

és gazdasági helyzetéhez és új tevékenységi formákkal lépnek fel.

A multinacionális társaságok társaságon belüli és társaságok közötti nemzetközi munkamegosztása és az ipari kooperáció – amelyet főleg a multinacionális társaságok szerveznek – következtében a nemzetközi munkamegosztás a nemzetek közötti munkamegosztás helyett egyre inkább a multinacionális társaságok affiliációi közötti, a társaságon belüli vagy maguk a társaságok közötti munkamegosztássá válik. A szerzők ismertetik az ipari kooperáció különleges formáit, amelyek az utóbbi húsz évben alakultak ki (pl. a tripartitum jellegű ipari kooperációkat, amelyekben Kelet-Európa, Nyugat-Európa és Észak-Amerika és egyes fejlődő országok gazdasági szervezetei vesznek részt). Az ilyen jellegű együttműködést a következő típusú szerződések szabályozzák: a „közös vállalat” típusú, a licencen alapuló, az igazgatásról szóló, valamint a „termék a kézben” típusú szerződések.

„A transznacionális korporációk a volumen- és a területgazdaságtan törvényszerűségei alapján mindinkább vi-

lágkorporációkká válnak az anyaország ellenőrzését az ENSZ ellenőrzésével váltva fel. Az anyaország ellenőrzése ugyanis egyre inkább a társaságok fejlődésének kerékkötőjévé válik az anyaország profitátviteli törekvései miatt. Az anyaország e törekvése és a transznacionális korporációk arra irányuló érdekeltsége közötti ellentmondás, hogy a profitot korporációs hálózatuk további bővítésébe fektessék, azzal a következménnyel jár majd, hogy a transznacionális korporációk mind kevésbé lesznek transznacionálisak, és mindjobban nemzetközivé válnak, amelyek többé nem kívánnak különbséget tenni az anyaország és a házigazda szerepét betöltő országok között, mert ez utóbbiak képezik a korporációs hálózat további bővítésének alapját” – írják a szerzők (248. o.).

A könyv elemzésmódját és problematikáját tekintve mind a marxista elmélet, mind a jelenkorra vonatkozó ismereteink bővítése szempontjából igen jelentős mű.

Danica DRAKULIĆ
Balázs Art Valéria fordítása

MODERNISÉG ÉS POSZTMODERNIZMUS

Jürgen Habermas: Filozofski diskurs moderne.
Dvenaest predavanja. Globus, Zagreb, 1988

A szóban forgó mű a 60 éves Jürgen Habermas (1929. VI. 18-án született) hatodik szerbhorvát nyelven megjelent könyve. Ennek alapján úgy vélhetjük, hogy munkássága jelen van országunk szellemi és társadalomtudományi életében. Ez azonban mégis egészen így. Tanulmányait ugyan folyóiratok és tematikus tanulmánykötetek is közlik, mint előadó és tanácskozások részvevője is megfordult nálunk, mégsem vonható le egyértelműen ez a következtetés. Részben azért, mert társadalomtudományuk egészében véve „fázis-késésben” van a nyugatnémet szociológusokat illetően. Sokak számára még Ralf Dahren-

dorf és René König az alapvető reprezentáns, a többi szociológus még fiatalabb nemzedéknek számít. A másik lehetséges ok az, hogy Habermas, akárcsak az 1979-ben elhunyt Herbert Marcuse, nem minősítette magát sem szociológusnak, sem filozófusnak. Mindketten kidolgozták „kritikai társadalomelméletüket”, és kritikai gondolkodóknak vagy társadalomkutatóknak tekintették magukat. Így azután nehéz volt szakterület szerint beskatulázni őket. Néhány idősebb hazai szerzőnk idegenkedett sok vonatkozásban újszerűen felvetett nézeteitől, pl. a nyilvánosság és közvélemény szerepéről (1962), a törté-

nelmi materializmus általa elképzelt rekonstrukciójáról (1976) a fő művében *A kommunikatív cselekvés elmélete* címűben (I–II. 1981), valamint a tíz évvel korábban megjelentetett előtanulmányában kifejtett nézeteitől. Tekintettel arra, hogy Habermast általában (jogosan) nem-marxistának, csak a marxizmushoz közelállónak tartják, a szocializmuskép reformjának napirendre kerüléséig váltakozó volt az érdeklődés az iránt, hogy hogyan látja Habermas a nyugati „baloldali irányzatú” értelmiség kimagasló képviselőjeként a posztindusztriális tőkés társadalom jelenét és jövőjét.

