INKLÚZIÓ – BEVONÁS VAGY BEZÁRÁS?[1]

(A NEMZET, A JOGÁLLAM ÉS A DEMOKRÁCIA VISZONYÁRÓL)

(HANS-ULRICH WEHLERNEK, 65. SZÜLETÉSNAPJÁRA)

1 Jürgen Habermas: Drei normative Modelle der Demokratie. In: uő: Einbeziehung des Anderen. 237–277. Suhrkamp, 1996.

Ugyanúgy, mint a II. világháború utáni dekolonializáció periódusa, a szovjet birodalom széthullásának ideje is a disszociatív államképződés gyors folyamatával jellemezhető. A daytoni és a párizsi békeszerződések időlegesen lezárták azokat a sikeres leválásokat, amelyek új (vagy újra helyreállított, függőségből felszabadult, illetve felosztott) nemzetállamok megalapításához vezettek. Úgy tűnik, ezek a legegyértelműbb tünetei egy nemcsak a társadalomtudományokban feledésbe merült jelenségnek: „A birodalmi jellegű uralmi területek szétesésekor az államok világa újraformálódik az eredet által meghatározott választóvonalak mentén, amelyek elhelyezkedését általában nemzeti-historiográfiai szempontokkal magyarázzák" (Lübbe 1994: 33). Ma úgy tűnik, hogy a politikai jövő újra a „származási hatalmak"-é, amelyek közé Lübbe „az egyik oldalon a vallást, az egyházilag meghatározott konfessziót, a másikon pedig a nemzetet" sorolja. Más szerzők etnonacionalizmusról beszélnek, mikor azt a megragadhatatlan származásra utalást hangsúlyozzák, amely lehet a fizikai értelemben vett közös leszármazás, vagy a szélesebb értelemben vett közös kulturális örökség.

A terminológiák azonban általában nem ártalmatlanok, mivel mindig egy meghatározott szemléletmódot sugallnak. Az új szóalkotás – az „etnonacionalizmus" – felülírja az „ethnos" és a „demos" közötti, a szokásos terminológiában benne rejlő megkülönböztetést (lásd Lepsius 1990: 247–256; 1993). Ez a kifejezés hangsúlyozza az etnikumok, tehát a politika előtti, rokoni kapcsolatok alapján szerveződő származási közösségek, és az államilag meghatározott, (legalább) politikai függetlenségre törő nemzetek rokonságát. Ezzel implicit módon szembehelyezkedünk azzal a feltevéssel, hogy az etnikai közösségek „természetesebbek", és evolúciós értelemben „régebbiek", mint a nemzetek (lásd Leggewie 1995: 54). Az etnikai és nemzeti közösségképződés *közös* magját (állítólag) azon személyek imaginárius vérrokonságára vagy kulturális identitására épülő „mi-tudata" alkotja, akik osztoznak egy közös eredethitben, és ugyanazon közösség hozzátartozóiként azonosítják magukat, és ezzel elhatárolják magukat a környezetüktől. Ezeket a közös vonásokat látva a nemzetek más etnikai közösségektől lényegében csak a komplexitásban és a méretben különböznek: „Ez a legnagyobb csoport, amely a királyság megtapasztalt kötelékein keresztül irányíthatja a személyek lojalitását; ebből a szempontból egy kiteljesedett családról is beszélhetünk."[2]

A nemzet ilyen etnológiai fogalma versenybe száll a történészek által alkalmazott fogalommal, amennyiben elmossa a demokratikus jogállam pozitív-jogi rendjére, a politikai történetírásra és a tömegkommunikáció dinamikájára vonatkozó aspektusokat, amelyeknek pedig a XIX. századi európai nemzettudat a maga reflexív és néhány esetben mesterséges jellegét köszönhette (lásd Schulze 1994). Ha a nemzet (ugyanúgy, mint az

2 „A mi válaszunk arra a gyakran feltett kérdésre, hogy »Mi a nemzet?«, az, hogy ez egy olyan csoport, melynek tagjai azt érzik, hogy egymással származási rokonságban állnak" (Connor 1994: 202).

etnikum) egy általánosított konstruktivizmus szempontjából mint „elhitt" vagy „elképzelt közösség" (M. Weber) jelenik meg, akkor a „nép-nemzet felfedezésének" (H. Schulze) egy meglepően affirmatív fordulat adható. A nemzetnek az imaginárius, természet által adott volta, mint az univerzális közösségképződési forma, különös alakzataként még a tudós számára is természetesnek tűnik – aki pedig ennek a konstruált karakteréből indul ki. Mert mihelyst a nemzetben felfedezzük a társadalmi univerzália egy variánsát, a nemzeti szempont visszatérése már nem igényel különösebb magyarázatot. Ha a normalitásgyanú átcsap az etnonacionalizmusba, akkor azokat a konfliktusokat, amelyek ma újra a figyelem középpontjába kerültek, már nem érdemes magyarázatra szoruló regressziós és elidegenedési jelenségekként leírni, és például a nemzetközi hatalmi státusz elvesztése vagy a viszonylagos gazdasági depriváció feldolgozása szempontjából érthetővé tenni.

Csakhogy mégis igaz marad, hogy a modern, a piac és az adminisztratív hatalom által funkcionálisan összetartott társadalmak továbbra is mint „nemzetek" válnak el egymástól. De ezzel még semmit sem mondtunk a nemzeti önértelmezés módjáról. Empirikus kérdés marad, hogy egy modern népesség mikor és milyen mértékben értelmezi magát egy népközösség vagy az állampolgárok nemzetének. Ez a kettős kódolás fontos a zárás és az inklúzió szempontjából. A nemzeti tudat sajátos módon ingadozik a kitágított inklúzió és a megújított lezárás között.

