

GÁBOR GYÖRGY

ORCID: 0000-0001-9984-960X

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem

A kánon megkérdőjelezői és a múlt eltörlői

Modernitás versus rombolás

Absztrakt

A modernitás nem korszaknak, hanem állapotnak értelmezhető: nem „válságban van”, hanem maga *a válság*, amely a fennálló rend állandó kritikáját és megújítását hordozza. A múlthoz való viszony kettős: a hagyomány újraértelmezése vagy radikális elutasítása (például futurizmus, cancel culture). Az emlékezetpolitika, a „gyorsuló idő” (Koselleck), a kulturális ipar és a digitális média egyaránt gyengítik az autonómiát és a történeti önismeretet. A modernitás akkor őrizheti meg teremtő energiáját, ha a hagyományhoz való hozzáférese s annak hermeneutikai elsajátítása, valamint a mindenkor adott autoriter hatalommal és a hatalom által rögzített kánonokkal szembeni emancipációs törekvése egyensúlyban marad. A „láncolat” megbomlása így nem a múlt eltörlését, hanem a megértés helyreállítását és a folytonos újraértelmezés szükségességét teszi nyilvánvalóvá.

Kulcsszavak: modernitás, kánon, válság, történelmi emlékezet; hermeneutika, újraértelmezés, cancel culture

Abstract

Modernity is to be conceived not as a historical epoch but as a condition: it is not “in crisis” but is itself the crisis, carrying within it the permanent critique and renewal of the established order. Its relation to the past is ambivalent—either

the hermeneutical re-appropriation of tradition or its radical repudiation (as in Futurism or cancel culture). Memory politics, the acceleration of time (Koselleck), the culture industry, and digital media alike erode autonomy and historical self-understanding. Modernity can preserve its generative energy only if access to tradition and its hermeneutical appropriation remain in balance with the emancipatory resistance to authoritarian power and the canons it seeks to impose. The breaking of the “chain” thus signals not the erasure of the past but the imperative of restoring understanding and the necessity of continuous reinterpretation.

Keywords: modernity, canon, crisis, historical memory, hermeneutics, reinterpretation, cancel culture

Prológus

1697-ben, midőn „az antik és a modern műveltség körül támadt híres disputa javában zajlott”,¹ hírlik, hogy egy pénteki napon a londoni Királyi Szent Jakab Könyvtár polcain irtózatosságra vette kezdetét a régi, vagyis a klasszikus és a mo-

1 Jonathan Swift: *A könyvek csatája*. 1961. 7. Swift munkája szervesen illeszkedik abba a 17. századi kiterjedt vitafolyamba, amely a jelennek az antikokhoz és a modernekhez való viszonyát kísérelte meg tisztázni: mi hasznosítható és miként a múltból a jelen számára? A reneszánszsal ellentétben nem az antikokhoz való visszatérés volt a kérdés, hanem az, hogy egyáltalán van-e joga a jelennek hivatkozni az antik szerzőkre akkor, amikor az egyház továbbra is cenzúrázza, ellenőrzi, és sok esetben tiltja a rájuk történő hivatkozásokat. 1612-ben jelenik meg Trajano Boccalini római szerző munkája, a *Ragguagli del Parnaso* (amelyet Rómában nem, csak Velencében tudott kiadni), ahol az „ókori ellenállók”, Szókratész, Seneca és Tacitus mellé áll, az ókori szerzők fontosságát és a *libertas philosophandi*t, azaz az akadémiai szabadságot hirdetve. (A *libertas philosophandi* kérdésköréhez lásd Gatti: *Ideas of Liberty in Early Modern Europe. From Machiavelli to Milton*. 2015. 81. skk.) Boccalini Swiftre gyakorolt hatásához lásd W. H. Irving: *Boccalini and Swift*. 1973–1974. 143–160. 1620-ban lát napvilágot Alessandro Tassoni *Paragone degli ingegni antichi e moderni* c. munkája, ahol a szerző az ókoriak és a modernek szükségességéről, fontosságáról és nélkülözhetlenségéről beszél. Londonban 1621-ben jelenik meg Robert Burton *The Anatomy of Melancholy* c. jelentős értekezése, melynek sok helyén a modern életformával, a technikával és a piaccal kapcsolatosan fejt ki elítélő nézeteit. 1623-ban Secondo Lancellotti olasz apát *L'oggi di overo il mondo non peggiore né più calamitoso del passato* c. művében a modern szerzőket ünnepli, s az „oggi”, azaz a „ma” felszabadítását sürgeti a klasszikus antikvitás uralma alól. Végezetül Tommaso Campanella 1623-ban megjelent *La città del sole* c. utópiáját szükséges megemlíteni, ahol az antik és a modern szemlélet harmóniáját mi sem jelképezi erőteljesebben, mint hogy az egyház által irányított bolygóköz társaságban magától értetődőnek, mi több, egyenesen elvártnak számít a többnejűség.

dern könyvek között. Az eposzi méretű háborút, amelyet hordereje és a benne felvonuló hírneves hősök heroikus vitézkedése okán a theomachiára, az istenek harcára emlékezve okkal nevezhetünk bibliomachiának, vagyis a könyvek harcának, Jonathan Swift énekelte meg hőskölteményében, *A könyvek csatájában*. A tinta nevű veszélyes folyadékkal és a toll nevű gyilkos lőszerrel zajló hosszan tartó, makacs és öldöklő csata, amelynek korábbi helyszíne a Parnasszus-hegy két csúcsa, a magasabbé, amely hagyományosan a klasszikusoké, és a magasabbtól némileg beárnyékolt alacsonyabbé, amely a moderneké volt, immár a könyvtár polcrengetegére helyeződött át. A klasszikusok és a modernek öldöklő küzdelmét a pedáns enumeráció tanúsága szerint nagyhírű héroszok vívták: a klasszikusok Homérosszal, Aiszóposszal, Hérodotoszal, Platónnal, Arisztotelésszel, Eukleidésszel, Liviuszal, Pindarossal és Vergiliusszal, a modernek Aquinói Tamással, Duns Scotusszal, Descartes-tal, Tassóval, Miltonnal, Hobbesszal, Baconnel, Drydennel és Gassendival. Csak úgy szállt a porfelhő, a skolasztikusok épp hogy megszabadultak a bennük tanyázó férgektől, emitt a klasszikus Arisztotelész nyílveszejével a modern Bacon helyett tévedésből az ugyancsak modern Descartes-ot találta el, oly erővel, hogy a bőrkötés rögvest beszakadt. Néhány polcnival odébb Pindaros „hitvány kutya” felkiáltással kettészelt egy nyomorult modern, hogy annak testmaradványát aztán Venus magához vegye, ambróziában fürdesse meg, s galambbá változtatva a kocsija elé foghassa. Ám hiába szorgoskodott az esemény oly hiteles krónikása, Jonathan Swift úr, ugyanis, amint arról magától a szerzőtől értesülhettünk, „Hiatus valde deffendus in MS”, vagyis „egy rendkívül sajnálatos hézag a kéziratban” az oka annak, hogy mind a mai napig nincs tudomásunk a küzdelem végső és remélhetően megnyugtató kimeneteléről.

Swift híres parabolája ellenére, ahol a könyvtár pókjának és a pókhálóbba belegabalyodott méhnek a nagy kontroverziájáról olvasni, egyik oldalon a roppant hálót szövő, lustán szemlélődő, önmagából táplálkozó és szaporodó, mindent ürülékké és méreggá változtató, azaz az utálatos napi irodalmat megtestesítő pókkal, vagyis a modern szerző archetípusával, másik oldalon az egyetemes hatókörben hosszas kutatásokat és alapos tanulmányokat végző, az igaz ítékezés, s a dolgok közti különbségtevés révén mézzel és viasszal visszatérő méhkel, vagyis a klasszikus szerzők modelljével, nos e felettébb érzéki példázat ellenére sem képes e sorok szerzője egyértelműen és határozottan letenni emide vagy amoda a voksát. Még akkor sem, ha töredelmesen bevallva nem áll tőlem távol Kristellernek, a reneszánsz egyik legismertebb kutatójának a megjegyzése, aki mintha csak Swift parabolájára reflektált volna: „A tizenhetedik században a régiek és a modernek

híres csatája ahhoz vezetett, hogy világosabb különbséget tettek a tudományok között, amelyekben a modern kor már meghaladta az antikok eredményeit, valamint a művészetek között, amelyekben az ókoriakat soha nem lehetett felülmúlni, legfeljebb talán egyenlővé válni velük.”²

Viszont eme feltűnő és bizonyára túlon túl árulkodó elővigyázatosságomat követően, tekintettel a későbbi mondandómra, aligha kerülhetem meg annak világos tisztázását, immár a pókoktól és méhektől búcsút véve, hogy valójában hol is húzom meg a modernitás fogalmának határait.

I.

Napjaink repetitív közhelye annak baljós hangoztatása, hogy a modernitás válságban van. Ez a meglehetősen banális frázis amúgy igaz is, csak éppen a szintaktikai egység helyes hangsúlyozására szükséges törekedni: „a modernitás *válságban* van” helyett fogalmazzunk inkább úgy, hogy „a modernitás válságban *van*”, azaz „a modernitás a válság maga.”

Az állítás ellentmondani látszik a történettudomány hagyományos korszakolásának, amely a modernitás kezdetét leggyakoribban a 15–16. századra teszi, a genezist valamilyen kiemelkedően fontos történelmi pillanattal azonosítva. Ez hol a Keletrómai Birodalom 1453-as bukása, azaz Konstantinápoly törökök általi elfoglalása s a kereszténység egy bizonyos formájának szimbolikus vége, hol Amerika 1492-es felfedezése, vagyis az egész Föld birtokba vétele,³ hol Luther 1517. október 31-i wittenbergi fellépése és a 95 tétel kiszégezése a Schlosskirche kapujára, azaz – egyfelől – szakítás a római katolicizmussal, s másfelől a protestáns reformáció beindulása. S ahol a történettudomány a korszakváltások meghatározását a tudománytörténet valóban nagy fontosságú eredményeihez köti, ott a modernitás kezdetét egyesek a tudás terjedésének a korábbiakban sosem látott sebességét és széles körű szétáramlását lehetővé tevő könyvnyomtatásban érzékelik, míg mások Galilei első csillagászati távcsövének 1609-es bemutatásában, tehát a klasszikus kozmológiával való szembefordulásban.⁴ Ez utóbbira Pierre

² Kristeller: *Renaissance Thought and Its Sources*. 1979. 79.

³ Fernand Braudel a modernitás meghatározó összetevőjének és feltételének tekinti Amerika felfedezését, vagyis a világ egységességét, magát az egység felé tartó világot, amely „közös kalandba” keveredett. Fernand Braudel: *Expansion européenne et capitalisme (1450–1650)*. 1997. 380–383.

⁴ Pierre Chaunu: *La modernité, qu'est-ce que c'est? Introduction historique*, <https://auteuil.epudf>.

Chaunu hívta fel a figyelmet, s ha a modernitás kezdetének meghatározása ezzel még természetesen vitatható is maradt, arra kétségtelenül ráirányította a figyelmet, hogy a mindenkori modernitás a tér és az idő minél tágabban érzékelhető, leírható és felhasználható paraméterét feltételezi. Galilei teleszkópja radikálisan megnyitotta a tér végtelenségét, s lehetővé tette az egészen távol eső megfigyelését, amiként valamivel később Leeuwenhoek mikroszkópja biztosította a végtelenül kicsihez való hozzáférést, láthatóvá téve a korábban észrevehetetlent, ezáltal a dolgokat a kvázi nem-létből a létbe segítve át.⁵

Egyes eszméletörténeti megközelítések tágabb összefüggésekben már a görög–római szellemi életben vélték megtalálni a modernizáció meghatározó elemét. Így például Goody és Watt az alfabetikus kultúra térhódítását, kulturális diffúzióját, a görög írásrendszer és az írástudó társadalom létrejöttét nevezi a modernség és a modernizáció legfőbb hajtóerejének.⁶ Mások Európa minden további modernizálódásának feltételét és motorját a klasszikus görög és római világ racionális érvelési igényében, az igazságosság érvényesítésének és érvényesülésének erkölcsi eszményében, a mindenkori demokratikus társadalmi berendezkedés modelljeül szolgáló korabeli politikai törekvésekben, avagy a matematika és az orvostudomány fokozott alkalmazásában és az együttélés keretétül szolgáló jogi gondolkodás eredményeiben vélték megragadhatónak.⁷ S hasonlóképpen Citot, aki a modernség szellemét és meghatározó összetevőit a szabadságban, az univerzalizmusban és az individualizmusban látja,⁸ a tisztán kronologikus aspektussal

org/culture-19/cycle-1996-1997-la-modernite-1-11710/ (A letöltés ideje: 2024.09.27.)

5 Chaunu: uo. A fent jelzett történelmi dátumok relevanciáját maga Chaunu teszi kritika tárgyává. Ami Konstantinápoly törökök általi elfoglalását illeti, azt annyiban nem tartja jelentős dátumnak, amennyiben a törökök ekkorra már rég urai voltak a Keleti Birodalom nagy részének, s a városban ekkor mindössze 20.000 ember élt a korábbi 500.000-rel szemben, azaz a dátum – mint Chaunu megjegyzi – csupán „szimbólum volt”. Amerika felfedezését illetően Chaunu arra hívja fel a figyelmet, hogy a hazatérő Kolumbusz azzal a bizonyossággal érkezett vissza Lisszabonba, hogy egyenesen Kínából jött meg. Egy bizonyos d’Anghiera nevű történész és földrajztudós lesz az, aki Kolumbusz jelentéseit olvasva elsőként veti fel, hogy Kolumbusz egészen nyilvánvalóan nem járhatott Kínában, s az útja során látott szigetek egy „novus mundushoz” tartozhatnak. Összegzőképpen a két fenti dátumról Chaunu így ír: „Sokkal inkább szimbolikus jelentésükben, semmit az általuk lefedett tények valóságában látjuk bennük a modernitás kezdetét.”

6 Goody–Watt: *The Consequences of Literacy*. 1963. 304–345., különösen 316; 319–321.

7 Lásd ehhez G. E. R. Lloyd: *Magis, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. 1979.; Uő: *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. 1970.

8 „Ami radikálisan új, az az univerzalizmus és az individualizmus összekapcsolása, és az, hogy ez a két pillér válik a szabadság két pillérévé.” Lásd Vincent Citot: „Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)”. *Le Philosophoire*, 25(2),

konfrontálódva arra hívja fel a figyelmet, hogy „A modernitás csupán egy hagyományt reaktivál, a legjobbat veszi belőle, a többi pedig elhagyja. A modern Nyugat-Európa és alapvető értékei Athénból, Jeruzsálemből és Rómából erednek. Bár a modernitás alapvető építőkövei már az ókorban is megvoltak, mégis igaz, hogy a modernnek egy zseniális húzás révén képesek voltak ezeket összekapcsolni és együtt elgondolni őket. Az antik univerzalizmussal és individualizmussal, amelyek szétválasztva maradtak, mert két különböző hagyományhoz tartoztak, a modernnek megteremtették a szinguláris univerzalist, az egyszerre autonóm és független embert...”⁹

Kifejezetten esztétikai-művészetelméleti értelemben használja a fogalmat Vasari, az ikonográfiai kötöttségektől meghatározott bizánci stíluson való felülemelkedést érzékelve, amikor modern módnak (*maniera moderna*) nevezi Leonardo da Vinci műveit, ahol „rajzolásának ragyogása és ügyessége és a természet minden apró részletének nagyon finom utánzása mellett... jó szabályokkal, jobb renddel, helyes mértékkel, tökéletes rajzolással és isteni kegyelemmel, bőséges másolatokkal és mély művészettel valóban mozgást és lélegzetet adott alakjainak.”¹⁰

A modernitás hordozójaként Cassirer a filozófia szerepét hangsúlyozza: „vagyon a mítoszok világa olyan tény-e, amely bármilyen módon összevethető az elméleti tudás világával, a művészet világával vagy az erkölcsi tudat világával? Vagy ez a világ nem tartozik-e eleve a látszat birodalmához – ahhoz a látszathoz, amelytől a filozófiának mint a lényeg tanának távol kell tartania magát, amelybe nem merülhet el, hanem amelytől egyre világosabban és élesebben el kell határolódnia? Valójában a filozófiának mint tudományos diszciplinának az egész története ezért az elkülönülésért és elhatárolódásért folytatott állandó küzdelemnek tekinthető.”¹¹

Goody és Watt az európai civilizációt a modernizálódás pályájára állító legfőbb elemeként a történeti gondolkodást nevezi meg, a „múltak mint objektív valóságnak az érzetét”, „olyan folyamatot, amelyben a »mítosz« és a »történelem« megkülönböztetése döntő jelentőségűvé válik.” S ehhez kapcsolódik „a logika – egy megváltoztathatatlan és személytelen beszédmód (*immutable and*

35–76. <https://doi.org/10.3917/phoir.025.0035>

9 Uo.

10 Vasari: *Le vite de' piu eccellenti pittori, scultori, et architettori, Proemio della terza parte delle Vite*. Lásd ehhez Renato Barilli: *Maniera moderna e Manierismo*. 2004.

