

Gulyás Ábel

AZ ÉRTELMISÉG FELELŐSSÉGE A TÖMEGDEMOKRÁCIA KORÁBAN

2024-06-29 | ESSZÉ



Közhely, hogy már a nyolcvanas években megkezdődött a későbbi szabad demokrata és a nép-nemzeti ellenzék kettészakadása. Mire elértünk az első szabad választás kampányhajrájához, már az utcákat is elárasztották az előítéleteket és féligazságokat pufogtató, rágalmazó plakátok. Sokan a rendszerváltáskori szellemi elit egyik főbűnének tartják, hogy az országos politikai harctér kiemelt frontvonalába helyezték

a népi–urbánus vitát, amely eredetileg Németh László *Ember és szerep* című, fiatalkori önéletrajzában a Nyugatról (elsősorban Ignotusról és Hatvanyról) írt kritikájával és Hatvany Lajos válaszával kezdődött. ^[1] Az 1990-ben hatalomra jutott nép-nemzeti kormány és a – nyugatos, urbánus tradíciót folytató – ellenzék közötti pengeváltások következtében a korábban jórészt csak az irodalmi elitet izgató diszkusszió a nagypolitika egyik főtémájává vált.

Az első kormány mandátumának lejárta után a Liget hasábjain is vita indult, ahol a „modern, demokráciában fogant” jobboldal (**Szilágyi Ákos**) és az autentikus baloldal (**Lányi András**) hiányát egyaránt a magyar demokrácia egyensúlyvesztésével fenyegető tényezőnek látták. A ma is ismerősen hangzó panaszokról, az ideológiailag heterogén, néppárti politikusi programok korában, **Vajda Mihály** szerint „nem érdemes sok szót vesztegetni akkor – bármilyen paradoxul hangozzék is ez –, ha politikáról, nem pedig értelmiségi attitűdökről beszélünk”. Most már kevésbé tűnik aktuálisnak a disputa, a kilencvenes évek elejéhez képest legalábbis mindenképp zavarba ejtő a helyzet – hiszen mára mintha kiestek volna az értelmiségiek a magyar politikából. Mielőtt megvizsgálám, miért marginalizálódott a rendszerváltás korában a hazai agorát domináló szellemi elit, először az értelmiségi attitűdökről szólok.

Ide kívánczik Hannah Arendt politika-értelmezése, hogy a polgárok közös beszéde és cselekvése révén alakuló folyamat kiindulópontja a *doxa*, nem pedig az igazság (*episztemé*). Érvelni ugyanis csak vélemények esetében lehet, ezzel szemben az „igazság a kényszerítés egy mozzanatát hordozza magában”. A kényszer ellenében pedig hasztalan a meggyőzés, az *episztemé* világában mozgó teoretikus önszántából nem köt kompromisszumot, hogy 2×2 ne 4, hanem 5 vagy 6 legyen. Az igazság „megköveteli, hogy tudomásul vegyék, s eleve kizárja a vitát, márpedig a vita a politikai élet leglényegét jelenti” [2] .

diktatórikus irányba

Közhely, hogy egy pártharcok folytán végletesen polarizált politikai kultúrában – ahol ellehetetlenül az oldalak közötti párbeszéd – a hatalomra kerülő szélsőséges párt a másképp gondolkodók

véleményét negligálva, diktatórikus irányba mozdul el. A politikai ágensek hajlamosak a *barát-ellenség* dichotómiában besorolni a közéleti szereplőket. Ebből adódik a közélet színpadjára lépő értelmiség fontos társadalmi feladata: a felülemelkedés a lövészárkokat elhomályosító füstfelhőkön, egyfajta nemzeti minimum megteremtése.

A *politikai közösség egységéért viselt felelősség* láthatóan konfliktusban áll a *public intellectual* [3] *morális felelősségével*, hogy a védőbeszéd Szókratészéhez hasonlóan bögölyként csüngjön a társadalmon és próbálja helyes irányba mozdítani az erkölcsi romlásnak indult közösséget. A kétfajta felelősség közötti egyensúly elvétele egyaránt szélsőséges társadalmi következményekhez vezet: egyrészt olyan politikai közösséghez, ahol hiányzik a véleménykülönbségen lévő érdeki párbeszédét lehetővé tevő nemzeti minimum. A másik véglet, hogy a „hatalmi realitásokat” szem előtt tartó értelmiség legitimnek fogadja az averzióval szemlélt politikai elitet, elősegítve a társadalom alkati torzulását.