A nemzeti identitás mint modern tudatformáció egyrészt a regionálisan kötött, partikuláris kapcsolatok legyőzésének tendenciáján keresztül tűnik ki. A XIX. századi Európában a nemzet új szolidaritási köteléket teremtett olyan személyek között, akik addig idegenként álltak volna egymással szemben. A származási lojalitások univerzalisztikus átalakítása a faluval és a családdal, a vidékkel és a dinasztiával szemben egy nehéz, de mindenképpen nagyon hosszadalmas folyamat volt, amely a klasszikus nyugati államnemzetben a XX. század kezdete előtt nem tudta megragadni és áthatni a népesség egészét (lásd Salins 1989). Másrészt az integrációnak ezen elvont formája megmutatkozott – nem véletlenül – a hadkötelesek harci kedvében és áldozati hajlamában a „haza ellenségei" ellen vívott csatákban. Súlyos esetekben az állampolgárok szolidaritása azon emberek szolidaritásaként igazolódik, akik a népért és a hazáért kockára teszik az életüket. A (maga létét és sajátosságait a más nemzetekkel vívott harcban fenntartó) nép romantikusan inspirált fogalmában az elképzelt nyelvi és származási közösség természetes volta összeolvad a narratíve megkonstruált sorsközösség eseményszerűségével. Ez a fiktív múltban gyökerező nemzeti identitás ugyanakkor magában hordja a republikánus szabadságjogok jövőorientált tervezetét is.

A nemzetnek ez a Janus-arca, amely befelé nyílt és kifelé zárt, már a szabadságfogalom kettős jelentésében is megmutatkozik. A közösség kifelé fenntartott nemzeti függetlenségének partikularisztikus szabadsága a polgárok belső szabadságának csak

védőburka – a társadalom polgárainak ugyanúgy a privát, mint a politikai autonómiája tekintetében. Ebben a helyzetben elmosódik a különbség az alternatíva nélküli, askriptív néphez tartozás (amely elveszíthetetlen tulajdonság) és a szabadon választott, szubjektív jogok alapján garantált, politikailag választott közösség (amely mindig nyitva tartja tagjai számára a kilépés lehetőségét) tagsága között. Ez a kettős kód mind a mai napig konkuráló értelmezéseket és egymással ellentétes politikai diagnózisokat hív életre.

A népnemzet eszméje azt a feltevést sugallja, hogy az állampolgárok demosának a néptársak etnosában kell gyökereznie ahhoz, hogy a szabad és egyenlő jogtársak politikai társulásaként stabilizálódhassék. Ehhez állítólag nem elég a republikánus közösségképződés kötőereje. Az állampolgári lojalitás rászorul arra, hogy a nép természet adta és történetileg sorsszerű összetartozása gyökeret verjen a tudatban. Az „alkotmányos patriotizmus" „sápadt" szemináriumi gondolata nem helyettesítheti az „egészséges nemzettudatot": „Ez a koncepció (mármint az alkotmányos patriotizmus) a levegőben lóg [...]. A visszanyúlás a nemzetre [...], a benne lévő emocionálisan kötőképes mi-tudatra, ezért nem kerülhető meg" (Böckenförde 1995). Egy másik perspektívából a nacionalizmus és a republikanizmus szimbiózisa természetesen inkább egy átmeneti konstellációnak tekinthető. Az értelmiségiek és az írástudók által propagált, a művelt városi polgárságból kiindult és lassan elterjedt nemzeti tudat (amely egy közös leszármazás fikciója, a közös történelem konstrukciója volt, és a nyelvtanilag egységesített írott nyelv körül kristályosodott ki) volt az, amely az alattvalókból először formálta a polgárokat, akik készek azonosulni a köztársaság alkotmányával és az általa kijelölt célokkal. A nacionalizmus azonban e katalizatorikus szerepe ellenére sem tekinthető a demokratikus folyamat szükségszerű előfeltételének. A népesség előrehaladó inklúziója az állampolgárság státuszába az állam számára nemcsak a legitimáció új, szekuláris forrását teremti meg, hanem egyúttal létrehozza az új síkját egy elvont, jogilag közvetített társadalmi integrációnak is.

Mindkét interpretáció abból indul ki, hogy a nemzetállam egy bizonyos népesség (amely ki volt szakítva a kora újkori társadalom rendies társadalmi kapcsolataiból) dezintegrációjára adott válasz. De amíg az egyik fél a probléma megoldását a kultúra síkján látja, addig a másik a demokratikus eljárások és intézmények síkján. Ernst Wolfgang Böckenförde a kollektív identitást hangsúlyozza: „Ezenkívül szükség van [...] a közös kultúra relatív homogenizálására [...], hogy a tendenciálisan atomizált társadalom újra összetartozóvá váljék és – eltekintve differenciális sokféleségétől – egy cselekvőképes egységgé fonódjék össze. Ebbe a funkcióba lép be a vallást követve a nemzet, és a hozzá tartozó nemzeti tudat. [...] Így a nemzeti identitás meghaladása és helyettesítése nem lehet a célunk, még egy emberjogi univerzalizmus alapján sem" (Böckenförde 1995). A szembenálló fél pedig arról van meggyőződve, hogy a demokratikus folyamat még az egyre inkább differenciálódó társadalom kiszakadó elemeit is be tudja vonni a társadalmi

integrációba (lásd ehhez Habermas 1995: 181). Igen, ezt a terhet egy pluralisztikus társadalomban a politikai akaratképzésről és a nyilvános kommunikációról nem lehet áttolni egy homogénnek vélt nép látszólag természet adta kulturális szubsztrátumára. Erre a premisszára támaszkodva Hans-Ulrich Wehler arra a következtetésre jutott, hogy „a lojalitásérzéshez kapcsolódó föderalisztikus államegyesítések, amelyek az alkotmányos és a szociális állam teljesítményeire épülnek, sokkal vonzóbb utópiát képviselnek, mint a német nemzetállam állítólagos normalitásához való visszatérés" (Wehler 1995: 174).

Nem vagyok elég kompetens ahhoz, hogy ebben a vitában történeti érveket vonultassak fel. Inkább a nemzet, a jogállam és a demokrácia viszonyának államjogi konstrukciói érdekelnek, amivel a vitát egy normatív síkon ki lehet bontani. A jogászok és a politológusok ugyanúgy belenyúlnak a polgárok egymás közötti önmegértési folyamatába, mint a történészek, mégpedig nem kevésbé hatékony eszközökkel; még az alkotmánybíróság döntési praxisára is kifejthetnek bizonyos hatást. A XVIII. század klasszikus felfogása szerint a „nemzet" annyit jelent, mint népállam, amely mint ilyen akkor jön létre, mihelyst demokratikus alkotmányt ad magának. Ezzel konkurál az a XIX. században létrejött felfogás, amely szerint a népszuverenitás már feltételezi a népet, amely, a pozitív jog mesterséges rendjével ellentétben, mint organikus képződmény a múltba projiciálódik vissza. „A »nép« [...], amely a demokráciákban az alkotmányadó hatalom szubjektuma, a maga identitását nem merítheti az önmagának adott alkotmányból. Ez az identitás inkább egy alkotmány előtti történelmi faktum: mindenképpen kontingens, de mégsem teljesen esetleges; mindenesetre hozzáférhetetlen mindazok számára, akik egy néphez tartozónak érzik magukat" (Lübbe 1994: 38).

