

Jürgen Habermas

A MODERNSÉG IDŐTUDATA ÉS ÖNNÖN MEGBIZONYOSODÁSI^o IGÉNYE*

I.

Vallásszociológiai gyűjteményének híres bevezetőjében Max Weber azt az „egyetemes-történelmi problémát” fejtegeti, amelynek tudományos életművét szentelte, ti. hogy „Európán kívül miért nem terelődött ... a racionalizálás pályájára sem a tudomány, sem a művészet, sem az állam- és gazdaságfejlődés úgy, ahogyan Nyugaton történt?”¹ Max Weber számára még magától értetődő a belső, azaz nem csak kontingens összefüggés a modernség és aközött, amit ő okcidentális racionalitásnak nevez.² „Racionálisnak” azt a varázslatfeloldó folyamatot írja le, amely Európában oda vezetett, hogy a széthulló vallási világképek egy profán kultúrát szűrtek ki magukból. A korszerű tapasztalati tudományokkal, az autonóm művészetekkel, valamint az elvi megalapozottságú erkölcsi és jogi elméletekkel olyan kulturális értékszférák alakultak ki, amelyek lehetővé tették a tanulási folyamatokat, immár az elméleti, esztétikai vagy erkölcsi-gyakorlati problémák belső törvényszerűségei szerint.

Max Weber azonban a racionalitás aspektusából nemcsak a nyugati *kultúra* profanizálását, hanem mindenekelőtt a modern *társadalmak* fejlődését írta le. Az új társadalmi struktúrákat az a két funkcionálisan egymásba kapcsolódó rendszer differenciálódása alkotta, amely a tőkés üzem és a bürokratikus állam-apparátus szervezeti nukleuszai körül kristályosodott ki. E folyamat alatt Weber egy célracionális gazdasági és közigazgatási tevékenység intézményesítését érti. Amilyen mértékben kerítette hatalmába a kulturális és társadalmi racionalizáció a hétköznapiakat, úgy bomlottak fel a hagyományos *életformák*, amelyek a modernség korai szakaszában mindenekelőtt rétegenként differenciálódtak. Az életvilág modernizálását természetesen nemcsak a célracionális struktúrák határozzák meg. E. Durkheim és G. H. Mead szerint a racionalizált életvilágot sokkal inkább jellemzi: az eredetiségüket veszített hagyományokkal

* Részlet a szerző *Der philosophische Diskurs der Modern* című művéből (9–33). Suhrkamp Verlag, 1985, Frankfurt am Main.

^o Selbstvergewisserung

való bánásmód reflexívvé válása; a cselekvési szabályok és azon értékek univerzálissá válása, amelyek az opció kibővített tereiben megszabadítják a kommunikatív cselekvést a szűkre szabott kontextusoktól; végül pedig az olyan szocializációs minták, amelyek az absztrakt én-identitások kialakítására épülnek, és a fiatalkorúak individuációját sürgetik. Nagyvonalakban ilyen a modernségnek a társadalomelmélet klasszikusai által körvonalazott képe.

Max Weber témája kritikussai, de nem kevésbé a rá hivatkozók munkái folytán is ma más megvilágításba került. A „modernizálás” mint terminus csak az ötvenes években jelenik meg; azóta ez a kifejezés elméleti szempontot jelent, amely átveszi Max Weber interpretációját, de a társadalmi-tudományos funkcionális szemléletével, eszközeivel dolgozza azt fel. A modernizálás fogalma egy csomó kumulatív és egymást kölcsönösen erősítő folyamatra vonatkozik: a tőkeképződésre és az erőforrások mobilizálására; a termelőerők fejlődésére és a munkatermelékenység fokozására; a központi politikai hatalom afirmálódására és a nemzeti identitás kialakulására: a politikai részvételi jogok, a városi életforma, a formális képzés kiterjesztésére; az értékek és normák szekularizálására stb. A modernizálás elmélete Weber „modernség” fogalmát egy messzeható, következményektől terhes elvonatkoztatásnak veti alá. Leválasztja a modernség újkori-európai eredetéről, és tulajdonképpen a szociális fejlődési folyamatok tér- és időbelileg semlegesített modelljévé stilizálja azt. Ezenfelül megszakítja a modernség és az okcidentális racionalizmus történelmi összefüggései közti belső kapcsolatokat úgy, hogy a modernizálás folyamatait többé már nem lehet racionalizálás^{ként}, az észstruktúrák történelmi objektivációjaként felfogni. James Coleman ennek előnyét abban látja, hogy a modernizálás fejlődésméleti szempontból általánosított fogalmát nem terheli többé a modernség kiteljesedésének, tehát egy célállapotnak a képzete, amely után „posztmodern” (minőségi) változásoknak kellene beindulniuk.³

Mégis éppen az ötvenes és hatvanas évek modernizálással kapcsolatos kutatásai teremtték meg az előfeltételeket ahhoz, hogy a „posztmodern” kifejezés a társadalomtudományi kutatók körében is alkalmazást nyerjen. Mert a fejlődésében önállósult, önműködő modernizáció láttán a társadalomtudományi megfigyelő még könnyebben vehet búcsút a nyugati racionalizmus azon fogalmi horizontjától, amelyen a modernség létrejött. Ha azonban egyszer már feloldódtak a belső kapcsolatok a modernség fogalma és a modernségnek a nyugati ész-fogalom horizontjából sarjadó önmegértése között, akkor egy posztmodern szemlélő távoleső vártájáról relativizálhatók a modernizálás mintegy automatikusan tovaapergő folyamatai. Arnold Gehlen ezt pregnáns módon fejezte ki: a felvilágosodás premiszái halottak, csak következményeik élnek tovább. E felfogás szerint az önelégülten hömpölygő társadalmi modernizálás elvált a látszólag elavulttá lett kultúrális modernség ösztönzésétől; csak a gazdaság és az állam, a technika és a tudomány működési törvényeit fejezi ki, amelyek egy állítólag befolyásolhatatlan rendszerbe tömörültek. A társadalmi folyamatok feltartóztathatatlan gyorsulása ilymódon egy kimerített, kristályos állapotúvá vált kultúra visszájának tűnik. „Kristályosodottnak” nevezi Gehlen a modern kultúrát, mert „alapvető készletében az összes benne rejlő lehetőség kifejlődött. Felfedezték és elfogadták az ellenlehetőségeket és antitéziseket is, így ma már egyre kevésbé valószínűek a premisz-
-változások... Egy ilyen elképzelés alapján, az olvasó maga is kristályosodást

fedezhet fel... még egy olyan meglepően mozgalmas és tarka területen is, mint amilyen a modern festészet”.⁴ Mivel az „esztörténet lezárult”, Gehlen könnyebben állapíthatja meg, »hogyan megérkeztünk a „posthistoire”-ba« (uo. 323.). Gottfried Benn-nel valja: „Számolj fennmaradásoddal!” A modernségtől vett ezen új k o n z e r v a t í v búcsú tehát nem a modernség elavult kulturális önmegértésének burkára vonatkozik.⁵

Ezzel szemben a posztmodern eszméje egy egészen más, nevezetesen a n a r c h i s z t i k u s politikai formában merül fel azoknál a teoretikusoknál, akik nem számolnak azzal, hogy bekövetkezett a modernség és a racionalitás szétválása. Ők is a felvilágosodás végét hirdetik, átlépik az észhagyomány horizontját – amely alapján egykor az európai modernség értelmezte önmagát – és ők is megvetik lábukat a „posthistoire”-ban. Az anarchisták búcsúja azonban a neokonzervatív búcsúval ellentétben a modernség szellemének e g é s z é r e vonatkozik. Miközben az alapfogalmak azon kontingense, amely Max Weber okcidentális racionalizmusát hordozza alámerülőben van, az ész – leigázóként, s ugyanakkor önmagát is iga alatt tartó szubjektivitásként – felfedi igazi arcát és instrumentális birtoklási vágyként lepleződik le. A kritika szubverzív ereje à la Heidegger vagy Bataille, amely lerántja a leplet a csupasz hatalomvágyról, ugyanakkor azt az acélépítményt is meg kell hogy ingassa, amelyben a modernitás szelleme t á r s a d a l m i l a g objektíválódott. Ebből a szempontból a társadalmi modernizálás nem élheti túl a kulturális modernség végét, amelyből maga is eredt – nem tud ellenállni annak az „előre nem látható” anarchizmusnak, amelynek jegyében a posztmodern jelentkezik.