Röviden és tömören Danko Grlić úgy jellemzi Habermas szociológiáját, hogy az – ellentétben „a konzervatív szociológiával”, amely Habermas megfogalmazásában „a folyamatban lévő történések leírását és hatását” hozza előtérbe – az általa értelmezett „kritikai szociológia” révén a társadalmi gyakorlat a történelmi lehetőségek és a jövő felé fordul. A filozófia terén tagadja a társadalmilag független, tárgyilagos értékrendre alapozott semleges tudományos megismerését. Ezért a filozófia Habermas szerint a tudomány síkján fennmarad kritikaként. De társadalomelmélete, amely a társadalom önismeretéhez járul hozzá, nemcsak hogy képtelen tagadni a filozófiát, de nem kezelheti azt csak az emberrel kapcsolatos kritika módszereként sem, mert a filozófia mint megismerés megfosztaná magát teljes szerteágazó tartalmától: így szükségszerűen visszakanyarodik a konkrét valósághoz.

A szóban forgó Habermas kötet alcíme utal arra, hogy olvasóját tizenkét egyetemi előadás keretében tájékoztatja az utóbbi két évszázad modernségfelfogásának alakulásáról. A modernség öntudatosulásának és önkifejezésének felvázolása után (I. fejezet) Hegel modernség-értelmezését elemzi (II. fejezet), majd az őt követő három lehetőséget a baloldali hegelianusok, a jobboldali hegelianusok és Friedrich Nietzsche útkezesését és felfogását (III. fejezet), külön pedig Nietzschét tárgyalja részletesen

(IV. fejezet), a fordulópontra jelentő gondolkodót és a posztmodernizmus megalapozóját.

*

A könyv egyik recenzense, Hotimir Burger professzor, a kötethez írt bevezető tanulmányában („Szubjektum-központú”) filozófia és a kommunikatív interszubbektivitás – VII–XXIX. oldalig) felhívja a jugoszláv olvasó figyelmét arra, hogy Jürgen Habermas 1984-ben megjelent műve, amely egy év alatt három kiadást ért meg, a látszat ellenére nagy talányt rejt magában. Bár a kötet igen olvasmányos, ugyanakkor komoly összpontosítást és elmélyülést igényel, mert többször.

Hotimir Burger a következő három rétegre hívja fel a figyelmet: az első, amely kézenfekvő és mindenki számára elfogadható, hogy Habermas művét egyszerűen úgy fogjuk fel mint az újkort filozófia történetét a szerző ismert és több alkalommal kifejtett kommunikatív cselekvés elmélete szemszögéből. Habermas részletesen kifejti a modernség értelmezését Hegeltől kezdve korunk képviselőiig mint Heidegger, Foucault, Derrida. Ahogyan Burger hangsúlyozza „az erudíció teljes verteével” mutatja be, hogy milyen filozófiai következtetéseket mutat fel „a modernség paradoxonja.” A taglalás célja nem egyszerűen a bemutatás és megértés, hanem a követett irányelvek felülvizsgálása, amelyeket Habermas más módon választási lehetőség, az ő általa meglátott alternatíva szempontjából rekonstruál, természetesen hipotetikus.

A második réteg szorosan összefügg az elsővel: Habermas kedvelt és a maga részéről is szerteágazóan értelmezett kommunikatív cselekvéselméletére alapozva kifejti saját, be nem következett és ezért csak hipotetikus alternatíváját. A harmadik síkon a szerző feltárja, hogyan kellene viszonyulni a modernség tételes tartalmai iránt, amelyek magukba foglalják, újratermelik és még nagyobb

fajsúlyt biztosítanak a kommunikatív cselekvés számára. Kifejti azt is, hogy az ilyen cselekvés alapján milyen felismerések lehetségesek jelenkorunk világára vonatkozóan. Ez a felismerés – emlékeztet a szerbhorvát kiadás bevezető tanulmányának írója, –, már öt évvel a tárgyalta könyv megjelenése előtt, 1980-ban tetten érhető abban a díszelőadásában, amelyet az Adorno-díj átvételekor tartott „A modernség, mint befejezetlen projektum” (VII–VIII. o.) címmel.

Földényi F. László a szóban forgó Habermas kötetéről írt kritikájában Habermasról megállapítja, hogy amellet, hogy „az európai kultúra válságának kihívására egy gondolati rendszer felépítésével felel”, és „a modernség fogalmának filozófiai megalapozottságú elemzésével kecsegtet”, Habermas szerint a lehetséges útkeresésben a modernség filozófusai következetesen a rossz utat választották” (Valóság, 1986/12. sz., 102–103. o.).

A mű fő értéke abban rejlik, ahogyan azt Habermas ismerői sorra hangsúlyozzák, hogy ebben a témakörben (a modernség fogalmának filozófiai tárgyalásában) az általa továbbfejlesztett és részben megalapozott kritikai társadalomelméletét, amely a kommunikatív cselekvés elméletére alapszik, és amelyet Burger szerint 3 kötetes fő művében (A kommunikatív cselekvés elmélete, I–II. kötet, 1981 és Előtanulmányok és eredmények a kommunikatív cselekvés elméletéhez, 1984) már előzőleg kifejtett, ezúttal a filozófiatörténet területére is alkalmazza.