11 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mystische Denken*. 2010. ix; Uő: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. 1960. 93–139.

impersonal mode of discourse)”,¹² vagyis a preszokratikus filozófia radikális újjátása, az a „szellemi forradalom”, amelynek lényege a mitikus gondolkodásmódról a logikai-empirikusra való áttérésben ölt testet.¹³

Akad, aki az európai modernizmus geneziséét a kereszténység megjelenésével jelentkező új gazdasági szemléletben érzékeli,¹⁴ akad, aki a középkori mezőgazdasági technológiákban bekövetkezett változásokat tartja meghatározónak,¹⁵ mások a modernizmus nyitányának Tempier párizsi püspök 1277-es, az arisztotelianizmust és annak különböző irányzatait 219 tételben elítélő határozatát tekintik.¹⁶ Pierre Duhem „a modern tudomány születésének időpontját minden vitán felül”¹⁷ ebben ragadja meg, amennyiben az arisztotelianus tételek indexre helyezése a természettudósokat „egyes fizikai és kozmológiai problémák nem arisztotelianus megoldására, vagyis egy új fizika megalkotására”¹⁸ inspirálta.

Megint más eszmetörténészek a modern világ kezdeteit a reneszánsz és humanizmus kettősségében vélik felfedezni,¹⁹ a modernizmust az individuum születésével azonosítva, s a beilleszkedés korporatív figuráját a perszonális önérzet és a hírnév öntudattól duzzadó alakjával mint a modernizmus hordozójával felváltva.²⁰ Delumeau a reneszánszban olyannyira a modernitás geneziséét látja, hogy azt már

12 Goody–Watt: *The Consequences*. 321.

13 Lásd ehhez Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. 1947. Különösen 1–17.

14 Lásd Louis Dumont: *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. 1977.

15 Lynn White Jr.: *Medieval Technology and Social Change*. 1962.

16 Redl Károly: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. 1987.

17 Pierre Duhem: *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*. 1984. 412.

18 Borbély Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. 2008. 195.

19 Míg a reneszánsz és humanizmus terminusát Kristeller mind történetileg, mind tartalmilag határozottan elkülöníti (lásd Kristeller: *Renaissance Thought*. 21–32.), addig Baktin a két fogalmat „nemcsak hogy összekapcsolható”-nak, „hanem egyenest elválaszthatatlan”-nak mondja: „...a humanizmus nem a reneszánsz egyik oldala vagy fejlődési foka, hanem az egész reneszánsz szociokulturális világ belső meghatározásaként fogható fel. A reneszánsz: humanista kultúrátípus. A humanizmus viszont reneszánsz és csakis reneszánsz jelenség.” Leonyid Batkin: *Az itáliai reneszánsz*. 2014. 21–22. A reneszánsz és a humanizmus fogalmának szoros összetartozását vallja például George Saintsbury: *The Earlier Renaissance*. 1968.

20 „... Ugyanakkor azonban teljes erejével feltámad a szubjektív elem, az ember szellemi egyénisége lesz és így ismer önmagára.” (a német eredetiben: „daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjective; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches.”). Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*. 1978. 94. (németül: *Die Cultur der Renaissance in Italien*. 1860. 131.) Kiemelendő Burckhardtnak a fentiekhez fűződő megjegyzése: „Figyelmet érdemel az uomo singolare, uomo unico (rendkívüli, páratlan ember) kifejezés, az egyén kialakulása felsőbb és legfelsőbb fokának jelzésére.” (I. m. 347.)

nem is korszaknak, hanem műve eredeti címében egyenesen „civilizációnak” tekintik, s mint modern jelenségben az alábbiakat hangsúlyozza: „A középkori klerikális gondolkodás megkérdőjelezése, az újra meginduló népességnövekedés, a műszaki fejlődés, a tengeri vállalkozások, az új esztétika megfogalmazása, valamint az újragondolt és megifjodott kereszténység alkották annak a riposztnak a fő elemeit, melyet a nyugati világ szegezett szembe az útjában tornyosuló akadályokkal.”²¹

Voltaképpen a fentiekkel állíthatók párhuzamba azok a nézetek, amelyek a hiedelmek és a hiedelmekből fakadó gyakorlatok és praktikák szekularizálódását, valamint a társadalmi élet fokozatos racionalizálódását tekintik a modern világ létrejöttéhez elengedhetetlenül szükséges összetevőnek. A vallás és a mágia hanyatlása készítette elő a terepet a szekuláris hitrendszerek, azaz az ideológiák megjelenéséhez, amelyek a túlvilági létezésről, a transzcendens lényekről és értékekről elfordulva a politikai cselekvés e világi-immanens mozgósítására szolgálnak. Vagyis „az iparosodás előtti társadalom vallásos és mitikus tudatát felváltotta a társadalmi kollektivitásokban gyökerező és világi hitrendszerek által éltetett gyakorlati tudat”,²² amely az „ideológiák korát” eredményezte, és a 19. század végi – 20. század eleji radikális forradalmakhoz vezetett, majd innen még tovább, a posztmodern világig, az ideológiák korának végéig.

A politikafilozófiai gondolkodás hagyományában a modernitás két legdöntőbb pillanata közül az egyik az volt, amikor „a régi és a modern álláspont közti különbség” abban definiálódik, ahogy a történeti gondolkodás megindítja a támadását a természetjog ellenében. Ahogy Leo Strauss fogalmaz: „A modern történeti tudat hívei mint mitikusokat elutasítják azt a premisszát, hogy a természet norma; elutasítják azt a premisszát, hogy a természet magasabb rangú, mint az ember alkotott dolgok. Másrészt vagy azt képzelik, hogy az ember és alkotásai, beleértve az igazságosság változékony eszméit, ugyanolyan természetesek, mint minden más valóságos dolog, vagy alapvető dualizmust látnak a természet birodalma és a szabadság vagy történelem birodalma között. Az utóbbi esetben azt gondolják, hogy az ember és az emberi kreativitás világa fölötté áll a természetnek.”²³

Csakhogy „az emberek nem tudnának együtt élni, ha a véleményeket a társadalmi parancs nem szilárdítaná meg. Így válik a vélemény mérvadó véleménnyé, közdogmává vagy Weltanschauunggá”,²⁴ s ennek értelmében és tudatában szü-

21 Jean Delumeau: *Reneszánsz*. 1997. 9. A francia eredeti cím: *La civilisation de la Renaissance*.

22 John B. Thompson: *Ideology and Modern Culture*. 1990. 77.

23 Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. 1999. 16.

24 Uo. 16.

letnek meg a társadalmi szerződés különféle formái, Machiavellitől²⁵ Hobbeson át²⁶ egészen Rousseau-ig, ahol az immár nem vallási alapon szerveződő, a transzcendensen, a teológián és a teleológián inneni megfontolások nem a természet ontológiai rendjét hivatottak tükrözni, hanem az emberi belátás racionalitását. Oakeshott-tal mondva: a szerződő és a szerződéskötő teremtmények egyetértése „nem »természetes«, hanem »művi« megegyezésekben valósul meg.”²⁷ Ám a modernnek számára épp ez a lényeg: az tudniillik, hogy a természeti vagy isteni rend pusztá reprodukciója helyett az ember maga választotta körülmények között köt szerződést a többi embertársával, önmaga által meghatározva a közös szabályokat és normatívákat, amelyek immár kiolvashatatlanok a természet onto-teológiai rendjéből. Vagyis a természetes szabadságot nem egy modellként szolgáló Rend, hanem egy mesterséges-művi szerződés garantálja.

A modernitáshoz vezető másik politikafilozófiai elv a hatalommegosztás, vagyis a hatalom korlátozásának, a hatalmi koncentráció megakadályozásának, a fékek és ellensúlyok rendszerének és a hatalmi ágak szétválasztásának az elve, a minden addig ismert hatalmi formával és uralkodói gyakorlattal ellentétes berendezkedés, amelyet Montesquieu-nek szokás tulajdonítani, ám amely gondolat a maga kevésbé absztrakt formájában, viszont egészen konkrét gyakorlatában már a Héber Bibliából is kiolvasható, ahogy ezt az amerikai alapító atyák tették.²⁸ Montesquieu politikai elvárása ugyanakkor valamennyi előzményével együtt radikálisan új szempontot és új perspektívát jelent, a hatalom önkorlátozásának korábban sosem ismert irányelvét: „Hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, ahhoz az kell, hogy a dolgok helyes elrendezése folytán a hatalom szabjon határt a hatalomnak.”²⁹

Giddens a felvilágosodás intellektuális változásában találja meg a modernné váló Európa első és máig meghatározó lendületét,³⁰ míg van, aki az individualizációban,³¹ s akad, aki az oktatásban és az oktatás elemi változásait generáló nyom-

25 Ehhez lásd L. Strauss: *Thoughts on Machiavelli*. 1984., különösen 54–84.

26 Uő: *What is Political Philosophy, and Other Studies*. 1988., különösen 170–196.

27 Michael Oakeshott: *Az erkölcsi élet Thomas Hobbes írásaiban*. 2001. 352.

28 Lásd Gábor–Frölich: „A világ legrepublikánusabb könyve”. *A Héber Biblia mint politikafilozófiai forrás*. 2023. 27–61.

29 Montesquieu: *A törvények szelleméről*. 2000. 247.

30 Lásd Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. 1991.

31 Lásd Alan Macfarlane: *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*. 1978.; Dumont: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. 1983.

dafesték megjelenésében.³² S persze sokan vannak, akik az ipari forradalomban, a nagyüzemi gyári termelésben, illetve a szénnek tüzelőanyagként és a gőznek energiaforrásként történő felhasználásában.³³

Jacques Attali roppant szimptomatikusnak tartja, hogy a modernitás (*modernité*) szó a francia nyelvben a 19. században jelent meg, előbb Balzac, aztán Stendhal, később Baudelaire munkáiban. Attali szerint a kifejezés egy korszakra, egy civilizációra és egy jövőképre utal, amely az egyéni szabadságot, az emberi jogokat, a racionalizmust, a pozitívizmust, valamint a technikai fejlődésbe és az iparba vetett hitet egyesíti. A modernitást egyfajta „hódításnak” (*conquête*) nevezi, amelynek hajtóerejét – mint írja – Auguste Comte a tudományban, Saint-Simon az iparban, Marx az osztályharcban, Tocqueville a társadalmi viszonyok kiegyenlítésében, azaz a demokráciában, míg Max Weber a racionalizációban találta meg.³⁴

Habermas a modernitás kifejezést szociológiai, gazdasági és politikai értelemben egyaránt sokszorosan összetett fogalomnak tekinti, a társadalmi mobilitás, a közös értékek és normatívák eredőjét látva benne, ám a fogalmat ő is adott történelmi korszakhoz köti, jelesül a kapitalizmushoz és a kapitalizmus által megteremtett egyes elemek újra és újra megjelenő, a válsághelyzetekben folytonosan megújulni képes összetevőiben látva annak lényegét: „A modernizáció kifejezés egy sor kumulatív és egymást erősítő folyamatra utal: a tőke felhalmozására és az erőforrások mobilizálására; a termelőerők fejlődésére és a munkatermelékenység növekedésére; a központi politikai hatalom és a nemzeti identitás kialakulására; a politikai részvételi jogok, a városi életmód, a formális iskolai oktatás elterjedésére; az értékek és normák szekularizációjára stb.”³⁵

Főként a pszichológusok és a vallástörténészek köreiben szokás a modern világ esszenciális összetevőinek, a modern individuumnak, az újonnan felfedezett pszichének, a személyes, befelé irányuló spiritualitásnak és a meditációra, a bensővé, priváttá tett transzcendens élményének, valamint a rituális külsőségek

32 Lásd E. L. Eisenstein: *The Printing Press as an Agent of Change. Communication and Cultural Transformations in early-modern Europe*, I-II. 1979.; W. J. Ong: *Ramus Method, and the Decay of Dialogue from the Art of Discourse to the Art of Reason*. 1958.; Uő: *Rhetoric, Romance, and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*. 1971.

33 Lásd Ernest Gellner: *Postmodernism, Reason and Religion*. 1992.

34 Jacques Attali: *Histoire de la modernité, Comment l'humanité pense son avenir*. 2013. 11.

35 Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 1989. 10.

elutasításának a *devotio moderna* új lelkiiséget eredményező mozgalmában, s „Krisztus követésének” (*imitatio Christi*) személyes példázatában meglátni a modernitás világrajjöttét.³⁶

Megemlíteném még azokat a szociálpszichológiai és kultúrantropológiai megközelítéseket, amelyek a modernitást a társadalmi kapcsolatok összetettségéből, s az ebből fakadó individuális mentalitásból eredeztetik. „A modern identitás sajátosan individuális”³⁷ – írja Coser, s ezt táplálja a megváltozott környezet, a városi létmód, amely, szemben a hagyományos környezettel, lehetővé teszi, mi több, egyenesen kikényszeríti, hogy a szereplők állandóan több alteregóval lépjenek interakcióba, vagyis a modern társadalom folyamatos „reflexióra kényszeríti az egyént”,³⁸ míg a hagyományos társadalom „a reflexiók alapvető forrásának a hiánya.”³⁹ A modern egyén „az elvárások sokaságával szembesül, ami a szerepek öntudatosabb artikulációját teszi lehetővé.”⁴⁰ Vagyis a modern ént a szerepek sokfélesége teszi tudatosabbá, s az egyes ágensek differenciálódása növeli az önreflexió képességét és szükségességét, vagyis magát az individualizmust. A hagyományos (konformista) és modern (individualista) társadalmi dichotómiának nem az a lényege, mintha az egyikben a hagyományoknak való feltétlen engedelmességet követelték volna meg, hiszen amott is kínálkoztak választási lehetőségek, ahol döntéseket kellett hozni. A különbség sokkal inkább az egyén szerepeinek egy-, illetve többdimenziós struktúrájában, egyfelől a statikus, másfelől a dinamikus személyiségnek a változó szerepek kínálta mérlegelési lehetőségeiben s az önreflexivitás elkerülhetetlen szükségességében mutatkozott meg: vagyis abban, hogy „a modern emberrel szemben támasztott elvárások sokfélesége... lehetővé teszi a szerepek öntudatosabb artikulálását.”⁴¹

Az individuum centrális szerepével ellentétben Adornónál és Horkheimernél a személyiség visszaszorulásában, uniformizálódásában és végső soron eltűnésében a modernitás negatív jelentéstartalma kerül előtérbe. Ugyanis míg a korábbi társadalmak az egyéniség eszméjére helyezve a hangsúlyt az ember spontaneitását, autonómiáját és egyediségét hangsúlyozták, a modernításban mindez csupán a fi-

36 Kaspar Elm: *The "Devotio Moderna" and the New Piety between the Later Middle Ages and the Early Modern Era*. 2018. 317–331.

37 Rose Laub Coser: *In Defense of Modernity. Role Complexity and Individual Autonomy*. 1991. 20.

38 Berger–Berger–: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. 1973. 78–79.

39 Laub Coser: *In Defense of Modernity*. 1991. 26.

40 Uo. 20.

41 Uo.

lozófiai gondolkodás ígérete maradhatott. A modernitás a nagyipari szervezetek kialakulásával és a tömegkultúra elterjedésével a személyiséget egyre inkább beleolvasztotta egy olyan társadalmi egészbe, amely immár semmiféle engedményt nem tesz az individualitás hagyományos elgondolásának. Az egyén egyre inkább függővé válik olyan gazdasági és társadalmi erőktől, amelyeknek az ellenőrzése rajta kívül esik. A kritikai gondolkodás és az alternatívák keresésének igénye egyre inkább elvész, s az elszabadult instrumentális ész kafei állapota jön létre, ahol a spontaneitás, az autonómia és az egyediség elnyomottá válik. A kultúripar termékei alapvetően gerjesztik ezt a folyamatot, legfőképp azzal, hogy megerősítik a fennálló rendet és olyan népszerű ikonokkal látják el a tömeget, amelyek az egyéniség helyett annak csupán a látszatát kínálják fel.⁴² A modern társadalom valójában egy hatalmas, jól működő gépezet, amelyben az egyén legfeljebb funkcionális alkatrészt, semmi egyéb. A sztereotip képek és a kulturális termékekben ismétlődő mintázatok mind „a kultúripar stílusa”-ként, vagyis „az uralom esztétikai megfelelője”-ként⁴³ hozzájárulnak az egyén szocializációjához és identitásuk kialakulásához, pontosabban identitásuk tömeges elvesztéséhez. „Az emberek a természetből csak azt akarják megtanulni, miként használják föl arra, hogy őt magát és az embereket teljesen uralmuk alá hajtsák.”⁴⁴ Odüsszeusz szirének csábító énekétől megkísértett és fülük bedugaszolására kényszerített társainak esete Adorno és Horkheimer számára a modernitásnak, vagyis a tömegek nagyarányú megtévesztésének szimbólumává vált: „A tömegek regressziója ma abban nyilvánul meg, hogy képtelenek saját fülükkel meghallani a még soha nem hallottat, a saját kezükkel megtapintani a még soha meg nem ragadottat: az ámitás új alakját, amely fölváltja a leküzdött mitikus alakzatokat. A totális, minden viszonyt és mozgást átfogó társadalom közvetítése révén az emberek újra pontosan azzá válnak, amivel a társadalom fejlődéstörvénye, az Én elve eredetileg szembefordult: pusztán nembeli lényekké, akiket egyformára gyúrt a kényszer által irányított kollektivitás okozta elszigetelődés. Az evezősök, akik nem szólhatnak egymáshoz, egytől egyig ugyanannak a taktusnak vannak alárendelve, mint a modern munkások a gyárban, a moziban és a kollektivitásban.”⁴⁵ A modernitás működésének lényege, tehát „a manipuláció és a regresszív szükséglet köre az, amiben a rendszer egysége mind szorosabbra zárul.”⁴⁶

42 Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. 2020. 153–207.