Bármennyire is különböznek a posztmodern elméletek e változatai, mindkettő távol tartja magát attól a fogalmi horizonttól, amelyen az európai modernség önmegértése formálódott. Mindkét elmélet úgy tartja, hogy kilépett ebből a horizontból, maga mögött hagyva azt, mint egy letűnt korszakét. Hegel volt az első filozófus, aki világosan kifejtette a modernség fogalmát. Ha tehát meg akarjuk érteni, hogy mit jelent a Max Weberig magától értetődő és ma megkérdőjelezett b e l s ő kapcsolat modernség és racionalitás között, vissza kell térnünk Hegelhez. Meg kell bizonyosodnunk a modernség hegeli fogalmában, hogy meg tudjuk ítélni, jogos-e azok igénye, akik m á s premisszákat alátámasztanak elemzéseiket. Mindenesetre a priori nem utasíthatjuk vissza a gyanút, hogy a posztmodern gondolkodás csupán jogtalanul tulajdonít magának egy transzcendentális álláspontot, míg valójában elkötelezettje marad a modernség önmegértésének Hegel által érvényre juttatott előfeltételeinek. Nem zárhatjuk ki eleve, hogy a neokonzervativizmus vagy az esztétikai ihletésű anarchizmus a modernségtől való búcsú címén nem kísérel meg újból lázadást ellene. Hiszen megtörténhet, hogy cinkos szövetségüket az ellenfelvilágosodás tiszteletreméltó hagyományával utófelvilágosodásnak álcázzák csupán.

II.

A modernség fogalmát Hegel történelmi összefüggésekben alkalmazza először korszak-fogalomként: az „új idő” a „modern idő”.⁶ Ez megfelel a korabeli angol és francia nyelvszokásnak: 1800 körül a modern times, azaz a temps mo-

dernes az akkori három utolsó évszázadot jelöli. Az „új világ” felfedezése, valamint a reneszánsz és reformáció – ez a három nagy esemény 1500 körül – képezik a korszakhatárt az újkor és a középkor között. Ezekkel a kifejezésekkel határolja körül Hegel is történelemfilozófiai előadásáiban a keresztény germán világot, amely a római és görög ókorból ered. A még ma is szokványos felosztás (pl. a történelmi tanszékek elnevezésénél) új-, közép- és ókorra (azaz az újkor, középkor és ókor történelmére) csak akkor alakulhatott ki, amikor az „új” vagy „modern” kor („új” vagy „modern” világ) kifejezések elvesztették pusztán időrendiséget jelentő, időrendiségre vonatkozó értelmüket, és felvették egy emfatikus „új” korszak oppozíciós jelentését. Míg a keresztény nyugaton az „újkor” a jövőnek egy még távollevő, s majd az ítélet napjával beköszöntő korszakát jelentette – mint pl. Schelling *Philosophie der Weltalter* című művében –, az újkor profán fogalma azt a meggyőződést tükrözi, hogy a jövő már elkezdődött: azt a korszakot jelöli, amely a jövő szerint él, amely kitárulkozik az eljövendő új előtt. Ezzel az új kezdetének határvonala a múltba tolódott (el), épp az újkor kezdetére; csak a XVIII. században, visszamenőleg (retrospektíve) alakult ki az 1500-as évek korszakhatárként – az újkor kezdeteként – való értelmezése. R. Koselleck tesztként azt a kérdést alkalmazza, hogy mikor keresztelődött át a „nostrum aevum”, a mi saját korunk, „nova aetas”-szá – új idővé.⁷

Koselleck rámutat arra, miként konstituálódott a magát „modern” vagy „újkori” fogalmakkal meghatározó történelmi tudat történelem filozófiai nézetként: saját álláspontjainak reflexív megjelenítéseként a történelem egészének horizontján. A „történelem” (Geschichte) gyűjtőnév is, amit Hegel már magától értetődően használ, a XVIII. század egyik szóalkotása. „Az »újkor« világ-történelmi minőséget kölcsönöz az egész múltnak... Az újkor diagnózisa és az elmúlt korszakok elemzése egymásközt korrespondálnak.”⁸ Ennek megfelel a haladásra vonatkozó új tapasztalatok és a történelmi események felgyorsulása, akárcsak a történelmileg nem-egyidejű fejlődések (és folyamatok) kronológiai egyidejűségébe való betekintés.⁹ Ekkor alakul ki a történelemnek egységes, problémákat létrehozó folyamatként való értelmezése, ugyanakkor e kor az időt a keletkező problémák leküzdésének megfogynakozott erőforrásaként, időszakként éli meg. A korszellelem – a Hegelt inspiráló újkeletű szavak egyike – a jelent olyan átmenetként jellemzi, amelyet kimerít (elemészt) a (fel)gyorsulás tudata és a „másság” jellemezte jövő várása: „Egyébként nem nehéz látni – állítja Hegel *A szellem fenomenológiájának* előszavában –, hogy a mi időnk, a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával, épp azon van, hogy mindazt a múlt mélyére süllyessze, s átalakulásának munkájával van elfoglalva... a könnyelműség és az unalom, amelyek lábra kapnak a fennálló helyzetben, valami ismeretlennek határozatlan sejtelve, előhírnöke annak, hogy valami más van keletkezőben. Ezt a fokozatos lemorzsolódást, amely nem változtatta meg az egésznek fiziognómiáját, megszakítja az újnak felkelése, amely mint villám egyszerre állítja oda az új világ alakulatát.”¹⁰

Mivel az új, modern világ a régitől abban különbözik, hogy kitárulkozik a jövő felé, ismétlődik és perpetuálódik a korszakos újakezdés a jelen minden

pillanatában, amely önmagából újat hoz létre. A modernség történelmi tudatához tartozik évégett a „legújabb kor” újkortól való szétválasztása: a jelenkornak, mint kortörténelemnek prominens helyi értéke van az újkor horizontján. „Korunk” alatt Hegel is a „legújabb kort” érti. A jelen kezdetét attól a határvonaltól számítja, amely a távozó XVIII. és a kezdődő XIX. század mélyebb gondolkodású kortársai számára a felvilágosodást és a francia forradalmat jelentette. Ezzel a „gyönyörű napkeltével” jutunk el, vélte még az idős Hegel is, „a történelem utolsó szakaszához, világunkhoz, napjainkhoz.”¹¹ Az újkor horizontjáról a legújabb kor aktualitásként felfogott jelenkornak a múlttal való szakítását folyamatossá megújulásként kell rekonstruálnia.