Ezért a könyv megértéséhez felesleges azon töprengeni, hogy kiket hagyott ki Habermas az utóbbi két évszázad jelentős és kevésbé jelentős filozófusainak áttekintéséből és a modernségre vonatkozó nézeteik tárgyalásából. A szerző mindenestre nem a filozófiatörténész szemszögéből közelít témájához (pl. már a mű elején Hegelt önmagából ismerteti és magyarázza, Hegel ismerőinek minden bizonnyal nagy megrökönyödésére Fichte és Schelling nézeteit

kevésbé veszi számba, ugyanakkor Kant gondolatmenete és kategóriavilága bőségesen jelen van az egész kötetben párhuzamként, de ellentétként is), hanem az általa kidolgozott kommunikatív cselekvés elmélete szemszögéből méri fel a filozófiai gondolkodás modernségét, sajátosan értelmezve a modernség fogalmát is. Ezt a sokirányú elméletet Hotimir Burger a következő három alapvető kérdéskörre zsugorítja, amelyek körvonaljaiban elfogadható módon érzékelte-tik Habermas gondolatvilágát: 1. *A kommunikatív racionalitás kérdésköre*, 2. *A társadalom kettős rétegének felfogása*, amely összekapcsolja a „rendszer” és az „életvilág” kategóriáit, s végül 3. *A modernség elmélete*, mert a kommunikatív cselekvés elmélete révén lehetővé kell tenni „az élet összességének konceptualizálását a modernség paradoxonja alapján értelmezve” (VIII. o.).

Megjegyzendő, hogy Habermas eltér a társadalom kategóriájától – amelyet Marx a sokrétű társadalmi viszonyok és társadalmi képződmények összességé-ként fog fel úgy, hogy a termelési viszonyok rendszerint meghatározó elemet képviselnek –, s ehelyett a szintén sokrétű kommunaktív cselekvést tartja lényegesnek, amelyet az egyének, emberi csoportok és intézmények valósítanak meg az élet sokrétű folyamatainak során. Ezért az élet bármely megnyilvánulását vizsgálja is Habermas a kommunikatív cselekvés elmélete alapján, az életet mindig a maga teljes komplexitásában értelmezi, ezért óvakodni kell attól, hogy az elnevezés által sugallt leegyszerűsítés vagy bizarrság csapdájába essünk.

*

Az előszóban Habermas utal a már említett díszelőadására, amelyet az Adorno-díj átvétele alkalmával tartott 1980 szeptemberében és amelynek már a címe is kimondja, hogy a modernség befejezetlen törekvés és folyamat. Ugyanakkor első előadásában hivatkozik Max Weber *A protestáns etika* című jelentős

alkotására, amelyben felveti a kérdést, hogy „Európán kívül miért nem terelődött... a racionalizálás pályájára sem a tudomány, sem a művészet, sem az állam- és gazdaságfejlődés úgy, ahogyan Nyugaton történt”. Egyben felhívja a figyelmet arra is, hogy Weber a nyugati racionalizmus belső tartalmi elemeit hangsúlyozza, méghozzá nem a nyugat-európai kultúrát elsősorban, hanem mindenekelőtt a modern társadalmi struktúrák fejlődését.

Habermas azonkívül, hogy eleve elhatárolja magát attól, hogy lezárt folyamatként tárgyalja a modernséget, és hogy végleges következtetéseket vonjon le, még három körülményre hívja fel a figyelmet: a modernséget filozófiailag tárgyalja; a kultúrát a maga összességében tekinti, és nem tér ki külön a művészeti megnyilatkozásaira, tehát nem tárgyalja a művészetekben megnyilvánuló modern és posztmodern felfogásokat és kifejezőmódokat (a szerző e tekintetben J. F. Lyotard könyvére, a *La condition postmoderne*-re, Paris, 1979), hívja fel a figyelmet, a modernség politikai vonatkozásaival pedig külön kötetben, a *Die Neue Unübersichtlichkeit*-ben foglalkozik (szintén 1985-ben jelent meg) így az kiegészítése a modernség filozófiai tárgyalásának.

Az ismertetésünk tárgyát képező kötet Habermasnak az 1983-as év nyári és az 1983/84-es tanév téli szemeszterében tartott egyetemi előadásait tartalmazza, amelyek azután keletkeztek, hogy a bajorországi Max Planck nevet viselő jövőkutató intézetből (Starnbergből, ahol 1971–1981 között társigazgató volt Carl Friedrich von Weizsäckerrel) visszatért a Majna-Frankfurti Egyetemre a filozófia és szociológia professzorának. (Mint vendégelőadó megfordult Párizs, Ithaka és Boston egyetemén, ahol könyve egyes fejezeteit előadásai során ismertette, és megvitatta az ottani egyetemi hallgatókkal és tanárokkal.)