Ennek a tézisnek a hatástörténetében Carl Schmitt jelentős szerepet játszott. Először Schmittnek a nemzet, a jogállam és a demokrácia viszonyára kidolgozott konstrukcióját fogom összevetni a klasszikus felfogással (I). Ebből már adódnak különböző konzekvenciák néhány aktuális és egymással összefüggő probléma számára: a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jog (II) és a multikulturális társadalomban érvényesülő jogok tekintetében ugyanúgy, mint a jog és a humanitárius intervenciók (III), valamint a szuverenitási jogoknak a szupranacionális berendezésekre való átvitele tekintetében (IV). E problémák vezérfonala mentén szeretném bemutatni a népszuverenitás etnonacionalista értelmezésében rejlő problémákat.

A NÉPSZUVERENITÁS ÁLLAMJOGI KONSTRUKCIÓI

(1) A weimari alkotmányra vonatkozó interpretációiban Carl Schmitt a konstruktivisztikusan megragadott etnonacionalizmusnak államjogi rangot ad. A weimari köztársaság egy olyan

(már a konstitucionális monarchiában kibontakozott) jogállam tradíciójában áll, melynek az a feladata, hogy a polgárokat megvédje az államhatalom visszaéléseivel szemben; német földön ez volt az első kísérlet a jogállam, az államforma és a demokrácia politikai tartalmának integrálására. Ez a német jogfejlődés számára speciális kiindulópont tükröződik a schmitti „Verfassungslehre" felépítésében. Schmitt ebben szigorúan elválasztja egymástól az alkotmány „jogállami" és „politikai" részeit, és aztán a „nemzetet" olyan átmenetnek tekinti, amely a polgári jogállam áthagyományozott princípiumait egyesíti a nép önrendelkezésének demokratikus alapelvével. A nemzeti homogenitást egy demokratikusan kifejtett politikai uralom szükséges feltételének tekinti: „Egy demokratikus állam, amely polgárai nemzeti egyformaságában találja meg a demokrácia előfeltételét, megfelel az úgynevezett nemzeti princípiumnak, amely szerint egy nemzet egy államot alkot, egy nemzet egy állam" (Schmitt 1983 [1928]: 231).

Ezzel Schmitt Johann Caspar Bluntschli egyik megfogalmazására támaszkodik, és összhangban tudhatja magát a Wilson és Lenin által osztott princípiumokkal, melyek szerint a háború utáni rendet a párizsi békeszerződések határozták meg. Az ilyen történeti egybeeséseknél fontosabbak a fogalmi pontosítások. Schmitt a polgárok egyenlő politikai részvételét egy többé-kevésbé homogén nép hasonló hangoltságú hozzátartozói akaratnyilvánításainak spontán egybecsengéseként értelmezi (lásd Maus 1986: 11–140). A demokrácia csak a nemzeti demokrácia formájában létezhet, mert a nép önkormányzatának „alanyát" egy cselekvőképes makroszubjektumként gondolják el, és mert az államnemzet tűnik ez egyetlen olyan alkalmas tényezőnek, amely betöltheti ezt a fogalmi helyet: ezt aztán egyfajta természeti szubsztrátumként alárendelik az államszerveződésnek. Az öntörvényadás rousseau-i modelljének ilyen kollektivisztikus értelmezése már előrevetíti az összes többi meggondolást.

A demokrácia biztosan csak egyfajta közös praxisként működhet. De Schmitt ezt a közös praxist nem a polgárok (akik egymást kölcsönösen szabadként és egyenlőként ismerik el) közötti kölcsönös megértés magasabb fokú interszubjektivitásaként konstruálja meg. Az egyenlő bánásmód normáját az egyenlő nemzeti származás faktumára vezetik vissza: „A demokratikus egyenlőség szubsztanciális egyenlőség. Mivel az összes állampolgár részesül ebből a szubsztanciából, ezért egyenlőkként lehet bánni velük, lehet egyenlő választási és szavazati joguk stb." (Schmitt 1983: 228). Az állam-nép ilyen szubsztancializálásából adódik – egy további „fogalmi váltóállítás" eredményeként – a demokratikus döntési folyamatok egzisztencialista felfogása. Schmitt a politikai akaratképzést egy nép kollektív önmegerősítéseként értelmezi: „Amit a nép akar, az éppen azért jó, mert a nép akarja" (i. m. 229). Itt mutatkozik meg a demokrácia és a jogállam szétválasztásának hátsó értelme: mivel az iránymutató politikai akaratnak nincs ésszerű normatív

tartalma, és végső soron egy naturalista népszellem expresszív értelmére vezethető vissza, ezért nem kell feltétlenül nyilvános vitákra épülnie.

Az ész és az ésszerűtlenség innenső oldalán a népakarat autenticitása egyedül egy aktuálisan összegyűlt népcsoport népszavazásos akaratnyilvánításában mutatkozik meg. Még mielőtt a nép önmaga fölött gyakorolt uralma az állami szervek kompetenciájaként megszilárdulna, a nép a felkínált alternatívákkal szembeni igen-nem spontán állásfoglalásokban nyilvánul meg: „Csak a valóban összegyűlt nép tekinthető népnek [...] és teheti azt, ami speciálisan a nép tevékenységéhez tartozik: közfelkiáltással megszavazhat valamit, vagyis egyszerű felkiáltással kifejezheti helyeslését vagy elutasítását valamivel kapcsolatban" (i. m. 243). A többségi szabály csak az individuális véleménynyilvánítások összhangját operacionalizálja – „mindenki ugyanazt akarja". Ez a konvergencia egy közös nemzeti életforma tartalmi aprioriját tudatosítja. Az előzetes apriorisztikus megértést a néptársak szubsztanciális egyneműsége garantálja, amely mint különös nemzet megkülönbözteti magát más nemzetektől: „Az egyenlőség demokratikus fogalma olyan politikai fogalom, amely tartalmaz egy utalást a megkülönböztetés lehetőségére. A politikai demokrácia ezért nem épülhet az összes ember különbségnélküliségére, hanem csak egy bizonyos néphez való tartozására. [...] A demokrácia lényegéhez tartozó egyenlőség ezért mindig csak befelé irányulhat, és sohasem kifelé" (i. m. 227).