Ehhez illenek azok a mozgás-fogalmak, amelyek a „modern” vagy „újkor” kifejezésekkel együtt a 18. században bukkantak fel vagy nyerték el új, máig érvényben lévő jelentésüket: forradalom, haladás, emancipáció, fejlődés, válság, korszellem stb.¹² Ezek a kifejezések lettek a hegeli filozófia kulcsszavai is, és ezek vetnek fogalomtörténeti fényt arra a problémára, amelyet a modernség vetett fel a nyugati kultúra történelmi tudatával értelmezett „újkor” oppozíciós fogalmának segítségével: irányadó mércéit a modernség nem tudja, de nem is akarja többé valamely más korszak mintatárából átvenni; normativitását önmagából kell mértenie. A modernség önmagára utaltként látja önmagát, a menekvés lehetősége nélkül. Ez magyarázza önmegértésének irritabilis voltát, az „önrögzítést” célzó kísérletek dinamikáját, amely megszakítás nélkül, egészen korunkig terjed. H. Blumenberg már évekkel ezelőtt arra kényszerült, hogy nagy történelmi ráfordításokkal az újkor legitimitását vagy (ön)jogosultságát védje azokkal a konstrukciókkal szemben, amelyek az antik kor és a kereszténység örökhagyói iránti kulturális adósságát hangsúlyozzák: „Nem magától értetődő az, ha egy korszak számára felvetődik önnön történelmi legitimitásának problémája, mint ahogy az sem magától értetődő, hogy egyáltalán korszaknak tekinti önmagát. Az újkor számára ez a probléma abban a követelményben lappang, hogy radikálisan szakítani kell és lehet is a hagyománnyal, valamint abban a meg nem értésben, amellyel e törekvés a történelem realitásához viszonyul, amely sohasem képes alapjaiból újrakezddődni.”¹³ Bizonyítékként Blumenberg az ifjú Hegel egyik véleményét hívja segítségül: „Néhány korábbi kísérlet kivételével korunkra hárul az a feladat, hogy az ember tulajdonaként, legalább elméletben, visszakövetelje mindazokat a kincseket, amelyek az égre pazarlódtak el; de mely korszaknak lesz ereje ahhoz, hogy ezt a jogot érvényre juttassa és birtokába vegye?”¹⁴

A modernség önmagából történő megalapozásának problémája először az esztétikai kritika terén tudatosul. Ez megmutatkozik, ha nyomon követjük a „mondern” mint kifejezés fogalomtörténetét.¹⁵ Az antik művészet eszményétől való elszakadás folyamatát a XVIII. század elején indítja el a híres *Quel est le bon goût de l'Antiquité et des Modernes*.¹⁶ A modernség pártfogói a tökély arisztotelészi fogalmát beleépítve a haladás fogalmába – ahogyan ezt a modern természettudományok sugallták, fellázadnak a francia klasszicizmus önmegértése ellen. A „moderne” történelmi-kritikai érvekkel kérdőjelezi meg az antik eszmények utánzását; a látszólag időtlen, abszolút szépség szabályaival szemben kidolgozzák az időhöz kötött vagyis a viszonylagos szépség

mércéit, és ezzel a francia felvilágosodás önmegértését korszakalkotó új kezdetnek kiáltják ki. Habár a „modernitas” főnév (az „antiqui/moderni” melléknévi ellentéppárral együtt) már a kései ókortól kezdve használatos mint időrendiséget jelölő kifejezés, az újkori európai nyelvekben a „modern” melléknevet csak később, kb. a XIX. század közepén kezdték főnévként használni, éspedig először a szépművészetek terén. Ez magyarázatot ad arra, hogy a „modern” és „modernség” kifejezések miért őrizték meg napjainkig alapvetően esztétikai jelentésüket, ami az avantgárd művészet önmegértésével rögzítődött.¹⁷

Baudelaire számára akkoriban egybeolvad a modernség esztétikai és történelmi tapasztalata. Az esztétikai modernség alaptapasztalatában az önmegalapozás problémája éleződik ki, mert itt a kor tapasztalatának horizontja a mindennapi társadalmi konvencióktól eltérő decentrált szubjektivitással zsugorodik. Ezért Baudelaire számára a modern műalkotás figyelemre méltó helyet foglal el az aktualitás és örökkévalóság tengelymetszetében: „A modernség: – az átmeneti, a tűnő, az esetleges – alkotja a művészet egy felét, más fele örök és változatlan.”¹⁸ A modernség viszonyítási pontjává a magát felémészítő aktualitás válik, amely elveszíti az átmeneti időszak – az újkor közepén létrejött és több évtizedig tartó legújabb kor – extenzitását. Az időszerű jelen immáron még az eltorzított és túlhaladott korszakkal, a múlt egy *képével* való szembefordulás által sem tudja elnyerni saját öntudatát. Az időszerűség csak az idő és örökkévalóság metszéspontjaként jöhet létre. Az időszerűség és örökkévalóság e közvetlen kapcsolatában a modernség ugyan nem szabadul meg a múlandóságtól, de megszabadul a trivialitástól: Baudelaire értelmezése szerint a modernség arra épül, hogy az átmeneti pillanat igazolást nyer egy eljövendő jelen valódi múltjaként.¹⁹ Úgy mutatkozik meg, mint ami egyszer majd, *klasszikussá* válik; „klasszikus” immár egy új világ megjelenésének a „felvillanása”, ami természetesen nem lesz tartós, hanem már első fellépésében megpecsételi saját széthullását. Ez, a szürrealizmusban még egyszer radikalizált időfelfogás képezi a modernség és a divat közti rokonság alapját.

Baudelaire a régivel és modernnel kapcsolatos híres vita eredményéhez kapcsolódik, azonban az abszolút és relatív szépség közti hangsúlyt jellemző módon mozdítja el: „A szépségnek van egy örök, változatlan része... és egy viszonylagos..., melyet a kor, a divat, az ízlés, a vonzalmak alakítanak. E nélkül a második elem nélkül, mely mintegy inycsiklandó, étvágygerjesztő mázzal vonja be az isteni nyencséget, az első elem az ember számára megemészthetetlen, természetétől idegen valami lenne.”²⁰ A műkritikus Baudelaire a modern festészetnél „a jelen élet tűnékeny, múlt szépségének” aspektusát emeli ki, „annak a karakterét, amit az olvasó enegedelmével »modernségnek« nevezünk”.²¹ Baudelaire a „modernség” szót idézőjelbe teszi; tudatában van e szó új, terminológialag önkényes alkalmazásának. Ennek következtében az autentikus mű radikálisan kötődik keletkezése pillanatához; éppen azért, mert az aktualitásban kimerül, állíthatja meg a trivialitás egyenletes folyamatát, törheti át a normalitást, és elégítheti ki a szép utáni kiapadhatatlan vágyat az örökkévalóság és aktualitás futó kapcsolatának pillanataért.