43 Uo. 164.

44 Uo. 20.

45 Uo. 56.

46 Uo. 154.

A modernitás genezisére tekintettel végezetül meg kell említeni azokat a szociológiai szempontokat, amelyek a „racionalizációt”, a ráció társadalomformáló szervezeti erejét és képességét tekintették a modernitás kulcseseményének. A racionális állam – ahol „az állam számít az erőszakhoz való »jog« egyedüli forrásának”⁴⁷ – alapja Max Weber állítása szerint a „modern nyugati állam racionális jogrendszere”, a „racionális állam” gazdaságpolitikája, s mindehhez alapvetően „a racionális szellem kialakulására, az életvitel racionalizálására és egyfajta racionális gazdasági ethoszra” volt szükség.⁴⁸ Az e világi racionalizáció folyamatában Webernél kiemelten fontos szerephez jut a világ „varázstalanításának”, „varázstól való feloldásának” („*Entzauberung der Welt*”) gondolata, valamint a protestantizmusban rejlő racionalizálás, amely „a református vallásosság sajátosan aszketikus vonását adta”, a „tisztán evilágivá” átalakult aszkézis, valamint a „racionális életvezetés”.⁴⁹

A fent említett megközelítések, markáns különbségük ellenére is, végső soron abban azonosnak mondhatók, hogy valamennyi olyan történeti-történelemelméleti, szociológiai, filozófiai, eszmetörténeti, politikatörténeti vagy esztétikai stb. fogalomkörrel tesz kísérletet a modernség leírására, ahol a hangsúly minden esetben az eredeten van, vagyis abban az illúzióban, hogy a történeti gyökerek megragadása a modernség jelenségének esszenciális feltárásával válik azonosná. Ez a szándék egyúttal azt a tévhitet is magában foglalja, amely – kimondva vagy kimondatlanul – a modernség eszméjét a fejlődéselmélet vagy a progresszió teóriájával törekszik párba állítani, hogy aztán ebből fakadjon az a felettébb naiv közhiedelem, amely manicheus dualista módon – és mint azt látni fogjuk, hamis premisszákból kiindulva – a modernt a jó, a pozitív, a dinamikus és a haladó, míg a konzervatívát a rossz, a negatív, a statikus és a regresszív szinonimájának tekinti. Ezt nevezi Marquard „a változhatóság ontológiai jóra magyarázása” elvének, mint-hogy „a modernitás előtt hagyományosan a változhatatlan számított ontológiai jónak: az, ami változhatatlanul önmaga marad; a változhatóság ontológiai baj, *malum metaphysicum* számba ment.”⁵⁰ Kimondottan ez a tény erősíti magát a manicheus dualista álláspontot, hogy ugyanis más esetekben, eltérő korokban vagy hagyományok mentén épp fordítva: a régi, a múltbéli, az egykor volt minősült

47 Max Weber: *A politika mint hivatás*. 1989. 7.

48 Uő: A modern kapitalizmus kialakulása. In *Gazdaságtörténet*. 1979. 270, 281.

49 Uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. 1982. 161, 164, 168, 285.

50 Odo Marquard: Az egyetemes történelem és más mesék. In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 2001. 259. Marquard „a modernitás reprezentatív folyamatának” nevezi „a rossz nagy szerezmosdatásának” szándékát és igyekezetét. I. m. 259.

beválnak, jónak, értékesnek és követendőnek, míg az új, a *panta rhei* kiszámíthatatlannak, rossznak, értéktelennek, félelmetesnek és elutasítandónak,⁵¹ ezzel örök nosztalgiát keltve és felidézve az „egykor volt” mitológiai aranykort, az *illud tempus* idejét, amely kizárólag a szent idő pillanataiban s az emlékezés révén tér vissza.⁵² Már kifejezetten a *modernité* szót használva, s annak negatív konnotációját alkalmazva utal például Balzac „arra a különbségre, amely az egyiptomi piramisok és a modernitás kicsinyes építményei között”⁵³ észlelhetők.

II.

Jóllehet maga a 'modern' szó (lat. *modernus* = új, mostani, aktuális, legutóbbi) a latin *modo* (imént, épp most, jelenleg, nem régen) származékaként temporális je-

51 Ez utóbbira jó példa Don Quijote monológja, amelyben elmondja, hogy „áldottak voltak a századok, amikor a tüzéség pokoli eszközeinek rettentő dühöngését nem ismerték”, s most „a legsilányabb, gyáva kar is kiolthatja a legbátrabb lovag életét... ily gyűlöletes korban, mint a miénk... gyötrelmesen hat reám, ha elgondolom, hogy a lőpor és az ólom elragadhatja tőlem az alkalmat, hogy karom hősiességével és kardom élével hírt, nevet vívhassak ki magamnak...” (Cervantes: *Az elmés nemes Don Quijote de la Mancha*. 1970. 351.) Cervantes műve amúgy a modern kor első regénye, amely a középkori erkölcsök paródiáját és a korabeli feudális spanyol társadalmi struktúra kritikáját nyújtja. Következésképpen Don Quijote alakja egyszerre modern, amennyiben az egyéni szabadság fennkölt hirdetője és egyszerre anakronisztikus, részben választott eszközei révén, részben a modernitástól való félelmeiből fakadóan. Ortega meglátása pontos: „Két eleme két ellentétes világ: az akarás maga reális, de az, amit akar, irreális.” (Ortega Y Gasset: *Don Quijote* nyomában. In *Uő: Don Quijote nyomában – Atlantisz*. Ford. Antal Gábor. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, [é.n.] 66. Lásd ehhez Anthony J. Cascardi: *The Subject of Modernity*. 1992. 101–103.; *Uő: Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*. 2012.

52 Eliade: *A szent és a profán*. 1987. 83–97.; Gerardus van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája*. 2001. 334–342.

53 Honoré de Balzac: *Le Centenaire ou les deux Béringheld*. In https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/balzac_le_centenaire_1_2.pdf 162. Felettébb sokatmondó, hogy George Weigel amerikai katolikus neokonzervatív politikai elemző, II. János Pál élettrajzírója a civilizációs morál totális visszaesésének és elvesztésének példázatát véli megragadni ugyancsak két építészeti példán illusztrálva, a párizsi La Grande Arche de la Défense és a Notre-Dame összehasonlítása során. *The Cube and the Cathedral, Europe, America, and Politics Without God* c. könyvének elején az alábbi kérdést teszi fel: „Azon tűnődtem, vajon melyik kultúra védené jobban az emberi jogokat? Vajon melyik kultúra lenne képes szilárdabban biztosítani a demokrácia erkölcsi alapjait? Az a kultúra, amelyik ezt a lenyűgöző, racionális, szögletes, geometrikusan szabályos, de lényegében jellegtelen kockát építette? Vagy az a kultúra, amely a Notre-Dame és Európa többi nagy gótikus katedrálisának boltzatait és párkányzatait, vízköpőit és a támpilléreket, a szögleteket, az aszimmetriákat és a szent »egyformaságnélküliséget« (unsameness) hozta létre? (I. m. 2.)

lentést hordoz, ám a fogalomnak – álláspontom szerint, s a fentiekben elmondottakkal ellentétben – valójában nem periodizációs szándékokat kellene betöltenie. Goody helyesen mondja, hogy „a modern a kortárshoz hasonlóan mozgó célpont, és nem reprezentálhat sem periodizációt, sem stílust”, hiszen „ami az egyik pillanatban modern, az a következő pillanatban premodernné válik”,⁵⁴ vagyis ami tegnap modernnek minősült, az mára túlhaladottá és „ősvé” lett.

A történeti események nyelvi cselekedetek nélkül elképzelhetetlenek – írja Koselleck, ugyanakkor „sem az események, sem a tapasztalatok nem merülnek ki nyelvi artikulációjukban. Minden egyes eseménybe rengeteg nyelven kívüli tényező épül be, s akadnak tapasztalati rétegek, amelyek kivonják magukat a nyelvi bizonyíthatóság alól.”⁵⁵ Mindezek ellenére Koselleck maga is a modernség fogalmának temporális jelentését igyekszik hangsúlyozni, az alábbiakat állítva: „...a mindenkori most valami új, az újabb idők ellentétben állnak a megelőzőekkel, bármilyen mélységi tagolást vigyünk is a múltba. Ebben az értelemben alakult ki már a *modernus* kifejezés, amely azóta sem vesztette el a »mai« jelentést. Másfelől viszont a *neue Zeit* jelölheti a minőségi újdonság igényét is, vagyis hogy ezek az idők a tökéletes másság értelmében újak a megelőzőkhöz képest – sőt azoknál egyenesen jobbak... Végetetül a *neue Zeit* fordulat, az eddig említett két jelentéshetőségből fakadóan, jelölhet visszamenőleg egy olyan periódust is, amely – a középkorhoz képest – mindenestül újnak számít.” Mindezekből – véleményem szerint tévesen – az alábbi következtetésre jut: „A ’modernség’, a saját idők újdonsága csakhamar egyet jelentett a mindenkori *most*tal.”⁵⁶

Ezzel szemben a modern nem kortárs, nem aktuális, nem új és nem is az abszolút jelen: a modern nem a *via antiqua*-val szembenálló *via moderna*, nem a hagyomány aszimmetrikus ellenfogalma, mintha a modern a tradíciót kizárná, s jelentése valamiféle hagyománynélküliséggel volna azonos.

A „modern” kifejezés csak látszólag utal valamiféle időérzékelésre. Chaunu megállapítása szellemes, ámde szimptomatikusnak mondható félreértés: „arra a kérdésre, hogy ki a modern ember, elmennék akár odáig is, hogy tréfásan azt feleljem: az, aki az óráját nézve éli az életét.”⁵⁷ Valójában csak egy kényszeres kronológia tulajdoníthat a fogalomnak temporális értelmet vagy jelentést, amelyre változatlanul igaz Kantnak az időbeliség gondviselészerű, teológiai és teleológiai

54 Jack Goody: *Capitalism and Modernity, The Great Debate*. 2004. 13.

55 Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. 2003. 345.

56 Uo. 356–357, 359.

57 Chaunu: *La modernité, qu'est-ce que c'est? Introduction historique*.

felfogását elutasító észrevétele: „mintha a kronológiának nem a történelmet kellene követnie, hanem fordítva, a történelemnek kellene követnie a kronológiát.”⁵⁸ Ugyanis a 'modern' szó nem korszakra utal, hanem egyfajta szellemiségre, vagy még pontosabban egy bizonyos mentális kondícióra.

A „modernség” meghatározásának nem az a kritériuma, hogy valami mikor, mely időpontban jelent meg a maga létezésben, hanem az, hogy a vonatkozó entitás megfelel-e a modernitás aktív elemeinek.⁵⁹ De úgy is feltehető a kérdés, hogy vajon valami azért modern, mert éppen most jelent meg, avagy azért éppen most jelent meg, mert modern?

Írásom elején állítottam azt – szembehelyezkedve mindazokkal, akik profetikus hevülettel bizonygatják a modernitás válságát –, hogy nem a modernitás van válságban, hanem a modernitás maga a válság. A tradicionális világgal szemben a modernitás a válságot nem végórának, a jó és a gonosz közötti legvégső csata apokaliptikus látomásokkal kísért küzdelmének tekinti, nem a pusztulás előképének, s a rettenet idejének, a végső és immár elkerülhetetlen összeomlás határpillanatának, amelyről annyi látomás és jóvendülés szólt, hanem éltető elemnek, a fennmaradás és a fenntarthatóság szerves részének, vagyis megkerülhetetlen szükségszerűségnek. Tudományfilozófiai megközelítésében Thomas S. Kuhn is azt emeli ki, hogy az új elmélet „a normál problémamegoldó tevékenység nyilvánvaló csődje után” jelentkezik, mint „közvetlen válasz a válságra”,⁶⁰ hiszen „a válságok azért fontosak, mert jelzik, hogy itt az ideje az eszközkészlet felújításának.”⁶¹ A paradigmaváltás nem a viselkedési módokon való finom korrekciót, kiigazítást jelent, hanem az intellektuális horizonton túlról, az eddig még láthatatlan felől érkező új impulzusok befogadását egy olyan gondolkodási rendszeren belül, amely eddig elzárkózott, vagy nem is volt nyitott a fentiek irányába. „A látási élmény hirtelen megváltozásának” példájáról van szó, amelyen belül „nem másvalaminek látnak valamit a tudósok; egyszerűen látják azt a valamit.”⁶²

A modernitás a mindenkori jelen tökéletlenségének felismerését jelenti: azt, hogy a jelen nem abszolút, nem tökéletes és nem mozdulatlan, vagyis nem szent. A hagyományos társadalomban a szokások és a történelmi múlt a viselkedési és

58 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In Uő: *Werke* XII. *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*. 1964. 503.

59 Vö. Frédéric Guillaud: *La modernité: crise d'adolescence de l'humanité?* 2005. 78.

60 Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. 1984. 107.

61 Uo. 109.

62 Uo. 153, 120.

gondolkodási attitűdöket előírja, a modern társadalom ezzel szemben különféle alternatívákat kínál fel választásra: „Modernnek lenni azt jelenti, hogy az életet alternatívák, preferenciák, választási lehetőségek aspektusából szemlélni.”⁶³ Mindez nemcsak azt jelenti, hogy a modern attitűd nyitott és fogékony az újdonságra, hanem legfőképp azt, hogy intellektuális értelemben keresi és igényli a nóvumot. Vagyis olyan habitusról van szó, amely arra készíti az embert, hogy a saját létezésén és létezését eligazító tradicionális értelmezéseken túlmutató ismereteket keressen. Vagyis olyan „mobil személyiségről” van szó, aki empatikus adottságát képes a megszokott tapasztalatain kívüli igényekhez igazítani,⁶⁴ s aki természetes módon vallja, hogy a dolgok másképp is lehetségesek: vagyis az alternatíva az adott jelenhez képest válik vonzóbbá.

A modernitás legelemibb feltétele megszabadulni a legkülönfélébb gyámságok alól: az egyház tudományos, lelki és erkölcsi, a hatalmi berendezkedés politikai és gazdasági, a régiek esztétikai vagy a patriarchális család társadalmi és pszichológiai gyámsága alól, továbbá az oktatási és tudományos kánonok fogságából, valamint az állami szubvenciót élvező, ideológiai célzattal működtetett kulturális támogatások ízlésdiktátuma alól. Az autonómia, az önrendelkezés és a szabadság, ami a modernség legelemibb és legmeghatározóbb sajátossága és feltétele, opozicionális viszonyban áll az autoriter tekintéllyel, a stabilitással és a hierarchiával. Heller Ágnes ebben látja a „modernség dinamikáját”,⁶⁵ amely az adott világrend, az adott értékek és az adott értékek megalapozottságának és helytálló voltának, valamint az értékeket hordozó intézményrendszerek érvényességének a megkérdőjelezéséhez vezet.