Schmitt a „nép"-et ily módon polemikusan szembeállítja a humanisztikusan megfogalmazott „emberiség"-gel, amelyhez a mindenkinek kijáró egyenlő tisztelet morális fogalma is kötődik: „A demokrácia középponti fogalma a nép, és nem az emberiség. Ha a demokrácia valóságos politikai forma, akkor csakis népdemokráciáról beszélhetünk, és nem az emberiség demokráciájáról" (i. m. 234). Amennyiben „az emberek közötti egyenlőség eszméje" (a minden ember érdekeinek egyenlő figyelembevétele) releváns az alkotmány szempontjából, annyiban ez a jogprincípiumban (az egyenlő szubjektív joghoz való jogban) és az államhatalom jogállami szervezetében jut kifejezésre. Az emberi jogok inkluzív értelme kimerül az egyenlő liberális szabadságok privatív élvezetében, miközben a politikai szabadságok állampolgári gyakorlása egy egészen más logikát követ. Az egyneműségre épülő demokratikus önrendelkezés értelme a nemzeti függetlenség – egy nemzetnek a maga különösségében való önfenntartása, önmegerősítése és önmegvalósítása. Az ebben az értelemben vett „nemzet" feladata a jogállam és a demokrácia közötti közvetítés, mivel a demokratikus uralomban csak azok a polgárok vehetnek részt, akik képesek arra, hogy privát emberekből átváltozzanak egy tudatos nemzet tagjaivá.

(2) A polgári társadalmon belüli privát érintkezéseket szabályozó alapjogoknak a szubsztanciális „népdemokráciáról" (Bryde 1994: 305–329) való leválasztásával Schmitt élesen szembehelyezkedik az észjogra épülő republikanizmussal. Ebben a tradícióban a „nép" és a „nemzet" kicserélhető a polgárságnak egy olyan fogalmával, amely azonos

eredetű a demokratikus közösséggel. Az állam-nép többé nem a politika előtti adottság, hanem a társadalmi szerződés produktuma. Ha a résztvevők közösen elhatározzák, hogy gyakorolni fogják azt az eredeti jogukat, hogy a „nyilvános szabadságtörvények szerint éljenek", akkor létrejön a szabad és egyenlő jogtársak asszociációja. Ha elhatározzuk, hogy a politikai szabadság körülményei között akarunk élni, akkor az azonos értelmű egy alkotmányteremtő praxis kezdeményezésével. Ily módon (másként ugyan, mint ahogy azt Carl Schmitt gondolja) a népszuverenitás és az emberi jogok, a demokrácia és a jogállam fogalmilag szorosan összefonódik. A demokratikus törvényhozásra vonatkozó kezdeti elhatározás csak azon jogok megvalósításának útján realizálható, amelyekkel a résztvevőknek kölcsönösen fel kell ruházniuk egymást, ha együttélésüket a pozitív jog eszközeivel szeretnék legitim módon szabályozni. Ez aztán megköveteli a jogalkotás legitimitást teremtő eljárását, ami a jogok rendszerének egyfajta tartósságot biztosít.[3] A rousseau-i formula szerint mindenkinek mindenki más vonatkozásában ugyanazt kell elhatároznia. Az alapjogok tehát a demokratikus törvényhozás ilyen eljárásának jogi intézményesítésére vonatkozó eszméjéből *származnak*.

Az ily módon proceduralizált és jövőorientált népszuverenitás gondolata teszi értelmetlenné azt a követelést, hogy a politikai akaratképzést egy múltbeli politika előtti konszenzus tartalmi apriorijához csatoljuk vissza: „A pozitív jog nem azért legitim, mert megfelel a tartalmi igazságosság princípiumainak, hanem azért, mert egy olyan eljárásban tételeződik, amely struktúráját tekintve igazságos, azaz demokratikus. Az, hogy a törvényhozási folyamatban mindenki mindenkiről ugyanúgy határoz, egy olyan normatív igénnyel rendelkező előfeltevés, amely már nem tartalmilag van definiálva, hanem azáltal, hogy a jogállamok önmaguknak adnak törvényeket, továbbá az azonos eljárási pozíciók és a jogi szabályozás általánossága megakadályozzák az önkényt, és minimalizálják az uralmat" (Maus 1994: 604). Nincs szükség egy előzetes, a kulturális homogenitás által biztosított háttérkonszenzusra, mégpedig azért, mert a demokratikusan strukturált vélemény- és akaratformálás az idegenek között is lehetővé teszi az ésszerű és normatív egyetértést. Mivel a demokratikus folyamat – a maga eljárási sajátosságainak köszönhetően – legitimitást nyújt, ezért képes arra, hogy behatoljon a társadalmi integráció hézagaiba. Abban a mértékben, amelyben egyenletesen biztosítja a szubjektív szabadságok használati értékét, gondoskodik arról is, hogy az állampolgári szolidaritás hálója ne szakadjon szét.

E klasszikus felfogás kritikája elsősorban annak „liberalisztikus" értelmezése ellen irányul. Carl Schmitt a demokratikus eljárásban összpontosuló jogállam társadalomintegrációs erejét két olyan aspektusból is kérdőre vonja, amelyek már Hegelnél is (a modern természetjog „ínség- és értelemállam"-ával szemben megfogalmazott kritikában) meghatározó jelentőséget kaptak, és a „kommunitaristák" és a „liberálisok" mai vitájában újra

3 Lásd ehhez Habermas (1992: 3. fejezet).

felbukkannak (lásd Forst 1994: I. és III. fejezet). A céltábla az individuum, mint atomisztikusan értelmezett, kötetlen én, és a politikai akaratképzés, mint a társadalmi érdekek aggregációjának instrumentalisztikus felfogása. A társadalmi szerződés elméletében a felek mint egyedi, racionálisan felvilágosult egoisták vannak jelen, akiket nem valamiféle közös tradíció határoz meg, tehát nincsenek közös kulturális értékorientációik, és ugyanakkor a cselekvéseik sem megértésorientáltak. E szerint a leírás szerint a politikai akaratképzés egyedül a tárgyalások modus vivendi-jéről szól, anélkül, hogy az etikai vagy morális szempontok által vezérelt kölcsönös megértés lehetővé válna. Valóban nehéz belátni, hogy az ilyen jellegű személyek hogyan hozhatnának létre egy olyan interszubjektív elismerésre épülő jogrendet, amelytől azt várhatjuk el, hogy az idegen embereket az állampolgárok nemzetévé kovácsolja össze, vagyis az idegenek között létrehoz egy állampolgári szolidaritást. Egy ilyen hobbesi színezetű koncepcióval szemben kínálkozik aztán a többé-kevésbé homogén nép közös etnikai-kulturális eredete, mint a normatív kötések ereje és garanciája, amivel szemben a birtokló individualizmus vak.