Csak a korkosztüm leple alatt tárul fel az örök szépség – ezt a jelleget Benjamin

később a dialektikus szép kifejezésével támasztotta alá. A modern műalkotás az autentikus és az efemer egyesülésének jegyében áll. A jelenkor ezen jellege alapozza meg a divattal, az újjal, a henyélő, a gyerek, a zseni optikájával való rokonságot is, akiből hiányzik a konvencionálisan bejáródott ingerekkel szembeni védekezés, és akik ezért védtelenül kiszolgáltatottak a szépség és a leghétköznapiabb dolgokban rejlő transzcendens varázs támadásainak. A dandy szerepe itt abból áll, hogy az elszenvedett rendkívüliség e válfaját egykedvűen támadássá alakítsa át, és a rendkívüliséget kihívó eszközökkel szemléltesse.²² A dandy a henyélést és a modernet a meghökkentési vággyal köti össze – jómaga azonban sosem hagyja magát meghökkenteni, a pillanat múlt élvezetének szakértője, a pillanaté, amelyből az új fakad: „Ő azt a valamit keresi, amit én – engedel-mükkel »modernségnek« nevezek, mivel nincs megfelelő szó az itt taglalt eszme kifejezésére. Számára az a fontos, hogy a divattól elválassa azt, ami a történelem-ben poétikusként, a múlandóságban pedig örökkévalósággént tételeződik.”²³

Walter Benjamin veszi át ezt a motívumot, hogy még egy megoldást találjon arra a paradox feladatra, hogy a csupán átmenetként létrejött modernség kontingenciájából hogyan lehet kihámozni annak *sajátos* mércéit. Míg Baudelaire belenyugszik a gondolatba, hogy az idő és örökkévalóság konstellációja az adott, autentikus műalkotásban tárul fel, addig Benjamin ezt az esztétikai alap-tapasztalatot történelmi viszonyokra akarja visszavezetni. Megalkotja a „Most” (a „Jetztzeit”) fogalmát, a messianisztikus vagy kiteljesült idő szilánkjait, amely a szinte leheletvékonyra vált utánzási motívum segítségével a divat-jelenségekben lelhető fel: „A francia forradalom a föltámadt Rómának gondolta magát. Úgy idézte a régi Rómát, mint ahogy a divat idéz valamilyen múlt-beli viseletet. A divat szimatot fog arra, ami aktuális, bárhol bújkál ez a Valaha bozótjában. Tigrisugrással veti magát a múltba... De ha ugyanez az ugrás a történelem szabad ege alatt megy végbe, akkor dialektikus ugrás lesz belőle, aminek Marx fogta föl a forradalmat.”²⁴ Benjamin nemcsak az eszmények utánzásából merített történelem kölcsonveti normativitása ellen lázad: éppúgy harcol azon két koncepció ellen is, amelyek – immár a modern történelemfelfogás talaján – felfogják és semlegesítik az új és az abszolút váratlan kihívásait. Egyrészt egy homogén üres idő képzete ellen fordul, amelyet az evolucionizmus és történelemfilozófia „vaskalapos haladáshite” tölt ki, másrészt azonban a mércék olyan semelegesítése ellen is, amilyent a historizmus szorgalmaz, amikor is múzeumba zárja a történelmet, „és ujjai közt úgy morzsolja az események sorát, mint valami rózsafüzért”.²⁵ A példakép: Robespierre, aki az antik Róma révén a Mosttal feltöltött múltat idézte elő, hogy felrobbantsa a történelem lomha folyamatosságát. Ahogyan ő megkísérli mozgásba lendíteni a történelem lomha menetét, megszakítva azt egy szűrrelaista módon előidézett sokkal, úgy az aktualitásában feloldódó modernség, amint eléri a Most hi-telességét, kénytelen saját aktualitását a felidézett múlt visszfényéből meríteni. Természeténél fogva a múlt ezen visszfényét már nem eredeti, példászerű múltként kell felfogni. A divatalkotó Baudelaire modellje mitöbb azt az alkotóképességet (kreativitást) világítja meg, amely az ilyen korrespondenciák élesszemű feltárásának műveletét szembeállítja a klasszikus eszmények utánzásának esztétikai ideáljával.

A Benjamin történetfilozófiai téziseiben²⁶ kifejezésre jutó időtudatot nem könnyű besorolni. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a „Most” fogalmában a szürrealista tapasztalatok és a zsidó misztika motívumai sajátos kapcsolatot alkotnak. A gondolat, miszerint az innovatív jelen autentikus pillanata megszakítja a történelem kontinuitását, és kitör annak homogén lefolyásából, mindkét forrásból merít. A sokk profán megvilágítása, éppúgy mint a misztikus egyesülés a Messiás megjelenésével, a pillanatnyi történések megakasztását és kristályosodását kényszeríti ki. Benjaminget eközben nemcsak a tudat emphatikus megújódása foglalkoztatja, számára „a jövő minden pillanata kiskapu... ahol beléphet a Messiás” (18. tétel). Benjamin oly radikálisan forgatja vissza az újkorra általában jellemző jövő-orientációt a „Most” tengelye körül, míg az egy még radikálisabb múlt-orientációvá nem válik. A várakozás az eljövendő újra csak az elnyomott múltra való emlékezéssel töltődik ki. A történet messianisztikus megakasztásának jelét Benjamin „forradalmi esély”-ként értelmezi „az elnyomott múltért vívott harcban” (17. tétel).

R. Koselleck fogalomtörténeti vizsgálatai keretében a modern időtudatot többek között, a „tapasztalattér” és az „elvárási horizont” közti növekvő különbséggel jellemzi: „Az én tételsem úgy hangzik, hogy az újkorban állandóan növekszik a tapasztalat és elvárási közti különbség, pontosabban, az újkor csak azóta fogható fel új időként, amióta az elvárások mindinkább eltávolodnak az addig szerzett tapasztalatoktól.”²⁷ Az újkor sajátos jövő-orientációja csak olyan mértékben tűnik ki, amilyen mértékben a társadalmi modernizáció megnyitja, mozgósítja és értékteleníti – mint az elvárást irányító útmutatót – a paraszti-ipari jellegű életvilágok óeurópai tapasztalatterét. Ezeknek az előző generációk által áthagyományozott tapasztalatoknak a helyét ekkor a haladás azon tapasztalata foglalja el, amely annak az eladdig erősen a múltban rögzített elvárás horizontnak egy „történelmileg új, utópisztikus szempontból tartósan megszeghető minőséget” kölcsönöz.²⁸

Természetesen Koselleck felismeri azt a körülményt, hogy a haladás fogalma nemcsak az eszkatologikus remények e világivá tételére, és az elvárás horizont utópisztikus feltárására szolgált, hanem arra is, hogy a jövőt mint a nyugtalan-ság f o r r á s á t teleológiai történelmi konstrukciókkal újra elrekesse. Benjamin vitája a történelem történelmi-materialista felfogásának szociálforradalmi elegyengetése ellen tk. a modernség jövőbenező időtudatának ilyenfajta elkorcsosulására vonatkozik. Ott, ahol a haladás történelmi szabvánnyá merevedik, a jelen jövő-vonatkoztatásából eltűnik az új minősége, az előreláthatatlan kezdet emfázisa. Ebből a szempontból Benjamin számára a historizmus csupán a történelemfilozófia funkcionális ekvivalense. A beleélő és mindent megértő történész a tények tömkelegét, értsd: az objektivált történelmi folyamatot gyűjti össze ideális egyidejűségbe, hogy ily módon töltsse ki a „homogén és üres időt”. Ezzel megvon a jelen jövő-vonatkoztatásától minden relevanciát a múlt megértéséhez: „A történelmi materialista nem mondhat le róla, hogy fogalmat alkosson az olyan jelenről, amely nem átmenet: ebben a jelenben az időfolyam beáll és nyugalomban állapodik meg. E fogalmat éppen az a jelen definiálja,

amelyben a történelmi materialista személyesen és saját magának történelmet ír. A historizmus a múlt „örök” képét akarja, ő ellenben olyan tapasztalatot a múltból, amely egymagában megáll” (16. tétel).

