a világot teljesen elöntheti a barbárság. Az év vége felé (1946. december 10-én) Horkheimer már jóval konkrétan fogalmaz: „Nem tudom elképzelni, hogy Németországban ne lehetett volna tudni, hogy mi történik a koncentrációs táborokban, és azok a barátaim, akik a Harmadik Birodalmat a saját szemüklükkel látták, ebben meg is erősítettek. Sokkal inkább úgy volt, hogy az emberek a szörnyűséget, amely benne volt a léghőben, és amelyről mindenki tudott, elfojtották, részben persze azért, mert egyébként nem tudtak volna élni, de

részben azért is, mert a Harmadik Birodalom számos embernek [...] igen vonzó prémiumot helyezett kilátásba.”<sup>30</sup> 1946 őszén a Társadalomkutatási Intézet vezetését eléri a frankfurti egyetem rektorának megkeresése, amelyben a „megszakadt kapcsolatok újrakapcsolásáról”, szükségességéről beszél.<sup>31</sup> 1949-50-ben Adorno és Horkheimer visszaköltöznek Frankfurtba; 1951-ben megnyitják a Társadalomkutatási Intézet amerikai segítséggel újrakapcsolott épületét. Horkheimer az ötvenes évek elejétől több éven keresztül rektor volt; az igazi munka – a múlttal való szembenézés elősegítése – így Adornóra maradt. Ennek a munkának az ötvenes évek (a német restauráció, a hidegháború) nem kedveztek; Adorno csak 1959-ben tartotta meg azt a döntő jelentőségű rádióelőadását, amelynek címe *Mit jelent a múlt feldolgozása?* volt. Ebben mondta: „Az ember szeretne megszabadulni a múlttól: joggal, mert az árnyékában nem lehet élni, mert a borzalomnak nem lesz vége, ha a bűnért és az erőszakért mindig újra és újra bűnnel és erőszakkal fizetnek; jogtalanul, mert a múlt, amelytől meg szeretnénk szabadulni, még messzemenően eleven. A nemzetiszocializmus még továbbél, és máig nem tudjuk, hogy annak pusztaságát kísérteteként-e, ami annyira monstruózus volt, hogy a saját halálába sem halt bele, vagy el sem jutott a maga halálához [...]”<sup>32</sup> A múltfeldolgozásnak ez a programja volt a háború után visszatelepült zsidó filozófusok hozzájárulása az újjáépítéshez. Egyes kutatók ebben az összefüggésben egyenesen a *Szövetségi Köztársaság szellemi megalapításáról* beszélnek.<sup>33</sup>

*Albrecht Wellmer*

## *1945 és a német filozófia*

*(Beszéd Németország vereségének és a nemzeti szocializmus alóli felszabadulás negyvenedik évfordulója alkalmából) \**

„1945 és a német filozófia” – minél többet töprengünk erről a témáról, annál nehezebbnek, sőt lehetetlennek tűnik számomra erről egy előadásban valami megvilágítót mondani. Mi köze van a német birodalom 1945. május 8-i kapitulációjának, mi köze van a náci rendszer összeomlásának a német filozófiához? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, meg kellene írni a filozófia és a politika viszonyának 20. századi németországi történetét, egy olyan történetet, amely nemcsak a

filozófia és a politika különböző konstellációjának filozófiai értelmezését foglalná magában, hanem ezen túlmenően felvilágosítást tudna adni a filozófiának Németországból való száműzésére a náci idején, és végül arról is, hogy a filozófiai szellem eme száműzésének milyen szörnyű

\* Előadásként elhangzott 1995. május 11-én, a berlini Freie Universitätten, az *1945 und die deutsche Wissenschaft* című előadássorozat keretei között.

következményei voltak a német filozófiára nézve. Azt mondtam, hogy ez egy magával ragadó feladat, olyan feladat, amely talán egy olyan új típusú történetírást követelne meg, melynek eljárása talán jobban hasonlítana Benjamin és Adorno konstellatív eljárásához, mint a szokásos eszmétörténethez. Egy ilyen történetírásnak eddig csak a töredékei léteznek, és nevetséges lenne, ha itt ezeket a töredékeket a német politika és filozófia viszonyának koherens képévé próbálnám összeállítani. Nem vagyok történész, a történelmi ismereteim korlátozottak; és egyébként valószínűleg önök sem várnak tőlem egy történelmi előadást. Másrészt a német kapituláció ötvenedik évfordulójának aligha lehet más értelme, mint hogy hozzájáruljon a katasztrófa megértéséhez vagy a rá való emlékezéshez. Ha nem elégszünk meg a régi klisék felmelegítésével, akkor a nehézségek „prohibitív”-ek (ahogy Adorno mondta volna). Ehhez jön az ilyen megemlékezések bizonytalansága. Ha május nyolcadikát egyszerűen a felszabadulás napjaként ünnepelehetnénk – mint ahogy azt Európa náciizmus alól felszabadult népei teszik –, akkor a dolog viszonylag egyszerű lenne; de mi ilyen napként csak akkor fogjuk tudni ünnepelni, ha a katasztrófára való emlékezés és annak megragadása, amelyről beszéltem, bizonyos értelemben magától értetődő lesz, a demokráciánk életlevegője lesz. Ehhez először is szükségünk van az olyan emléknapokra, mint május nyolcadika, mert egy ilyen magától értetődő emlékezés *még nem* létezik. Semmilyen érintettségi rituálé sem terelheti el a figyelmet arról, hogy a kollektív nyelvnélküliség, amely Németországot 1945 után lerohanta, csak fokozatosan oldódik. Beszélőként ilyen körülmények között az ember azzal a megoldhatatlan feladattal szembesül, hogy valami olyasmire kell emlékeztetnie, ami egyszerre teljesen jelenvaló és mégsem megragadott. Ebben a helyzetben csak arra a kísérletre vállalkozhatok, hogy a témához nem-szisztematikusan és különböző oldalakról közelítsek.

*Első megközelítés:*

*Auschwitz és a második német köztársaság*

Itt csak egy előfeltevést szeretnék megfogalmazni, amelyre a következő megfontolásaim épülni fognak: 1945. május 8-a a németek túlnyomó többsége által aktív közreműködéssel vagy túrva és „sodródva” előidézett példátlan politikai, morális és anyagi katasztrófát jelöli; egy olyan katasztrófát, amely a német kultúra önfelszámolásának közelébe jutott, és amely egy hajszál híján a német történelem végét jelentette. A német váro-



sok romhalmaza a háború végén, milliónyi német száműzése a kelet-közép-európai országokból: mindez csak *része* annak a katasztrófának, melynek a szimbóluma Auschwitz, és amelynek magja a németek által elkövetett bűnök, különösen a *zsidók* megsemmisítésének bűnei. A katasztrófa, amelyről beszélek, *megelőzte* a kapitulációt, ez csak megpecsételte a katasztrófát, és ennyiben a náciizmus alóli felszabadulást jelentette, legalábbis a nyugat-németek számára, amikor megteremtette számukra egy második német köztársaság esélyét. A holocaustra való emlékezés része a második német köztársaság fundamentumának; vagy inkább: be *kell* épülnie ebbe, ha azt akarjuk, hogy ennek a demokráciának hosszú távon bármi esélye legyen. Ennyi német különútnak lehetségesnek kell lennie: amíg más népek a forradalmakra emlékeznek, addig nekünk, akiknek forradalma hamis irányt vett, a holocaustra kell emlékeznünk. De miért ne épülhetne éppen *erre* a német demokraták különös büszkesége?

A téziseim helyesen értelmezve – ahogy én gondolom – a német demokraták minimál-konszenzusát teszik ki. A téziseimet helyesen értelmezni *először is* azt jelenti, hogy nem szabad őket a kollektív bűnösség értelmében értelmezni: a bűn csak mint individuálisan hozzárendelhető létezik, és individuális bűnök természetesen mindenütt előfordulnak; és *másodszor* azt jelenti, hogy e téziseket nem szabad megterhelni a náci bűnözés összehasonlíthatóságáról vagy összehasonlíthatatlanságáról szóló nevetséges vitákkal: mert mindent mindennel össze lehet hasonlítani. Ha azonban a *saját* történelmünkhöz való politikai-morális viszonyról, és a hozzá tartozó büntettekéről van szó, akkor a mások bűneire való utalás pusztán a megakadt elhárítás kifejezése. Vagyis azt szeretném

mondani, hogy a nagy téziseim a régi, sőt ahogy remélem, az új Szövetségi Köztársaság minimálkonszenzusát alkothatják, amely a baloldali és a bal-liberális pozícióktól egészen a neokonzervatív jobboldalig elfogadható.

*Második megközelítés:  
a német filozófus és a nemzetiszocializmus*

Martin Heidegger és Carl Schmitt belebonyolódásai a nemzetiszocializmusba általánosan ismertek, éppúgy, mint a köztük lévő affinitás a liberális-parlamentáris demokrácia elutasítását illetően. Mindketten – legalábbis meghatározott fázisokban – a Führer-államot proklamálták, és ezen keresztül hozzájárultak a náci-uralom legitimitásához, legalábbis annak kezdeti szakaszában. De ugyanakkor két okból is a probléma hallatlan beszűkítését jelenti, ha újra és újra Heidegger és Schmittet a német filozófia (illetve jogtudomány) bűnbakjává teszik. Mert mindkét esetben – és ez Heideggerre még inkább érvényes, mint Schmittre – a filozófiai pozíciót nem lehet egyszerűen hozzárendelni a náci szerepvállaláshoz. Ami Heideggert illeti, a filozófiájában biztosan lehet találni „kapcsolódási pontokat” az 1933-as politikai szerepvállalásához (az összes ehhez tartozó undorító részlettel); de mégis ostobaság lenne azt állítani, hogy az egész filozófiájának volt valami affinitása a nemzetiszocializmushoz, vagyis ha a filozófiát a szerzőjének katasztrofális politikai tévedésére akarnánk redukálni. Ezt hangsúlyozta az ebben a tekintetben minden gyanú fölött álló Jürgen Habermas is a Farias Heidegger-könyvéhez írott bevezetőjében; egy másik minden gyanú felett álló tanú, a zsidó filozófusnő, Hannah Arendt, aki Heidegger egykori tanítványa volt, és akinek 1933-ban el kellett menekülnie Németországból, és aki a Heidegger nyolcvanadik születésnapjára készült tanulmányában arról írt, hogy ennek gondolkodása „meghatározta a század szellemi fiziognómiáját”.<sup>34</sup> Carl Schmitt esetében valamivel egyszerűbb a helyzet, mivel ennek affinitásai az autoriter nép- és Führer-államhoz, sőt az antiszemitizmusa a politikai filozófiájának centrális tanításaiban gyökerezik. De ugyanakkor Carl Schmittre is igaz, hogy a filozófiája nem redukálható a náci-rendszer legitimitációjára és annak népies-antiszemita ideológiájára. Carl Schmitt csodálói közé tartozott a húszas években a zsidó filozófus, Walter Benjamin, a hetvenes és a nyolcvanas években a zsidó filozófus Jacob Taubes, mindkettő biztosan felette áll minden náci-szimpatának; a schmitti gondolkodás nyomai megtalálhatók Jacques