A máig vitákat kiváltó bibói elemzés szerint az 1867-es kiegyezés idején regnáló hazai szellemi elitre alapvetően ez utóbbi volt a jellemző. Az 1989-es eseményeket követően talán még bonyolultabbá vált a helyzet. A rendszerváltás korának értelmiségével szemben gyakori vád, hogy a „másik oldal” amorálisnak bélyegzésével ellehetetlenítette a kulturális nullpont kialakulását. A hazai liberálisok elleni egyik fő kritika az együttműködés az erkölcsileg vállalhatatlannak bélyegzett elittel. A vádaskodások részletes elemzésénél azonban közelebb visz mai közállapotaink megértéséhez, ha az értelmiség politikai befolyás-vesztésének okait vesszük górcső alá.

II. Az értelmiség alkonya?

Eddig adósok maradtunk az értelmiség definíciójával: a társadalmi rétegre vonatkoztatott intelligencia szó a 19. század közepén jelent meg a publicisztikai irodalomban. Pjotr Boborikin az 1860-as évektől a kultúrát fejlesztő és terjesztő társadalmi csoportra használta a fogalmat, amit Nyikolaj Bergyajev kiegészített a

közéletben való részvétel kritériumával. A hazai szellemi életre nagy hatást gyakorló francia kultúrában Zola 1898-as, a Dreyfus-per igazságtalanságai ellen tiltakozó „*J'Accuse!*” (Vádolom!) című cikkétől számítják a kifejezés megjelenését, ami erőteljes társadalomkritikai attitűdöt kötött a fogalomhoz. Szintén ebből a kultúrkörből származik az itthon talán legnagyobb visszhangot kiváltó *Az írástudók árulása*, ami a szélsőséges politikai szenvedéllyel szembeni társadalmi útmutatást nevezte az értelmiség feladatának. [4]

II/1. A radikális demokrácia utópiája

A szellemi és kulturális élet kellő mélységű ismerete tehát az amorális politikai folyamatokkal szemben fellépő prófétai szerepet rója az entellektüelekre. Az ilyen értelmiségiek jelentős része a demokráciáért aggódva akarja helyes irányba terelni a tömegeket. De kérdés, valójában nem mélyen antidemokratikus-e az attitűd, ami saját intellektuális belátását mérvadóbbnak véli az eltévelyedett tömeg felfogásánál.

E kérdéshez kapcsolódik Richard Rorty eszmefuttatása, melyben a neopragmatista gondolkodó Kundera nyomán szembeállítja az esszencialista, az igazság megismerésére törekvő filozófust a regényíróval – az amerikai teoretikus szerint a cervantesi, dickensi vagy épp rabelais-i hagyományban megjelenik a demokratikus politika tolerancia-elve által megkövetelt intellektuális pluralizmus. Ezzel szemben az igazság felderítésén fáradozó, esszencialista filozófus a nietzschei aszketikus pap archetípusát személyesíti meg, aki viszolyog a köznép ostoba és alantas vágyaitól. [5] Vagyis Rorty a másság iránti intoleranciával kapcsolja össze a filozófiát. A számára inspirációként szolgáló kunderai regényelmélet szerint a filozófusok látszat és valóság különbségének feltárására és az egyetlen igazság megragadására törekvő diskurzusával szemben, a regény polifón jellegű: többféle nézőpontból mutatja fel ugyanazokat a jelenségeket.



A Kundera regényelméleti fejtegetéseit elemző Vajda Mihály szerint a „filozófia mint filozófia van jelen a regény polifón szerkezetében”, amit jól példáznak a cseh szerző műveibe illesztett filozófiai miniesszék. Egy Christian Salmonnal folytatott beszélgetés során Kundera kifejtette: az ilyen filozófiai eszmefuttatások bizonyos esetekben nem a mű egyik szereplőjének gondolatait jelenítik meg, hanem a szerzőét. „Kundera filozófiája sokszor bántóan dilettáns”, viszont „kétségkívül elgondoltatja az ’átlagembert’”. Az eredeti szókratészi-platóni célkitűzések elárulásának is tekinthetjük, hogy az akadémiai berkekbe költöző filozófia megszűnt a polisz ügye lenni. Nagyon úgy néz ki, hogy Kunderához hasonló, a hivatásos teoretikusok szerint póriasan gondolkodó dilettánsok beengedésével lehetne a filozófiát ismét a társadalom önértelmezésévé tenni: „Mi mást jelentene Rorty demokratikus utópiája, ha nem ezt?” [6]

elképzelt emberek számára

Korunk egyik divatos jelszava, a ’polgári demokrácia’ olyan eszményi politikai kultúrát feltételez, amelyben a