Látni fogjuk, hogy a modern időtudat – amennyire ez az irodalmi bizonyítékokból kihámozható – folyvást fel-fellazult, és vitalitását mindig radikális történelmi gondolkodással kellett felújítani: az ifjú-hegelianusoktól kezdve, Nietzsche és York von Warthenburgon át Heideggerig. Ugyanez az impulzus határozza meg Benjamin téziseit is; a modern időtudat felújítására szolgálnak. Benjamin azonban még a történelmi gondolkodás azon változatával is elégedetlen, amely mindaddig radikálisnak számított. A radikális történelmi gondolkodás a hatástörténet eszméjével jellemezhető. Nietzsche „kritikai történelemszemléletnek” nevezte. A „Brumaire tizennyolcadikájának” Marxa ezt a történelmi gondolkodástípust gyakorolta, a „Lét és idő” Heideggere pedig ontologizálta azt. De még magába a történelmiség egzisztenciájába zsugorított struktúrában is van valami, ami most is világosan felismerhető: a jelenkor által meghatározott elvárás jövő felé kitérült horizontja irányítja a múlthoz való viszonyulásunkat. Miközben jövő-orientáltan magunkévá tesszük a múlt tapasztalatait, az autentikus jelen egyben a hagyomány folytatásának és az innoválásnak a színhelyeként is mutatkozik – egyik sem létezhet a másik nélkül, és mindkettő a hatástörténeti összefüggés objektivitásává olvad össze.

A kontinuitás és diszkontinuitás mércéitől függően, amit meg kell szilárdítani vagy teremteni, a hatástörténet ezen eszméjének különféle olvasatai vannak – konzervatív (Gadamer), konzervatív-forradalmi (Freyer) és forradalmi (Korsch). A jövő-orientált tekintet azonban mindig a jelenből valamely múlt felé irányul, amely múlt, mint valami *előtörténelem* mindenkor jelenünkkel, mint a múlt sors láncolatával áll kapcsolatban. Két körülménynek van konstitutív jellege ennél a tudatnál: az egyik egy folyamatos hagyománytörténet hatástörténeti köteléke, beleértve a beleívódott forradalmi tettet is: a másik pedig az elvárási horizont dominanciája a történelmi tapasztalatok elsajátítandó potenciálja felett.

Benjamin explicite nem konfrontálódik ezzel a hatástörténeti tudattal. Szövegéből azonban az következik, hogy *egyikben sem bízunk*: sem a hagyományozódó kultúrkincsben, aminek a jelen tulajdonába kell átmennie, sem a jövő-orientált jelen elsajátítandó tevékenységei és a múlt elsajátított objektumai közti viszony aszimmetriájában. Ezért Benjamin *drasztikusan* módosítja az elvárási horizont és a tapasztalattér közötti viszonyt. Minden elmúlt korszakot a teljesítetlen elvárások horizontjával ruház fel – a jövő-orientált jelent pedig azzal a feladattal, hogy a mindenkor korrespondáló múltat úgy élje át az emlékezetben, hogy gyenge messianisztikus erőnkkel eleget tudjunk tenni elvárásainak. Ezen inverzió nyomán két gondolat kapcsolható össze: a meggyőződés, hogy a hagyománykapcsolat folyamatosságát egyaránt hozza létre barbárság és kultúra²⁹; valamint a gondolat, hogy a jelenkori generáció nemcsak az eljövendő generációk sorsáért felelős, hanem a múlt generációinak ártatlanul elszenvedett sorsáért is. Az igény a múlt korszakainak megváltására, amely korszakok folyton felénk irányították elvárásaikat, a zsidó és protestáns misztikához közelálló elképzelésre emlékeztet, miszerint az ember a felelős az

Isten sorsáért, aki a teremtés aktusában lemondott mindenható erejéről az egyenrangú emberi szabadság javára.

Az ilyen szellemtörténeti minősítések azonban nem sok magyarázattal szolgálnak. Ami Benjamin előtt lebeg, az a legprofánabb belátása annak, hogy az etikai univerzalizmusnak a már megtörtént és egyértelműen irreverzibilis igazságtalanságot is komolyan kell vennie; hogy létezik szolidaritás utódok és elődeik, valamint mindazok között, akiknek testi vagy személyi integritását valaha is sértette emberi kéz; és hogy ezt a szolidaritást csak emlékezéssel (tudatosan) lehet bizonyítani és megvalósítani. Itt az emlékezet felszabadító erejére nem úgy kell tekinteni mint a múlt jelen feletti hatalmának megváltására – mint Hegeltől Freudig –, hanem mint a jelen egy múlttal szembeni adósságának törlesztésére: „Mert a múlt képe pótolhatatlan; minden jelennek, amely nem ismeri föl benne, hogy rá utal, tartania kell tőle, hogy elveszíti” (5. tézis).

Ezzel az első előadással kapcsolatban a fenti kitérőnek arra kell rámutatnia, hogy hogyan alkalmaz Benjamin teljesen különböző eredetű motívumokat, hogy még egyszer radikalizálja a hatástörténeti tudatot. Az elvárási horizont és a hagyományozódó tapasztalati potenciál szétválasztása először is lehetővé teszi – mint ahogyan ezt Koselleck bizonyítja – egy saját törvényeivel rendelkező új kor szembehelyezkedését azokkal az elmúlt korszakokkal, amelyekből az újkor kivált. Ezzel sajátosan megváltozott a jelen konstellációja a múlthoz és jövőhöz viszonyítva. A jövőből előtóduló problémák hatására a történelmileg felelős aktivitásra felszólított jelen egyrészt fölényre tesz szert az önérdékből elsajátítandó múlt felett; másrészt egy egyenesen tranzitorikussá vált jelen felelősnek érzi magát a jövő előtt az intervenciókért és mulasztásokért. Azáltal, hogy Benjamin ezt a jövő-orientált felelősséget *k i t e r j e s z t i* az elmúlt korszakokra, még egyszer megváltozik a konstelláció: a feszültséggel telített kapcsolat a jövő alapvetően nyílt alternatíváira vonatkozólag most közvetlenül érinti az elvárásai által mobilizált múlthoz fűződő kapcsolatot. A jövő problémáiból fakadó nyomás meghatványozódik az elmúlt (és beteljesületlen) jövő nyomásának hatására. Ugyanakkor azonban ezzel a tengely körüli fordulattal korrigálódik a hatástörténeti tudat titkos narcizmusa. Már nemcsak az eljövendő, de az előző generációk is jogot formálnak a jelenkoriak gyenge messianisztikus erejére.

Egy, ugyan jóvátehetetlen, megtörténtté nem tehető, de az emlékezés folytán legalább látszólag enyhíthető igazságtalanság anamnetikus jóvátétele belecsövi a jelent egy univerzális történelmi szolidaritás kommunikatív kapcsolatába. Ez az anamnézis decentrálo ellensúlyt képez a felelősség veszélyes koncentrációjával szemben, amit a csupán jövő felé irányuló modern időtudat rótt a problematikus, szinte gúzsba kötött jelenre.³⁰

III.