Habermas modernség-kategóriája mellett megismerhetjük a szerző szintén sajátos módon értelmezett racionalitás fo-

galmát, amelyet a modernség tartozékának tekint. Ez a racionalitás látszólagos, de tényleges ellentmondásokhoz is vezet a posztmodern kultúra megnyilvánulásainak tárgyalása során. Nem vonja kétségbe a kultúrának a posztmodernizmus elvein létrejött eredményeit, de azokkal nem azonosul, csak egyszerűen mint létezőt és életünk kultúrája szempontjából lényegeset tudomásul veszi, és részletesen elemzi – elsősorban filozófiai, méghozzá a hipotetikus alternatív útválasztás szempontjából. Ezért is tulajdonít olyan nagy jelentőséget Nietzsche-nek, de végkövetkeztetése az, hogy Nietzsche végeredményben nem kínál kiutat a polgári társadalomból, ezért Habermas szerint alternatíva-választása terméketlen.

Hangsúlyozni kell, hogy Habermas saját racionalizmusát szembehelyezi Horkheimer és Adorno negatív dialektikájával, és általában a túlsúlyban lévő nyugat-európai racionalizmussal.

Marx gondolatmenetét követve Habermas a racionalitás értelmezésekor végső vonatkozásban szem előtt tartja a szocializmus eszméjének kibontakozását, hogy felül lehessen emelkedni a kapitalizmus egydimenziós racionalizációs folyamatain. Az egydimenziósnál magasabb értelmében annak az uralmát jelenti, amit kognitív-instrumentális szempontnak nevez. Számára a szocializmus sem idealizált utópia, de Marx gondolatmenetével azonosan vagy legalábbis rokon módon véli, hogy az emberiség gazdasági, politikai stb. alrendszeren belül létezik és fejlődik, de szerinte nem jönnek többé létre a destruáló kommunikatív, strukturált életviszonyok. Ezért távlatban elvetendő a jelenlegi logika kényszere – amely napjainkban a korszerű technika esetében a legszembetűnőbb –, miszerint a természet, az ember és a társadalom feletti korlátlan uralom ténye és eredménye az emberiség boldogabb jövőjének tényleges előfeltétele és követelménye.

Ezzel a nézetrel kapcsolatos Habermas etikai felfogása is: mindaddig, amíg

a hagyományos etika arra volt ítélve, hogy emberközpontú (antropocentrikus) legyen, az emberiség történelmében semmi sem volt rémségesebb mint ez a lényegében represszív antropocentrizmus. Még nem vagyunk kellőképp tudatában (különösen ott, ahol ez az antropocentrikus etika, ami szerinte nem más mint „kollektív emberi önzés”, még nem váltotta ki a rossz lelkiismeret érzetét), hogy egy új konszenzuális etika kialakulási folyamatába lépünk. Ez az etika tudatosítja majd, hogy „beszélők” is vagyunk, de egyben mások „meghallgatói” is, ahol a „beszéd” – Habermas értelmezése szerint – sokrétű kommunikatív cselekvést jelent. A szenzuális etika a filozófia szerepét is megváltoztatja a kulturális és a társadalmi életben, mert elveszti azt a vélt pozícióját, hogy ő (a filozófia) a megismerés és az értékmeghatározás letéteményese; már nem töltheti be a döntőbíró szerepét az esztétika, a megismerés és más kérdések esetében.

A konszenzuális etika dominanciájának kialakulását Hotimir Burger azzal vonja kétségbe (XXIV. o.), hogy szerinte Habermas koncepciójának legnagyobb fogyatékosága abból ered, hogy elméleti megfontolások alapján szeretné biztosítani a megegyezést és a társadalmiasulás dominanciáját, valamint azokat a kisugárzásokat, amelyek a nyelvi érintkezés következményei, de ugyanakkor kizárná magának az életnek az újratermelését és minden mást, ami ehhez szorosan kapcsolódik (szükségletek, érdekek, önfenntartás) az „életvilágból” amely pedig megelőzi a kommunikatív cselekvést. Vajon milyen az a „mindennapiság” – veti fel a kérdést Burger – az „élet újratermelése” nélkül, és amelyet a tőkével azonos rendszerbe „deponálnak”? Mennyire és hogyan képes egy így leszűkült „életvilág” ellenszegülni a „rendszernek”, vagyis a gazdaságnak és a társadalomnak a maga olyan törekeny általánosságaival mint amilyen a „diffúz tudat”, amely csak jelzi a bekövetkezendő önszerveződést, amennyiben magába

a rendszerbe nem lehetséges erőteljesebb ellenszegülési tényezőt telepíteni.