Derridánál is, méghozzá egy liberális-emancipatorikus perspektívába transzformálva. Azt akarom mondani: meghatározott elméleti-politikai motívumok tették Heideggert és Schmittet a bar-na terror (legalábbis időleges) cinkosaivá. A dolgot azonban az teszi bonyolulttá, hogy e két jelentős gondolkodóból kiinduló gondolati ösztönzések – egyértelműbben Heidegger, de feltételesen Carl Schmitt esetében is – nem redukálhatók erre a cinkosságra, miközben a két gondolkodó intellektuális színvonala teljesen inkompenzár-bilis azzal, amit általában náci-ideológiának nevezhetünk. De talán éppen ebben nyugszik az a kísértés, hogy a náci-mozgalomnak a saját gondolati rendszerükben külön helyet adjanak, az a kísértés, hogy belezuhanjanak a Führer vezetésének nárcisztikus örületébe. Egyébként már Hannah Arendt rámutatott ennek az örületnek a komikus aspektusaira; azon filozófusok komikus örületéről van szó, akik azt hiszik, hogy a világot a saját gondolataik szerint rendezhetik be, vagy hogy annak, ami amúgy is van, metafizikai megalapozást tudnak adni.

Egyébként Heideggert és Schmittet csak azért neveztem meg, hogy a figyelmet eltereljem róluk. A második ok ugyanis, amiért én e két filozófusra való összpontosításban a „filozófia és a nemzetiszocializmus” problémájának megengedhetetlen leegyszerűsítését látom, az, hogy így a filozófia mint egyetemi diszciplína szerepét – amelyhez persze Carl Schmitt nem is tartozik hozzá – teljesen kirekesztjük. „Német” filozófia alatt én itt Németország és Ausztria német nyelvű filozófiáját értem; amit a filozófia és a nemzetiszocializmus viszonyára vonatkozó kérdés amúgy is sugall. Mielőtt közvetlenül rátérnék a filozófia és a nemzetiszocializmus viszonyára, szeretnék néhány szót szólni a nemzetiszocializmus *előtti* filozófiáról.

Hans Sluga egy fontos tanulmányában, amely a filozófia és a politika viszonyát vizsgálta a náci Németországban,<sup>35</sup> arra a megállapításra jutott, hogy az 1890 és az 1933 közötti idő a német filozófia második virágkorszaka volt – a német idealizmus 1800 körüli első virágkorszaka után. Eltekintve most a neokantianizmus marburgi és délnyugat-német változatától, emlékeztetnünk kell arra, hogy Frege ekkor alapozta meg újra a logikát, Husserl a fenomenológiát, Dilthey kidolgozta a szellemtudományok alapvetését, Cassirer a szimbolikus formák elméletét, Scheler megalapozta a filozófiai antropológiát, de utalhatnánk akár Simmelre, Machra és Meinongra is. De különösen az első világháború után a német filozófia egy olyan produktív kitérésre vállalkozott, amely megváltoztatta az „évszázad szellemi fizio-

gnómiáját”. Kevesebb, mint tíz év alatt három úttörő jelentőségű mű jelent meg: Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*-a, Lukács *Történelem és osztálytudata* és Heidegger *Lét és idője*; három fiatal filozófus műve, akik radikális újrakezdésre tettek kísérletet, és a filozófiát mindenütt a világon új irányba terelték és új kérdések felé irányították. Wittgenstein *Tractatus*a nagy hatással volt a logikai pozitivizmus úgynevezett „Bécsi Kör”-ére, amely a legfontosabb tagjainak emigrációja után (ennek berlini pendant-jával együtt) a mai amerikai színteret, de az egyetemi filozófiát mindenütt a világon uraló analitikus filozófia csírasejtjévé vált. A Bécsi Kör doktrínájával vitatkozva a fiatal Karl Popper 1934-ben írta meg *A kutatás logikája* című könyvét, amely a modern tudományelmélet egyik klasszikusa; a saját *Tractatus*ával vitatkozva Wittgenstein Cambridgeben – miután időközben ő is emigrációba ment – megírta a maga *Filozófiai vizsgálódásait*, amellyel, hatását tekintve, századunkban csak Heidegger *Lét és idője* vetekedhet. Lukács *Történelem és osztálytudat* című műve – talán Ernst Bloch négy évvel korábban megjelent könyvével, *Az utópia szellemével* együtt – a „nyugati marxizmus” reneszánszának kiindulópontjává vált, melynek filozófiailag legjelentősebb képviselőjévé a kritikai elmélet úgynevezett Frankfurter Iskolája lett – amelyről azonban igazából csak a második világháború után lehet beszélni, vagyis miután Horkheimer és Adorno visszatértek az amerikai emigrációból, az általuk még a húszas években – Herbert Marcuséval, Leo Löwenthallal és másokkal – megalapított „Társadalomkutatási Intézet”-be. A Társadalomkutatási Intézet környezetéhez tartozott Walter Benjamin is, aki a Gestapo elől menekülve 1940-ben a spanyol határon öngyilkos lett, valószínűleg az évszázad legjelentősebb német irodalomkritikusa, és elsőrangú filozófus. Heideggerről és hatásáról már korábban beszéltem.

Az itt említett filozófusok közül Husserl, Cassirer, Wittgenstein, Lukács, Bloch, Popper, Horkheimer, Benjamin, Adorno, Marcuse és ehhez még vegyük hozzá az eddig név szerint nem említett Siegfried Kracauert, továbbá Otto Neurathot, Friedrich Waismannt és Hans Reichenbachot mint a logikai empirizmus bécsi, illetve berlini körének tagjait, zsidók voltak, akik természetesen – Husserlt leszámítva, aki 1938-ban magányosan és elfelejtve meghalt – emigrációba kényszerültek: mindannyian liberálisok és szocialisták voltak, talán az egyetlen Wittgensteint leszámítva, akit politikailag aligha lehet besorolni, de akinek filozófiai radikalitása egyedül Heideggerhez, Benjaminhoz és Adornóhoz hasonlítható. Ha ehhez a névsorhoz még hozzá vesszük a kö-

vetkező zsidó filozófusokat: Hannah Arendtet, Leo Strausst, Helmuth Plessnert, Hans Jonast, Aaron Gurwitsch-t és Karl Löwith-et (és még ez a névsor sem tarthat igényt teljességre), akkor láthatjuk, hogy a német filozófiai szellem kicsoda exodusát kényszerítették ki a náci 1933-ban és a következő években. A német szellem felbomlásának igazi orgiája, melynek láttán még a német nacionalisták szíve is vérzik. Ehhez hozzá kell fűznünk, hogy az „exodus” szó, bizonyos értelemben még túl értelmetlen is: az emigrált zsidó filozófusok alternatívája csak a megsemmisülés lett volna; be kell vallanom, hogy még azt sem tudom, hogy hány zsidó filozófust ért utol ez a sors. Egyébként a német szellem önfelszámolásáról beszélni annyit jelent, mint a „szellem” kategóriájának felbomlásáról beszélni. A Német Filozófiai Társaság környezetében lévő filozófusok – akikről mindjárt részletesebben is szólok – a két világháború közötti időben sok energiát fordítottak arra, hogy a „német szellem lényegére” vonatkozó kérdésre válaszoljanak. Eközben a német szellemet észrevétlenül a német nacionalizmus kísértetivé tették. Nem véletlen, hogy az élelméjű Jacques Derrida a heideggeri filozófia fasiszta tartalmát a „szellem” szó inflacionárius használatához kötötte a náci kor elejének megnyilvánulásaiban. A zsidó hermeneutika már mindig is a betűt részesítette előnyben a szellemmel szemben; ebből tanulnunk kellene. Talán a betű iránti tiszteletből sok minden következne a nőkre, az állatokra és a szexualitásra nézve is; ezek mind olyan témák, amelyeket a szellem német filozófiájában a nemzet, a nép, a rend és a fejelem magas értékei rendre elnyomnak.

Azért idéztem fel itt az 1933 előtti zsidó filozófusok neveit – akik közül csak nagyon kevesen tértek vissza 1945 után Németországba, nyugatra vagy keletre –, hogy indirekt módon megvilágítsam, hogyan viselkedtek a nem-zsidó német filozófusok 1933-ban és utána. Hans Sluga a már említett tanulmányában a weimari korszak filozófiájában megkülönböztette a „konzervatívokat” és a „radikálisokat”.<sup>36</sup> „Konzervatívoknak” azokat nevezi, akik mindenek előtt a nagy filozófiai múlt újraelsajátítására törekedtek, „radikálisnak” pedig azokat nevezi, akik a radikális filozófiai megújítás programját tűzték ki célként. A konzervatívok legfontosabb vonatkoztatási pontjaként Sluga Fichte filozófiáját nevezi meg, míg a radikálisok inkább Nietzsche követői voltak. Itt első megközelítésben pusztán filozófiai ellentétéről van szó; de mivel mind a „konzervatívok”, mind a „radikálisok” magukénak vallottak bizonyos, többé-kevésbé diffúz népi-nacionalista és anti-liberális háttér-meggyőződéseket, ezért a két