Hegel volt az első, aki a modernség leválási folyamatát a múlt rajta kívül álló normativitásáról filozófiai problémává emelte. Bizonyos, hogy a hagyomány bírálatának ténye, amely kritika befogadja a reformáció és reneszánsz tapasza-

latát, és reagál a modern természetudomány kezdetére, az újkori filozófia – a kései skolasztikától Kantig – már kifejezi a modernség önmegértését is. A modernség önnön megbizonyosodásának problémája azonban csak a XVIII. század végén éleződik ki oly mértékben, hogy Hegel azt m i n t filozófiai problémát, éspedig mint filozófiájának a l a p p r o b l é m á j á t fogja fel. Az abból adódó nyugtalanságot, hogy a példakép nélküli modernségnek az önmagából kibontott meg hasonlásokból kell stabilizálnia, tekinti Hegel „a filozófiai szükséglet forrásának”.³¹ A modernség öntudatra ébredésével megszületik öngazolási igénye, amit Hegel a filozófia iránti szükségletként értelmez. Szerinte a filozófia azt a feladatot kapta, hogy s a j á t korát – és ezalatt ő a modern kort érti – gondolatilag ragadja meg. Hegel meg van győződve afelől, hogy a modernség filozófiai fogalmától függetlenül a filozófia önmagáról alkotott fogalma sem ragadható meg.

Az ú j k o r princípiumaként Hegel először is a s z u b j e k t i v i t á s t fedezi fel. Ebből az elvből kiindulva egyúttal megmagyarázza a modern világ fölényét és válságjellegét: amit egyszerre élünk meg a haladás és az elidegenült szellem világaként. Ezért a modernséget fogalmakba öntő első kísérlet egyidős a modernség kritikájával.

Hegel szerint a modern kort általában az önmagához való viszonyulás struktúrája jellemzi, amit szubjektivitásnak nevez: „Az újabb világ elve általában a szubjektivitás szabadsága, az, hogy e szellemi totalitás minden lényeges mozanata a jogához jutva fejlődik.”³² Amikor Hegel a z ú j k o r (vagy modern világ) fiziognómiáját írja le, a „szubjektivitást” a „szabadsággal” és a „reflexióval” magyarázza: „Korunk nagyszerűsége az, hogy elismeri a szabadságot, a szellem tulajdonát, hogy önnön valóságában önmagánál legyen.”³³ Ebben az összefüggésben a szubjektivitás kifejezésnek mindenekelőtt négy konnotációja van: a) i n d i v i d u a l i z m u s: hogy a modern világban érvényesítheti pretenzióit a végtelenül különös sajátosság³⁴; b) a k r i t i k a j o g a: a modern világ elve megköveteli, hogy amit minden embernek el kell ismernie, mint valami jogosult mutatkozzék meg neki³⁵; c) a c s e l e k v é s a u t o n ó m i á j a: a mo-

dern kor tartozéka, hogy vállalni akarjuk a felelősséget tetteinkért³⁶; d) végül maga az i d e a l i s t a f i l o z ó f i a: Hegel erre mint a modern kor azon törekvésére tekint, hogy a filozófia megértse az önmagát tudó eszmét³⁷.

A r e f o r m á c i ó, a f e l v i l á g o s o d á s és a f r a n c i a f o r r a d a l o m kulcsfontosságú történelmi események a szubjektivitás elvének afirmálása szempontjából. A Lutherrel reflexívvé vált vallásos hit, az isteni világ, a szubjektivitás magányában valami általunk meghatározottá alakult át.³⁸ A kinyilatkoztatás és hagyomány tekintélyébe vetett hit ellenében a protestanizmus a saját belátására hivatkozó szubjektum uralmát erősíti: az ostya már csak tészta, az erekllye csak csontok.³⁹ Ezekután az emberi jogok proklamációja és a Code Napoléon az állam szubsztanciális alapjaként egyaránt az akaratszabadság elvét juttatta érvényre a történelmileg adott joggal ellentétben: „A jogra és erkölcsösségre, úgy tekintettek mint ami az emberi akarat jelenlevő talajában gyökerezik, mivel korábban csak mint kívülről jövő isteni parancs jelentkezett – írott formában az Ó- és az Újszövetségben vagy különleges törvény formájában a régi pergamenen, vagy kivételes esetben értekezésekben.”⁴⁰

A szubjektivitás elve továbbá meghatározza a modern kultúra konstrukcióját is. Ez elsősorban az objektíváló tudományszerűvé, amely egyszerre oldja fel a természetet a varázslat alól, és szabadítja fel a megismerő szubjektumot: „Így ellentmondtak minden csodának, mert a természet már ismert és megismert törvények rendszere, az ember otthonos benne, s csak az érvényes, amiben otthonos, az ember szabad a természet megismerése által.”⁴¹ A modern kor erkölcsi fogalmait az egyén szubjektív szabadságának elismerésére méretezték. E fogalmak egyrészt az egyén azon jogán alapulnak, hogy elfogadhatónak lássa azt, amit tennie kell; másrészt pedig azon a követelményen, hogy az egyéni jólét célját az egyes ember csak a többi ember jólétével összhangban követheti. A szubjektív akarat autonómiához jut az általános törvények közepette; azonban „csak az akaratban mint szubjektívban lehet a szabadság vagy a magánvaló akarat valósága.”⁴² A modern művészet a romantikában fedi fel lényegét; a romantikus művészet formáját és tartalmát az abszolút bensőség határozza meg. A Friedrich Schlegel által megfogalmazott isteni ironia egy decentrált én öntapasztalatát tükrözi, „amely szétép minden bilincset, amely csak az önélvezet boldogságában tud élni”.⁴³ Az expresszív önmegvalósítás egy életformaként fellépő művészet elvévé válik: „E szerint az elv szerint azonban akkor élek művészként, ha minden cselekedetem és megnyilvánulásom csupán *látszat* marad számomra, s oly alakot ölt, amely teljesen az én hatalmamban van.”⁴⁴ A valóság csak az érzékeny lélek szubjektív áttörésében jut kifejezésre – ő „csupán énünket átjáró látszat”. A modernség korában tehát a vallásos élet, az állam és társadalom, valamint a tudomány, az erkölcs és a művészet, a szubjektivitás elvének megannyi megtestesülésévé változik át.⁴⁵ Struktúrájuk, mint oly a n, a filozófiában válik felismerhetővé, nevezetesen mint absztrakt szubjektivitás Descartes „Cogito ergo sum”-jában, vagy Kantnál az abszolút öntudat formájában. A megismerő szubjektum önmagához való viszonyának struktúrájáról van itt szó, amely mint egy objektumra visszahajlik önmagára, hogy mint tükörképet „spekulatív” módon – ragadja meg önmagát. Kant ezt a reflexív filozófiai kiindulópontot teszi meg három „Kritiká”-ja alapján. Az észet nevezi ki a legfelsőbb bírává, amely előtt mindazt igazolni kell, ami bármilyen érvényességi igényt támaszt.