■ társadalom széles többsége szerint fontosabb a nyugati szellemtörténeti tradícióra támaszkodó, akadémiai tudományos elit állami támogatása a dilettánsok patronálásánál. A polgári műveltségeszményt hangsúlyozó jelszóval szemben helytállónak tűnik az ellenvetés: a jelszó hirdetői nem reálisan létező, hanem elképzelt emberek számára akarnak kialakítani jól működő demokráciát. A modernitás egyik közkedvelt toposza, hogy a helyes társadalmi rendszer kialakításához még nem elég érettek vagy műveltek az emberek, azonban 100-200 év múlva már többségben lesznek a világ történeteit a megfelelő mélységben átlátó polgárok. Nos, eltelt az a 100-200 év, és valami tényleg radikálisan megváltozott.

II/2. A szórakoztatók diadala

Az elmúlt évek legnagyobb hatású magyar közéleti botránya az úgynevezett kegyelmi ügy volt, mely nem csupán a kormánypárttal szembeni felháborodással járt, az utcára vonuló demonstrálók a hatalom parlamenti ellenzékéből is kiábrándultak. A 20 éve még a politizáló értelmiségieknek lehetőséget kínáló pillanattal egészen másfajta elit vált az események főszereplőjévé: Budapesten egy nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő jelentőségű influenzaszer-tüntetést rendeztek. Ugyanakkor az influenzaszerek közéleti jelentőségének növekedése olyan globális tendencia része, amelyet a közhatalom képviselői se hagyhatnak figyelem nélkül. A kormánypárt holdudvarában az „influenza-világhoz” tartozó, megafonos véleményvezérek képesek a legsikeresebben megragadni a tömegek tudatát.



Arendt élesen megkülönbözteti a minden emberben meglévő szórakozási vágyat és a kultúrát. Az előbbi a társadalom életfolyamához tartozó, így *nem a biológiai* szükségletektől szabad, hanem a munkával és alvással töltött tevékenységen túli maradékidőhöz kötődő és a munka biológiai kondicionált ciklusában hiátusként jelentkező fenomén. A szórakozás portékáit éppúgy elfogyasztja az ember, mint az életfolyam fenntartását elősegítő egyéb fogyasztási cikkeket. A fogyasztási javak és (az előállító képesség és a történetmesélés nélküli) cselekedetek mulandóságával szemben az emberi világ legtovább fennmaradó – a műalkotások létrehozóinak életén túlmutató – jelenségének tartja a kultúrát. Az esztétikai értékéhez kapcsolódó tartósság szemben áll a szemlélt kulturális alkotás funkcionalitásával. A kultúra megértésének – amit *Az ítéleőrő kritikájából* ismert érdeknélküli tetszés fogalmához köt Arendt – feltétele a távolságtartás az életfolyamtól, ugyanis a biológiai életfolyamatokhoz tartozó tevékenységek – mint a szórakozás, melynek funkciója a könnyed kikapcsolódásra való igényünk kielégítése – a fogyasztásra támaszkodnak, így állandóan létre kell hozni és egyszerűen fogyasztható alakban ismét felkínálni ezeket a rövid élettartamú alkotásokat. [7]

differencia

Bár elsőre túlzottan végletesnek tűnhet Arendt kulturális tárgyakat és a szórakoztató ipar termékeit megkülönböztető terminológiája – a shakespeare-i színművektől a *Für Elise*-ig számtalan alkotás egyszerre elégíti ki a szórakozási igényeinket és képvisel esztétikai értéket –, mégis jól használható ez a differencia, mint két – nem fokozati, hanem szubsztanciális különbséggel rendelkező fenomént megkülönböztető – weberi ideáltípus. A saját korunkon túlmutató kulturális alkotásokkal bíbelődő értelmiségiek és a szórakozási igényt kielégítő influenszerek – akiknek autoritása már nem a tudáson nyugszik – tevékenységének megkülönböztetésére kiválóan alkalmasnak tűnik ez a fogalom pár.