alapismeret a harmincas években a náci-ideológia (amely mindig csak diffúz módon volt artikulálva) egymással konkuráló értelmezéseként léphetett fel. Eközben a „radikálisok” voltak azok – Heidegger mellett elsősorban Ernst Krieck és Alfred Bäumler –, akik a náci hatalomátvétele után, politikai értelemben vett radikálisokként, a nemzetiszocialista forradalom aktív harcosaiként léptek fel. Alfred Bäumler, aki Kant *Az ítélőerő kritikája* című művéről szóló jelentékeny munkával doktorált, a „heroikus realizmus” nietzscheánus filozófusává vált; talán a fasiszta filozófus legértelműbb esete – miközben persze a faszizmus fogalmát meg kellene különböztetnünk a nemzetiszocializmustól –, olyan filozófus, aki végig szoros kapcsolatban maradt a kiállhatatlan Alfred Rosenberggel. Ernst Krieck nagyon szerény körülmények közül származott, és a maga népi filozófiájával inkább az NSDPA szocialista szárnyát, a népközösség-szárnyát képviselte. Úgy sejtem, hogy a filozófiáját mára teljes joggal felejtettük el. A német filozófusok között Heidegger, Bäumler és Krieck voltak 1933-ban az egyetem nemzetiszocialista megújításának radikális élharcosai. Ennél a háromnál azonban, akik akartak valamit, és akik megkockáztatták önmaguk blamátlását, számomra érdekesebbnek tűnnek azok, akiket Sluga „konzervatívoknak” nevez, és akik a Német Filozófiai Társaság és ennek folyóirata (1918-tól 1927-ig a *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* és 1927 után a *Blätter für deutsche Philosophie*) körül tömörültek. A *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* alapvető kérdése a „mi a német?” volt, és az első tanulmány Fichte méltánylásával foglalkozott – a „Beszédek a német nemzethez” Fichtéjének méltánylásával. Fichte eme beszédei a német filozófiai nacionalizmus első dokumentumai, amelyek néhány fontos vonatkozásban már megelőlegezik Heidegger híres 1933-as rektori beszédét, nem utolsósorban a német nyelv és kultúra eredendőségét, a német filozófia szerepét, valamint a német kultúra világkuldetését hangsúlyozva a nyugati civilizációval szemben. Sluga kimutatta, hogy a *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* és később a *Blätter für deutsche Philosophie* alapjául egy többékevésbé rejtett programatika szolgált, amelyben a német idealizmus nem egy univerzalisztikus, liberális demokratikus vagy szocialista – tehát valamilyen kantianus – variációban jelent meg, hanem egy népies, német-nacionalista, antiliberalis és antidemokratikus változatban, ahogy azt a leginkább Fichte beszédei képviselik. A filozófiai idealizmusnak ez a „német” változata alapvető jelentőségűnek tartotta az intézmény és az individuum, a közösség és a társadalom, a Führer-ál-

lam és a demokrácia, a rend és a liberális önkény, az organikus és a mechanikus társadalmasodás (nem a durkheimi értelemben, hanem a német jobboldal organológikus értelmében) szembeállításait, röviden a német kultúra és a nyugati civilizáció szembeállításának mindazon közhelyeit, amelyek a konzervatív német *Bildungsbürgertum*ot nyitottá tették a náci népközösség-ideológiájával szemben. Talán nem túlzás a konzervatív német filozófusok népies-antidemokratikus mélydiskurzusáról beszélni, amelynek lényege abban áll, hogy egy világtörténetinek érzékelt válságkorban a német szellemet (egy ellenséges környezetben és a nyugati modernitás felbomlasztó tendenciáival szemben) a maga állítólagos kulturális világ-missziójában újra érvényre kellene juttatni. Természetesen – amennyire látom – a Német Filozófiai Társaság folyóirataiban nem jelent meg a nyílt antiszemita retorika; a konzervatív német filozófusok antiszemizmusa – és erre is Sluga hívta fel a figyelmet – inkább implicit és „szellemi” természetű volt, amely e filozófusok népies, német-nacionalista, antiliberalis és anti-nyugati érzelmeiben gyökerezett. Ez az implicit és „szellemi” antiszemizmus, melynek politikai következményei csak 1933-tól érlelődtek, természetesen nem meglepő, ha meggondoljuk, hogy hagyományosan valóban a zsidó filozófusok és értelmiségiek voltak azok, akik – Heinétől és Marxtól – ragaszkodtak a német idealizmus univerzális, demokratikus vagy szocialista implikációihoz. A Német Filozófiai Társaság 1917-es megalapításakor csak egy maréknyi kis csoport volt; de már 1933-tól a jóval régebbi és tekintélyesebb Kant Társaság komolyan veendő konkurensévé nőtte ki magát, és a következő években az egész filozófiai életet sikerrel vonta be a maga hatókörébe. A társaság 1933 októberében tartott magdeburgi kongresszusa a hatalom új birtokosai előtti tisztelegéssé vált; a leköszönő elnök, Felix Krüger beszéde után, a résztvevők elénekelték a *Deutschlandlied*et, majd a *Horst-Wessel-Lied*et. (Ez egyike volt az érzékiség – habár nagyon szerencsétlen – kitörésének a német filozófusok körében.)

Mindenek előtt azért utaltam a Német Filozófiai Társaság sajátos szerepére, hogy világossá tegyem: a „radikális” Krieck, Bäumler és Heidegger körül (akik között egyébként állítólag hamarosan éles konfliktusok jöttek létre) volt egy antidemokratikus, német-nemzeti környezet, amely – ami a nemzetiszocialista ideológia bizonyos részeihez való affinitást, és a náciakkal való kooperációra vonatkozó készséget illeti – alig-alig különbözött a radikálisoktól, még akkor is, ha a köztük (és a két csoport egyes tagjai között) lévő filozófiai különbségek óriásiak voltak. A minde-



nekelőtt Heideggerre és Carl Schmittre szabott habermasi és apeli tézis, amely szerint a decizionizmus, az irracionizmus és a relativizmus voltak a nemzetiszocializmus szellemi előkészítői, végzetes és félrevezető leegyszerűsítésnek bizonyulhat. A Német Filozófiai Társaság környezetébe tartozó konzervatív filozófusok ugyanis általában nem voltak irracionalisták, nem kevesen közülük egy objektív értékfilozófiát képviseltek, és közülük sokan a német idealizmusra támaszkodtak. A náci ideológia a rasszizmus, az antiszemitizmus, a forradalmi, népies és reakciós elemek nagyon heterogén elegye volt (gondoljunk csak a náci család- és nőpolitikájára). A náci programja így kapcsolódási pontot kínált az olyan radikális gondolkodók számára, mint amilyen Heidegger volt, de ugyanakkor a népiesen eltorzított idealizmus képviselői számára is, valamint a konzervatív anti-liberális és antimodern gondolkodóknak. Minden fél abban az illúzióban ringathatta magát, hogy ő nyújthatja a nemzetiszocializmus szellemi alapjait (mintha a náciakat ez érdekelte volna); minden fél minden ellentmondás nélkül elfogadta a zsidó és a baloldali-gyanús kollégák elűzését. Ez a tulajdonképpeni botrány. Én itt nem kizárólag a probléma morális dimenziójára gondolok, amely már maga is elég szörnyű. Inkább arra a botrányos paradoxonra szeretnék utalni, amely abban áll, hogy éppen azok, akik a német szellemet meg akarták védeni, a leghatékonyabban működtek közre annak szétbomlásában. 1945-ben a német szellem is romokban hevert. És hogy a paradoxont még tovább élezzem: nem utolsósorban a náci által elűzött zsidó filozófusok voltak azok, akik a német szellem egy darabját átmentették a háború utáni időre. Itt szeretném megismételni, amit egyszer, egy másik kontextusban, Adornóról és Horkheimerről már elmondtam: „A Szövetségi Köztársaság kulturális színpadán Adorno nem pusztán nagy tekintélyű kritikus és filozófiai kommentátor volt; ő volt az, aki a német kultúra reakciósan megfertőzött tradíciójából ki tudta emelni annak autentikus tartalmát, és a háború utáni generáció morálisan megzavarodott és az identitásában megtört tudata számára újra hozzáférhetővé tudta tenni. Úgy tűnik, mintha a náci által száműzött értelmiségiek minden erejükkel arra törekedtek volna, hogy megmentsek a németek kulturális identitását. Adornóval újra lehetővé vált, hogy az ember intellektuálisan, morálisan és esztétikailag újra Németországban éljen, és mégse gyűlölje Kantot, Hegelt, Bachot, Beethoven, Goethét és Hölderlint. Így Adorno mindenki másnál inkább hozzájárult ahhoz, hogy a »másik Németország« nagyon sokszor apologetiku-

san használt fogalmának új, legitim értelmet adjon. A konzervatív kritikusai ezt mind a mai napig nem tudták megérteni.”<sup>37</sup>

*Harmadik megközelítés:  
forgácsok és fragmentumok*

A logikus, Gottlob Frege 1924-ben azt jegyzi fel naplójába, hogy egykor liberálisnak tekintette magát, de ma már Ludendorff tábornokot és Adolf Hitlert csodálja.<sup>38</sup> Frege, a radikális antiszemita – mint ahogy a nemrégiben publikált feljegyzései mutatják – logikai eszközökkel próbált úrrá lenni azokon a nehézségeken, amelyet a „zsidó” fogalma egy lelkiismeretes antiszemita számára szükségképpen okoz. Frege azt szerette volna, ha a fogalmak éles határokkal rendelkeznek; de éppen ezt a „zsidó” fogalmában szereplő sokszínűség miatt – gondoljunk csak az antiszemitizmus biológiai-rasszista és „szellemi” változataira – nem lehetett realizálni.