Gajo Petrović sokkal határozottabb és bírálóbbr Habermas humanizmusával szemben Marx humanizmusának felszínes és téves értelmezése miatt. (Igaz, itt bírálataát Habermas két korábbi kötetére alapozza, amelyek szerbhorvát fordításban csak késve, 1985-ben és 1986-ban jelentek meg, németül viszont 1976-ban és 1968-ban! – G. P. *Jürgen Habermas – Od tehnike i nauke do rekonstrukcije historijskog materijalizma*, bevezető tanulmány J. Habermas *Tehnika i znanost kao „ideologija”* című tanulmánygyűjteményéhez, Zagreb, 1986, 19. o.). Szerinte Habermas Marx-értelmezése a marxi humanizmust illetően a Második és a Harmadik Internacionálé (különösen Sztálin és a sztálinisták) értelmezése felé hajlik, de jelen volt Habermas tanítómesetereinél, a frankfurti iskola képviselőinél is.

Ez a megállapítás első tekintetre meghökkentőnek tűnhet; annak ellenére azonban, hogy a világ munkásmozgalmának igen különböző szegmenseiről van szó, vulgarizáltan értelmezték Marx humanizmusfelfogását. A beható vizsgálódás félreérthetetlenül bizonyítja, hogy tartalmilag azonos vagy legalábbis rokon jellegű autorizálásról van szó, függetlenül attól, hogy a tartalom különféleképpen hangszerelt. Az utóbbi évtizedekben Marx műveinek, különösen pedig filozófiai jellegű (korai) műveinek ún. „újraolvasása” az új ismeretek és tapasztalatok birtokában azok újraértelmezését jelenti.

Ezt a jellemzést Gajo Petrović rosszállással toldja meg, mert Habermas téves Marx-értelmezéseit már az ötvenes évek során és a hatvanas évek elején átfogóan és érvekkel alaposan indokolva bírálták. Utal a jugoszláv „praxistákra”, akiknek a munkáit, mint ismeretes, Nyugat-Németországban is megjelentették. Ezért Gajo Petrović számára talány, hogy „egy ilyen káprázatos gondolkodó” mint Habermas, miként ma-

radhatott Marx humanizmusa kérdésében ilyen értesületlen.

*

A modernség – függetlenül attól, hogy a kifejezés már a tizedik században jelentkezik (*logica modernorum*) – filozófiai témaként Habermas szerint a XVIII. század végétől kezdve követhető nyomon. Számára a modernség „befejezetlen projektum”, ezért csak töredékesen körvonalazza az elmúlt két évszázad modernségre vonatkozó azon filozófiai és szociológiai meghatározásait, amelyek szerinte leginkább tükrözik a modernség társadalmi-civilizációs valóságát és annak elméleti-filozófiai kifejeződését. Kötete első fejezetében (címe: *A modernség időtudata és önmegbizonyosodási igénye*) nem bocsátja előre saját meghatározását, hanem utal Max Weber idevágó nézeteire, majd Baudelaire esztétikai modernség-felfogását taglalja részletesebben. Habermas a modernség értelmezésének óvatos körvonalazását főleg a marxista Walter Benjamin (1892–1941) megfogalmazásaiból meríti, sokat hivatkozik Hegelre is annak ellenére, hogy a következő fejezetet teljes egészében Hegel modernségfelfogásának szenteli.

Bár Habermas az előszóban hangsúlyozza, hogy a könyvét alkotó „előadások a modernséget nem a művészet és az irodalom szempontjából tárgyalják” (5. o.) nem kell hogy meglepetést okozzon Baudelaire és Benjamin nézeteinek ismertetése. Nyilvánvaló, hogy a modernséget társadalmi szempontból, vagyis ahogyan Habermas fogalmaz, „az életvilág” szempontjából vizsgálja a filozófia szintjén. A két közelítés között azonban Habermas szerint nincs nagy eltérés, mert: „a filozófia és az irodalom között olyan csekély a nem-beli különbség, hogy a filozófiai szövegek a maguk lényegi tartalmaiban irodalmi-kritikai úton tárulkoznak ki teljességükben” (VII. fejezet toldaléka, 180. o.).

A modernség meghatározásának elemeit tömörítve Földényi F. L., a szubjektum-objektum viszonyának sajátos értelmezésén túl, a következőt tekinti lényegesnek: »A modernséget tehát Habermas a hegeli-marxi hagyomány szellemében értelmezi: mint Hegel, ő is azonosságjelet tesz az „újkor”, a „modern kor” és a „polgári kor” kifejezések közé. A modernség ugyanakkor számára nem csak történelmi korszakot jelent, hanem mentalitást is, amely e kor szereplőit kivétel nélkül átítatja. A „modern” jelző nem meghatározott csoportok kiváltsága, nem is bizonyos filozófiai nézeteké, hanem köztulajdon (és kényszer): mivel Habermas szerint a modern korra a „felvilágosodás dialektikája” jellemző, ezért a modernségnek mindenki ki van szolgáltatva. A meghasonlottsággal válik azonos jelentőségű...« (Valóság, 1986/12, 103. o.).