A jogos kritika a természetjog ezen variánsával szemben mindenesetre elmegy a processzualizált népszuverenitás *interszubjektív megértése* mellett, amihez viszont a republikanizmusnak nagyobb affinitása van. E szerint az olvasat szerint a piaci résztvevők szerződésének privátjogi modellje helyébe a kommunikáció (ésszerűen motivált döntésekre törekvő) résztvevőinek tanácskozó praxisa lép. A politikai vélemény- és akaratformálás nemcsak a kompromisszumok megkötését jelenti, hanem időnként a nyilvános diskurzusok modelljét követi, amelyek az általános érdekek fényében a szabályozás racionális elfogadhatóságára, a közös értékorientációkra és a megalapozott princípiumokra irányulnak. A politika ilyen nem instrumentális fogalma a kommunikatív módon cselekvő személy fogalmára épül. Még a jogi személyeket sem szabad önmaguk birtokosainak tekintenünk. A természetes személyek szociális karakteréhez hozzátartozik, hogy a közös interszubjektív életformákban individuumokká növik ki magukat, és a maguk identitását a kölcsönös elismerés viszonyaiban stabilizálják. Az egyes személyt jogi szempontból is csak a művelődési folyamatának kontextusával *együtt,* vagyis a meghatározó interperszonális viszonyokhoz, a társadalmi hálókhoz és kulturális életformákhoz való hozzáféréssel együtt lehet védelmezni. A jogalkotás és a politikai döntéskeresés ezt szem előtt tartó, diszkurzív módon berendezett folyamatának a megadott preferenciák mellett értékeket és normákat is figyelembe kell vennie. Ezzel készül fel arra a feladatra, hogy politikai biztosítékot vállaljon a másutt csődöt mondó integrációs teljesítmények miatt.

Kant (és egy megfelelően értelmezett Rousseau)[4] perspektívájából a demokratikus önrendelkezés nem tartalmazza a nemzeti függetlenség és a nemzeti sajátosságok megvalósításának kollektivisztikus és ugyanakkor *kizáró* értelmét. Ugyanakkor tartalmazza

4 Lásd ehhez I. Maus (1992).

a minden polgárt bevonó öntörvényadást egy inkluzív értelemben. Az inklúzió azt jelenti, hogy a politikai rend nyitott a diszkriminált egyenlősítésével és a marginalizáltak *bevonásával* szemben, anélkül, hogy a diszkriminálta és a marginalizáltakat *bezárná* egy egynemű sített népközösség uniformitásába. Ebből a szempontból jelentős az önkéntesség princípiuma; az emberek állampolgársága legalábbis az implicit beleegyezésükre épül. A népszuverenitás szubsztancialisztikus értelmezésében a „szabadság" lényegében a nép létének *külső* függetlenségét tartja szem előtt, míg a proceduralisztikus értelmezés (a szabad és egyenlő jogtársak asszociációján *belül*) az egyformán garantált privát és nyilvános autonómiára irányul. A mai kihívásokra tekintettel szeretném megmutatni, hogy a republikanizmusnak ez a kommunikációelméleti olvasata alkalmasabb, mint a nemzet, a jogállam és a demokrácia etnonacionalista vagy akár kommunitarista felfogása.

A NEMZETI ÖNRENDELKEZÉS ÉRTELMÉRŐL ÉS ÉRTELMETLENSÉGÉRŐL

A nemzeti princípium a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jogot jelenti. Eszerint minden nemzet, amely önmagát szeretné kormányozni, jogosult egy független állami létre. A népszuverenitás etnonacionalista értelmezésével, úgy tűnik, megoldható egy olyan probléma, amelyre a republikanizmus nem tud válaszolni: hogyan lehet azoknak az alapsokaságát definiálni, akik legitim módon rendelkeznek a polgárjogokkal?

Kant minden embert felruház azzal a joggal, hogy egyáltalán jogokkal rendelkezzék, és a másokkal való együttélést úgy szabályozza, hogy az a nyilvános kényszertörvények alapján egyenlő szabadsággal rendelkezzék. De ezzel még nem határoztuk meg, hogy ki kivel és mikor használhatja valóban ezeket a jogokat, és egy társadalmi szerződés alapján kikkel alkothat egy önmagát meghatározó közösséget. A polgárok alapsokaságának *legitim összetételére* vonatkozó kérdés mindaddig nyitva marad, amíg a demokratikus önrendelkezés a társult jogtársak együttélésének szervezetét határozza meg. Azt el kell ismernünk, hogy egy demokratikusan kialakított nemzet öntörvényadása egy alapító generáció alkotmányteremtő elhatározására megy vissza; de a résztvevők ezzel az aktussal csak *rekurzív* módon minősítik önmagukat állam-néppé. Az állami lét megalapozására irányuló közös akarat – és ennek az elhatározásnak a következményeként az alkotmányteremtő praxis – az, amelyen keresztül a résztvevők az állampolgárok nemzeteként konstituálódnak meg.