Hermann Cohen, zsidó filozófus, és a marburgi neokantiánusok feje, a zsidó értelmiségiek ama liberális tradíciójához tartozott, akik elkötelezték magukat a német felvilágosodás mellett. Cohen 1914-ben, közvetlenül az első világháború kitörése előtt tartott egy előadást a berlini Kant Társaságban, „A német szellem sajátosságai” címmel. Ebben – ahogy Habermas fogalmazott – „II. Vilmos Németországa és ennek hadserege számára kiállítja a német humanizmus eredetiség-igazolását”.<sup>39</sup> Az előadásban előfordul két mondat, amelyek összeállításában – egy meggyőződéses zsidó liberálisnál – már érezhető az a sajátos átmenet, amely majd a német idealizmusból a népi nacionalizmusba fog átcsapni: „Németország a 18. század és az ehhez kötődő világpolgári humanizmus kontinuitásában áll, és ott is marad.” És „[...] bennünk egy olyan nemzeti originalitás található, amellyel egyetlen más nemzet sem vetekedhet”.<sup>40</sup> Habermas ehhez hozzáfűzi: „Ez a fajta lojalitás az állammal szemben, később azokat, akik az elvakult büszkeségben önmagukat nemzeti-német zsidóknak nevezték, kiszolgáltatta a támadóval való azonosulás tragikus iróniájának.”<sup>41</sup>

Carl Schmitt pedig ezt mondta 1936-ban egy tudományos konferencia megnyitóján: „A német szellemet meg kell szabadítanunk minden zsidó hamisítástól. A szellem fogalmának olyan meghamisításaira gondolok, amelyek lehetővé tették, hogy a zsidó emigránsok Julius Streicher nagyszabású harcát mint valami szellemtelent jellemezzék.”<sup>42</sup>

A Német Filozófiai Társaság már említett elnöke, Felix Krüger, 1933 októberében, a társaság magdeburgi kongresszusán a következőket mondta:

„Népünk a szétszakítottságból most talál magára. Felemelkedett a hanyatlásból, és mindannyiunkat az a tisztelet ér, hogy ebben részt vehetünk. Még egyszer megfiatalodik, megerősödik fejben és tagjaiban. A szerencsétlen, de dicsőséges történelmünkben még soha nem volt ilyen esély arra, hogy belenőjünk a mi egységes német államunkba. Ennek kell összetartania bennünket. Ez a nép kész arra, hogy szabadon alávesse magát egy szigorú, sőt kemény rendnek. Ez pedig azt jelenti, hogy önmagához szeretne eljutni, ahhoz, ami lényegében már mindig is volt. Végre szeretné elnyerni a legsajátabb formáját. Az új birodalom vezetése kiküzdötte a németiség forrás-erejét, amely sokáig be volt temetve; és óráról-órára azon dolgozik, hogy ez erősebbé váljék. Közösségünk újra jó értelmet kapott. A szemünk előtt testesülnek meg a legkiválóbb szellemeink eszméi. Az évszázadok álmai ma érnek a célba, vagy legalábbis közel vannak a megvalósuláshoz. Sok minden megvalósul és sok mindent keresztülvisznek, elsősorban politikai tettekkel, amit gondolatilag meg kell erősíteni, amit a világértelemben meg kell ragadni – ez a mi, német filozófusaink kötelessége.”<sup>43</sup> Természetesen 1933-ban még senki sem tudhatta, hogy hová vezet az utazás, és mi csoda szörnyű vége lesz. A mából tekintve mindennek előtt az a magátólértetődőség döbbsent meg, amellyel a népies, német-nacionalista retorikával fölszerelt akadémikus filozófusok mintegy megszentelték a nácik politikai programját – amelynek gyilkos karakterével szemben a politikailag éberebb kortársak már 1933-ban sem tápláltak illúziókat. A német filozófiában és a német szellemtudományban nyilvánvalóan volt egy olyan szimbolikus környezet, egy olyan népies mélydiskurzus, amely a náci-ideológiát oly magas fokú támogatással, hogy ez egyúttal kijelölte minden lehetséges ellenállás gondolati korlátait. Mindenesetre a nácik már 1933-ban is elegendő szörnyűséget követtek el.

Ugyanezt a gondolatot illusztrálhatnánk Friedrich Meß-nek *Az új jogérzék* című, a *Blätter für deutsche Philosophie*-ben 1933/34-ben megjelent tanulmányából vett idézettel is: „A háborús alkat, amely úgy tűnik mozgatja az új államot, az új államközösséget alkotó munkásalkat harcias arcú. A munkásalkat nem viselheti tartósan a védelmi alkat karakterét. Az újdonság a polgári-liberális jogrenddel szemben az, hogy most az egész technikai munkavilágot mint fegyverben álló mobilizált népet érzékeljük (ez a gondolat egyébként már Nietzsche fejében is megfordult). És ehhez az új védelmi alkathoz átfogó és átvitt értelemben meg kell teremteni a megfelelő alkotmányt, ha azt akarjuk, hogy ez a germán közös-

ségi életben benne rejlő polaritás (a nép-állam és a felsőbbbségi állam) a jövőben is alakító erejű legyen.”<sup>44</sup> Ebben az idézetben talán már az is felfedezhető, hogy a szerző nagy-nagy óvatossággal egy darabka (természetesen germán) demokráciát követelne a náciktól. Ehhez nézzünk egy idézetet Hannah Arendttól is (egy Günter Gaus által készített interjúból), amelyet talán az eddigi értelmezési kísérletem korrektúrájaként is tekinthetnénk: „Nézze, hogy valaki alkalmazkodik, mert a feleségéről és a gyermekeiről kell gondoskodnia, azt még soha senki sem vette zokon. De a szörnyű az volt, hogy az emberek később már el is kezdtek hinni az egészben! Rövid időre, egyesek csak nagyon rövid időre. De ez azt jelentette, hogy Hitlerhez kapcsolni tudtak valamit. Szörnyen érdekes dolgokat, egészen fantasztikus és komplikált dolgokat! És messze a megszokott színvonal fölött lebegő dolgokat! Én ezt groteszknek találtam. A saját ötleteik csapdájába estek, mondanám ma.”<sup>45</sup>

*Negyedik megközelítés:  
a német filozófia 1945 után*

Csak kevés filozófus próbálkozott meg azzal közvetlenül 1945 után, hogy a „filozófia és a nemzetiszocializmus” témájában elindítson valamiféle vitát vagy feldolgozást; közülük elsősorban Theodor Littet kell megemlítenünk, akit saját kérésére (és ezért mindenféle megbecsülésről lemondva) 1937-ben nyugdíjaztak, továbbá Julius Ebbinghaust és Karl Jasperst, akiket 1937-ben kényszernyugdíjaztak.<sup>46</sup> Ezeknek a kísérleteknek azonban nem voltak messzemenő következményeik, ami a (nyugatnémet) egyetemi filozófia 1945 utáni nyilvános önprezentációját illeti. Helmut Fahrenbach az 1947-ben újra megrendezett kongresszus példáján szemléltette: „Nyilvánvalóan nem is volt jelen a szükséges újakezdés tudata. A referensek előszedtek valamilyen dolgozatot egy rendes iskola-filozófiai témáról, és a régi és újabb álláspontok és problémafelvetések megint elfoglalták helyeiket, mintha mi sem történt volna.”<sup>47</sup> Akik nyíltan elkötelezték magukat a nemzetiszocializmus mellett – írja újra Fahrenbach – „nagy bölcsen visszahúzódtak és [...] a lehető legtágasabb és fedezéket biztosító horizontokban szólaltak meg, a léttörténeti, világtörténelmi vagy kultúraszociológiai gondolkodás horizontjában (mint Heidegger, Freyer és Gehlen).” Ily módon a nyugatnémet filozófia története az Adenauerkor restaurációs fázisában túlnyomórészt a kollektív amnézia történetévé vált, vagy ahogy azt Hermann Lübbe némileg barátságosabban kifejezte, létrejött egy aszimmetrikus diszkréció, mely-

nek egyik oldalán azok álltak, akik a náci-korban szerepet vállaltak, a másik oldalán pedig azok, akik nem kompromittálódtak, vagy az emigrációból tértek vissza. De ez egyúttal azt is jelenti, hogy a német filozófusok népies-antidemokratikus mély-diskurzusának feldolgozására legalább a hatvanas évekig nem volt sok esély. Ez pedig azt jelenti, hogy a szóban forgó népies mélydiskurzus – sokkal inkább, mint ahogy azt a felszínen láthatjuk – a most kötelező, de mégis elég szokatlan demokratikus meggyőződések artikulációját is instrumentalizálta. Sluga szerint a Német Filozófiai Társaság aktivitása messzemenően kikerült az emlékezetből; tagjaik közül a háború után sokan folytatták akadémiai karrierjüket, és egyesek közülük, mint Hans Freyer, Arnold Gehlen, Erich Rothacker és Nicolai Hartmann a német háború utáni filozófia nagyra becsült alakjaivá váltak. A háború utáni német filozófiai életet egyébként sokáig Martin Heidegger és tanítványai uralták, akik közül a legjelentősebb minden bizonnyal Hans-Georg Gadamer volt. A háború utáni német filozófia restauratív fázisa, amely egyúttal a „nyilvános elhallgatás” fázisa is volt, egészen a hatvanas évekig tartott. A látszatbékét először és komolyan a diákmozgalmak kavarták fel, amelyek – habár inkvizitorikusan és türelmetlenül – a náci múltat egy politikailag messzeható értelemben a napirendre tűzték. El kell ismernem ez a száraz áttekintés némileg torz képet ad a háború utáni német filozófia első korszakáról. Ebben sohasem hunytak ki teljesen a produktív impulzusok; gondoljunk csak Heidegger kései munkáira, Gadamer *Igazság és módszer* (1960) és Arnold Gehlen *Ősember és kézőkultúra* (1956) című könyvére, vagy Adorno gazdag produktivitására, miután visszatért az amerikai emigrációból. Ehhez jön még a hatvanas évek eleje óta a háború utáni generáció részben jelentős produkciója, amely Németországban újra meghatározta a filozófia színpadát. De ahelyett, hogy egy újabb filozófiatörténeti áttekintésbe kezdenék, amelyre amúgy sem érzem magam elég felkészültnek, inkább két általános megjegyzést szeretnék tenni az 1945 utáni (nyugat-)német filozófiáról: az első a zsidó szellem sorsára vonatkozik a német filozófiában, a második pedig arról szól, hogy hogyan nyitott a nyugatnémet háború utáni filozófia a nyugati politikai és filozófiai tradícióval szemben.