Habermas szerint a modernség egyik lényeges előrelépése, hogy elveti a tőle idegen, külső mércéket, és a kor felvetett kérdéseire saját törvényszerűségei alapján adja meg a választ, illetve ahogy Burger utal e problémára: „a modernséget az jellemzi, hogy a világ mint tárgy jelentkezik, amely alakítható és változtatható. Átvitt értelemben, ez teszi lehetővé a forradalom eszméjét és megvalósítását, amely alapján tudatosan alakítják a társadalmi életet, ami a modernség nélkülözhetetlen tartozéka és ismérve”. Szerinte ez az alapvető oka annak, hogy Habermas a modernség tárgyalásába bevonja Marx nézeteit is.

A posztmodernizmust Habermas épp a társadalmi változás szempontjából improduktív volta miatt nem tekinti a modernséggel egyenértékű kategóriának, hanem olyanak, amely bennfoglaltatik, először csak jelzésszerűen, majd explicit elmélet- és gyakorlatként magában a modernségben.

Külön elgondolkodtató az, ahogyan Habermas a jelenkori társadalmi-civilizációs valóságot tárgyalja. Hangsúlyozza pl., hogy Nyugat-Európával szemben az Egyesült Amerikai Államok „a

második amerikai forradalom” jelszava alatt igyekszik az európaiótól eltérő önazonosságát kifejezni, ami viszont Habermas szerint „a korai európai modernségben való megfenekléshez vezet” (342. o.). Véleménye szerint „az a megkülönböztetés, amelyet Hegel és Marx, majd Max Weber és Lukács eszközölt az emancipáló-megbékítő és represszív-megosztó társadalmi racionalizálás között, napjainkban élet veszti.” (316. o.) Ezzel szemben felrója a legújabb kori filozófusoknak (előnyben részesítve Adornót és Foucault-t Heideggerrel és Derridával szemben) azt, hogy „mindannyian érzéketlenek arra a körülményre, hogy a modernség kultúrája és társadalma a legnagyobb mértékben ambivalens”. (317. o.) A zárófejezetekben Habermas egy sor alapfogalom sajátos értelmezésén keresztül korunk jellemzésével foglalkozik, mint például: tőke-társadalom, a közvélemény hatása és az igazgatás, forradalom és társadalmi meghasonulás, fejlődés és válság. Elemző fejtegetései ellenére, híven előrebocsájtott elvéhez, miszerint a modernség befejezetlen folyamat, csak részkövetkeztetéseket von le.

*

Mint már mondtuk, Habermas a modernség értelmezésének általános társadalmi megközelítése következtében nem értékeli nagyra a posztmodernizmust, ennek ellenére előszeretettel foglalkozik Nietzschével. Noha a posztmodernizmus kifejezés csak a nagy német gondolkodó halála után jelentkezik (először 1917-ben Panwitz, majd a harmincas években D. C. Somerville használja, ez utóbbi a hiszán irodalom kérdései kapcsán, majd 1952-ben I. Howe újítja fel a korabeli amerikai irodalom tárgyalásakor, a posztmodernizmus tétéleit Nietzsché már behatóan részletezte.

Friedrich Nietzsché (1844–1900) Richard Wagner iránti ifjúkori lelkesedését és barátságát Habermas részletesen indokolja: Nietzsché számára az istenek

alkonya, illetve az „Isten halála” a mitológia korát hozza előtérbe és eleveníti fel, amely kor az ember felszabadulásának, az emberi elesettség leküzdésének lényeges tényezője volt. Számára ez volt az út az elvárás, a platóni metafizika és a transzcendentális erkölcs elvetése felé. A világtörténelem többé nem istenség szózata, hanem önmaga folyamata, ami egyben kétségbe vonja a kereszténység tételét, az ember létezésének egy és végső célú megközelítésére való elrendeltségét. Számára az istenség halálának felismerésével megbukik az a nézet, amely szerint az emberről vallott igazságot a szelleme alkotja, ahelyett, hogy az a teste, testisége lenne. A test szerinte nem élettani megjelenésében értendő, hanem a lelki, a túlvilági ellenérve. Az istenség azért halt meg, hogy az ember uralkodhasson, amit nagymértékben a hatalon iránti igény tesz lehetővé. Így azután Zarathustra, meghirdetve az istenség halálát, egyben a hatalon iránti igényt és megvalósításának lehetőségét is felfedi. Ezt az igényt képtelenek az emberek egyforma mértékben kielégíteni, s ezért az az egyenlőtlenség szükségszerű létrejöttének feltételezője is egyben. A hatalon iránti igény így a kiemelkedő, mindegyikén egyén megjelenése azonban – függetlenül a nácifasiszták Nietzschével való visszaélésétől – nem képezi Nietzsché filozófiájának alaptételét. Sokkal lényegesebb az ebből levezetett időstruktúra fogalmának kialakítása, amely szerint a múlt akarása azonos a jövő akarásával, a múlt a jövő iránti nyitottságot jelent, és csak a jövő nyújthat szilárd alapot a múlt számára.