Úgy tűnik, a Rorty által körvonalazott demokratikus utópiában a „szórakoztatóipar” képviselői veszik át az értelmiségtől a közéleti megmondóember-szerepet. Az értelmiségnek pedig számot kell vetnie azzal, hogy egy demokráciában a közérthető, „primitív” vélemények tarthatnak számot közfigyelemre.

II/3. Civilizatorikus felelősség

Joachim Ritter felidézi Franz Schnabelnek a 19. századi nyugati kultúra paradox voltára vonatkozó leírását. Hogy a korabeli politikai közösségekben akkor jelent meg – és lépett az intézményesülés útjára – a múlt iránti intenzív (szellem)tudományos érdeklődés, amikor a társadalmi gyakorlatból eltűntek a régmúlt kódébe vesző tradíciók. De a saját hagyományaikkal látványosan szakító társadalmak történelemszemlélete alapvetően különbözött a korábbi korok történeti érzékétől. A premodern ember számára a história a saját jelenkori létéhez tartozó emlékezetet jelentette. Ezzel szemben a hosszú tizenkilencedik században intézményesült szellemtudományok sokkal pluralisztikusabban – az adott kor viszonyait szem előtt tartva – viszonyulnak a múlt értékeihez. ^[8] Ritter úgy véli, Hegel filozófiáján keresztül érthetjük meg a Schnabel által detektált „nagy paradoxon” okát: *A Szellem fenomenológiája* szerzőjének a polgári társadalmat konstitutív kettéválásként jellemző tézisének, illetve annak kibontásán keresztül. Hegel megállapítja, hogy az ipari társadalomban – ahol a szükséglet és a munka közvetíti az ember és természet viszonyát – a homo sapiens használat és birtoklás útján uralkodik az élővilágon.

Vagyis a német idealizmus vezéralakja mint a szükségletek rendszerét kielégítő mechanizmust írja le a szeme előtt kibontakozó kapitalizmust, amit a szabad emberi társadalom feltételének tart. „... a szabadság csak úgy lehetséges, hogy az ember felszabadul a természet túlhatalma alól, ez a feltétele annak, hogy e hatalomnak immár nem kiszolgáltatottan, szabad *szubjektumként*, mint *objektumhoz* viszonyuljon a természethez” [9]. A korábbi társadalmakkal szemben az új típusú berendezkedés polgára a saját világát és az őt körülvevő természetet is eldologiasítja – a modern kori szemlélő egy szent ligetet vagy templomot fák, illetve gerendák és kövek összességének lát csupán. Hegel eldologiasodás-elméletének Ritter szerint van pozitív aspektusa is: csak ebben az eldologiasodott világban szabadulhat fel az ember a természet hatalma alól. A *physis* szeszélyeitől magát függetlenítő politikai közösség mindenki számára megteremti a *libertas* feltételét: a társadalom kioldja az egyént a szabadságnélküliség olyan formáiból, melyben a szabadságot eleve meghatározta a születés és a rendi hovatartozás. Az ember függetlenné válik a közösség mindenféle külsődleges viszonyától: a polgári társadalomban nem a polgárság tagjaként, hanem mint ember válik a jog és az állam szabad szubjektumává az individuum. Vagyis a polgári társadalom volt a történelemben először létrejövő potenciális emberi társadalom (ahol már nemcsak a kiváltságos rétegeknek voltak szabadságjogaik). Ettől kezdve azért nem a múltból örökölt vallási és rendi szokások határozták meg a szabadsággal rendelkezők szűk körét, mert a társadalom kirekeszt magából minden, nem a természeti viszony által tételezett erkölcsi, vallási és szellemi rendet, illetve intézményt, mivel az ezektől való emancipációban konstituálódik a modern politikai közösség. Amiben már az ember számára jelentéktelenné válik, ami a történelmi eredet szubsztanciáiból fakadóan jellemzi őt. Vagyis különválik a történelem során kialakult szellemi és erkölcsi világ, illetve az embernek a társadalom által tételezett, a munkában közvetített természeti viszonyra korlátozódó léte [10].



Már Hegel leírja az embert a saját szükséglettermészetére korlátozó polgári, kapitalista civilizáció expanzív voltát – ennek elterjedésével a glóbusz minden társadalma ugyanazokat a jellegzetességeket veszi fel. Vagyis az egyes politikai közösségeket egymástól megkülönböztető tradíciókat felváltják a kapitalizmus által konstatált társadalmi viszonyok, így a polgári társadalmak globális térnyerése a különféle kultúrák reális történelemnélküliségét hozza magával.