(1) 1945 után csak elszórtan jöttek vissza Németországba zsidó filozófusok; példák lennének Theodor W. Adorno és Max Horkheimer Frankfurtban, Karl Löwith Heidelbergben, Helmut Plessner Göttingenben, Jacob Taubes Berlinben

és Ernst Bloch Lipcsében (aki egy újabb emigráció után Tübingenben települt le). Később Werner Marx Freiburgba tért vissza; és talán ide lehetne sorolni a fiatal Ernst Tugendhatot is, aki persze csak a háború után tanult az USA-ban, és aztán a háború utáni német filozófia egyik legjelentősebb alakja lett. Másokat vagy nem hívtak vissza, vagy elviselhetetlennek tartották azt a gondolatot, hogy egy német egyetemi város utcáján valamelyik hozzátartozójuk gyilkosával találkozhatnak. A visszatértek közül voltak, akiknek óriási hatásuk volt: ez különösen érvényes a Frankfurtba visszatért Adornóra és Horkheimerre. De semmi sem terelheti el a figyelmünket arról, hogy a zsidók elűzése következtében a német kultúra, és ezen belül a filozófiai kultúra, tartós sérülést szenvedett. A német-keresztény és a német-zsidó szellemnek a filozófián belül létrejött szimbiozisa azóta véget ért. A német filozófia és szellemtudomány e jóvátehetetlen vesztesége miatt csak szomorkodhatunk. De talán mégis mondhatunk valamivel többet is; én ezt Jürgen Habermas szavaival szeretném elmondani, aki már egy 1961-es tanulmányában a „zsidó filozófusok német idealizmusáról” beszélt. „A német szellem, annak élete és túlélése számára a zsidó örökség nélkülözhetetlenné vált. Abban a pillanatban, amikor a német filozófusok és tudósok elkezdték ezt »kiirtani«, lelepleződött az a mély kétértelműség, amely a barbárság veszélyeként titokzatosan áthatja a német szellem sötét alapját. Ernst Jünger, Martin Heidegger, Carl Schmitt ezt a szellemet képviselik, a maga nagyságában és a maga veszélyességében: nem véletlen, hogy 1930-ban, 1933-ban és 1936-ban éppen így beszéltek. És hogy ezt egy negyed évszázad után sem látták be, világosan mutatja egy kutakodó gondolkodás szükségességét. [...] Ennek egybe kell esnie a német szellemben lévő fatalitással, és vele mégis annyira meghasonlottnak kell lennie, hogy kimondhassa annak orákulumát: a rubikont másodszor nem lépheti át. Ha nem létezne egy ilyen német-zsidó tradíció, akkor saját magunk miatt, ki kellene találnunk.”<sup>48</sup> Különös módon ezek a mondatok – harmincnégy évvel később – semmit sem vesztek aktualitásukból. Egyébként a német zsidók számára a német szellemnek ez a kétarcúsága már mindig is jobban megmutatkozott, mint azon német filozófusoknak, akik a német szellem eredendőségében és a német hagyományban teljesen otthon érezték magukat. Ennek biztosan megvannak a maga élettörténeti alapjai: a zsidók nálunk *sohasem* érezhették teljesen otthon magukat; hogy mennyire nem, az 1933-ban megmutatkozott. Ezért többet tudtak

arról a barbárságról, amely benne rejlik a hagyományban, minden hagyományban, így abban is, amit általában „hazának” neveznek. A „haza nem más, mint megmenekülés”, mondta egykor Adorno. Ez a tézis szembenáll nemcsak a náci-rektor Heidegger és a Német Filozófiai Társaság megújulási törekvéseivel, hanem a helyreállítandó nemzeti identitás új-német programjával is. A népiesség a nép ópiuma. Mivel ez a maga felvilágosodás-kritikai impulzusa révén kizárja azt a saját tradícióra vonatkozó elkülönítő-kritikai bánásmódot is, amelyet Walter Benjamin tartott szem előtt: „Régi szokás szerint végighordozták a zsákmányolt holmikát is. Nevük: kulturális javak. [...] Nincs olyan dokumentuma a kultúrának, amely ne volna egyben a barbárságnak is dokumentuma. És ahogy maguk a javak nem mentesek a barbárságtól, az áthagyományozás folyamata sem az, amelynek során egyik kézből a másikba kerülnek”<sup>49</sup> Aki megszívleli ezeket a mondatokat, az védelmet élvez a tradicionalizmussal és az antimodernizmussal szemben. Ezt nemcsak a filozófiának, hanem az egész német kultúrának is kívánhatnánk. A jobboldali új-német nacionalista diskurzus, de ugyanúgy – hogy egy kézenfekvő példát említsünk – a jelenlegi berlini újjáépítés restauratív tendenciái bizonyítják, hogy milyen szükségesek (és erőtlenekek) a mai jókívánságok (még mindig vagy már megint).

(2) Habermas idézett mondatainak folytonos aktualitása ellenére mégis meg kell jegyeznünk, hogy amióta ezeket a mondatokat leírták, a német filozófia szituációja drámaian megváltozott. Mert az új német filozófia a hatvanas évek óta megpróbálta recipiálni a Németországból és Ausztriából száműzött filozófiai irányzatokat, amelyek részben – különösen Angliában és az USA-ban – új filozófiai tradíciót és új diskussziós összefüggéseket hoztak létre. Gondolok mindenképp az analitikus filozófiára, Popper és tanítványainak tudományelméletére, a Frankfurter Iskola és Walter Benjamin koncepciójára, valamint Ludwig Wittgenstein kései műveire; miközben ezzel egy időben Husserl és Heidegger filozófiája Németországon kívül, elsősorban Franciaországban és az USA-ban vált népszerűvé. A német filozófiának a nyugattal szembeni nyitását sokan „kolonizálásként” próbálták bemutatni. Ebben a rágalmában annyiban van valami, hogy a kiteszított filozófiai tradíció újra-elsajátítása először is gyakran – és kényszerűen – a másodlagosság és a függőség vonásait mutatja fel. De nem az amerikaiak voltak azok, akik a német filozófiát megfosztották nagykorúságától; erről a náci gondoskodtak. Annyiban ez a rágalom ostoba, hogy megfelede-

zik arról, hogy a német és az osztrák filozófusok nagyban hozzájárultak e tradíciók kialakításához, amelyeket aztán fáradtságosan be kellett fogadniuk. A német filozófia nyitása a nyugattal szemben ennyiben nem utolsósorban a saját tradíció ama részeivel szembeni újra-megnyitás, amelyeket a náci a német filozófusok hatékony közreműködésével megpróbáltak „kiirtani”. Filozófiai „kolonializálásról” csak egyetlen vonatkozásban beszélhetnénk, amiért még hálásnak is kellene lennünk. Én itt a német filozófia fokozatos megnyitására beszélek a nyugati liberális, demokratikus és republikánus tradícióval szemben, amelytől Kant óta fokozatosan távolodott. Kant óta talán először ma nyílik arra egy kis lehetőség, hogy a német filozófia ne árulja el a kanti filozófia politikai örökségét. Ehhez arra lenne szükség, hogy a német filozófiának ez a mélydiskurzusa, vagyis az a közös talaj, melynek bázisán a diszszenzusok kialakulhatnak, egy liberális és demokratikus kultúra diskurzusává alakuljon át.

*Ötödik és utolsó megközelítés:  
utópikus kitékintés*

Szép lenne, ha az ilyen emléknepokat, mint a mai, valamivel kevesebb német mély-komolysággal és egy kicsit több heinei viccel tudnánk megközelíteni. A náciokban sok minden nevetséges volt, de nevetni mégsem tudunk rajta, mert amit gondoltak, átkozottul komolyan gondolták. Auschwitz szörnyűségéhez hozzá tartozik, hogy minden nevetést örökre megfojt. És mégis el tudjuk gondolni, hogy egy távoli napon az emlékezés egy kevés gonosz nevetéssel telítődik, mégpedig akkor, ha a gonosz, amiről szó van, *bennünk magunkban* már nincs jelen. Valami ilyesminek tűnik a heinei nevetés a párizsi emigrációban. Idézem: „A németek patriotizmusa [...] abban áll, hogy a szívük szűkösebb lesz, összehúzódik mint a bőr a hidegben, hogy már nem világpolgárok, nem európeerek, hanem szűkös németek akarnak lenni. Itt látjuk Jahn úr ideális kamaszságát [és ide tesszölegesen sok más nevet illeszthetnénk, A.W.] rendszerbe illesztve. Megkezdődik az ócska, hanyag, mosdatlan oppozíció egy olyan lelkülettel szemben, amely a legszentebb és a legfenségebb mindabból, amit Németország valaha is létrehozott. Az oppozíció azzal a humanitással szemben, azzal az általános testvérivé-válással szemben, azzal a kozmopolitizmussal szemben, amit a nagy szellemeink, Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Jean Paul – akiket minden képzett német embernek tisztelnie kell – képviseltek. Ami nem sokkal később Németországban történt, az

is jól ismert. Amikor Isten, a hó és a kozákok Napoleon legjobb erőit szétzúzták, mi németek azt a legmagasabb parancsot kaptuk, hogy az idegen igától megszabaduljunk; és mi férfias dühvel felázadtunk a túlzottan hosszan elviselt szolgálattal szemben, és lelkesedtünk a körneri dalok jó melódiái és rossz versei iránt, és kiharcoltuk a szabadságot. Mert mindent megteszünk, amit a fejedelmeink megparancsolnak nekünk.”<sup>50</sup> Talán

utópikus azt hinni, hogy a németek egyszer majd *nevetni* fognak tudni a nemzeti megszállottságukon, az identitás-problémáikon, az autoriter tradíójukon és az idegengyűlöletükön. Azon a napon, amelyen ez megtörténne, az ünnepi szónokok is elhagyhatnák a német mély-komolyságot.

*Fordította: Weiss János*

*Jürgen Habermas*

## *A nagylelkű emigránsok*

*(Zsidó filozófusok a korai Szövetségi Köztársaságban – személyes emlékek)\**

Nem akarok hozzászólni a száműzetés történeti kutatásához, hanem csak az egykori szemtanú bizonytalan perspektívájából szeretnék néhány emléket összegyűjteni. A zsidó emigránsok, miután visszatértek hazájukba, amely egykor kitaszította őket, egy fiatalabb generáció pótolhatatlan tanáraivá váltak. Gerschom Scholem fájdalmas megállapítása, hogy az úgynevezett „német-zsidó szimbiózis” már a kezdetektől egy *mesalliance* volt, mind szociológiai, mind politikai tekintetben helytálló; megvilágít egy újra és újra letagadott aszimmetriát a két oldal viszonyában. Ez az aszimmetria az én soraimban is folytatódik: én ugyanis a haszonélvező perspektívájából beszélek, anélkül, hogy a visszatérők életével is foglalkoznék, amelyet a nem sokkal korábbi tömeggyilkosság miatti kommunikatív hallgatás körülményei között kellett berendezniük. Mindenesetre a zsidók a német filozófiában Moses Mendelssohn óta egy olyan rendkívüli kreativitást bontakoztattak ki, hogy a két oldal részesedése messzemenően összeolvadt az objektív szellemben.

Ernst Cassirer, amikor 1928. augusztus 11-én az alkotmány ünnepén védelmébe vette a Weimari Köztársaság ész-jogi alapjait a megvetőkkel szemben, az európai felvilágosodás német forrásaira támaszkodott, ugyanúgy mint ugyanebben az időben Davosban, a Heideggerrel (aki már ekkor is antihumanista volt) folytatott nagy vitájában. Egy olyan diák, aki úgy érkezett az egyetemre, hogy nagyjából tisztában volt Auschwitz

történelmi súlyával, nem tulajdonított különösebb filozófiai relevanciát az olyan szerzők zsidó hátterének, mint Husserl, Simmel, Scheler vagy Cassirer. Aminek akkoriban nagy jelentőséget tulajdonítottunk, az a száműzött filozófusok politikai életpályáinak megosztó szerepe volt.