A modernitásban, legyen az bármelyik korszak modernitása, semmi sem mentesül a kérdések alól, legyen az a legelemibbnek és a leguniverzálisabbnak tűnő politikai, tudományos, jogi és morális meggyőződés, vagy legyen az bármely intézmény is, akár a maga kétezer éves múltjával. A modernitás az önrendelkezés képessége, az az egzisztenciális mód és forma, amelyben az ember maga határozza meg létezésének normáit. A modernitás a szabad kutatással azonos, következésképp az intézményesült, intézményesített és kanonizált ész helyett a saját elmével való kételkedés, a saját habitusból fakadó szkepszis és a saját rációval történő gondolkodás cselekménye. A modernitás világképe opozicionális

63 David E. Apter: *The Politics of Modernization*. 1965. 10.

64 Vö. Donald Lerner: *The Passing of Traditional Society, Modernizing The Middle East*. 1958. 49–50.

65 Heller Ágnes: Mi a modernitás? In Uő: *Megtestesülés. Filozófiai esszék*. 2005. 87–89.

viszonyban áll a hagyományos világgéppel, ahogy a szabadság szemben áll a tekintéllyel, a változás dinamikája a stabilitás szentségével, a szabadelvű eszmeiség a politikai autoritással, a mindenkori vallási modernizmus, reformáció, neológia és „nouvelle théologie” a mindenkori ortodoxiával vagy ultraortodoxiával, vagy a modern esztétikai nézetek és látásmódok a régiek klasszikus vagy akadémikus ízlésvilágával. A modernitás legmeghatározóbb tartóoszlopa a kritikus kérdések feltételének joga és szabadsága, amelyet – metaforikus értelemben – akár egyfajta időtlen „polgárjogi engedetlenségnek” is nevezhetnénk.

A mindenkori modernitás – a Szókratész által teremtetett hagyomány óta a kevesek számára természetes, a többség számára elfogadhatatlan vagy elviselhetetlen módon – a folyamatosan feltett kérdésekkel, vagyis a *mindenre*, azaz a *bármire* való rákérdezés belső szabadságával élve, s közben persze kitéve a legkülönbébb külső kényszereknek, a racionális, emocionális és mentális komfortzónát szándékosan megzavarva, részben ugyan bizonytalanságot kelt, amivel megteremti a minden korban felbukkanó „gyanú emberét”,⁶⁶ részben azonban az *eddig* igaz, jó vagy szép helyébe *mostantól* más alakzatot, más tartalmat, más küllemet kínálva. A gyanú embere ugyanis megnyitja „az utat egy autentikusabb beszéd, egy új Igazság felé, és nemcsak a »destruktív« kritika, hanem az értelmezés művészetének feltalálása révén is.”⁶⁷

Ehhez a ponthoz érkezve az olvasó szíves megértését kérem, hogy a gondolatmenetet egy rövid kitérővel megszakíthassam. A fentiekben a „kevesek *versus* többség” szembeállítás – úgy tűnhet – pusztán kvalitatív alapon, látszólag minden értékakcentust mellőzve használtam, mintha csak szemérmességi okaim lennének arra, hogy a megkülönböztetésnek tartalmi-esszenciális jelentőséget tulajdonítsak. Pedig a romantika korában az individuum történelmi szerepének és jelentőségének felismerése, s a legelőször ebben az időszakban megfogalmazott zsenikultusz magyarázó elvként történő alkalmazása óta a fenti szembenállás valóságos és „többdimenziós” összetevőire folyamatosan érkeznek a válaszok, a filozófiától a pszichológiáig, az elit- és a tömegkultúra, az elit- és a tömegiskoláztatás szociológiai megfigyeléseitől az autoriter, tekintélyelvű, kívülről vezérelt ember és a belülről vezérelt, autonóm személyiség jellemzőinek leírásán át a tömegtársadalom vagy akár a *mass media* és a *social media* által bekebelezett, domesztikált és irányított tömegek szociállélektani feltérképezéséig. Nem feladat erről itt részle-

66 Paul Ricoeur: Az interpretációk konfliktusa. In *A hermeneutika elmélete* I., 1987. 214.

67 Uo. 213.

tesebben szólni, csak egy példával, amely a példák sorában történetileg a legelsők közé tartozik, jelezni kívánom, hogy a pusztá mennyiség nagyon is szubsztanciális összetevőként nyugszik.

Cesare Lombroso a 19. században épp a modernitással összefüggésben fogalmazta meg sokat vitatott, s mind a mai napig gyakran idézett elméletét. Lombroso alapvető emberi tulajdonságnak tekintette a félelmet, kiváltképp a minden újtól való félelmet, s ezt a görög *miszosz* (gyűlölet) és a latin *neos* (új) szavakból miszoneizmusnak (*misoneismo*) nevezte el. Azt állította, hogy minden emberi szenvedés egyik legfőbb tárgya az ismeretlentől, vagyis az újtól való félelem, amelyet „neofóbiának” hívott, hozzátéve, hogy csak a zsenik, a bolondok és a bűnözők szeretik az újat, következésképp ők a „neofilek”.⁶⁸ Ők azok az „abnormálisok”, akik a „kormányok hibáinak” diagnosztizálására képesek, a „jelenlegi állapot gyűlöletére”, s devianciájuk „a lázadások élére hajtja mindannyiukat.” Új intézményeket képesek felismerni, s minthogy „abnormálisak”, „nem érznek közutálatot az abnormalitás, az újdonság iránt, továbbá „bizonyos, hogy talán szenvedélytől vezérelve jobban és igazságosabban látják a kormányok hibáit”, s sokan közülük, akik vagy „érzéketlenségük vagy ügyességük folytán rendkívüli energiával bírnak, ezt nemcsak saját előnyükre és szomorú tetteik véghezvitelére használják, hanem az új eszmék fenntartására és terjesztésére is, miközben a tisztességes, de közömbös emberek ettől visszariadnak.”⁶⁹

Nem kritikai, nem is elfogadási szándéktól indítva idéztem Lombrosot, csupán példának szántam arra, hogy a modernsége nyitott attitűdöt és mentalitást már igen régóta egyfajta sajátossággként, különösséggként, valamiféle pszichés „mássággként” írják le az emberi pszichével foglalkozó tudományok. A modernre, az újra való nyitottság tehát nemcsak történelmi állapot, hanem emberi habitus és mentalitás, más szóval pszichés kondicionáltság függvénye is.

Visszatérve az eredeti gondolatmenethez, mindenekelőtt egy, a 19. századtól elterjedő, azóta gyökeret eresztett, ám elterjedtsége ellenére is meglehetősen téves, roppant veszélyes és felettébb félrevezető illúziót szükséges szóba hozni. A tévképzet szerint mindaz, ami modern, igazabb és jobb, mint a premodern, egy olyasféle antropológiai faktumból kiindulva, mintha a saját korunk kivételes lenne, s mint ami szakított volna minden korábbi időszakkal. A kortárs megfi-

68 Wilhelm Stekel: *Conditions of Nervous Anxiety and their Treatment*. 1923. 378, 383.

69 Cesare Lombroso: *La funzione sociale del delitto*. In Uő: *Delitto, genio, follia, Scritti scelti*. 2000. 640–643. Lásd ehhez Stefano Bertani: *Cesare Lombroso: il misoneismo e il martirio del folle*. 2007. 29–45.

gyelő kivételes pozícióban érzi magát, új idők új dalnokának, a feleslegessé vált múlt szelektálójának, a jelen győztesének és a jövő látnokának és előkészítőjének. Az általánosan elterjedt vélekedés szerint, amely nem mellékesen a modern fogalmát helytelenül a fejlődéssel azonosítja, ma jobb, mint tegnap, s holnap jobb lesz, mint ma. A történelem lineáris szemlélete az egyenes vonalú folytonosságban a kibontakozásnak és a fejlődésnek egy vektoriális rendjére talál rá, amely a pusztá előrehaladást, magát a változást a progresszióval és a jóval, s ellenkezőképp, a múltba vesztet, az elmúltat a konzervatívval és a rosszal azonosítja.

A történelemnek mint az egyenes vonalú fejlődésnek a képzete, s mint a rációnak, a felvilágosult ész töretlenül kibontakozó és a barbárság fölötti triumfálásának a hite eközben elfeledkezni látszik arról, hogy például a 20. század majd minden traumáját a modernitásnak köszönheti. A holokauszt, az atombomba, Auschwitz,⁷⁰ Gulág vagy Csernobil éppen úgy a modernitás terméke, ahogy a legkülönbélebb vallási-fundamentalista rendszerek, vagy a korábbiakban a minden várakozás és ígéret beteljesedését a ráció diadalától remélő, ám mára a ráció megváltói erejéből történt keserű kiábrándulás előidézte totalitárius apparátusok, a regresszió megannyi megnyilatkozása, továbbá az érvelési szabályokat semmibe vevő, emocionális, legfőképp ideológiai, politikai és világnézeti hiteken nyugvó, a virtualitással és a *fake news*-zal, az információk zavarokkal (*information disorder*), a nagyipari félretájékoztatással (*misinformation*), dezinformációkkal, *hoax*okkal és a különféle propagandával – mintegy ontológiai metamorfózist végrehajtva – kvázi objektív ténnyel és realitással számoló tévképzetek és manipulációs források.

A rosszat, a bűnöst, az igazságtalant, a kegyetlent, az ostobaságot vagy a gonoszsgot egyetlen modernitás sem képes lecserélni, megszüntetni, semmissé tenni, mintha az újdonság mindezek helyébe költözött volna, elhozva az emberi boldogság és kiteljesedés radikálisan új korszakát. Kundera, aki messze nem mellékesen a regény műfaját közvetlenül kötötte össze a modernitás megjelenésével – „az én számomra nemcsak Descartes a modern idők megalapítója, ha-

70 Auschwitz egyszerre metaforája a szervezett körülmények között, ipari jelleggel működtetett emberi barbarizmusnak, s egyszerre a modernitásnak is, amennyiben a halálgyár-iparág a legfrissebb tudás számtalan elemét hasznosította, a tömegek összegyűjtésének és leszállításának modern logisztikájától kezdve a legkorszerűbb vegyipar külön e célra hasznosított termékének, a Zyklon-B-nek az alkalmazásán át egészen a halottak nyom nélküli eltüntetését lehetővé tevő Knochenmühle nevű csontmegsemmisítő találmány hasznosításáig. A holokauszthoz mint a modern, racionális társadalomnak és az emberi kultúra csúcsteljesítményének sajátos produktumához lásd Zygmunt Bauman: *A modernitás és a holokauszt*. 2001.

nem Cervantes is”, „a regény állandó, hűséges kísérője az embernek a modern idők kezdete óta”, „a regény Európa műve; felfedezései, jóllehet különböző nyelveken történtek, egész Európa osztályrészének tekintendők”⁷¹ – tisztában van azzal, hogy a túlhaladottnak vélt vagy remélt premodern tudattartalmak és objektivációk kivétel nélkül a posztmodernitás elemeiként léteznek tovább, új formákba és struktúrákba rendeződve, új relációkat és konstellációkat teremtve maguk körül: „Flaubert előtt tudtak a butaság létezéséről, de némileg másképp értelmezték: egyszerűen az ismeretek hiányának, a nevelés által pótolható fogyatékosságnak tartották. Flaubert regényeiben azonban a butaság az emberi léttől elválaszthatatlan dimenzió... Flaubert-nek a butaságról való látomásában az a legmeghökkenőbb, a legbotrányosabb, hogy az ostobaság korántsem enyészik el a tudomány, a technika, a haladás, a modernség hatására, épp ellenkezőleg, maga is együtthalad a haladással!”⁷²

Exkurzus

Az ostobaság, a butaság természetesen messze nem pusztán tudatlanságot vagy tanulatlanságot, valamiféle műveltségbeli hiányt jelent, annál sokkalta többről van szó: egy általánossá váló, egyes gazdasági érdekközpontok által kidolgozott és működésbe hozott, más hatalmi érdekközpontok által pedig előszeretettel hasznosított csapdahelyzetről, tudniillik a világ szándékosan és mesterséges módon generált, nehezebbé és átláthatatlanabbá tett érzékelhetőségének és feldolgozhatóságának hatalmi szükségletek szolgálatába állított epiztemológiai kelepceről. Korunk modernitása – a leglátványosabban szembekerülve a mindenkori filozófia alapkérdéseivel, amely a dolgok és jelenségek értelmezésére és esszenciális összetevőik leírására, a „vajon mi ez”, vagy a „vajon mivel azonos ez” és a „vajon miben más ez attól” alapkérdéseinek megválaszolására törekszik, ugyanakkor a hatalom gyakorlásának majd minden terepén, a politikai praxistól a reklámokon át a virtuális világ aprólékos felépítéséig az érzelmekre hatni kívánó totális befolyásolási és uralmi szándékkal – napjaink leglátványosabb alakzatában, a mesterséges intelligenciában ölt testet, amely egyebek mellett meghatározó szerepet tölt be abban, ahogy egyre inkább nő a távolság a valóság és a kritikus tömeg

71 Milan Kundera: *A regény művészete*. 1992. 114; 15–16.

72 Uo. 199–200.

valóságérzékelése között. Ezzel beláthatatlan módon rombolva, „lebutítva”, de legalábbis elbizonytalanítva az emberi ítélőképességet, ugyanakkor növelve a kiszolgáltatottság érzületét, a valóság *versus* hitek, vágyak és remények közötti torzító hatásokat, csökkentve vagy relativizálva a felelősségteljes döntések tényleges súlyát, vagyis összességében az emberi létezés dehumanizálásán munkálkodva.

A liberális sztereotípiákat elhagyni képtelen tudat az internet világát a demokratizálódás roppant csodájaként igyekezett látni, s ennek megfelelően boldogan köszönteni, mintha a hírek, az információk, a tények és az adatok egalitárius hozzáférhetőségét, azaz egy boldogabb jövőt az emberi méltóságot, az emberi jogokat és a humanizált világ teljességét magában foglaló, az egész emberiséget átfogó, közössé vált mainstream áramlat napról napra kiteljesedő konszenzusa keretezné. Ám a fejlődésben elkötelezetten és naiv módon hívó optimista butaság és felkészületlenség a demokratizálódás élménye helyett az infobuborékok szegmentált valóságába volt kénytelen beleütközni, s saját kárán felismerni, hogy nincs olyan kulturális kényszerítő mechanizmus, amely képes lenne közvetíteni az igazságot (egyáltalán mi is az igazság?) és marginalizálni a társadalmi „rossz” legkülönbözőbb formáit, a rasszizmustól, az antiszemitizmuson és a legradikálisabb fundamentalista nézeteken át a tech-autokrácia prosperáló eszmerendszeréig. Az internet kolonializációjának lehetősége roppant teret biztosított az előregedő társadalom alternatívájaként felkínált transzhumanista elképzeléseknek vagy a virtualitásba való menekülésnek éppen úgy, ahogy a terrrorszervezetek apologetikájának, az anticionista Izrael-ellenességnek és a pro-palesztin mozgalmaknak, vagy akár a hagyományos értékeket és a nemi szerepeket intenzív retardációval ötvöző *tradwife* nézeteknek csakúgy, mint ellentétének, a *woke* progresszívnek mondott nemi-identitásbeli hevületének. A digitálisan megképződött igazság az algoritmusba történő beleavatkozás függvényévé vált, s az adott igazság fogyasztóinak szükségleteihez igazodott, az egymással versengő tech-blokkok révén is hozzájárulva a tekintélyelvűség regionális kínálatainak létrejöttéhez. Mintha legalábbis nem volna többé igazság, racionalitás és univerzalitás, azaz „hozzáférés” az egyetemeshez, hogy mindezekkel szemben ezáltal előnyben részesülhessen a gátlástalan antiintellektualitás, az irracionalitás és a relativitás, a tudatossal szemben pedig a tudattalan.

A társadalom kulturális elbutulásának jellemző tünete, hogy a hatalmi körökön belül „nincsen tényleges kapcsolat a tudás és a hatalom között... A hatalom, a vagyon és a ragyogás elitje még futó ismeretséget sem köt a kultúra, a tudás és az

ész elitjével”⁷³ – tette szóvá mindezt már az 50-es évek közepe táján C. Wright Mills, a tudás látványos leértékelődésének időszakát jóval megelőzve. Ma, amikor a tudás és a hatalom elvált egymástól, s a tudás nem ideálként, hanem kicselezendő, legyőzendő akadályként jelenik meg a hatalom birtokosai előtt, az értelmiségi akadékoskodás felesleges és szükségtelen gáncsoskodásaként, minthogy „logikus érvelés helyett propagandát, demokratikus tekintély helyett minden vitát kizáró hatalmi döntéseket találunk”,⁷⁴ hiszen „ezek az emberek száműzték az értelmet, helyette közhelyeket hangoztatnak, dogmákat állítottak fel saját szerepük törvényesítésére, s azokat oly széles rétegekkel fogadtatták el, hogy az értelem tehetetlenül áll, s nincs kellő ereje az ellensúlyozásra.”⁷⁵ Mindebből szükségszerűen következik, hogy a hatalmi apparátus, vagyis a felsőbb körök embere „nem reprezentatív jellem, magas pozíciójába nem erkölcsi erényei emelték, mesés sikereihez nem járultak hozzá érdemszerző képességei”,⁷⁶ ám aki pusztán reprezentációs szerepében magától értetődőnek tekintti, hogy önmagát azonosítsa nemzetével, s gondolatait, mondatait és cselekedeteit a nemzeti szándék és akarat megkérdőjelezhetetlen megnyilvánulásának tekintse, csak azért, hogy mindezzel önmagát küldetéses váteszként identifikálhassa: „Míg nemzetének, vállalatának, a hadseregnek képviselőjeként tevékenykedik, lassan önmagát és mindazt, amit mond és hisz, azon nagy intézmény történelmi dicsőségének eredőjeként fogja fel, amelylyel önmagát azonosítja. Ha hazája nevében beszél, a múlt dicsősége visszhangzik fülében.”⁷⁷

Miközben az elit a kormányzati, a pénzügyi, az akadémiai vagy az egyetemi intézmények biztosította presztízst élvezik és annak minden előnyét kihasználják, eközben a hagyományos tekintély és a hierarchia valamennyi tradicionális formáját, könnyen beazonosítható populista szándékoktól vezérelve, határozottan elutasítják, s – legalábbis látszólag – semmibe veszik, felesleges tehernek állítva be mindezeket. Miközben történetileg belátható, hogy – eddig legalábbis – kizárólag a nyugati kultúra volt képes arra, hogy dinamikájánál és mindenkor modernitásánál fogva (amely a belső válságok megoldására is képessé tette), olyan tudományokat hozzon létre, mint amilyen például az etnológia, eközben az a gondolat válik zavartalanul dominánssá, amely szerint minden kultúra azo-

73 C. Wright Mills: *Az uralkodó elit*. 1972. 361.

74 Uo. 365.

75 Uo. 367.

76 Uo. 371.

77 Uo. 368.

nos és egyenlő, így jutva el a Nyugat-centrikusságból a Nyugat-fóbiába, ahol a volt gyarmatosítottak lesznek azok, akik a Nyugat számára minden kritikától mentes modellként és a megújulás pozitív paradigmájaként, az újra prosperáló jövő ígéretét jelenítik meg.