A tiszta ész kritikája, a megismerés alapjainak elemzésével egyetemben, átveszi a jelenségekhez igazodó megismerőképeségünkkel való visszaélés kritikájának feladatát. A metafizikai hagyomány szubsztanciális észfogalma helyett Kant a tényezőire bontott ész fogalmát vezeti be, amelynek egysége már csak formális jellegű. Elválasztja a gyakorlati ész képességeit és az ítélőerőt az elméleti megismeréstől, és mindegyiket saját alapjaira helyezi. Azáltal, hogy a bíráló ész megalapozza az objektív megismerés, az erkölcsi belátás és esztétikai értékelés lehetőségeit, nemcsak saját szubjektív képességeit biztosítja – és nemcsak az ész architektonikáját világítja át, hanem átveszi a legfelsőbb bíró szerepét a kultúrával mint egészszel szemben is. A filozófia – ahogyan később Emil Lask mondja – kizárólag formális szempontok alapján határozza el a kulturális értékszférákat, a tudományt és technikát, jogot és erkölcsöt, művészetet és műkritikát – és e határokon belül legitimálja őket.⁴⁶

A XVIII. század végéig a tudomány, erkölcs és művészet intézményesen is

különváltak mint olyan tevékenységi területek, amelyekben az igazság, az igazságosság és az ízlés kérdései egymástól függetlenül, autonóm módon, azaz az adott, sajátos érvényességi szempont szerint kerültek feldolgozásra. Egyrészt a tudásnak ez a szférája teljes egészében elvált a hit szférájától, másrészt pedig a jogilag megszervezett társadalmi kapcsolatok, valamint a minden nap egy üttelés szférájától. Ebben újra pontosan felismerhetjük azokat a szférákat, amelyeket Hegel később a szubjektivitás elvének formálódásaként értelmez. Mivel a transzcendentális reflexió, amelyben a szubjektivitás elve szinte lemeztelenítve jelenik meg, és a fenti szférákkal ellentétben ugyanakkor döntőbírói illetékességeket is igényel, Hegel a modern világ lényegét – mint valami gyújtópontban – a kanti filozófiában látja összesűrítve.

IV.

Kant a modern világot egy gondolati építmény formájában fejezi ki. Ez természetesen csak annyit jelent, hogy Kant filozófiájában visszatükröződnek a kor lényeges jellegzetességei, anélkül azonban, hogy ő maga a modernséget mint olyat felfogta volna. Hegel majd csak retrospektíve tudja Kant filozófiáját a modernség hivatott önmagyarázataként felfogni; Hegel úgy véli, hogy felismerte azt is, ami letisztázatlan maradt a kor eme legreflektáltabb kifejezésében: Kant az észen belüli differenciálódást, a kultúrán belüli formális tagoltságot, s egyáltalán ezen szférák felbomlását nem meghasonlottságként érzékeli. Emiatt nem veszi észre a szétválasztás által létrejött modernséget, amely a szubjektivitás elvét kikényszerítette. Ez az igény felvetődik a filozófiában, amint a modernség történelmi korszakként tételeződik, és amint az egzempláris múltakról való leválása és a szükségszerűség, hogy saját normativitását önmagából merítse, történelmi problémaként tudatosul. Ekkor ugyanis felmerül a kérdés, hogy elegendő-e a szubjektivitás elve és a benne rejlő öntudat-struktúra ahhoz, hogy a normatív orientálódások forrása legyen – általában elegendő-e ahhoz, hogy ne csak a tudományt, erkölcsöt és művészetet „alapozza meg”, hanem az össz-történelmi kényszer alól feloldott történelmi formációt is megszilárdítsa. A kérdés most az, hogy a szubjektivitásból és az öntudatból kialakíthatók-e a modern világból merített mércék, amelyek ugyanakkor a világban való tájékozódásra, azaz az önmagával meghasonlott modernség bírálataira is alkalmasak. Hogyan alakítható ki a modernség szelleméből egy belső ideális forma, amely nem fogja sem pusztán leutánozni, sem egyszerűen kívülről felékesíteni a modernség változatos történelmi megjelenési formáit?

Amint így tesszük fel a kérdést, a szubjektivitás egy oldala úlvannak bizonyul, amely ugyan olyan példátlan erővel rendelkezik, hogy létre tudja hozni a szubjektív szabadság és reflexió egy formáját, és mint olyan alá tudja ásni az addig egyesítő hatalomként fellépő vallást, de nem elég erős ahhoz, hogy regenerálja az egyesítés vallási erejét az ész médiumában. A felvilágosodás reflexiójának büszke kultúrája „meghasonlott a vallással, és őt maga mellé vagy magát ő mellé helyezte.”⁴⁷ A vallás lebecsülése a hit és tudás szétválásához vezet, amit a felvilágosodás saját erejéből képtelen legyőzni. Ezért nevezetik

„A szellem fenomenológiájában” a magától elidegenedett szellem világának.⁴⁸ „Minél jobban gyarapodik a műveltség, minél sokfélebb lesz az élet olyan megnyilvánulásainak fejlődése, amelyekbe a kettéosztottság beleszővődhet, annál nagyobb lesz a kettéosztottság hatalma... annál idegenebbé lesznek a műveltség egészével szemben és annál jelentéktelenebbé válnak az életnek azon törekvései, amelyek harmóniaként próbálnak újjászületni.”⁴⁹

Ez a mondat egy Reinhold elleni vitairatból, az ún. 1801-es Differenzschrift-ből való, amelyben Hegel az élet széttört harmóniáját a filozófia gyakorlati kihívása- és szükségleteként fogja fel.⁵⁰ Az a körülmény, hogy a kor öntudata kilépett a totalitásból, és a szellem elidegenült önmagától, szerintem éppenséggel a korabeli filozofálás előfeltétele. További előfeltételként, amellyel a filozófia egyáltalán belekezdhet ténykedésébe, Hegel az elsősorban Schellingtől átvett abszolút fogalmát tekinti. Ezzel a filozófia előre meggyőződhet saját céljairól, arról, hogy az ész tüntesse fel mint egyesítő hatalmat. Hiszen az észnek kell megszüntetnie a meghasonlottság állapotát, amelybe a szubjektivitás elve sodorta, akárcsak magát az észet, „az életviszonyok egész rendszerét”. A közvetlenül Kant és Fichte filozófiai rendszereire irányuló kritikájával egyetemben Hegel a modernség bennünk megnyilvánuló önmegértésére akar rátapintani. Azáltal, hogy bírálja a természet és a szellem, az érzékiség és értelem, értelem és ész, elméleti és gyakorlati ész, ítélőképesség és képzelőerő, én és nem-én, véges és végtelen, tudás és hit filozófiai szembehelyezését, önmaga kíván választ adni magának az életnek a kettéosztottságból eredő válságára. Másként a filozófiai kritika nem helyezhetné kilátásba, hogy eleget tesz az őt objektíve létrehozó szükségletnek. A szubjektív idealizmus kritikája a modernség kritikája is egyben, amely csak ily módon tudja bizonyossá tenni önnön fogalmát, és ezzel önmagából megszilárdulnia. Eközben a kritika semmi más eszközhöz sem folyamodhat csak a reflexióhoz, amelyet az újkor elvének legtisztább megnyilvánulása ként fedez fel.⁵¹ Ha ugyanis a modernségnek önmagából kell felépülnie, akkor a modernség kritikai fogalmát Hegelnek magából a felvilágosodás elvében rejlő dialektikából kell kifejlesztenie.