*A kevés visszatért*

Karl Löwith vagy Helmuth Plessner (akiknek műveit a bonni szemináriumban ugyanúgy olvastuk, mint Hans Freyer és Arnold Gehlen könyveit) emigráns-sorsának tudomásul vétele volt a kulcs azon eminens jelentőség megértéséhez, amellyel a zsidó filozófusok a régi Szövetségi Köztársaságban az én generációm néhány, és az utánam következő generáció sok tagja számára rendelkeztek. A civilizációs törés következtében gyanakvóvá váltunk a német tradícióban nyugvó speciálisan német vonásokkal szemben. Legalább intuitíve világos volt számunkra: kik lennének szenzibilisebbek a morálisan korrumpált hagyományunk sötét elemeivel szemben, mint azok, akiket „rasszista okokból kiközösítettek”, miközben a kollégáik serény buzgalommal mindent tovább folytattak?

A személyes visszatérésre a legtöbb emigráns – ha egyáltalán – az újonnan megalapított Szövetségi Köztársaság első éveiben szánta el magát. 1949 és 1952 között a filozófusok közül az emigrációból visszatért Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Helmuth Kuhn, Michael Landmann, Karl Löwith és Helmut Plessner, Frankfurtba, Münchenbe, Berlinbe, Heidelbergbe és Göttingenbe.

\* Megjelent: *Neue Zürcher Zeitung*, 2011. július 2.



genbe. A korai ötvenes években közülük elsősorban Karl Löwith és Helmuth Plessner tettek szert nagy befolyásra. Löwith a történelemfilozófia üdvtörténetileg inspirált gondolatainak gyakorolt kritikájával néhány háborúból visszatért diákban megerősítette 1789 eszméinek elutasítását; de a *Világtörténet és üdvtörténet* elolvasása a baloldali diákok körében is némi bizalmatlanságot váltott ki a történelemfilozófiai háttér-feltevésnek pótmetafizikai szerepével kapcsolatban. A másik nagy mű, a *Hegeltől Nietzschéig*, még a fiatal Löwith érdeklődését tükrözi, amely az individuumot állította előtérbe az „embertársi szerepben”. Rám ez olyan nagy hatást gyakorolt, hogy a disszertációmba utólag még beillesztettem egy bevezető fejezetet az ifjúhegelianusokról.

Helmuth Plessner az emigráció előtt a filozófiai antropológia megalapítói közé tartozott; számunkra, diákok számára, a régebbi művei is, mint *Az organikus fokozatai* és a *Nevetés és sírás* változatlanul aktuálisnak tünnek. Az „excentrikus pozíció” gondolatával Plessner Gehlen autoriter institucionalizmusával szembe szegezett egy civilizálódásra és az emberek kölcsönös kíméletére és tapintatára épülő koncepciót. A korai Adenauer-korszak *claire-obscur*-jében *A megkésett nemzet* és Plessner más politikai-történeti munkái is általában felszabadító hatásúak voltak – a baloldali katolikus *Frankfurter Hefte* megrendelte tőlem az első recenziókat.

Ernst Bloch egy különleges eset, aki már 1949-ben visszatért Lipcsébe, de – ha jól emlékszem – a korai Szövetségi Köztársaság diskuszióiban nem játszott érdemleges szerepet. *Az utópia szelleméről* időközben elfelejtett szerzője számunkra csak *A remény princípiuma* című könyvétől vált újra irodalmilag jelenlévővé. Siegfried Unseld egyébként egyetlen „tudományos” szerzőjét sem tisztelte annyira, mint őt. Rapszodikus művei csak a diákmozgalmak éveiben találtak szélesebb visszhangra. Visszatekintve talán el lehet mondani, hogy Bloch expresszionisztikus színezetű marxizmusa

a kor- és az irodalomtörténet olyan öntörvényű dokumentuma, amely a szakmán belül kevés maradandó nyomot hagyott vissza.

Az említett emigránsok 1933 előtt mindannyian német egyetemeken tanítottak. De a visszatérésük korántsem volt mindig súrlódásmentes. Például a szociológusok közül Julius Kraft, Gottfried Salomon-Delatour és Alphons Silbermann csak 1957-ben, illetve 1958-ban, a „jövátétel” következtében térhettek vissza a frankfurti, illetve a kölni egyetemre. A szociológus és Mannheim-tanítvány Norbert Elias csak azután telepedett le Amszterdamban, hogy egy angol egyetemen már emeritáltak. Ezután 1976-ban, tehát csak hetvenkilenc éves korában, a harmincas években született főműve (*A civilizáció folyamata*) egy zsebkönyvkiadásnak köszönhetően a szakmán belül lelkes követőkre, és azon túl is élénk visszhangra talált.

Az akadémiai élet periferiáján maradt közgazdász és társadalomtudós Alfred Sohn-Rethel, csak 1978-ban, tehát csak hetvenkilenc éves korában lett Brémában professzor, és a filozófus Ulrich Sonnemannnak is 1974-ben sikerült Kasselben professzúrákat kapnia. A *campus*-on akkoriban mindketten kulcs-szerzőknek számítottak. Günther Anders, Hannah Arendt egykori férje, és az ismert fejlődépszichológus, William Stern fia, eredetileg filozófus volt. Husserlnél doktorált és már 1950-ben visszatért Bécsbe, de nem tudott gyökeret eresztetni a német nyelvű egyetemeken. Mindenesetre mint filozófiai esszéista és korszakos író, különösen az „atomkorra” vonatkozó filozófiai-antropológiai megfontolásaival átmenetileg nagy publicisztikai hatásra tett szert.

#### *A nem-visszatértek visszatérése*

Tehát csak viszonylag kevés filozófus tért vissza. Hatástörténetileg tekintve néha azok az emigránsok, akik személyesen nem tértek vissza, még nagyobb intellektuális befolyással rendelkeztek. Ludwig Wittgenstein 1951-ben meghalt, és a *Filozófiai vizsgálódások* című művével rögtön filozófiai világhírnévre tett szert; az ő poszthumusz befolyásának tartóssága és szélessége csak Walter Benjamin nyilvános hatásával vetekedhet. Az utóbbi szerző a háború után eltűnt; az ő sorsán példaszerűen felmérhető az emigrációban rejlő halálos fenyegetés, amely egy nemzet kulturális emlékezetéből jelentős nyomokat törölhet ki. Nem volt még egy eset, amelyben egy hányatott élettörténet átláthatatlansága és egzaltáltsága és egy önkéntes-önkéntelen halál (a szabadság kapuja előtt) ilyen közvetlenül csapott volna át az életmű recepciótörténetébe.

A szakmán belül mindenekelőtt Wolfgang Stegmüller tett számottevő kísérletet a Bécsi Kör tradíciójához való kapcsolódásra. A logikai empirizmus ugyanebben az időben az amerikai *philosophy departments*-eket is uralta. Rudolf Carnap és Carl Gustav Hempel mellett Alfred Tarski, Herbert Feigl, Otto Neurath, Friedrich Waismann és Viktor Kraft műveinek tanulmányozása egészen a hatvanas évekig még azok számára is kötelesség volt, akiktől ez a filozófiai diéta idegen volt. Ezzel szemben a már 1953-ban meghalt Hans Reichenbach, ha jól látom, csak a tanítványának Hilary Putnam-nek a munkáin keresztül vált ismertté. Hans Albert közvetítésének köszönhetően Karl Popper életműve óriási jelentőségre tett szert. Az 1935-ben született, *A kutatás logikája* című műve elsősorban a társadalomtudományok számára vált fontossá, és a szociológia metodológiai vitáiban mind a mai napig meghatározó jelentőségű.

#### *A befolyásos magányosok*

Befolyásos magányosoknak szeretném nevezni végül Hannah Arendtet, Jans Jonast, Leo Strausst és Gershom Scholemet. – Filozófusként Hannah Arendt az USA-ban is csak 1958-ban, a *The Human Condition* című művével lett ismert. Én magam ennek a könyvnek, különösen a görög nyilvánosság ebben szereplő leírásának, lényeges ösztönzéseket köszönhetek, amelyeket *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című könyvemben kamatoztattam is. De egy más okból is fontos volt e könyv tanulmányozása: kétféle tekintetben is érvelni tudtam egy olyan akadémikus előítélet ellen, amit a tanárom Erich Rothacker még az ötvenes évek elején is ismételt hangsúlyozott a bonni szemináriumban. Eszerint a „zsidók és a nők” a filozófiában legfeljebb „másodrangú csillagocskák” lehetnek. Hannah Arendt a Szövetségi Köztársaságban a diákmozgalmak során és ezek után széles körű hatásra tett szert. Őt magát ebben a forradalomban nem annyira a baloldali célok spektruma érdekelte, mint inkább magának a mozgalomnak a módusza – a politika kommunikatív cselekvésként gyakorolva, ez volt az, ami elbűvölte. A politikai filozófiája ma a *curriculum* szilárd része.

Hans Jonas legigényesebb filozófiai műve Németországban sajnos csak szelektív befogadásban részesült. Kései sikert hozott számára – az ökológiai mozgalmakra támaszkodva – *A felelősség elve* című könyv. A korai műveit a gnóziról szóló teológiai vitákban általában méltatták, de a filozófiai-antropológiai munkáinak még messzemenőbb hatásuk volt.

Leo Strauss politikai filozófiája, amely az USA-ban nyilvánvalóan néhány nagy tiszteletben álló

akadémikus közvetítésével nagy számú produktív tanítványra hatott, nálunk nem részesült hasonló fogadtatásban. Strauss a klasszikus természetjogot alapos olvasatokkal próbálta újra életre kelteni, és a modern ész-joggal szemben helyzetbe hozni. Eltekintve egy olyan híres kivételtől, mint amilyen Wilhelm Hennis, aki a természetjog rehabilitációját a maga kormányzat-elmélete számára gyümölcsözővé tette, Strauss nálunk már életében is nagyrabecsült, de kevésbé hivatkozott klasszikus szerző volt. Ez a műveinek Heinrich Meier által vezetett kiadásával változhat.