Az elbuzdulás látványos eleme a tömegkultúrával ellentétes magaskultúrának mint egyre megvetettebb és lenézettebb, feleslegesnek tartott elitkultúrának a zajos és tüntető elutasítása: a minőségi művészeti megnyilatkozás immár nem az elitistának bélyegzett tehetségképzés és tehetséggondozás egyik függvénye, hanem emberjogi kérdéssé válik: az egalitárius demokratizmus alapvetése értelmében mindenkinek joga van kifejeznie önmagát, s joga van a művészethez, következésképp a magaskultúra és a populáris kultúra dichotómiája egyre inkább értelmét veszíti: a kerti sütögetés közben megszólaló házilagos gitárzene lényegét tekintve immár semmiben sem különbözik a koncertteremben felcsendülő Mozart-zongoraszonátától.

S hasonlóképp az oktatásban – amely az oktatás helyett egyre inkább a képzést helyezi előtérbe –, ahol a feleslegesnek vélt tudomány-, eszme-, irodalom- és művészettörténeti eredményeket és a „bürokratikus” sorjázó, értelmetlennek tetsző tényeket a személyiség ethosszá vált mindenhatósága kérdőjelezi meg, s eközben az egy-egy rockegyüttes köré szerveződő rajongótábortól a színházi csoportokon, a legkülönbébb szubkultúrák művelőin vagy élvezőin és a sport-egyesületek szurkolótáborain át a politikai pártok és vallási kisközösségek mind, voltaképpen szekták mintájára és logikájára szerveződő, kifelé minden tőlük eltérőt a leghatározottabban elutasító, befelé minden kritikától vagy önreflexiótól mentes hitsorsosok homogén közösségévé válnak.

Ugyancsak a látványos elbuzdulásnak a jele az örök életet, örök egészséget, örök mentális harmóniát vagy rapid meggazdagodást ígérő „újspirituális” vagy „újmisztikus” megváltástanoknak és aluljáró-irodalmaknak a gyors terjedése és még gyorsabb fluktuációja, vagy a szociálpszichológiai tényné avanszáló infantilizálódás, amely egyre több segítséget és biztos megoldást vár és remél a különféle intézményektől: nem kevesebb uralmat és hatalmat, hanem több jóléti állapot, több biztonságot, s az állami érdeklődés érezhető erősödését kitoró lelkesedéssel fogadva, egyúttal hálás választói kedvvel jutalmazva az állam által elvárt vagy egyenesen hazafias kötelességnek tekintett fokozott áldozattudatot.

A militáns individualizmus nárcisztikus individualizmussá metamorfizálódott, a közös jelszó a vásárlóerő lett, a személyiségükre büszke individuumok hiperfogyasztókká, *homo consumericusokká* váltak, a hedonizmus az intellektu-

alítás fölé nőtt: csak szórakoztatni kívánjuk magunkat, s a boldogságérzet⁷⁸ egyre kevésbé az elmétől, sokkal inkább a testtől ered: a testi élvezetektől, a kényelemtől, a test megdolgozásának és látványossággá tételének kultuszától, a vallási (pápa, dalai láma), a sport-, a zenei- és az influenszer stb. celebektől, miközben a gondolkodás és az érvelés a közösségi fórumokon egyre feleslegesebbnek, egyre nevetségesebbnek, valamiféle „tojásfejű” értelmetlenségnek minősül: a gondolkodás a társadalom strébereinek hiábavaló tevékenysége, az izzó antiintellektualizmus a politikusokból bohócokat, a politikából látványpékséget farigcsált, s a múltat a jelenben élő egyén tehetetlenségévé avatta.

Oakeshott-tal szólva létrejött a „tömegember”, akik az „egyénség ellenségeiből tevődnek össze”, s „a többiekben csak a hozzá hasonlót fogadják el”, „akiket az egyéni léttől való irtózás köt össze”, és akiknek „inkább érzelmei voltak, mint gondolatai, inkább ösztönei, mint nézetei, inkább fogyatékoságai, mint szenvedélyei... következképpen vezetőkre szorultak: a »vezetés« minden modern fogalma valójában »az egyénségellenesség« velejárója», akiknek „meg kellett mondani, hogy mit gondoljon... A »tömegember« természetes alázatossága vélhetően önmagában elég volt ahhoz, hogy megjelenjenek az irányítására alkalmas vezetők... olyan emberre volt szükség, aki egyszerre tud követői hasonmása és ura színében feltűnni...”⁷⁹

Eközben napjaink modern társadalmában a kultúra felettébb szimplifikáló és roppant konformista módon az öröklött szokásokkal és hagyományokkal válik azonossá, jöllehet a kultúra nem hagyományok és szokások összessége: a hagyomány inkább le- és bezárja, önmagához láncolja az előítéletek és feltételek által determinált elmét, míg a kultúra, felszabadítva a gondolkodást, a szingularitáson keresztül hozzáférést biztosít az egyetemeshez. Renan korántsem valamiféle liberális ideológia megalapozta kozmopolita eszményről beszél, csupán arról, hogy a kultúra fogalma, ha a fogalom jelentését egyáltalán komolyan vesszük, önmaga lényegéből fakadóan teszi lehetetlenné és értelmezhetetlenné a nemzetibe való bezárkózást, s a nemzeti vagy etnikai elemek kizárólagosságának elvárását vagy

78 Filozófiai, szociológiai és pszichológiai művek sokasága beszél manapság a nyugati világról mint a hedonizmusnak szentelt társadalomról. A kényelmetlenséggel szembeni boldogság parancsolata és kultusza mindent az élvezet aspektusából szemlél, s a boldogság keresése sorseseménnyé válik. A hedonizmusnak szentelt társadalom ugyanakkor – korántsem véletlenül – a fokozódó versenyszellemből fakadóan egyre ingerültebbé és bántalmazóbbá lesz. Lásd ehhez Pascal Bruckner: *L'Euphorie perpétuelle: Essais sur le devoir de bonheur*. 2000.

79 Oakeshott: „A tömegek és a képviselői demokrácia”. In Uő: *Politikai racionalizmus*. 404.

követelését: „Aki... begubószik egy meghatározott, nemzetinek tartott kultúrába, lehatárolja, bebörtönzi magát, immár nem szabad levegőt szív az emberiség roppant mezőin, hanem bezárkózik honfitársainak titkos gyülekezetébe. Mi sem ártalmasabb a szellemre, mi sem károsabb a civilizációra nézve. Ne feledkezzünk meg arról az alapelvről, mely szerint az ember értelmes erkölcsi lény, mégpedig annak előtte az, hogy be volna ebbe vagy abba a nyelvbe zárva, hogy ennek vagy annak a fajnak tagja, ennek vagy annak a kultúrának a részese volna. A francia kultúrát, a német kultúrát, az itáliai kultúrát megelőzi az emberi kultúra.”⁸⁰

III.

A chartres-i székesegyház déli rózsablakában a Héber Bibliából ismert négy nagyprófeta látható, Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel és Dániel gigantikus alakja, vállukon a négy evangélista, Máté, Márk, Lukács és János normál méretű figurájával. Jóllehet az őket tartó hatalmas profétáknál jóval kisebbek, mégis többet látnak: részben azért, mert ők saját szemükkel látták azt, akit a proféták meghirdettek, részben azért, mert a proféták vállain ülve fizikai értelemben is közelebb vannak a rózsablak centrumában ítélkező Messiáshoz.

A fentiekben már szó esett a modernitás és a modern szellem leglényegesebb és legjellemzőbb összetevőjéről, a fennálló világrend megkérdőjelezhetőségének szabadságáról. Ebben a modernség önnön szubsztanciális lényegét alkotó szellemi-mentális kondicionáltságban két elem is megjelenik mint a megkérdőjelezhetőség szabadon adott terrénuma.

Az egyik – amelyet e helyütt csak érintőlegesen kívánok megemlíteni – mint-hogy önmagáról lévén szó, korántsem tekinthető evidensnek, tudniillik ez magának a modernségnek az önmaga lényegéből fakadó önmegkérdőjelezése. Ugyanis a modernre nyitott szellem kritikai attitűdjét idővel saját magával szemben is érvényesíti, s adott esetben a kritikát és akár a teljes elutasítást önreflexív módon is alkalmazza és életbe lépteti. A reneszánsz modernítésára, saját utópiájának, emberről, természetről, szépségről és szabadságról vallott és remélt kudarcára a reneszánsz értékrendjének kiábrándult manierista megtagadása volt a válasz; a reformáció páratlan, a technikai újdonságokat, így a könyvnyomtatást is jelentős

80 Ernst Renan: Mi a nemzet? Ford. Réz Pál. In Bretter Zoltán – Deák Ágnes szerk.: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. 1995. 182.

eredménnyel hasznosítani képes modernitására az ellenreformáció nem pusztán vallási (egyházi), legalább annyira eszmei, filozófiai és esztétikai tagadása adja meg a feleletet; a felvilágosodás nagy ígéretéből kiábrándult és azzal szembe fordult néhai aufklérista generáció immár az „elveszett illúziók” nemzedékeként fordul szembe egykori reményeivel és elvárásaival; s hasonlóképpen a modernitás sok esetben kudarcosnak vagy radikalitásában elbizonytalanodónak ítélt lendületére a posztmodernről, a neomodernről, a hipomodernről vagy a hipermodernről érkezik a felelet.⁸¹

A modernitás másik összetevője a fentivel ellentétben mondandóm és érdeklődésem fókuszában kap helyet. Ha felidézzük az írásom elején mondottakat, vagyis azt, hogy a modernség sosem temporális kategória, s nem kronologikus tényező, a fenti állítást legalábbis viszonylagossá, egyben roppant árulkodóvá teheti az a tény, hogy miközben a legtöbb korszak modernitása élesen megkülönböztette saját újszerűségét a múlttól, mégis, paradox módon, sok esetben valamely megelőző korszak történeti vagy történetinek imaginált világához igyekezett visszakapcsolódni, azt az időszakot mintegy újra a diskurzus részévé avatva: a reneszánsz a görög–római univerzum ember-, szépség-, harmónia-, és igazságosságképéhez; a reformáció a Szentírás eredeti héber nyelvéhez és a Biblia tanítóhivatal és dogmarendszert, valamint a tanítói autoritást nélkülöző, szeplőtelen, kora keresztény interpretációjához, a felvilágosodás a tulajdonviszonyok pusztító hatása előtti, múltba feledkező „természeti” világhoz, s a *bon sauvage* civilizáción kívüli romlatlan állapotához, a romantika a jó és a rossz legtisztább paradigmáit és a hit elsődlegességét kínáló középkorhoz, vagy az „őseredetihez”,⁸² a szimbolizmus az én legvalóságosabb és legmélyebben rejtőzködő rétegeit feltárni képes középkori misztikához, spiritualitásához és antiintellektualizmusához (docta ignorantia), valamint a quattrocento előtti írásos és vizuális gondolatkörhöz, a 19–20. századi ún. katolikus modernizmus és az azt követő „nouvelle théologie” a tomizmustól és a skolasztikától megtisztított patrisztikus hagyományhoz, azon belül is legfőképp az augusztinizmushoz, a 20. század eleji modern klasszikus zene a jazz közvetítésével az archaikus afrikai, arab és indiai népzene és poliritmika világához, a 20. század végének repetitív zenéje az ősi, animista, szakrális afrikai ritmusokhoz és rítusokhoz, a *body art* a testiségnek és a testmozdulatoknak az

81 Ehhez lásd Habermas–Lyotard–Rorty: *A posztmodern állapot*. 1993.; Lipovetsky–Charles: *Les temps Hypermodernes*. 2004.

82 „az őseredetinek a romantikus visszahozatala”. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 1984. 197.

archaikus szakralitásához, a *land art* a civilizáció pusztításának még nem kitett, preurbánus állapotokat őrző és a termékenység rítusokat felidéző, meghaló és feltámadó Magna Mater természetéhez és így tovább.

Voltaképpen a 19. századot megelőző valamennyi modernitás eseményre mélyen jellemző volt ez a múltra tekintő történelmi látásmód és az ebből fakadó önkép, továbbá a múltbéli értelmiségi viszonya a kumulatívnak elgondolt tudáshoz, a tudás szerkezetéhez és annak továbbörökítéséhez, amelynek a legkarakterisztikusabb metaforában leírt helyzetét, Bernard de Chartres szájába adva, John of Salisbury fogalmazta meg: „Olyanok vagyunk, akár az óriások vállára felkapaszkodott törpék. Többet és messzebbre látunk, mint ők; nem mintha látásunk élesebb, vagy termetünk nagyobb lenne, mint az övék, hanem azért, mert ők a levegőben hordanak bennünket, felemelnek a saját gigászi magasságukba...”⁸³

Gadamernek köszönhetően tudjuk, hogy a megértés folyamata mindig több, mint az elmék elszigetelt vagy esetleges találkozása. „Persze a történeti megértésben is gyakran beszélünk horizontokról, különösen, amikor a történeti tudatnak arra az igényére gondolunk, hogy minden múltat annak saját létében lásson, ne a mi kortársi mércéink és előítéleteink felől, hanem a múlt saját történeti horizontjában. A történeti megértés feladata azt a követelményt is magába foglalja, hogy mindig meg kell szerezni a történeti horizontot, hogy az, amit meg aka-

83 Joannis Saresberiensis: „Metalogicon” III, 4. In Uő: *Opera omnia*. Migne, Patrologia Latina, 199. 900. (nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.) Korántsem a szellemes megfogalmazásnak, hanem alapvetően a tudás és a tudomány sok-sok évszázados európai felfogásának tudható be, hogy az idézett szállóige, némi variációkkal, újra és újra felbukkan, mintegy konfesszióba foglalva a különböző korok tudományos és tudománytörténeti szemléletét. Első felbukkanása az enciklopédikus munkásságáról méltán elhíresült Guillelmus de Conchis 11–12. századi skolasztikus filozófusnál fordul elő, aki szerint a hasonlatot a 6. században élt Priscianus nevű késő ókori római grammatikus használta. A különféle tudományok több képviselője is élt a hasonlattal, mások mellett Juan Luis Vives spanyol humanista, Diego de Estella, 16. századi ferences misztikus, Isaac Newton egy 1675. februárjában Robert Hooke-nak adresszált levelében, kifejezetten önmagára vonatkoztatva: „Ha messzebbre láttam (másoknál), akkor az óriások vállán állva” (<https://digitallibrary.hsp.org/index.php/Detail/objects/9792>), vagy Blaise Pascal vagy az angol romantika kiemelkedő alakja, Samuel Taylor Coleridge, de felbukkan George Herbert 17. századi angol szerzőnél is. Mi több, a talmudista zsidó hagyományban is megtalálható, a 12–13. századi, roppant életművet maga mögött hagyó olasz talmudistánál, Isaiah di Trani ben Mali munkájában stb. (lásd ehhez Shnayer Z. Leiman: *From the Paces of Tradition, Dwarfs on the Shoulders of Giants*. 1993. 90–94.) Ezzel a címmel ír könyvet Stephen Hawking (*On the Shoulders of Giants, The Great Works of Physics and Astronomy*), idézi ugyanezt Umberto Eco *A rózsza neve* c. művében és így tovább.