Ez a nézet mindaddig problémamentes, amíg nem merül fel a határkérdések vitája – pl. a francia vagy az amerikai forradalomban, amikor a polgárok a republikánus szabadságot vagy a saját kormányzatukkal szemben (vagyis egy meglévő állam határain belül), vagy egy gyarmati uralom ellen (amely maga jelölte ki az egyenlőtlen bánásmód határait)

próbálják kivívni. De más konfliktusesetekben az a cirkuláris válasz, hogy a polgárok népként konstituálódnak meg, és ezáltal társadalmilag és territoriálisan elhatárolódnak a környezetüktől, elégtelen: „Azt mondani, hogy minden ember [...] jogosult a demokratikus folyamatban való részvételre, egy sor kérdést rejt magában. Ha a személyek közössége alkot egy entitást – »egy népet« –, akkor ez már azt is jelenti, hogy fel van hatalmazva önmaga demokratikus kormányzására?" (Dahl 1989: 193). A világban – ahogy mi ismerjük – általában a történelmi véletlen, normális esetben az erőszakos konfliktusok, a háborúk és a polgárháborúk kimenete dönti el, hogy ki rendelkezik egy állam vitatott határainak definiálására vonatkozó hatalommal. Amíg a republikanizmus megerősíti e határok esetlegességének tudatát, addig a természet adta nemzetre vonatkozó felfogás megpróbálja leküzdeni ezt a kontingenciát, miközben a határokat a másodlagos szubsztancialitás aurájával látja el, és konstruált származási összefüggésekkel legitimálja. A normatív hézagot a nacionalizmus a nemzeti önrendelkezés úgynevezett „jogára" hivatkozva próbálja kitölteni.

Az észjogi elmélettől eltérően (amely a jogi viszonyokat az interszubjektív elismerés individuális vonásaiból származtatja) mintha Carl Schmitt meg tudna alapozni egy ilyen kollektív jogot. Ha ugyanis a demokratikus önrendelkezést a kollektív önfenntartás és önmegvalósítás értelmében tekintjük, akkor az egyenlő polgárjogra vonatkozó fundamentális jogot csakis az állami függetlenségre támaszkodó népnemzeti kontextuson belül lehet megvalósítani. Ebből a szempontból azt mondhatjuk, hogy minden egyes népnek egy saját állami egzisztenciára való kollektív joga az egyenlő individuális jogok hatékony garanciájának szükséges feltétele. A nemzeti princípium ilyen demokráciaelméleti megalapozása lehetővé teszi, hogy a nemzeti függetlenségi mozgalmak történeti sikerének visszamenőleg normatív erőt tulajdonítsunk. Mert egy népcsoport éppen azáltal kvalifikálja magát a nemzeti önrendelkezésre, hogy önmagát homogén népként definiálja, és így szert tesz arra a hatalomra is, hogy ellenőrizze ezeket az askriptív vonásokból levezethető határokat.

Másrészt egy homogén nép feltételezése ellentmond az önkéntesség princípiumának, és elvezet azokhoz a nem kívánt normatív konzekvenciákhoz, amelyeket Schmitt nem is rejtett véka alá: „A nemzeti, homogén állam ekkor normálisnak fog feltűnni; egy olyan állam viszont, amelyből hiányzik ez a homogenitás, egy abnormális, a békét veszélyeztető jelleggel rendelkezik" (Schmitt 1983: 231). Egy tőlünk független, kollektív identitás feltételezése represszív politikákhoz vezet, legyen szó az idegen elemek kényszerű asszimilációjáról vagy a nép tisztántartásáról az apartheiden és a tisztogatásokon keresztül, „mivel egy demokratikus állam az általános emberi egyenlőség konzekvens elismerésén keresztül elveszítené a maga szubsztanciáját a nyilvános élet és a nyilvános jog területén" (i. m. 233). Az idegenek betelepedésének ellenőrzésén kívül Schmitt „a heterogén népesség

elnyomását és kitelepítését" említi, valamint e népesség térbeli szegregációját: különböző protektorátusok, kolóniák, rezervátumok és homelandek létesítését stb.

Természetesen a republikánus felfogás sem zárja ki, hogy az etnikai közösségek demokratikus alkotmányt adjanak maguknak és szuverén államokká alakuljanak, ha ez a függetlenség legitimálható a polgárok azon individuális jogából, hogy törvényes szabadságban éljenek. A nemzetállamok azonban általában nem békés úton jönnek létre egyes izoláltan élő etnikumokból, hanem átnyúlnak a szomszédos régiókra, törzsekre, szubkultúrákra, nyelvi és vallási közösségekre.

Az új nemzetállamok létrejöttének költségeit általában az asszimilált, elnyomott vagy marginalizált „alnépek" fizetik meg. Az etnonacionalista előjelekkel ellátott nemzetállam-képződést általában véres megtisztulási rituálék kísérik, és általában új kisebbségeket vet alá új elnyomásnak. A kései XIX. és a XX. század európai történelme az emigráció és a száműzés szörnyű nyomait hagyta vissza, a kényszerű áttelepítések, jogfosztások és fizikai kiirtások nyomait – egészen a genocídiumig. Gyakran előfordul, hogy az üldözöttek egy sikeres emancipációt követően maguk is üldözőkké válnak. A nemzetközi jogi elismerés praxisában a nemzetprincípium felmerülésével párhuzamosan a hatékonysági princípium is megjelent, amely szerint minden új kormányzat – tekintet nélkül a legitimitására – elismerésre tarthat számot, ha képes a maga szuverenitását kifelé és befelé stabilizálni.

Ugyanúgy, mint az idegen elnyomás és a gyarmatosítás feltűnő eseteiben, jogtalanság jön létre, amellyel egy legitim ellenállás szegül szembe, de ez nem a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó vélt kollektív jog megsértéséből, hanem az individuális alapjogok megsértéséből fakad. Az önrendelkezésre irányuló követelmény tartalma nem lehet más, mint az egyenlő polgárjogok megvalósítása. A kisebbségek diszkriminálásának megszüntetése nem kell, hogy mindig megkérdőjelezze egy fennálló jogtalan rezsim határait. Az elkülönülésre vonatkozó követelés csak akkor tekinthető jogosultnak, ha a központi államhatalom megfosztja jogaitól az adott területen koncentrálódó népesség egy részét; ebben az esetben lehet az inklúziót a nemzeti függetlenség útján megvalósítani. Ebből a szempontból mondhatjuk, hogy az Egyesült Államok Spanyolországtól és Franciaországtól való függetlenségét már 1778-ban elismerték. Miután Spanyolország elvesztette a gyarmatait Közép- és Dél-Amerikában, az addig érvényben lévő praxissal szemben[5] széleskörűen elterjedt az a felfogás, hogy az anyaországtól való elszakadás nemzetközi elfogadása nem feltételezi a korábbi szuverén hozzájárulását.[6]

---

5 Először, amikor az Egyesült Hollandia kinyilvánított függetlenségét az 1581-es vesztfáliai békében, Spanyolország elismerte, az európai hatalmak számára a státuszkérdések alapvetően eldőltek.