Gershom Scholem a Szövetségi Köztársaságban úgy lépett fel mint barátja, Walter Benjamin végrendeletének tulajdonképpeni végrehajtója. De nemcsak a Benjamin-interpretációi és a történelemfilozófiai állásfoglalásai, és nem is csak a zsidó misztikáról szóló tudományos életműve jelentős, hanem ő volt az, aki egyedülként tette jelenvalóvá a német zsidók sorsában és kulturális produktivásában rejlő eredeti zsidó elemet. A személye és az emlékiratainak makulátlan prózája megtettesíti ezt az elemet. Scholem egy „zsidó zsidó” autoritásával rendelkezett. Számomra *A zsidó misztika főáramlatainak* olvasása nagy meglepetést okozott. Olyan meglepő párhuzamokról világosított föl, amelyek pl. Jakob Böhme protestáns misztikája és képi világa valamint Isaak von Safed zsidó kabbalája között húzódnak.

A neveknek ez a felsorolása még nem ad képet a zsidó szerzők példátlan hatásáról egy elbizonytalanodott és elhalkult egyetemi miliőben, valamint egy olyan politikai nyilvánosságban, amelyet az agresszív, történelmietlen újjáépítés akaratára és az elfojtással párosuló antikommunizmus betonkemény mentalitása határozott meg. A következőkben először a remigránsok akadémiai, majd nyilvános hatásával fogok foglalkozni. Az egyetemen belüli viszonyok tekintetében olyan „iskolákra” támaszkodom, amelyek az első háború utáni évtizedekben a filozófiában és a szociológiában még világosabban felismerhetők voltak, mint manapság.

#### *A belső akadémiai befolyás*

A filozófiában az ötvenes évek vége felé három tradícióáramlat rajzolódott ki, amelyek közel sem voltak egyenlő súlyúak. A fenomenológia és a hermeneutika széles, az NS-koron keresztülvo-nult irányzata továbbra is mértékadó volt a szakmai nyilvánosság szerveződése és az utánpótlás toborzása szempontjából. Ebben a gyűjtőmedencében nagyfokú személyes kontinuitás állt fenn; az egykori nácik és szimpatizánsok alkalmazkodása itt nem volt kevésbé nyomasztó, mint szá-

mos más diszciplínában. A politikailag teljesen makulátlan Hans-Georg Gadamer, akit az oroszok Lipcsében az első rektorként iktattak be, e heterogén liberális nyitást képviselte. Barátját, Karl Löwithet az emigrációból visszahozta Heidelbergbe, és Helmuth Kuhnval együtt kiadta a *Philosophische Rundschau*-t, amely a maga idején a vezető szakmai folyóirat volt.

Ettől lényegesen különbözött a két konkuráló irányzat: a kritikai elmélet – egy a húszas években a weberi bürokrácia-szociológiával továbbfejlesztett hegeliánus marxizmus – és az analitikus tudományelmélet. A zsidó emigránsok mindkét iskola számára reprezentatívok voltak, de a szakmán belül kezdetben nem volt lényeges hatásuk.

A kritikai elmélet lényegében a frankfurti Társadalomkutatási Intézetre, végső soron Adorno személyére koncentrált. E frakció alacsony szakmai *standing*-jére kiváló példa Adorno első nyilvános fellépése a hetedik Német Filozófiai Kongresszuson, amelyre 1962-ben került sor, Münsterben. A két előadást a kongresszus témájáról (a „haladás kérdéséről”) Adorno és Löwith tartotta, tehát két zsidó tudós. Nem az a különös, hogy a két előadó a témát – a várakozásoknak megfelelően – kontrapunktikusan variálta, amennyiben az egyik a „haladás végezetességéről”, a másik pedig közvetlenül és mindenféle körülményeskedés nélkül a „haladásról” beszélt. Inkább a stílus volt figyelemreméltó, amely Adornót mint értelmiségit elválasztotta az összegyűlt céhtől – a felolvasott szöveg irodalmi igényei és a nem-konvencionális fellépés ebben a körben sokkal hatott.

Az előadás befejezése után Adorno meghajolt – mint egy virtuóz a maga közönsége előtt – de egy icipicit túl mélyen; ennél fájdalmasabban semmi sem leplezhette volna le idegenségét a professzor-kollégák között. Ebben az elszigeteltségben tükröződött az egyetem és a médianyilvánosság színpada közötti (akkor még meglévő) távolság. Mert ezen a színpadon Adorno – a mai mércével mérve némileg divatjamúltan – a rádióelőadásai, a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-ban és a *Merkur*-ban megjelent cikkeivel, és nemsokára az *Edition Subkamp*-könyvsorozatban való jelenlétével egy széles művelt publikumot ért el, mindenek előtt gimnáziumi tanárokat, egyetemistákat és középiskolásokat. Hatástörténeti szempontból felfigyelhetünk arra a szakadékra, amely a néptanító reformista, sőt szociáldemokrata tenorja és a filozófus Adorno holló-fekete totalitás-gondolkodása között tátong. Az egyik „Heine sebéről” értekezik, és a „múlt feldolgozásán” fáradozik, a másik pedig magányosan és szabadon a „negatív dialektikán” dolgozik.

Az analitikus filozófia szintén nem járt sokkal jobban a korai Szövetségi Köztársaságban. Gyenge volt az intézményes képviselője, és végül a szakmán belül nem közvetlenül, hanem csak a fregei szemantika fenomenológiai interpretációján keresztül tett szert jelentőségre. Ebben a vonatkozásban mindenek előtt Ernst Tugendhat művei voltak jelentősek, természetesen Günther Patzig könyvei mellett. Ma az analitikus filozófia a maga sztenderdjeivel az egész szakma argumentációját meghatározza; ennyiben az USA-ból és Nagy-Britanniából érkező hátszéllel a hetvenes években megnyerte az iskolák időközben meghaladott versenyét.

A szociológiában más volt a helyzet, mint a filozófiában; miután a szakma képviselőinek nagy részét száműzték, a diszciplínát a visszatérő emigránsok segítségével először is újra fel kellett építeni: az etnológus Francis K. Emerichel (a zsidó származású hithű katolikussal) Münchenben, Helmuth Plessnerrel Göttingenben, René Königgel Kölnben és Horkheimerrel és Adornóval Frankfurtban. Münsterben és a dortmundi társadalomkutató műhelyben a tudományosan produktív Helmut Schelsky Hans Freyerrrel és Arnold Gehlennel kiegészülve egy mind személyes, mind tárgyi tekintetben az NS-korszakon átívelő kontinuitást képvisel. Ebben a konstellációban minden résztvevő tudatában volt a kortörténeti háttérnek; ezért a tudományos vitáknak már a kezdetektől fogva politikai konnotációjuk is volt.

A filozófiától eltérően a Társadalomkutatási Intézet, amelyben Horkheimer dolgozta ki a szociológiai képzés első tantervét, egyenrangú pólus volt a Köln – Münster – Frankfurt feszültségteli háromszögben. Úgy emlékszem, hogy a lényeges szakmán belüli viták a háború utáni első évtizedekben ebben az intellektuális feszültségtérben zajlottak. A zsidó emigránsok mértékadó befolyását tekintve ezen túlmenően szignifikáns volt az az összecsapás, amely Adorno és Popper – formáját tekintve – udvarias, az 1962-es tübingeni szociológiai napokon lejátszódott vitájához kapcsolódott; már e résztvevők miatt is az úgynevezett pozitívizmus-vita nem a politikai biográfiákban gyökerező frontok mentén bontakozott ki.

#### *Két kezdeti lökés*

Ahhoz, hogy felmérjük a zsidó remigránsok nyilvános befolyásának mértékeit, túl kell tekintenünk az egyetemek falain. Mindenesetre a nyilvánosság diffúz miliójében vannak olyan indikátorok, amelyekhez igazodhatunk, habár ezek még elmosódottabbak, mint a falakon belül. Ezért csak



két olyan rendezvényt szeretnék megemlíteni, amelyeket én kezdeti lökéseknek tartok a Szövetségi Köztársaság politikai kultúrájában. A szubjektív beütést nem tudom tagadni, ha az 1956-os nyári szemeszterben a frankfurti és a heidelbergi egyetemen párhuzamosan zajló Freud-előadásokra, valamint Herbert Marcusenak az 1964-es Max Weber kongresszuson tartott referátumára utalok. Ugyanakkor meggyőződésem szerint e két rendezvény relevanciája túlmegegy a pusztán biografikus szempontokon.

Max Horkheimer Alexander Mitscherlich-hel együtt a pszichoanalízis nemzetközi elitjét az USA-ból, Angliából és Svájc-ból meghívta egy előadás-sorozatra. René Spitz, Erik Erikson, Bálint Mihály, Ludwig Binswanger, Gustav Bally, Franz Alexander ragyogó előadásai mint egy idegen világból érkező intellektuális bukóár hatolt be a korai Szövetségi Köztársaságba. Ez legalábbis így nézett ki egy fiatalember perspektívájából, aki a tanulmányai alatt Freuddal csak homályos távolságból és egy tudományos „koszos kölökként” találkozott.

Ahhoz, hogy a hallgatók intellektuális izgalmát fel tudjuk idézni, arra kell emlékeztetnem, hogy akkoriban a pszichoanalízis a tudományos virágkorát élte, és nemzetközileg is elismert volt olyan alapvető jelentőségű diszciplínaként, amely magyarázatot tud adni a legfontosabb antropológiai, szociálpszichológiai és tágabb értelemben vett politikai kérdésre. A szellemi ösztönzések természetesen nem közvetlenül hatnak. De ettől kezdve az analitikus érvek belefolytak a nyilvános diskurzusba, és erjesztő hatásúak voltak abban a folyamatban, amelynek során a német társadalom a maga akkori „legújabb” múltjával konfrontálódott.

A rendezvénysorozat egyébként egy filozófus két előadásával zárult, melyek címe „A haladás eszméje a pszichoanalízis fényében” volt. Ezek az előadások oly módon ragadtak magukkal, amire korábban és később is alig-alig volt példa. Akkor láttam először Herbert Marcuset, aki az akkor még nem publikált *Eros and Civilisation* című könyvének bizonyos gondolatait adta elő. Csak két hónappal korábban kezdtem el dolgozni a Társadalomkutató Intézetben, melynek elvesztett múltjából számomra váratlanul és mindenféle dialektikus kacifántosság nélkül egy vitálisan jelenvaló szellem lépett elé. Az a kép, amelyet Marcuseről őrzünk a diákmozgalmak korából, kikapcsolja annak a tudósnak a kvalitásait, aki Freiburgban hatalmas filozófiai műveltségre tett szert. A „rég” frankfurtiak körében Marcuse volt az, aki a maga filozófiai vizsgálódásaiban konvencionális tudományos mércéket érvényesített –

erre az *Ész és forradalom* a legjobb példa. E kvalitások nélkül Marcuse nyolc évvel később az „Iparosítás és kapitalizmus” című előadásával sem tudott volna olyan visszhangot kiváltani, amely alapvető jelentőségű egy hatástörténeti kontextusban.