Látni fogjuk majd, hogyan valósítja meg Hegel ezt a programot, és miként bonyolódik eközben egy dilemmába. Miután afirmálja a felvilágosodás dialektikáját, kimerül ugyanis a korkritika impulzusa, az az impulzus, amely elindítója volt. Mindenekelőtt fel kell tárnunk, mi rejlik a „filozófia előcsarnokában”, ahova Hegel az „abszolútum előfeltételét” helyezi el. Az egyesítésfilozófia motívumai visszavezetnek az ifjú Hegel válságtapasztalataira, és ott lappangnak a meggyőződés mögött, miszerint az észnek mint egyesítő erőnek fel kell lázadnia a széttépett korszak pozitívitásával szemben. A modernség megbékélésének mitopoétikus változata, amelyben Hegel mindenekelőtt Hölderlinnel és Schellinggel osztozik, természetesen még őrzi az őskereszténység és az ókor egzempláris múltjaihoz való kötődését. Majd csak a jénai korszakban szerez magának Hegel a rá jellemző abszolút tudás fogalmával olyan pozíciót, amely lehetővé teszi számára, hogy túllépjen a felvilágosodás produktumain – a romantikus művészetén, az ész vallásán és a polgári társadalmon – anélkül, hogy idegen minták (példaképek) felé tájolódná el. Az abszolútnak ilyen fogalmával Hegel természetesen ifjúkori intuíciói mögé lép vissza: a szub-

jektivitás leküzdését a szubjektumfilozófia határain belül képzelel el. Ebből adódik az a dilemma, hogy a modernség önmegértésétől végül is el kell vitatnia a modernségre vonatkozó kritika lehetőségét. Az abszolút hatalommá duzzadt szubjektivitás kritikája ironikusan átcsap az őt és a történelem folyamatát meg nem értő szubjektumok korlátoltságának filozófiai becsmérélsébe.

Blau Júlia fordítása

J e g y z e t e k

- ¹ M. Weber: *Die protestantische Ethik*, I. kötete, Hamburg, 1973. (magyarul: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, 1982., 20. o.)
- ² Vö. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981., I. kötet, 225. o. és tovább
- ³ A Modernization című cikk in *Encycl. Soc. Science*, 10. kötet, 386. és tovább, itt 397.
- ⁴ A. Gehlen. Über kulturelle Kristallisation. in uő: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963., 321. o.
- ⁵ H. E. Holthusen: Heimweh nach Geschichte c. írása alapján in: Merkur, 430. 1984. decembere, 916. o. Feltételezem, hogy Gehlen a „posthistoire” kifejezést az azonos gondolkodású Henrik de Mantól kölcsönözhetette.
- ⁶ A továbbiakkal kapcsolatban vö. R. Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, 1979.
- ⁷ R. Koselleck: Neuzeit. in uő (1979), 314. o.
- ⁸ Koselleck (1979), 327. o.
- ⁹ Koselleck (1979), 321. és tovább.
- ¹⁰ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1973., 14. o.
- ¹¹ G. W. F. Hegel: *Suhrkamp-Werkausgabe*, /a továbbiakban: H./, 12. köt. 524. o.
- ¹² R. Koselleck: Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, in: Koselleck (1979), 349. és tovább.
- ¹³ H. Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1966., 72. o.
- ¹⁴ H. I. kötet, 209. o.
- ¹⁵ H. U. Gumbrecht: Art. Modern. in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck /Hrsg/: *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4. köt. 93. és tovább.
- ¹⁶ H. R. Jauss: Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der „Querelle des Anciens et des Modernes”. in: H. Kuhn, F. Wiedmann /Hg/: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, 1964., 51. és tovább.
- ¹⁷ A továbbiakban H. R. Jauss: Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität c. művére támaszkodom in uő: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, 1970., 11. és sk. o. Vö. H. R. Jauss in: Friedenburg, Habermas (1983), 95. és tovább.
- ¹⁸ Ch. Baudelaire: Der Maler des modernen Lebens. in: *Ges. Schriften*, ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt, 1982., 4. köt. 286. o.; Követem Jausst (1970), 50. és tovább. [Baudelaire válogatott művészeti írásai. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat, Bp., 1964., 139. o.]
- ¹⁹ „Bármilyen modernség csak úgy lehet méltó az antik névre, ha kifejeződik benne az a megfoghatatlan szépség, mit az emberi élet akaratlanul is felhalmoz minden korban.” [Uo. 239.]

²⁰ [uo. 131. o.]

²¹ Baudelaire: uo. 325–326. o.

²² „Minden embernél közös ugyanaz az oppozíciós és forradalmi jellem; mindannyian annak a képviselői vagyunk, ami az emberi büszkeség és önhiúság színe-java: annak a manapság már csak ritkán jelentkező igénynek, hogy leküzdjük és megsemmisítsük a trivialitást.” Baudelaire: *Ges. Schriften*, 4. köt. 302. o.

²³ Baudelaire: uo. 284. o.

²⁴ W. Benjamin: A történelem fogalmáról. in: *Angelus Novus*, Budapest, 1980., 970. o.

²⁵ Uo. 973. o.

²⁶ Uo. 959. o.

²⁷ R. Koselleck: Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. in: Koselleck (1979), 359.: o.

²⁸ Koselleck (1979), 363. o.

²⁹ „Nincs olyan dokumentuma a kultúrának, amely ne volna egyben a barbárságnak is a dokumentuma. És ahogy maguk a javak sem mentesek a barbárságtól, az áthagyományozás folyamata sem az, amelynek során egyik kézből a másikba kerül.” Benjamin, id. mű. (7. tétel)

³⁰ Vö. H. Peukert kutatásával: Aporie der anamnetischer Solidarität. in: H. Peukert: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976., 273. és sk. o., valamint az én replikámat H. Ottmann-nak in: J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1984., 514. és tovább.

³¹ G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest. 1982. 160. o.

³² G. W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata. II. kiadás, Akadémia, Bp., 1983., 298. o., további alátámasztások a *Moderne Welt* c. cikkben, Werkausgabe, Registerband, 417. és tovább.

³³ H. 20. köt. 329. o.

³⁴ Hegel: A jogfilozófia alapvonalai... Bp. 1983., 189. o.

³⁵ uo. 339. o.

³⁶ H. 18. köt. 493. o.

³⁷ H. 20. köt. 458. o.

³⁸ H. 16. köt. 349. o.

³⁹ G. W. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémia, Bp., 1979., 725. o. uo.

⁴⁰ uo. 725.

⁴² Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, Bp., 1983., 127. o.

⁴³ Hegel: Esztétikai előadások. I., Akadémia, Bp., 1980., 66. o.

⁴⁴ uo. 65. o.

⁴⁵ Vö. a *Jogfilozófia* 124. §-ának rezüméjével: „A szubjektum különösségének joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a szubjektív szabadság joga a forduló- és középpont az ókor és a modern kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre, és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma. Közelebbi alakulataihoz tartozik a szeretet, a romantika, az egyén örök üdvösségének célja stb. – azután a moralitás és lelkiismeret, továbbá az egyéb formák, amelyek majd mint a polgári társadalom elve és mint a politikai alkotmány mozzanatai emelkednek ki, részben pedig általában a történelemben, különösen a művészet, a tudomány és a filozófia történetében lépnek fel.” – G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971., 142. o.

⁴⁶ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest,

⁴⁷ G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest, 1982., 162. o.

⁴⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1973., 252. o.

⁴⁹ G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, 161. o.

⁵⁰ „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete. Ennyiben ez a szükséglet véletlen, de az adott kettéosztottság mellett szükségszerű kísérlet a megszilárdult szubjektivitás és objektivitás szembeállítottságának megszüntetésére és arra, hogy az intellektuális és reális világ létrejött voltát mint létrejövést, terméként való létét mint egyfajta termelést lehessen megérteni.” G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest, 1982., 160. o.

⁵¹ Uo. 164. o.