Ilyen nézeteken alapszik a művészet felfogása, amely szerinte nem értelmezhető sem a filozófia, sem az esztétika alapján. A hiteles művész erejét abból meríti, hogy képes átlényegíteni a valóságot, az életből magából felszínre hozni a szárnyalásra keltő erőt. Szerinte az alapfogalmak és elvek nem hatnak a művészi képzelet alkotóerejére. Így számára „a művészet értékesebb a valóságnál”. A Nietzschét tanulmányozók többsége

azt hangoztatja, hogy Nietzsche filozófiai erőssége nem a racionalitásban, a dedukcióban és a logikában van, hanem a korlátlan művészi alkotóerőben, amelyet maga az élet tesz lehetségessé. Számára a legcsekélyebb alkotás is értékeesebb a megalkototról való szóbeszédnél. Nietzsche nagysága és korlátja is leplezte kora kétszínűségét, és átértékelte az akkori valóság összes értékeit. Ne feledjük: Nietzsche a XIX. század végének embere, aki a maga módján azt a tényt fejezte ki, hogy a sötét imperialista vállalkozások már nem valahol távol Nyugat-Európától, hanem gyakorlatilag mindenki szeme láttára mennek végbe. Így a hétköznapiok egyben minden hirdettet elv és értéknorma alkonyát is jelentették. Hangsúlyozni kell azonban – ami az alkotóművész számára nem annyira lényeges, annál inkább a társadalomtudós számára –, hogy Nietzsche lázongása a visszatérítő erkölcsstelen valóság moralizáló szépítése ellen nem lépi túl a verbális tiltakozás határait. Nietzsche számára más kiút nem létezett, mint úgy helytállni az adott társadalmi körülmények közepette, hogy mély átéléssel, művészi erővel kifejezi és megörökíti azt, a reális kivezető út felvázolása nélkül, de óvakodva minden hamis patetikától és szemforgató álszenvedéstől.

A modernség talaján álló társadalomtudós számára azonban ez nem elegendő, mivel a szimptomák felszínre hozása és láttatása még nem jelenti feltétlenül azok megfelelő értelmezésének lehetőségét, még kevésbé a teendők körvonalazását. Az alkotóművész esetében más a helyzet. Ezért váltanak ki ma is érdeklődést a művészek körében, az egy évszázaddal későbbi társadalmi helyzet elmentmondásai közepette is, Nietzsche nézetei. Annál inkább, mivel nem választható szét a magát főleg aforizmákban kifejező filozófus Nietzsche a szépítő Nietzsche-től – a művésztől. Amennyiben a modernség egyik alapvető következménye a társadalmi kiút és a megújulás lehetősége, Habermas számára a

Nietzsche által megalapozott – de akkor még nevében nem nevezett posztmodernség csak a modernség egyik közjátéka, esetleg zsákutcája, vagy ahogyan Földényi F. L. ítéli meg (Valóság, 1986/12, 103. o.): „A könyv akár a modernség rehabilitációjának is tűnhet – a posztmodernizmus rovására.”

Lehet, hogy a fiatalabb nemzedék úgy véli, hogy Habermas a posztmodernizmus kapcsán túlzott részletességgel tárgyalja Nietzschét, de ne feledjük – erről Sinkó Ervin is beszámol az *Egy regény regényében* –, hogy a századfordulón Nietzscheben egy egész haladó értelmiségi nemzedéknek, köztük a marxistáknak is közkedvelt olvasmánya volt, mígnem Sztálin egyik napról a másikra kinyilatkoztatta, hogy Nietzsche a fajelméletet képviseli és reakciós idealista tudattal fertőzi meg olvasóit. Ez az idegenkedés, azoknak az éveknak a következményeként, nálunk is kimutatható. A német olvasó viszont még nem feledte, hogy Hitler a náciizmus hivatalos filozófusává kiáltotta ki Nietzschét, ami elsősorban egyes könyvei címének jelszószerű emlegetését jelentette, de közrejátszott hűgának, Elisabeth Förster Nietzschének tevékenysége is, aki a fajelmélet híveként nem ártallotta bátyja levelezését és irodalmi hagyatékát meghamisítani. Ezekre a hamisításokra rég fény derült, de úgy látszik, további erőfeszítésekre van szükség annak érdekében, hogy a valódi német kulturális-civilizációs értékeket megóvják a méltatlan előítéletektől.