#### *Előrelépések a civilizálódásban*

Az 1964-es heidelbergi szociológiai kongresszuson – így látja ezt visszatekintve néhány megfigyelő – került be Max Weber a klasszikusok közé. De bárhogyan is legyen, a szakma olyan nagyjainak találkozására, mint Talcott Parsons, Raymond Aron és Herbert Marcuse (ők tartották a főelőadásokat) az összesereglett német szociológiai szakma előtt, intellektuálisan magas rangú esemény volt. A középpontban megint egy olyan vita állt, amelyet zsidó emigránsok folytattak egymással – az egyik oldalon állt Herbert Marcuse, a másikon pedig az élelméjűen érvelő, a Parsons és Benjamin Nelson által támogatott Reinhard Bendix. Emlékeztetni szeretnék arra, hogy az 1964-es év a diákmozgalmak inkubációs idejébe esik. Abban az időben még senki sem beszélt a „kapitalizmusról”, a kedvenc terminus az „előrehaladott ipari társadalom” volt. Az *Edition Subkamp*-ban még nem jelentek meg Adorno és Marcuse munkái. Az SDS-ben még nem az akcionisták kormányoztak, hanem a szakma legelkötelezettebb és legbrilliansabb diákjai. Nem tudom, hányan voltak közülük, akik akkor hallották először a maguk Marcusejét.

Marcuse kínos pontossággal ment végig a weberi szövegeken, hogy napfényre hozza a régi kritikai elmélet paradigma-magját – egy olyan weberianus marxizmust, amely a formális racionalizmus, az uralom és a kapitalizmus összefüggésének leleplezését ígerte. Mindenesetre a közönségben ülve éreztem, hogy ebből a hermeneutikai gyakorlatból hogyan csap át egy szikra a fiatal fejekbe – nagyjából úgy, ahogy az velem is történt a Freud-előadások alkalmából. Mindegy, hogy ma hogyan értékeljük Freud és Marcuse Marxának nyilvános hatását: a két említett rendezvényen összesűrűsödött az a nehezen megragadható és messzemenően indirekt hatás, amelyet az intellektualitásba átfordított tudományos munka a nyilvános diskurzusokban kiválthat.

Empirikus vizsgálatokra lenne szükségem, hogy alátámasszam azt a záró általánosítást, amelyet kimondottan a személyes életpasztautomra építetek. Az én benyomásom szerint a régi Szövetségi Köztársaság politikai kultúrája a beállítottsági minták civilizálódásában való előrelépéseit

jórészt, sőt talán döntő részben a zsidó emigránsoknak köszönheti. Ez a szerencsés lefolyás pedig mindenképp előtt azoknak köszönhető, akik elég nagyvonalúak voltak ahhoz, hogy visszatérjenek abba az országba, amelyből száműzték őket. Tőlük tanulhatta meg egy-két akadémiai „apátlan” generáció azt, hogy hogyan kell és lehet megkülönböztetni a tradíció korrumpált szellemi örökségétől azt, ami folytatást érdemel.

Fordította: Weiss János

Jegyzetek:

- 1 Rolf Wiggershaus közli Adorno fölmondó levelének másolatát. Lásd uő: *Die Frankfurter Schule*, Rowohlt Verlag 2010. 37.
- 2 I.m. 36.
- 3 1934-ben a folyóirat egyáltalán nem jelent meg, ami nagy ritkaság volt, a folyóiratok nagyrésze változatlan névvel, változatlan kiadónál és változatlan formátumban jelent meg.
- 4 A szerkesztőségbe bekerül Erich Rothacker is, Habermas későbbi tanára a bonni egyetemen, akinek egyik mondására hivatkozik is az alábbi tanulmányában.
- 5 Ezt a könyvet az 1935-ös *Kant-Studien*-ben Theodor Haering (a nagynevű tübingeni professzor) dicsérőleg recenzálta.
- 6 Erről írt tanulmányt az általa szerkesztett folyóiratba; nem voltak többé publikációs problémái.
- 7 Glockner / Larenz: Zur Einführung, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 1935. 1.
- 8 Uo.
- 9 A *Logos* című folyóirat alcíme ez volt: „Internationale Zeitschrift der philosophischen Kultur”.
- 10 Az 1932-es évfolyam sok zsidó filozófusról közölt tanulmányt: Karl Löwith-ről, Ernst Cassirerről, Julius Kraftról, Sigmund Freudról és Max Scheleréről.
- 11 1935-ben jelent meg az *Idee und Existenz* című könyve, amely a görög és a germán-német világnézet rokonságát akarta igazolni, az „északi ősrököség” címszóban megragadva. August Faust (egykor Rickert tanítvány, ebben az időben Tübingenben egyetemi magántanár, egyébként 1945-ös öngyilkosságáig a nemzeti-socializmus lelkes híve) a *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 1936-os évfolyamában írt egy kritikát Heyse könyvéről. Ebben a német kultúra egyoldalú fölfogását vetette a szemére, mondván, hogy lebecsüli benne a kereszténység szerepét. Így, miközben a német és a görög kultúra hasonlóságát akarja kidolgozni, nincs elfogadható képe magáról a német kultúráról. (194-204.)
- 12 Hans Heyse: Geleitwort, in: *Kant-Studien* 1935. első (számolatlan) oldal. Faust recenziójából arra lehet következtetni, hogy Heyse szerint a 20. század elején a „megkésett és gyökértelemné vált idealizmus” szükségképpen vezetett „a német világnézet életidegen elfajzásához”. I.m. 198. Ezt lenne hivatva korrigálni a nemzetiszocializmus mint szellemi forradalom.
- 13 Lásd Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*, 6. kötet, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. 280-282.
- 14 Martin Heidegger: Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie, in: uő: *Gesamtausgabe*, 16. kötet, Vittorio Klostermann 2000. 319.
- 15 Martin Heidegger: Zum Semesterbeginn, in: i.m. 184.
- 16 Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 15. kötet, S. Fischer Verlag 1995. 259.
- 17 Valószínűleg nem lehet igazat adni Herbert Marcusenak, aki egy interjúban, arra a kérdésre, hogy miért csatlakozott az Intézethez, a következőket mondta: „Sürgősen az Intézethez akartam csatlakozni, mégpedig a politikai szituáció miatt. 1932 végén már teljesen világos volt, hogy a náci-rezsim alatt sohasem fogok tudni habilitálni. És az Intézet már akkoriban készülődött az emigrációra, a könyvtárával stb.” Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag 1991. 269.
- 18 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, I/3. kötet, Suhrkamp Verlag 1974. 1095.
- 19 A könyv külön érdekessége, hogy van egy fejezete, amelynek címe: „A hazátlanok hazája”. Lásd Siegfried Kracauer: *Werke*, 8. kötet, Suhrkamp Verlag 2005. 71. Leo Löwenthal a negyvenes évek végén publikált könyve (*A hamis próféták*) ezt a fejezetcímet szinte szó szerint átveszi: „A hazátlanok egy otthona”. Lásd Leo Löwenthal: *Schriften*, 3. kötet, Suhrkamp Verlag 1982. 98.
- 20 Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 14. kötet, Suhrkamp Verlag 1973. 200.
- 21 Lásd *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937. 698.
- 22 Nemrég Claus Offe mutatott rá egy kitűnő elemzésben, hogy az amerikai emigrációban Adorno szinte kizárólag a német menekültekkel érintkezett, és sem a speciális amerikai kulturális és intellektuális teljesítmények, sem az amerikai társadalmi-politikai viszonyok nem érdekelték. Lásd. Claus Offe: *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Suhrkamp Verlag 2004. 95.
- 23 Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 17. kötet, S. Fischer Verlag 1996. 633.
- 24 E kutatás részleteihez lásd Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, Carl Hanser Verlag 1987. 479-491.
- 25 Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, 17. kötet, i.k. 634.
- 26 Maus a frankfurti tanulmányait követően egy oslói társadalomkutatási intézetben dolgozott, Kielben doktorált, majd a háború alatt egészségügyi szolgálatot teljesített. 1946. és 1948 között az *Umschau* című folyóirat főszerkesztője volt.
- 27 Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, i.k. 733.
- 28 I.m. 739.
- 29 I.m. 739-740.
- 30 I.m. 773.
- 31 Lásd ehhez Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, i.k. 97.
- 32 Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 10/2. kötet, Suhrkamp Verlag 1977. 555.
- 33 Clemens Albrecht és mások (szerk.): *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Campus Verlag 1999.
- 34 Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: uő: *Menschen in finsternen Zeiten* (szerk.: Ursula Ludz), München, Piper 1989. 172-185.
- 35 Hans Sluga: *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard University Press 1993.
- 36 I.m. 11. skk.
- 37 Albrecht Wellmer: Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute, in: Axel Honneth / Albrecht Wellmer (szerk.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, de Gruyter 1986. 26.
- 38 Sluga: i.m. 99.
- 39 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1971. 42.
- 40 Idézi Habermas: i.m. 42.
- 41 Habermas: i.m. 42-43.
- 42 Idézi Habermas: i.m. 64.
- 43 Felix Krüger: Zweckmäßigkeit, Ding und Wert, in: *Blätter für deutsche Philosophie*, VII. évfolyam, 6. szám (1933/34), 465.
- 44 Friedrich Meß: Neues Rechtsgefühl, in: *Blätter für deutsche Philosophie*, VII. évfolyam, 3-4. szám (1933/34), 290.
- 45 Günter Gaus: *Gespräch mit Hannah Arendt*, München, Piper 1965. 13.
- 46 Helmut Fahrenbach: Nationalsozialismus und Neuanfang „westdeutscher Philosophie” 1945-1950, in: Walter H. Pehle / Peter Sillem (szerk.): *Wissenschaft im geteilten Deutschland. Restauration oder Neubeginn nach 1945?*, Frankfurt am Main, Fischer 1992. 99-112.
- 47 Fahrenbach: i.m. 109-110.
- 48 Habermas: i.m. 65.
- 49 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról, in: uő: *Angelus Novus*, Magyar Helikon 1980. 965. Fordította: Bence György.
- 50 Heinrich Heine: *Die romantische Schule*, 1. könyv, in: uő: *Sämtliche Werke* (szerk.: Ernst Elster), 5. kötet, Leipzig, Bibliographisches Institut 1890. 237.