Azzal, hogy a modernitás során kialakult politikai közösség az embert teszi a jog szubjektumává, egyúttal kioldja az egyént a társadalmi létből. Feladat elé állítja, hogy a saját történeti eredetvilágában megalapozott egzisztenciáját egyben tartsa egy homogén, történelem nélküli civilizáció talaján: ez a modern társadalom elvonságából fakadó nehézség az oka Ritter szerint a szellemtudományok kialakulásának. A nyugati bölcseleti hagyomány kutatói *kompenzálják* a polgári társadalmak történelemnélküliségét, másképp fogalmazva: a szellemtudományi tradíció őrzői – a többség által haszontalannak vélt, könyvek felett roskadozó

bölcsészek – jelenvalóvá teszik az ember történelmi és szellemi világát. Ezáltal Ritter szerint alapvető feladatot látnak el a reális eltávolítás és a szellemi visszahozatal dialektikus egysége jellemezte modern társadalomban ^[11] .

felesleges úri hóbort

Visszaidézve az arendti frazeológiát: a szellemtörténeti tradícióhoz kapcsolódó gondolkodók a fogyasztási javak mulandó életciklusán túlmutató kulturális alkotásokat

szeretnék a társadalom számára jelenvalóvá tenni. A szellemtudományok emberének nem feltétlenül kell elefántcsontoronyából az agorára kilépve *public intellectual*-ként megnyilvánulnia. De a tömeg által haszontalannak tartott ismerethalmazra támaszkodó intellektuális elit, vagyis értelmiség nélküli politikai kultúrában a közvélemény megnyerésére apelláló politikusok számára is felesleges úri hóborttá válik a bölcséleti tradíció ápolása. Ami a Nyugat kulturális hagyományaitól elszakadó, gyökértelenné váló társadalom rémképével fenyeget.

Korai lenne temetni az értelmiséget, a politikai elemző műsoroknak máig elévülhetetlen szereplői a társadalomtudományos és közgazdász elit tagjai (a bölcsészek már alig-alig). De a szakértő analízisek világa radikálisan különbözik a Jules Benda által körvonalazott prófétai szereptől. Magyarországon ezt a szerepfelfogást hagyományosan írók és költők testesítették meg – a tágan értett irodalmi elit tagjai (a színházi világ, valamint filmek ismert szereplőit leszámítva) mára kikoptak a hazai közélet színpadáról, és ha reálitássá válik a radikális demokrácia utópiája, végül eltűnhetnek. Az értelmiségnek szükségszerű betöltenie a szellemi arisztokrácia – a napnyugati civilizáció hosszú távú megmaradása szempontjából nélkülözhetetlen – szerepét, a tömegtársadalmak korszakában talán még inkább, mint azelőtt.

És az értelmiségnek *civilizatorikus felelőssége* is van: ez az, aminek a helyükbe lépő influenszerek nem tudnak eleget tenni.

1. Papp István: *A magyar népi mozgalom története 1920–1990*. Jaffa, Budapest, 2012. 86–87. ↑
2. Hannah Arendt: *Igazság és politika*. in.: Hannah Arendt: *Múlt és jövő között – Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Fordította: Módos Magdolna, Osiris, Budapest, 1995. 246–247. ↑
3. A nehezen magyarítható – a szellemi elit közéleti kérdésekkel foglalkozó tagjait leíró – kifejezést az értelmiségi szinonimájaként használok. ↑
4. Karácsony András: *Értelmiség*. In: Pásztor Péter (szerk.): *Magyar politikai enciklopédia*. Mathias Corvinus Collegium / Tihanyi Alapítvány, Budapest, 2020. 139. ↑
5. Richard Rorty: *Heidegger, Kundera és Dickens*. Fordította: Barabás András, Holmi, 1993/2. 238–252. ↑
6. Vajda Mihály: *Az aszketikus pap és a demokratikus utópia*. In.: Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins, Budapest, 1993. 137–142. ↑
7. Hannah Arendt: *A kultúra válsága*. In.: Hannah Arendt: i. m. 212–217. ↑
8. Joachim Ritter: *A szellemtudományok feladata a modern társadalomban*. In.: *Szubjektivitás – Válogatott tanulmányok*. Fordította: Papp Zoltán. Atlantisz, Budapest, 2007. 101–102. ↑
9. I. m. 71. ↑
10. I. m. 72–75. ↑
11. I. m. 101–107. ↑

kép | vecteezy.com