Habermas természetesen megindokolja értékelését Nietzsche eszmetörténeti szerepéről, és megállapítja, hogy „Nietzsche, mint mindazok, akik cserbenhagyják a felvilágosodás dialektikáját, szembenőnen a nivelláláshoz folyamodik. A modernség elveszti kialakított helyzetét, számukra a történelem racionalizálásának utolsó szakaszát képezi, amely messze a régmúltba nyúlik, és az archaikus étellel és a mitikus felbomlásával kezdődik.” (86. o.) Habermas szerint ez vonatkozik Horkheimerre és Adornóra, akik ilyen vonatkozásban tár-

gyalják Nietzsche-t, Bataille-t és Heidegger-t. A továbbiakban Habermas kifejti: „A történelem dionüszoszi tárgyalási módjában Nietzsche éppenséggel nem eredeti. ... ezt a módot a korai romantizmusban alaposan kidolgozták. A tántorgó boristenség azonosítása a kereszténység megváltó istenségével csak úgy lehetséges, ha a romantikus messianizmus Nyugat megfiatalítására és nem elhagyására törekszik.” (91. o.)

*

Habermas e műve ellen, értékeinek elismerése mellett, jelentős kifogásokat emelnek méltatói. Így Földényi F. L. megállapítja, hogy „a kommunikatív cselekvés fogalmának kidolgozásával Habermas a kétféle hagyomány egyesítését kísérelte meg: a praxis és a racionalitás közötti belső kapcsolatot akarja felmutatni.” (Valóság, 1986/12, 108. o.)

Hotimir Burger a szerbhorvát kiadás bevezető tanulmányában nem saját ítéletét hangsúlyozza, hanem inkább mások, a kötetre vonatkoztatható véleményeit interpretálja. Így utal Ludwig Wittgenstein posthumus munkájára (*Tombeau de l'intellectuel*, Párizs 1984), amelyben a szerző kifejti, hogy „a modern világban a konszenzus a megvitatás elévült módja...” Ezen túlmenően – fűzi hozzá – „Wittgenstein csatlakozva a francia strukturalistákhoz úgy véli, hogy a tőke és nem az állam az igazi probléma a modernségben és a posztmodernizmusban”. (XXVII. o.) Utal még Diter Henrich ellenvetésére (Merkur, Hf. 9–10/1985), aki kifogásolja Heidegger erőteljes befolyásának jelenlétét Habermas kötetében, ami véleményünk szerint vitatható megállapítás.

Sokkal meggyőzőbb Burger ellenvetése, miszerint a szerző »túl korán leírta a gyakorlat kategóriáját, az interszubjektivitás és kommunikatív cselekvés sajátosan értelmezett fogalmának, valamint a munka és az állam kérdésének előtérbe hozásával igyekezett azt az elidegenedés fogalomkörével helyettesíteni („az ember mint az ember elsődleges szükséglete”) stb. Ezért Habermas szívesebben hivatkozik Castoriadisra, aki hangsúlyozza a termelés paradigmáját. (XXVI-II. o.) Burger szerint ez formálisan és lényegét tekintve is kifogásolható, mert Marx korszerű értelmezése (Jugoszláviában is) erre már rávilágított, de hozzáfűzi, hogy az alaposabb kutatás valószínűleg megbizonyosodna abban, hogy ez a kérdéskör már feldolgozást nyert a modernség keretében pl. Lukács *regényelméletében* és Lefebvre 1962-ben megjelent könyvében (*Introduction a la modernité*, Paris), akikkel még közelebről sem zárul le az előhírnökök sora.

Hotimir Burger szerint a könyv azért figyelemre méltó, mert kritikusan összegezi az ész- és szubjektum-kritikát az újabb kori filozófiában. A magunk részéről hozzáfűzhetjük, hogy az olvasó egy önálló és eredeti gondolkodó munkáját ismerheti meg, aki korunk eszmevilágának képzeteiből és társadalmi ellentmondásaiból keresi a kivezető utat. Ezért a kötet, a filozófián és részben a művészetfelfogáson túlmenően, korunk általános emberi és társadalmi problémáinak felvetésével és válaszkeresésével – még akkor is, ha nem fogalmaz meg határozott, kész válaszokat – mindenképpen gondolkodásra serkentő könyv.

REHÁK László

A TÁJ ÜZENETE

Fehér Ferenc: Vállalt világ. Forum Könyvkiadó, Újvidék, 1988

Fehér Ferenc esszéket és jegyzeteket tartalmazó gyűjteményes kötetét, mely 1988-ban jelent meg a Forum Könyvki-

adó gondozásában, egységes hangulat, lírai ihletettség fogja össze. A táj, az emberek, a könyvek, versek iránti elkötele-