6 Lásd Frowein (1972: 145–159).

Amíg a nemzeti függetlenségi mozgalmak a republikánus értelemben vett demokratikus önrendelkezésre hivatkoznak, addig az elszakadás (vagy egy állam leszakadt részéhez való csatlakozás) nem legitimálható a status quo figyelembevétele nélkül. Amíg ugyanis minden polgár egyenlő jogokat élvez és senkit sem diszkriminálnak, nem áll fenn normatív értelemben vett meggyőző ok egy fennálló közösség szétválasztására. Ilyen előfeltevések alapján ugyanis nem lehet beszélni represszióról és „idegen uralom"-ról, amely alátámasztaná a kisebbségek elszakadási törekvését. Ezzel összhangban van az ENSZ Közgyűlésének határozata, amely az ENSZ Alapokmányával együtt ugyan minden népnek garantálja az önrendelkezés jogát, de anélkül, hogy a „nép" fogalmát etnikai értelemben rögzítené.[7] Az elszakadás jogát kimondottan tagadja, vagyis „az olyan államoktól való elszakadást, amelyek a népek egyenjogúságának és önrendelkezésének alapelveivel összhangban cselekszenek, és ennélfogva olyan kormányzattal rendelkeznek, amely az egész népet képviseli, mindenféle faji, hitbéli vagy nemi diszkrimináció nélkül."[8]

A KÜLÖNBSÉGÉRZÉKENY INKLÚZIÓ

Mindenesetre a demokratikus önrendelkezés liberális olvasata elkendőzi a „született" kisebbségek problémáját, ami a kommunitaristák szempontjából (lásd Taylor 1993) és a diskurzuselmélet interszubjektivisztikus nézőpontjából sokkal inkább láthatóvá válik (lásd Habermas: 1996b: 237–276). Ez a probléma a demokratikus társadalmakban is felmerül, ha egy politikailag uralkodó többségi kultúra egy kisebbségre rákényszeríti a maga életformáját, és ezzel a más kulturális eredettel rendelkező polgárokat megfosztja az effektív egyenjogúságtól. Ez olyan politikai kérdésekre vonatkozik, amelyek a polgárok etikai önértelmezését és identitását érintik. Ezekben a témákban a kisebbségeket nem lehet minden további nélkül többséggé tenni. A többségi elv itt beleütközik a maga korlátaiba, mivel a polgárság kontingens összetétele egy látszólag semleges eljárást feltételez: „A többségi princípium maga az egységre vonatkozó elsődleges feltételektől függ; az egységnek, amelyen belül működik, legitimnek kell lennie, és a feldolgozott témának az igazságszolgáltatás hatáskörébe kell esnie. Más szóval a többség kiterjedésére és birodalmára vonatkozó kérdés arra a feltevésre épül, hogy a többségi elvvel semmit sem lehet igazolni. Az egység igazolása túl van a többségi elven, és ezért általában a demokráciaelmélet

7 A II. világháború utáni békés dekolonializáció fázisát tükröző emberjogi nyilatkozat 1. paragrafusa (1966. december 16.) a következőképpen hangzik: „All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development."

8 Lásd Verdross-Sima (1984: 318, 511. paragrafus).

határain túl helyezkedik el" (Dahl 1983: 204). A „született" kisebbségek problémája abból a körülményből magyarázható, hogy a polgárokat – még akkor is, ha jogi személyeknek tekintjük őket – nem lehet elvont, a származási vonatkozásaikról leválasztott individuumoknak tekinteni. Ha a jog beavatkozik az etikai-politikai kérdésekbe, akkor érinteni fogja azoknak az életformáknak az integritását, amelybe a személyes élet megformálása beágyazódik. Ezzel – a morális meggondolások, a pragmatikus gondolatmenetek és a megjeleníthető érdekek mellett – olyan erős értékelések is mozgásba lendülnek, amelyek a közös interszubjektív, de ugyanakkor kultúraspecifikus hagyományoktól függenek. A jogrendszerek a maguk egészében „etikailag impregnáltak", mert ugyanazon alkotmányossági elvek egyetemes tartalmát különféleképpen, vagyis egy nemzeti-történelmi tapasztalat kontextusában és egy történelmileg uralkodó hagyomány, kultúra és életforma fényében más-más módon interpretálják. A kulturálisan érzékeny témák szabályozásában – mint például a hivatali nyelv, a nyilvános nevelés curriculuma, az egyházak és a vallási közösségek státusza, a büntetőjogi normák (mint pl. az abortuszé) –, de még a kevésbé feltűnő ügyekben is, mint például a családok vagy a családhoz hasonló életközösségek ügyében, a biztonsági sztenderdek elfogadásában, vagy a privát és a nyilvános szféra elválasztásában, a kapcsolódó szabályozásban általában a történeti okok miatt uralkodó többségi kultúra etikai-politikai önértelmezése jut kifejezésre. Egy ilyen implicit módon leigázó szabályozás körülményei között még egy republikánus közösségen belül is lángra lobbanhat a megvetett kisebbségek kulturális harca a többséggel szemben – ezt mutatja a frankofón népesség példája Kanadában, a vallon népességé Belgiumban, a baszkok és a katalánok esete Spanyolországban.

Az állampolgárok nemzete olyan személyekből áll, akik a szocializációs folyamatnak köszönhetően olyan életformákat képviselnek, amelyekben az identitásuk kialakult – még akkor is, ha felnőttkorukban elszakadtak a saját eredetüktől. A személyek karaktereit egyúttal a kultúra és a hagyományok askriptív hálójának csomópontjaiként is értelmezhetjük. Az állam-nép kontingens összetétele – Dahl terminológiájában a „political unit" – implicit módon meghatározza az értékorientációknak azt a horizontját, amelyben a kulturális harcok és az etikai-politikai önértelmezés folyamatai lejátszódnak. A polgárság társadalmi összetételével együtt ez az értékhorizont is megváltozik. A kultúraspecifikus kontextusba ágyazott politikai kérdésekről folyó vita a szecesszió hatására nem változik meg szükségképpen, de a szavazások más eredményekhez fognak vezetni; új érvek nélkül is új többségek alakulnak ki.