runk érteni, igazi mércéi szerint mutatkozzék meg”⁸⁴ – írja. Vagyis a megértés a történelmi horizontok összeolvadását jelenti, ami az emberi tapasztalat történetiségére utal, mégpedig abban az értelemben, hogy az új tapasztalat mindig a múlt maradványaihoz asszimilálódik, továbbá abban az értelemben, hogy az új megértésre törekedve mindig és szükségszerűen arra építünk, ami már jelen van. Valójában maga az új tapasztalat újként való megértése annak a ténynek a jele, hogy a mindenkori új tapasztalatot ahhoz viszonyítjuk, ami korábban volt, és amire tekintettel újként érzékeljük.⁸⁵

Jack Goody a társadalmakat az egymást követő generációk láncolataként írja le, „amelyek egyszerre adják tovább és újítják meg egymást, az emberi kultúrák pedig egymásra épülő kommunikációs láncokból állnak; az innováció lehetetlen lenne, ha a nyelv nem maradna lényegében ugyanaz az idők során, lehetővé téve a generációk közötti és a generációkon belüli kommunikációt. A kommunikáció pedig szükségszerűen magában foglalja a másik megértésének egy szintjét, így az új szinte mindig bizonyos értelemben a régi átalakulása, amely magával hozza saját „nyomait”⁸⁶

A 19. századot megelőző történetírás és történelemszemlélet – mutatis mutandis – végső soron abban a meggyőződésben fogant, s azt a szellemiséget és elhivatást képviselte, amelyet a tudományos történetírás kezdetén Hérodotosz és Thuküdidész egyaránt az alábbiak szerint fogalmazott meg. Hérodotosz munkájának legelején abban foglalja össze történeti kutatásainak céljait, „hogy az emberek között megsett dolgok az idők folyamán feledésbe ne merüljenek, s ne vesszen el nyomtalanul azoknak a nagy és csodálatra méltó cselekedeteknek az emléke, amelyeket részben a hellének, részben a barbárok vittek véghez, sem az, hogy milyen okok készítették őket a háborúra egymás ellen.”⁸⁷ Vagyis a *ἱστορία* hagyományozójaként, példázatot, pozitív és negatív paradigmát nyújt az elkövetkezendő koroknak, csakúgy, mint Thuküdidész, aki a költőkkel ellentétben „az igazság kiderítése végett... a nyomozás fáradságos” munkájával azok kedvéért dolgozott, „akik szeretnék látni a megtörtént események lényegét, s következtetni óhajtanak – ha majd ember voltunk következtében ugyanolyan vagy hasonló dolgok fordulnak elő – a jövőre is, azok, s számomra ez elég, hasznosnak fogják ítélni. Hiszen ez az alkotás maradandó értéknek készült, nem pedig abból a célból, hogy a hallgatóság pillanatnyi tetszéséért versenyezzen.”⁸⁸

84 Gadamer: *Igazság és módszer*. 1984. 214–215.

85 Uo. 191–217.

86 Goody: *Capitalism and Modernity*. 2004. 19–20.

87 Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. I. 1. 1989. 5.

88 Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. I. 22. 1985. 21–22.

A történelem, értelmeződjék akár az üdvtörténet vagy a gondviselői kegyelem kiteljesedésének folyamataként, akár – Bultmann álláspontját szem előtt tartva, miszerint „minden történelmi jelenséghez hozzátartozik a jövője”⁸⁹ – az eszkatológiai beteljesedés távlatába bepillantást sejtető lehetőségként, akár az eszkatológia szekularizálódásaként, vagy pusztán historizálásaként, akár mint valamiféle konjunkturális, az emberiség gyarapodó jólétében vetett optimista hitnek a fejlődésben fokozatosan realizálódó, s az időbeliségben egymást követő potenciáljaiként, vagy a tudomány és a technika által elősegített, s ugyancsak a temporalításban manifesztálódó haladásként, máskor a hatalomtól vezérelt, uralkodó avagy épp divatos ideológia definiálta és vizionálta téloszt immanensen magában foglaló kibontakozásaként, vagy akár ellenkezőleg, a történelem alkonyának, a fenyegető vég, az elkerülhetetlen összeomlás és a szükségszerűen bekövetkező pusztulás felé tartó fékezhetetlen áradataként, akárhogyan is, a történelem feltározhatatlan kontinuumként, szakadatlan folyamként és folyamatként, a jelen felé tartva, ahol „a történelemnek a jelennel kell végződnie, mert semmi más nem történt meg. De ez nem jelenti a jelen dicsőítését vagy a jövőbeli haladás lehetőségének a kizárását, hanem csak azt, hogy tényként fogadjuk el a jelent, és belátjuk, nem tudhatjuk, milyen lesz a majdani haladás.”⁹⁰ Márpedig – s szempontunkból most ez a lényeg – a történelemnek mint összefüggő temporális folyamatnak a megismerése az egymást váltó történelmi időszakok állandó lakójának, az emberi nemnek és benne az egyes embernek az önismeretével azonos, ami „nem más, mint hogy tudod, mire vagy képes; s minthogy senki sem tudhatja, mire képes, amíg ki nem próbálta, így egyetlen támpontunk ahhoz, mit tehet az ember, az, amit már megtett. A történetírás értékét az adja tehát, hogy azt tanítja, mit vitt véghez, s ennél fogva mi az ember.”⁹¹

A történelemnek ez a fent jelzett, a maga szakralitásától vagy szekularitásától determinált, eltérő teoretikus meggyőződéséből, hermeneutikai igényéből, valósi vagy akár pedagógiai rendeltetéséből fakadó sokszínűsége, heterogén „hivatottsága” a nemzetállamok 18-19. századi kialakulásáig, illetve az autokratikus és totalitárius rendszerek 20-21. századi létrejöttéig és működéséig az eltérő szándékok, célok és rendeltetések különbözősége ellenére is egységesen hordozta és jelenítette meg minden korábbi kozmikus-ciklikus világgéppel szembenálló li-

89 Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. 1994. 131.

90 Collingwood: *A történelem eszméje*. 1987. 174–175.

91 Uo. 59.

nearításának, azaz a múlt folyamatának megkérdőjelezhetetlen evidenciáját és az erről alkotott meggyőződést. Ahogy Tannhäuser maga mondja: „míg egy isten mindig örömet lelheti, én a változás hatalmában állok.”⁹²

A folytonosan változó, s változásában szakadatlan folyamatot képező történelemről alkotott látásmódot a nemzetállami gondolkodás immanens logikája és az autoriter berendezkedés hatalmi reprezentációjának érdeke egy meglehetősen új interpretációs igényből és szándékból fakadóan radikálisan megváltoztatta, a maga kétséges és paradox módján hozzájárulva a modern történettudomány létrejöttéhez. A történelem instrumentalizálódik, s habár eltérő okokból, a nemzeti ideológiák vagy a hatalmi struktúrák önigazolásának eszközévé degradálódik. A történelem kisajátításáról és meghamisításáról, a múltnak a politika ágenseinek saját képükre és hasonlatosságukra való átfarigcsálásáról van szó. Az áltudományos történelemszemlélet különféle etnikai, identitásbeli, politikai vagy vallási érdekek szolgálatába lép, hogy a nemzeti vagy hatalmi érdek önmaga létének, fennállásának és berendezkedésének legitimációját a történelmi múltból nyerhesse el. A „múltért való versengés”,⁹³ illetve a „történelmi előképek és modellek”⁹⁴ nagyüzemi előállítás, a politikai legitimáció megszorodott igényének iparszerű méreteket öltő kielégítése zajlik, hol az identitáspolitikai nemzeti céljaihoz, hol az autoriter hatalom fennmaradásának szükségleteihez igazodva. A történelmi idők távoli pillanatai, egészen a képzeletbeli vagy mitikus eredet forrásaihoz visszatérve, s ha szükségessé vált, akár a nemzeti hagyományok, írott és íratlan források közönséges meghamisításával vagy hamisítványok legyártásával, valamint a „filológiai nacionalizmus” legalábbis Herder és Fichte óta gyakorolt módszerével az adott nemzetet faji vagy politikai entitássá avatta, amelynek kétségbevonhatatlan létét és legitimitását az ősrégi hagyományok voltak hivatottak alátámasztani, valamint a történelem mitikus átértelmezése és átírása, amely a jelen adott politikai hatalmát időtlenné, s imaginált időtlenségében megváltoztathatatlaná tette. Ez a megkonstruált „történelmi árnyék” mintha tényleges létet biztosítana a konstruált valóságnak, s mintha a történelmi árnyék hiánya a politikai entitás káfkai irracionalitásának s a náció nélküliség abszurdításának paraboláját képez-

92 „wenn stets ein Gott geniessen kann, bin ich dem Wechsel untertan” (Richard Wagner: Tannhäuser, libretto, I. felvonás, 2. szín. https://www.murashev.com/opera/Tannh%C3%A4user_libretto_English_German)

93 Patrick J. Geary: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban*. 2014.

94 Benedict Anderson: *Elképzelte közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. 2006. 161.

né meg, ahogy az – legalábbis Gellner éles szemű meglátása szerint – Adalbert von Chamisso *Peter Schlemihl különös történetének* főhősével megesett.⁹⁵ Vagyis Anderson meghatározását parafrázálva, amely szerint „a nemzet... elképzelt politikai közösség, amelynek határait és szuverenitását egyaránt veleszületettnek képzelik el”,⁹⁶ hasonlóképpen a nemzetállami berendezkedés és az autoriter politikai hatalom konstruáltan „veleszületett árnyéka” az erre szakosodott műhelyekben előállított múltja maga.

IV.

A fentiekben már szó esett arról, hogy a mindenkori modern szellemre – egyfelől – a kritikai attitűdből fakadó mindent, ad absurdum akár még saját magát is megkérdőjelező habitus jellemző, másfelől, s paradoxnak tűnő módon – kölcsönvéve XVIII. Lajos 1814. június 4-i *Alkotmányjogi Chartájának* preambulumban használt, találó kifejezését – „a régi és a modern idők egyesítésének” érdekében „törekedtünk megújítani az idők láncolatát (*à renouer la chaîne des temps*)”⁹⁷ – a modernitás egyben a múlthoz való kötődés sajátos pozícióját is jelenti, amennyiben az elmúlt idők megújítása maga a modernség. Az idők láncolatának modernbe torkolló megújítására kiváló példa a római Pantheon korábban sosem látott és sosem alkalmazott, az egész antik építészetet radikálisan megújító mérészóvuma, a rotunda hatalmas belső terét átfogó kupolája, amelynek archaikus előzményeit valószínűsíthetően etruszk nekropoliszok sírkamráinak boltozatai őrizhetik, hogy majd az 1400-as években a római Pantheon meghatározó élményéből kiindulva, s azt mintának tekintve tervezhesse meg Brunelleschi a modernségében és minden technikai elemében páratlan újdonságát, a firenzei dóm kupuláját, ami pedig a későbbiekben, az idők láncolatának rendjében, ihletője lesz egy másik páratlan remekműnek, a római Szent Péter-bazilika Michelangelo alkotta koronás kupulájának.⁹⁸

A múlt saját célra való felhasználása, a jelenből történő átértelmezése, illetve az antiknak valamiféle konstrukciószerű modellképe szerinti jelenléte Walter

95 Ernst Gellner: *A nemzetek és a nacionalizmus*. 2009. 17.

96 Anderson: *Elképzelt közösségek*. 2006. 20.

97 *Charte constitutionnelle du 4 juin 1814*, in: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/charte-constitutionnelle-du-4-juin-1814>

98 Lásd ehhez Ross King: *Brunelleschi kupulája. A firenzei dóm építésének története*. 2024.

Benjamin értelmezésében Baudelaire modernségképének és a modernség állandó együttthatójának lényegi eleme. Baudelaire, miként Balzac is, szemben áll a romantikával, elutasítva azt, s „apacsként”, önnön „individuumába begubózva” „megtagadja az erkölcsöt és a törvényt”, „felmondja a társadalmi szerződést”, ám mégis „bármilyen relációban áll is a modernség, mindig kiemelkedően fontos az antikvitáshoz való viszonya... A modernség korszakot jelöl, de egyben azt az erőt is jelenti, mely azért munkálkodik a korszakban, hogy antikvitássá változtassa (*der Antike sie anverwandeln*).”⁹⁹

A modernitás paradoxnak tűnő eltörléssége és irányultsága, hogy tudniillik miközben „hajlamos közeledni a régiekhez, megismételni azt, aközben megőrzi saját haladásra való hajlamát”,¹⁰⁰ nem más, mint minden modernitásnak a történelem tekintetében kialakított kettős viszonyrendszere: a pillanatnyi állapoté, ahová a „most” a megtagadott „egykor volt”-tól eljutott, s amihez képest vált azzá, ahogy itt és most előttünk áll. Benjamin tisztában van azzal, hogy a múlton túllépő, azt megtagadó és azon felülemelkedő jelen olvasata épp a múlttal szembeesítve különleges hermeneutikai helyzetet teremt, páratlan jelentési és értelmezési lehetőséget kínálva: „a jelent a történelem örökkévalóságának hátoldalaként kell megragadni”¹⁰¹ – írja Hofmannsthalnak egy 1928-ban kelt levelében, episztemológiai elvárását világossá téve, amennyiben az értelmezésnek a közvetlenül vizsgált valóságon, vagyis a jelen „materiális aspektusán” túl a múlt eszkatológiai dimenziójával, teológiai vonatkozásával is számolnia kell.

Vagyis a modernitás múltat megtagadni szándékozó törekvése nem a múlt (végső) eltörlését veszi célba, hanem az *amazon* (múlt) való túllépést, ahol az *amaz* kettős jelentéssel bír, részben önmagában is és részben az *emez*hez (jelen) képest is, miközben az *emez* is magában foglalja részben az *amaz* önmagában hordozott és részben az *emez*re vonatkozó szemantikai tartalmát, következésképp a jelentések és a hermeneutikai olvasatok többszörös viszonyítási rendszere adott, amellyel, akár tudatosan, akár öntudatlanul, minden modernitásnak számolnia kell, s ezt meg is teszi. Mindez azt is jelenti, hogy a múltnak és a múlt megtagadásaként konstruálódó jelennek a jövőképe, vagyis a „tapasztalás és várakozás feszültsége mindig más módon új és új megoldásokat hív életre”, s „a megjósolt

99 Walter Benjamin: *A második császárság Párizsa Baudelaire-nél*. 1980. 897. Németül: *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*. 1974. 584.

100 Patrik Alac: *Théorie de la modernité en tant que théorie de la métropole*. La »théologie« de Walter Benjamin. *Germanica*. 2008/43. <https://journals.openedition.org/germanica/559>

101 W. Benjamin: *An Hugo von Hofmannsthal*. 1978. 459.

jövő valószínűségét elsősorban a múlt eleve adott körülményeiből vezetjük le...”, tehát a „múlt és jövő sohasem kerülhetnek fedésbe”.¹⁰²

A kérdés immár az, hogy a modern idők a *via negationis* radikális útján milyen ténylegesen új időkhöz vezethetnek el? Koselleck még az *új idők*nek a hagyományos, posztmodern vagy poszt-posztmodern fogalmából kiindulva állította fel a *neue Zeit* karakterjegyeit. Egyfelől „a mindenkori most valami új, az újabb idők ellentétben állnak a megelőzőekkel... Ebben az értelemben alakult ki már a modernus kifejezés, amely azóta sem veszítette el a »mai« jelentését. Másfelől viszont a *neue Zeit* jelölheti a minőségi újdonság igényét is, vagyis, hogy ezek az idők a tökéletes másság értelmében újak a megelőzőekhez képest – sőt azoknál egyenesen jobbak... Végezetül a *neue Zeit* fordulat... jelölhet visszamenőleg egy olyan periódust is, amely – a középkorhoz képest – mindenestül újnak számít.”¹⁰³

Csakhogy a posztmodern és kiváltképp a posztmodern utáni *neue Zeit* temporalitástudata valamennyi korábban létező modernitás idő- és történelemfelfogásához képest tagoltságát, jelenből fakadó elvárásait és a jövővel kapcsolatos reményeit és vágyait illetően radikálisan különböző múlt- és jövőképről tanúskodik. Egyfelől ugyanis a posztmodernnek az objektív tényekkel szembeni gyanakvása vagy azok megkérdőjelezésére irányuló igyekezete, s ebből következően az emberi érzületnek a tényekkel szembeni metafizikai elsőbbségét hirdető vélekedése mindent, még az identitás természetadta, vagyis az identitásnak a nem szabad akarati választásból adódó részét, azaz – egyebek mellett – még a nemi és szexuális összetevőket is pusztán társadalmi és hatalmi konstrukcióknak elgondoló törekvése, megtapasztalva a korábbi nemzetállamok célirányos történelemképét, s legújabban az egyre szaporodó és eltérő jegyeiben is hasonló autoriter és populisták vonásokat hordozó berendezkedések múlt-metamorfizációs hazugságait, amelyek – mint azt a fentiekben láthattuk – a történelem egészét, magukat a történelmi tényeket és forrásokat politikai érdeknarratíváknak és hatalmi diskurzusoknak rendelik alá, hogy a történelmet ugyancsak különféle hatalmi konstrukciók eredőjének láttassák, nos mindezek hatására és ennek következtében a történelmet a *cancel culture* terepének tekintik, s a múlt egészét eltörölhetőnek, ledönthetőnek és megsemmisíthetőnek, vagyis totálisan neutralizálhatónak gondolják és neutralizálandónak remélik.

102 Koselleck: *Elmúlt jövő*. 2003. 412.

103 Uo. 356–357.

A történelemnek merőben politikai-hatalmi érdekek és szándékok konstruálta elgondolása, a fehér gyarmatosítók elnyomó uralmát és az immár sok árnyalatot öltő fekete gyarmatosítottak elnyomását legitimmé tevő, örökösen triumfáló fehérek (máskor a „kizárólag férfiak”, megint máskor a „kizárólag heteroszexuálisok” vagy éppen a „kizárólag bizonyos vallási csoportok”, így például „kizárólag a zsidók”) által írt vagy inkább összehordott történelemképek progresszív indítatású, társadalomjobbító szándékú megsemmisítését az eltörlés kultúráján alapuló kvázi-osztályharcos fellépés függvényévé válik.

Habermas egy helyen az utópikus energiák kimerüléséről beszél, amely – alás pontja szerint – „nemcsak egy átmeneti kultúrpresszizista hangulatra utal, hanem ennél mélyebbre hatol: meglehet, hogy általában a modern időtudat változásáról tudósít”, s hozzáteszi, hogy „az utópiákat az idő síkjára helyezték át (Verzeitlichung).”¹⁰⁴

S valóban, a múlt, a történelem egyre távolabbra kerülő és egyre láthatatlanabbá váló szövete a sosem tapasztalt mértékben felgyorsult technikai-mediatizált világban az elmúlt idő, vagyis a történelem a legkülönbébb utópiák fogságába kerül. A valóságtól és vele együtt a múlttól való fokozott elszigetelődés, amelynek a fő generálója, a Metaverzum, a kriptovaluta, a Mars-kolonializáció programja és a transzhumanizmus disztópiája,¹⁰⁵ továbbá – egyebek mellett – a mindenfajta mainstreamet nélkülöző *fake news*, a dezinformáció, a virtuális pornó és a virtuális háborús-lövéldözéses világok, a *fantasy worlds* megannyi manifesztációja az állandósult első személyben való élet kereteit és tartalmi elemeit alkotják, a valóságból való kijelentkezés és a virtuális világba való bejelentkezés biztosította felhasználóbarát rendszerével, valamint a technológia mindenhatóságába vetett fundamentalista hitttel és a technokraták korlátok nélküli hatalmának és befolyásának elégedett tudomásulvételével.

Mintha csak Huxley *Szép új világa* kelne életre, a központosított és különféle hedonisztikus gyönyörforrások, így a drog vagy a szex által fenntartott örök kaszt-elégedettség disztópikus univerzuma. Miután a világ olyannyira felgyorsult, képtelenségnek tűnik minden extrapoláció, minden tudományos igényű prognózis elkészítése: a technika leelőzte az embert, a futurisztikus jövő értelmezhetetlen rapiditással válik folyamatos jelenné: az utópiák értelmüket veszítették, rész-

104 Habermas: *A jóléti állam válsága és az utópikus energiák kimerülése*. 1974. 287–288.

105 Ennek nagyszerű összefoglalóját lásd J. Taplin: *The End of Reality, How Four Billionaires are Selling a Fantasy Future of the Metaverse, Mars, and Crypto*. 2023.

ben azért, mert rögtön megvalósulnak, s az álom realitássá változik, részben azért, mert a valóság a pillanat tört része alatt túllép rajta, s a percekkel ezelőtti álmat szánni valóan archaikussá, kínosan ősviv és nevetségesen porossá teszi.

De a történelem is ennek megfelelően értékelődik át: vagy a szétrombolt, szét-tört múlt helyébe egy központi vezérléssel legyártott, valóságosnak vélt hajdani virtuális múlt ígérete lép, a történeti nosztalgia, mint a múlt „utópiája”, a „Régi dicsőségünk, hol késel az éji homályban?” türelmetlen kérdése, vagy az „Ide veled, régi kardunk” óhaja, s a tegyük újra nagygyá a „hajdan erős magyar”-t (Orosz-országot, Európát, Amerikát) politikai kecssegtetése, vagy a *cancel culture* óhaja, miszerint már ne is legyen többé múlt, töröltessek el mindenestől, s a múltat végképp elfeledni parancsolata tisztítsa meg egyszer és mindenkorra a múlt szennyét, az elnyomás és az uralkodás legkülönbözőbb beteges formáit még napjainkban is paradigmaként megélő világot. Nietzsche pontosan érzekelte a „másodlagos”, nekünk tetsző történelem létrehozásának szándékában rejlő veszélyt, midőn így írt: „Kísérlet ez, mintegy *a posteriori* adni magunknak olyan múltat, amelyből származni szeretnénk, ellentétben azzal, amelyből származunk; mindenkor veszedelmes kísérlet, mert oly nehéz a múlt tagadásában a határt megtalálni, s mert a második természet többnyire gyengébb az elsőnél.”¹⁰⁶

Vagyis a máig morbid módon hatni képes múlt vagy eltörölendő, kiiktatandó, felesleges teherre vált, vagy utópiává magasztosult, a régi dicsőség restaurálásának és visszaállításának nagy kollektív programjává vált: Make the Past Great Again! A jövő az utópikusan megálmodott múltunk, a jelenünk pedig a rettentő disztópia, amivé az ellenség (bárki legyen is az) tette.

A jelen folyamatos megújításának igénye állandósította a múlttal való szakítás szükségletét. Napjaink modernizálásában azonban a múlt nem megújítható, hanem eltűnik, mintha csak zavaró tényező lenne, amelyre már semmi szükség sincs: „Elhomályosulnak a múlt példaértékű eseményei (*exemplarische Vergangenheit*), melyekhez a jelen gond nélkül igazodhatna. A modernség már nem képes orientáló mércéket kölcsönözni más korok példaképeitől; kizárólag önmagára hagyatkozhat, normativitását önmagából kell merítenie.”¹⁰⁷

A 20. század elején útjára induló futurizmus olasz változata hasonlóképpen törekedett a múlt végső eltörlésére. A modern technika által felgyorsult világot a futuristák hasonlóképpen kívánták mentesíteni a múlttól. Marinetti a *Futurista*

106 Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 1989. 47.

107 Habermas: *A jóléti állam válsága*. 1974. 283.

kiáltványban a sebességre, a rohanásra, a gépekre, gőzhajókra, lokomotívokra, automobilonokra hivatkozó vagy a fegyvergyárakat, a háborút és a militarizmust megidéző szövegében világosan kimondja, hogy többé nincs köze a történelemhez: „Miért kellene hátra néznünk, ha ki akarjuk tární a Lehetetlen rejtelmes kapuit? Tegnap meghalt az Idő és a Tér.” Majd folytatja: „meg akarjuk szabadítani ezt az országot a professzorok, régészek, idegenvezetők és antikváriumok bűzös rákfénjétől”, Itáliát „meg akarjuk szabadítani... a múzeumoktól”, minthogy a „múzeumok: temetők!” „A háborút akarjuk dicsőíteni – a világ egyetlen megtisztítóját –, a militarizmust, a patriotizmust, a felszabadultak destruktív magatartását... a nő megvetését.”¹⁰⁸ S hasonlóképpen deklarálták céljaikat az orosz futuristák, akik nevezetes manifesztációjukban annak adtak hangot, hogy „A múlt szűk. Az Akadémia és Puskin érthetetlen hieroglifák. Puskind, Dosztojevszkijt, Tolsztojt ésátöbbbit, ésátöbbbit ki kell dobni a Jelenkor Gőzhajójából.”¹⁰⁹ Mindenesetre aligha véletlen, egyúttal sokat elárul a mozgalomban rejlő szellemiségről, hogy a történelem- és múltnélküliség gondolatrendszere az olasz futuristák vezérét, Marinettit a fasizmus eszmevilágába és az állam és a vállalati hatalom összeolvadásának korporatizmusába vezette, valamint a Mussolini-féle ízlés- és stílusvilágot megjelenítő „la città nuova” építészeinek praxisához, míg orosz társaik többségét a kommunizmus szovjet ideológiájába.

A mérhetetlenül – s a „mérhetetlenül” szó itt akár a Heisenberg-féle határozatlansági elv a maga konkrét jelentésében is figyelembe vehető, vagyis a párosított fizikai mennyiségeket, például a részecske helyzetét és sebességét (impulzusát) egyidejűleg nem lehetséges pontosan meghatározni, ugyanis minél pontosabban ismert a helyzete, annál nagyobb az impulzusának bizonytalansága és megfordítva – nos, a mérhetetlenül felgyorsult idő, a futurisztikus jövő mérhetetlenül gyors jelenné aktualizálódása, s a jelen mérhetetlenül gyors ősmúlttá archaizálódása alapvetően hat a történelmi tudat változására. Mark Lilla esztétörténész szellemesen és jogosan írja egy helyütt, hogy ha az 1989-es esztendőt megelőző évtizedekről beszél az egyetemi diákjainak, úgy tűnik, mintha vak dalnokként az elveszett Atlantiszról énekelne.¹¹⁰ A fasizmus a „radikális gonosszal” vált egyenlővé, amelynek tehát nincs értelmezhető, azaz vizsgálható oka, a kommunizmus a

108 Marinetti: A futurizmus megalapítása és kiáltványa. In Szabó György szerk.: *A futurizmus*. 1964. 133–135.

109 Burljuk–Krucsonih–Majakovszkij–Hlebnyikov: Pofonütjük a közizlést. In *A futurizmus*. 1964. 236.

110 Mark Lilla: *The Truth About Our Libertarian Age*. 2014.

„sok jó volt benne, de rosszul kivitelezve” történelmi tudatlanságának visszfénye, s Szent Ágoston *Vallomásainak* mentális univerzuma könnyebben apperceptálható, mint Dosztojevszkij vagy Kafka regényeiben a foglyul ejtett elmék világa.

A modern világot „ha egészében véve történeti válsággá lett, fölgyorsult folyamattá kell értenünk”, amelynek „változási sebessége nő, újítási és avulási üteme nem kevésbé, bonyolódásbeli tébolya pedig súlyosbodik”¹¹¹ – jegyzi meg keserű ironiával Marquard, s mindez azt eredményezi, hogy a múlt, s vele együtt a történelem irrelevánsnak tűnik, annál is inkább, „mivel a jövő zavaros és bizonytalan.”¹¹² Koselleck joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy „a gyorsuló idő, vagyis a mi történelmünk megrövidíti a tapasztalási tereket, megfosztja őket állandóságuktól, és egyre újabb ismeretleneket lendít mozgásba, miközben az említett ismeretlenek komplexitása folytán a jelen is kivonja magát a tapasztalhatóság alól... Az ily módon felgyorsult idő megfosztja a jelent attól a lehetőségtől, hogy önmagát jelennek tapasztalja, és egy olyan jövő felé szökik tova, amely a tapasztalhatatlanná vált jelennek kénytelen történelemfilozófiailag nyomába eredni.”¹¹³ Csakhogy a jövő „történelemfilozófiai” képe nem egyszerűen a történelem kontingenciájának lesz az áldozata, hanem – és ez az igazán nagy baj – a jövőre nyitott tapasztalati tér („amely maga vonja meg a várakozási horizontot”¹¹⁴) beszűkülése, vagyis a múlt „elvesződése”, semmivé válása totálisan felismerhetetlen, vagy ami még ennél is rosszabb, a legsötétebb víziókra épülő várakozási horizontot kínál: a valóság megannyi lehetséges disztópiáját, amely demokrácián kívüli körülmények között az adott hatalom veszedelmes politikai manipulációinak és kockázatos játszmáinak biztosít terepet.

S valóban: történelmi amnéziában szenvedünk. A hidegháború bevégződésével s a „történelem végéről” szóló, egyre ironikusabbá váló, liberális hübriszről tanúskodó ötlet születésével kizárólag a demokrácia abszolút egyedülálló volta marad a politikai és politikafilozófiai gondolkodás terrénuma, minthogy a történeti előzményekről, a monarchiáról, az arisztokráciáról, az oligarchiáról, a zsarnokság különböző formáiról mint véglegesen a múltba veszett intézményekről

111 Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 2001. 258.

112 Christopher Lasch: *Az önimádat társadalma*. 1984. 6.

113 Koselleck: *Elmúlt jövő*. 2003. 37.

114 Uo. 412. A „tapasztalati tér” (*Erfahrungsraum*) és a „várakozási horizont” (*Erwartungshorizont*) fogalmait Koselleck – mint azt maga mondja – „metahistorikus kategóriának” tekinti, amennyiben „a megjósolt jövő valószínűségét elsősorban a múlt eleve adott körülményeiből vezethetjük le”, s „a jövőre nyitott tapasztalati tér maga vonja meg a várakozási horizontot.” I. m. 407, 412.

megszűnt az emlékezet és az elmélkedés. A demokratikus világ struktúrája egy lineáris tengely képzetét kelti, amelyen szükségszerű volt, hogy a szocialista rendszer összeomlása után az érintett országok a diktatúrák felől mágnesszerű módon a demokráciák felé tartottak, s amely tengely két vége, vagyis a Summum Bonum és a Summum Malum között kell a megfelelő koordinátraponton kijelölni – teszem azt – Afganisztán, Azerbajdzsán, Bulgária, Csád, Dánia, Észak- és Dél-Korea, Franciaország, Kína, Kolumbia, Magyarország, Oroszország, Szaud-Arábia, Szíria, Szomália, Törökország vagy Üzbegisztán pontos helyét. S miközben elfelejtettük a múlt fogalmi készletét, továbbra is tekintélyelvűségről, áldemokráciáról, autokratikus berendezkedésről vagy magunk alkotta leleménnyel hibrid berendezkedésekről beszélünk.¹¹⁵

A történelmi amnézia kizárólag a demokrácia előretörését volt képes rögzíteni, ám a pénzügyek és a kommunikáció innovatív eszközeivel rendelkező új oligarchiával és kleptokráciával, a fundamentalizmus modern változataival és a teokratikus berendezkedést meghirdető politikai iszlám megerősödésével, a különféle törzsek, klánok és szekták afrikai és közel-keleti előretörésével, minthogy progresszív világképén és történelmi emlékezetén kívül estek, már semmit sem tudott érdemben kezdeni.

Pedig várhatóan a továbbiakban sem a demokrácia keretei között él majd a Föld lakosságának jelentős része, amelynek okára nem csupán a kulturális különbségek adják meg a választ, hanem az etnikai megosztottság, vagy a jószándékú, ám legtöbbször teljesen felesleges vallási dialógus ellenére is szilárdan fennmaradó, áthidalhatatlan vallási különbségek, továbbá a hadseregek, amelyek nincsenek a polgári uralom alá rendelve, a gazdasági tranzakciók átláthatatlansága, vagy a jogkövető magatartás normatíváinak hiánya. Kár abban ringatózni, hogy az emberi jogi szerződések, a humanitárius beavatkozások, a jogi szankciók, az NGO-k stb., vagy az iPhone-os bloggerek előbb-utóbb elhozzák a kívánt változásokat, s az egyéni szabadság minden történelmi helyzetben azonossá válik az alaptörvényben vagy alkotmányban is rögzített Legfőbb Jó eszmeiségével.

115 A Freedom House az emberi jogok (politikai részvételi jogok, polgári szabadságjogok, sajtószabadság stb.) abszolútnak, térben és időben öröknek tekintett eszményéből kiindulva a jogsértések alapján értékeli a különböző államokat, s osztja ki a „szabad”, „részben szabad” és a „nem szabad” dobogós helyeket, hogy eme kategóriák alapján mutassák ki egyik-másik pillanatban a szabadságnövekedés örömdetes tényét például az „Arab tavasz”-tól érintett államokban, Tunéziában, Algériában, Jordániában, Egyiptomban, Jemenben, Líbiában és Szíriában.

A múlttól való eltávolodás és a történelmi amnézia az idő hagyományos dimenzióinak, a múltnak, a jelennek és a jövőnek eddig sosem tapasztalt összesűrűsödése és rapid „helyváltztatása”, „helycseréje” révén a történelmi emlékezetet – s tartsuk szem előtt, hogy „az emlékezés sokkal inkább konstrukciós kérdés, semmint pusztá reprodukció”,¹¹⁶ valamint hogy „az emlékezésnek időjegyei vannak”¹¹⁷ –, az emlékezet időtartamát lerövidíti, kiterjedtségét beszűkíti és intenzitását minimalizálja. Assmann három-négy nemzedékre, mintegy nyolcvan évre kiterjedőnek írta le a kommunikatív emlékezetet, amely által „a történelem... nem elvalótlanodik, hanem épp ellenkezőleg, így válik csak valósággá, lankadatlan normatív és formatív erővé.”¹¹⁸

Am a kommunikatív felejtés, amely a múlt közvetlen felidézhetőségét lehetetleníti el, jóllehet a felidezés „azt jelenti, hogy mindez a jelenben és a jelen érdekében történik”,¹¹⁹ a múlton zsarnokoskodó hatalom nélkül saját maga, önkéntesen hajtja végre a történelem neutralizálását, s a jelen kifosztását, élmény nélkülivé történő fantomizálását. Márpedig ez az emberi ismeret és önismeret súlyos deficitjéhez vezet. Schiller a történelemtudomány értelméről szóló akadémiai székfoglaló előadásában leszögezi, hogy a történelem „a világpolgár számára annyi csodás mintát nyújt az utánzásra, a filozófus számára annyi fontos felismerést, és mindenkinek kivétel nélkül olyan gazdag forrásokat..., az egyetemes történelem nagy, tág területét”, majd hozzáteszi: a történelemben „az egész erkölcsi világ megtalálható. Az embert minden állapotán keresztül kíséri, amelyeken valaha átment, minden változó véleményalakulásán, bolondságán és bölcsességén, romlottságán és nemesedésén át.”¹²⁰ Vagyis a múlt a tapasztalatok végtelen gazdagságát kínálja az ember számára, az emberi nemnek – miként Schillernél ugyanez a feladata a művészetnek, az esztétikai hatásnak – önmaga nevelése, jobbítása érdekében. Collingwood a történelmet Schillerhez hasonlóan „emberi önismeretre »valónak«” nevezi („*history is »for« human self-knowledge*”), majd így folytatja: „Önmagad ismerete nem más, mint hogy tudod, mire vagy képes; s minthogy senki sem tudhatja, mire képes, amíg ki nem próbálta, így egyetlen támpontunk

116 Frederic Charles Bartlett: *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány.* 1985. 297. 117 Uo. 301.

118 Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* 1999.

119 Aleida Assmann: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában.* 2016. 268.

120 Friedrich Schiller: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (Eine akademische Antrittsrede.)* 1905. 3–4.

ahhoz, mit tehet az ember, az, amit már megtett. A történetírás értékét az adja, hogy azt tanítja, mit vitt véghez, s ennél fogva mi az ember.”¹²¹

A kommunikatív emlékezet hiányában nem pusztán az érzéki élményeket biztosító közvetlen és személyes önismeret lehetősége sérül, hanem a kollektív emlékezet szociális vonatkozásai, a közössé vált csoport- és nemzetemlékezeti élmények, tanulságok és tapasztalatok nélkülözhetetlen közösségi, nemzeti és nemzeteken túli feldolgozásának valószínűsége, ami részben a társadalmiasult katartikus élmények és felismerések megszűnéséhez vezet, részben pedig a magyarországi jelenből is jól ismert állandó önfelmentéshez, amely a kívülálló érinthetetlenségének és természetadta makulátlanságának csalásához és minden tanulságot nélkülöző, a múltat reflektálatlanul hagyó valótlanságához visz el. Nietzsche ezúttal is pontos. „Léven mi magunk már korábbi nemzedékek eredői, így tévelygéseiknek, szenvedélyeiknek és tévedéseiknek, sőt vétkeiknek is eredői vagyunk; nem lehetséges egészen eloldani magunkat ettől a láncról. Ha az eltévelyedéseket elítéljük is, ha följük emelkedettnek véljük is magunkat, ezzel azt a tényt még nem szüntettük meg, hogy belőlük származunk.”¹²²

Az a tény, hogy az összesűrűsödött és követhetetlenül felgyorsult idő a személyes vagy kommunikatív emlékezetet a memória túlterhelésével kioltja, azt eredményezi, hogy a történelmi emlékezet „sűrített” és „sematikusan”¹²³ ábrázolt múltja immár nem egészülhet ki saját életünk részleteiben gazdagabb képpé összeálló emlékezetével. Ennek hiánya ma nem pusztán az erudíció elégtelenségéről árulkodik, ami ráadásul csak egy „elenyésző kisebbség ügye”,¹²⁴ hanem az érzékiségtől megfosztott s személytelenné vált történelemnek a szűk szaktörténeti pályán túli érdektelenségéről és felismerhetetlenségéről. Holott a történelmi emlékezet a személyes, „önéletrajzi” emlékezetre igényt tartana, hiszen „élettörténetünk mégiscsak az általános történelemhez tartozik”,¹²⁵ s ezáltal azt, legalábbis a többség számára, élővé, megélt eseménnyé, következésképp hihetővé teszi.

Manapság már inkább csak tehetné. Halbwachs közel nyolcvan évvel ezelőtt papírra vetett sorainak jelentőségét napjainkban a tegnap felejtése és a ma értelmezhetetlensége keretezi: „A történészek egyre inkább tartózkodnak attól, hogy

121 Collingwood: *A történelem eszméje*. 1987. 59. Angolul: *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 10.

122 Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 1989. 46.

123 Halbwachs: *La mémoire collective*. 1997. 99.

124 Uo. 131.

125 Uo. 99.

általános következtetéseket és tanulságokat vonjanak le a múlt eseményeiből. De a társadalom, mely életükben és haláluk napján is véleményt mond az emberekről, csakúgy, mint bekövetkezésükkor a tényekről, valójában nemcsak tapasztalatának egy töredékét zárja be minden egyes fontos emlékbe, hanem gondolatainak mintegy a visszfényét is. Minthogy a múlt tényei mindig tanulságok, elhunyt embertársak, buzdítások vagy figyelmeztetések, az, amit az emlékezet keretének nevezünk, egyúttal gondolatok és megítélések láncolata is.”¹²⁶

Ám a láncolat – úgy tűnik – elszakadt.

Irodalom

- Alac, Patrik: *Théorie de la modernité en tant que théorie de la métropole. La „théologie” de Walter Benjamin*. *Germanica*, 2008/43. 85–94.
- Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford. Sonkoly Gábor. Budapest: L’Harmattan – Atelier, 2006.
- Apter, David E.: *The Politics of Modernization*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1965.
- Assmann, Aleida: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában*. Ford. Huszár Ágnes. Budapest: Múlt és Jövő, 2016.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1999.
- Attali, Jacques: *Histoire de la modernité, Comment l’humanité pense son avenir*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2013.
- Barilli, Renato: *Maniera moderna e Manierismo*. Milano: Feltrinelli, 2004.
- Bartlett, Frederic Charles: *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*. Ford. Pléh Csaba. Budapest: Gondolat, 1985.
- Batkin, Leonyid: *Az itáliai reneszánsz*. Ford. Soproni András. Budapest: Typotex, 2014.
- Bauman, Zygmunt: *A modernitás és a holokauszt*. Ford. Greskovits Endre. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 2001.
- Benjamin, Walter: A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. Ford. Bence György. In Uő: *Angelus Novus, Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon, 1980. 897. [Walter Benjamin: *Das Paris des Second*

126 Halbwachs: *Az emlékezet társadalmi keretei*. 2018. 358.

- Empire bei Baudelaire. In Uő: *Gesammelte Schriften* I.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.]
- : An Hugo von Hofmannsthal. In Uő: *Briefe* I, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.
- Berger, Peter L. – Brigitte Berger – Hansfried Kellner: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York: Random House, 1973.
- Bertani, Stefano: Cesare Lombroso: il misonismo e il martirio del folle. *Memo-randum: Memória e História em Psicologia*, 12 (2007), 29–45.
- Borbély Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2008.
- Braudel, Fernand: Expansion européenne et capitalisme (1450–1650). In *Les ambitions de l'histoire*. Paris: Editions de Fallois, 1997.
- Bruckner, Pascal: *L'Euphorie perpétuelle, Essais sur le devoir de bonheur*. Paris: Grasset, 2000.
- Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Ford. Bánki Dezső. Budapest: Atlantisz, 1994.
- Burckhardt, Jacob: *A reneszánsz Itáliában*. Ford. Elek Artúr. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1978. [*Die Cultur der Renaissance in Italien*. Druck und Verlag der Schweighauser'schen Verlagsbuchhandlung, Basel, 1860.]
- Burljuk, David – Alekszandr Krucsonih – Vlagyimir Majakovszkij – Viktor Hlebnjov: Pofonütjük a közízlést. Ford. Radó György. In Szabó György szerk.: *A futurizmus*. Budapest: Gondolat, 1964. 236.
- Cascardi, Anthony J.: *The Subject of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- : *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2012.
- Cassirer, Ernst: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960.
- : *Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mystische Denken*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. ix.
- Cervantes Saavedra, Miguel de: *Az elmés nemes Don Quijote de la Mancha*. Györy Vilmos fordítását átdolgozta Benyhe János. Budapest: Magyar Helikon, 1970.
- Chaunu, Pierre: *La modernité, qu'est-ce que c'est? Introduction historique*, <https://auteuil.epudf.org/culture-19/cycle-1996-1997-la-modernite-1-11710/> (A letöltés ideje: 2024.09.27.)

- Citot, Vincent: Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme). *Le Philosophoire*, 25(2), 35–76.
- Collingwood, Robin G.: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest: Gondolat, 1987. [R. G. Collingwood: *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.]
- Coser, Rose Laub: *In Defense of Modernity. Role Complexity and Individual Autonomy*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Delumeau, Jean: *Reneszánsz*. Ford. Sujtó László. Budapest: Osiris Kiadó, 1997. [*La civilisation de la Renaissance*]
- Duhem, Pierre: *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*. Paris: Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, 1984.
- Dumont, Louis: *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil, 1983.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.
- Elizabeth L. Eisenstein: *The Printing Press as an Agent of Change. Communication and Cultural Transformations in early-modern Europe*, I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Elm, Kaspar: The „Devotio Moderna” and the New Piety between the Later Middle Ages and the Early Modern Era. In *Religious Life between Jerusalem, the Desert, and the World. Selected Essays*. Boston: Brill, 2018.
- Gábor György – Frölich Róbert: „A világ legrepublikánusabb könyve”. A Héber Biblia mint politikafilozófiai forrás. In Daróczi Enikő – Laczkó Sándor szerk.: *Lábjegyzetek Platónhoz. A felelősség*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Status Kiadó, 2023.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984.
- Gatti, Hilary: *Ideas of Liberty in Early Modern Europe. From Machiavelli to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Geary, Patrick J.: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban*. Ford. Dúró Gábor. Budapest: Atlantisz, 2014.
- Gellner, Ernest: *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.
- : *A nemzetek és a nacionalizmus*. Ford. Barabás András. Budapest: Napvilág Kiadó, 2009.

- Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Goody, Jack – Ian Watt: The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, V/3 (1963. Apr.)
- Goody, Jack: *Capitalism and Modernity, The Great Debate*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Guillaud, Frédéric: La modernité: crise d'adolescence de l'humanité? *Le Philo-sophoire – La Modernité*. N. 25, décembre 2005. 78.
- Habermas, Jürgen – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: A jóléti állam válsága és az utópikus energiák kimerülése. Ford. Felkai Gábor. In Uő: *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz, 1974.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- : *A posztmodern állapot*. Ford. Angyalosi Gergely et al. Budapest: Századvég Kiadó, 1993.
- Halbwachs, Maurice: *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtó László. Budapest: Atlantisz, 2018. [*La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.]
- Heller Ágnes: Mi a modernitás? In Uő: *Megtestesülés. Filozófiai esszék*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 2005.
- Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. I. Ford. Muraközy Gyula. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Mesterházi Miklós, Vörös T. Károly. Budapest: Atlantisz, 2020.
- Irving, William Henry: Boccalini and Swift. *Eighteenth-Century Studies*. Vol. 7., N. 2., Winter, 1973–1974.
- Jaeger, Werner: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Joannis Saresberiensis: Metalogicon. III. 4. In Uő: *Opera omnia*. Migne, Patrologia Latina, 199. 900.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In Uő: *Werke XII. Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik*, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1964.
- King, Ross: *Brunelleschi kupolája. A firenzei dóm építésének története*. Ford. Makovecz Benjamin. Budapest: Park Könyvkiadó, 2024.

- Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz, 2003.
- Kristeller, Paul Oskar: *Renaissance Thought and Its Sources*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest: Gondolat, 1984.
- Kundera, Milan: *A regény művészete*. Ford. Réz Pál. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992.
- Lasch, Christopher: *Az önimádat társadalma*. Ford. Békés Pál. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984.
- Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- Leiman, Shnayer Z.: From the Pages of Tradition, Dwarfs on the Shoulders of Giants. *Tradition*. Spring, 1993. 90–94.
- Lerner, Donald: *The Passing of Traditional Society, Modernizing The Middle East*. New York: The Free Press, 1958.
- Lilla, Mark: The Truth About Our Libertarian Age. *The New Republic*, June 18.
- Lipovetsky, Gilles – Sébastien Charles: *Les temps Hypermodernes*. Paris: Grasset, 2004.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard: *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- : *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. London: Chatto & Windus, 1970.
- Lombroso, Cesare: La funzione sociale del delitto. In Uő: *Delitto, genio, follia, Scritti scelti*. A cura di Delia Frigessi, Ferruccio Giancanelli, Luisa Mangoni, Bollati Boringhieri. Torino, 2000.
- Macfarlane, Alan: *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*. Oxford: Blackwell, 1978.
- Marinetti, Filippo Tommaso: A futurizmus megalapítása és kiáltványa. Ford. Szabó György. In Szabó György szerk.: *A futurizmus*. Budapest: Gondolat, 1964. 133–135.
- Marquard, Odo: Az egyetemes történelem és más mesék. Ford. Mesterházi Miklós. In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz, 2001.
- Mills, C. Wright: *Az uralkodó elit*. Ford. Kaposi Tamás. Budapest: Gondolat, 1972.
- Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Ford. Sebestyén Pál. Budapest: Osiris – Attraktor, 2000.

- Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- Oakeshott, Michael: Az erkölcsi élet Thomas Hobbes írásában. In Uő: *Politikai racionalizmus*. Ford. Kállai Tibor és Szentmihályi Tamás. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 2001.
- Ong, Walter J.: *Ramus Method, and the Decay of Dialogue from the Art of Discourse to the Art of Reason*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1958.
- : *Rhetoric, Romance, and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1971.
- Ortega Y Gasset, José: Don Quijote nyomában. In Uő: *Don Quijote nyomában – Atlantisz*. Ford. Antal Gábor. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, [é.n.]
- Redl Károly: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. Budapest: Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztálya, 1987.
- Renan, Ernst: Mi a nemzet? Ford. Réz Pál. In Bretter Zoltán – Deák Ágnes szerk.: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 1995.
- Ricoeur, Paul: Az interpretációk konfliktusa. Ford. Martonyi Éva. In *A hermeneutika elmélete I.*, Szeged: József Attila Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke, 1987. 214.
- Saintsbury, George: *The Earlier Renaissance*. New York: Howard Fertig, 1968.
- Schiller, Friedrich: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (Eine akademische Antrittsrede.)* Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Verlagsbuchhandlung Nachfolger, 1905.
- Stekel, Wilhelm: *Conditions of Nervous Anxiety and their Treatment*. London – New York: Routledge, 1923.
- Strauss, Leo: *Thoughts on Machiavelli*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1984.
- : *What is Political Philosophy, and Other Studies*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1988.
- : *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. [h.n.]: Pallas Stúdió – Attraktor KFT, 1999.
- Swift, Jonathan: A könyvek csatája. In *Szatírák és röpiratok*. Ford. Kéry László. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1961.
- Taplin, Jonathan: *The End of Reality, How Four Billionaires are Selling a Fantasy Future of the Metaverse, Mars, and Crypto*. New York: PublicAffairs, 2023.

- Thompson, John B.: *Ideology and Modern Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. I. Ford. Muraközy Gyula. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985.
- Vasari, Giorgio: *Le vite de' piu eccellenti pittori, scultori, et architettori, Proemio della terza parte delle Vite*. Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vasari_-_Le_vite,_1568_B,_v._1,_frontespizio.jpg?uselang=it#Licenza (letöltés ideje: 2024. március 27.)
- Weber, Max: *A politika mint hivatás*. Ford. Lannert Judit és László Géza. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem – Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Művelődéskutató Intézet, 1989.
- : „A modern kapitalizmus kialakulása”. In *Gazdaságtörténet*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979.
- : *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ford. Gelléri András, Józsa Péter, Somlai Péter, Tatár György. Budapest: Gondolat, 1982.
- Weigel, George: *The Cube and the Cathedral, Europe, America, and Politics Without God*. New York: Basic Books, 2005.
- White, Lynn Jr.: *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Clarendon Press, 1962.