Szecesszió útján egy hátrányos helyzetben lévő kisebbség természetesen csak a térbeli koncentráció valószerűtlen feltételével juthat el az egyenjogúsághoz. Egyébként a régi problémák – csak más előjellel – térnek vissza. Általában is elmondható, hogy a diszkriminációt nem a nemzeti függetlenségen, hanem csakis az inklúzión

keresztül lehet megszüntetni, melynek kellően érzékenynek kell lennie az individuális és csoportspecifikus különbségekkel szemben. A „született" kisebbségek problémája, amely minden plurális társadalomban felléphet, a multikulturális társadalmakban tovább éleződik. De ha ezek demokratikus jogállamként vannak megszervezve, akkor különböző utak kínálkoznak a „differenciaérzékeny" inklúzió meglehetősen kényes céljának elérése számára: a föderalisztikus hatalommegosztás, az állami kompetenciák funkcionálisan specifikált átadása illetve decentralizálása, mindenekelőtt pedig a kulturális autonómia, a csoportspecifikus jogok, az egyenlősítés politikája és más intézkedések mind-mind az effektív kisebbségvédelem szolgálatába állíthatók. Ezzel együtt bizonyos területeken vagy bizonyos politikai mezőkön megváltozik a demokratikus folyamatokban részt vevő polgárok alapsokasága, anélkül, hogy magukhoz az alapelvekhez hozzányúlnánk.

Az természetes, hogy a különböző etnikai közösségek, nyelvi csoportok, felekezeti és életformák egyenjogú egymás mellett élése nem váltható ki a társadalom fragmentációjával. A leválás fájdalmas folyamatának nem szabad azt jelentenie, hogy a társadalom az egymást kölcsönösen leárnyékoló szubkultúrák sokaságává esik szét (lásd Puhle 1995: 134–149). Egyrészt a többségi kultúrának ki kell válnia az összes polgárt átfogó politikai kultúrával való fúzióból, mert egyébként eleve ő fogja diktálni az önmegértési diskurzus feltételeit. Mint rész nem léphet az egész helyébe, ha nem akarjuk, hogy bizonyos egzisztenciális, a kisebbségek számára releváns kérdések számára előre meghatározza a demokratikus eljárást. Másrészt a közös politikai kultúra kötőerejének (amely annál elvontabb lesz, minél több szubkultúra közös nevezőjét alkotja) elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy megakadályozza az állampolgárnemzet széthullását: „A multikulturalizmus támogatja a különböző kulturális csoportok fennmaradását egy egyedi politikai társadalmon belül, de ugyanakkor megköveteli egy közös kultúra létét is. [...] A különböző kulturális csoportok tagjainak [...] el kell sajátítaniuk a közös politikai nyelvet és az életmód konvencióit, hogy képesek legyenek (egy közös politikai arénában) részt venni a forrásokért folyó versenyben, a csoport megvédésében, valamint az individuális érdekek érvényesítésében."[9]

DEMOKRÁCIA ÉS ÁLLAMI SZUVERENITÁS: A HUMANITÁRIUS INTERVENCIÓ ESETE

A demokrácia szubsztanciális és procedurális értelmezése nem csak a nemzeti önrendelkezés és a multikulturalizmus tekintetében vezet különböző felfogásokhoz. Különböző következmények adódnak az állami szuverenitás konceptualizálása tekintetében is. Az

9 Raz (1994: 67–79). Az idézet helye: 77. o.

állam, amely az európai modernségben fejlődött ki, a kezdetektől a hadsereg, a rendőrség és a büntetés-végrehajtás elválasztott hatalmára épül, mégpedig oly módon, hogy monopolizálja a legitim erőszakalkalmazás eszközeit. A belső szuverenitás az állami jogrend keresztülvitelét jelenti, a külső szuverenitás pedig a nagyhatalmak konkurenciájában (ahogy a vesztfáliai béke szabályozta az európai államrendet) való fennmaradás képességét. Ebből a szempontból a demokratizálódás, amely a nemzetállam-képződés során lépett fel, azt jelenti, hogy a szuverén hatalom a hercegről a népre megy át. De ez a formula, azzal az alternatívával szemben, amely a mi összefüggésünkben érdekes, meglehetősen elmosódott.

Ha a demokratikus önrendelkezés a szabad és egyenlő polgárok kiegyenlített részvételét jelenti a döntéshozás és a jogalkotás folyamatában, akkor a demokrácia elsősorban a belső szuverenitás jellegét és gyakorlásának módját változtatja meg. A demokratikus jogállam forradalmasítja az uralom legitimációjának alapjait. Ha ezzel szemben a demokratikus önrendelkezés az egymáshoz hasonló és azonos lelkületű társak kollektív önfenntartását és önmegvalósítását jelenti, akkor a külső szuverenitás aspektusa nyomul előtérbe. Ezzel ugyanis az államhatalom azt a további jelentést kapja, hogy egy nemzet a maga létével együtt a más nemzetekkel szembeni sajátosságait is definiálja. A demokráciának az állami szuverenitással való összekötése tehát az első esetben a belső rend legitimációjának feltételeit rögzíti, míg a külső szuverenitás kérdését nyitva hagyja. A második esetben a nemzetállam helyét jelöli ki egy internacionális arénában, miközben a belső uralomgyakorlás számára nem ad más legitimációs kritériumot, mint a nyugalmat és a rendet.

A klasszikus nemzetközi jog szuverenitásfogalmából következik a nemzetközileg elismert államok belső ügyeibe való beavatkozás tilalma. Az Egyesült Nemzetek Szervezetének Alapokmánya ugyan megerősíti ezt az intervenciós tilalmat, de ezzel a kezdetektől szemben áll az emberi jogok nemzetközi védelmének tendenciája. A be nem avatkozás elvét mindenekelőtt az utóbbi évtizedek emberjogi politikája üresítette ki (lásd Wolfrum 1993: 681–690). Az, hogy Carl Schmitt ezt a fejleményt határozottan elutasította, nem túl meglepő. Az emberi jogok védelmével megalapozott intervenciók visszautasítása következik a nemzetközi kapcsolatok háborús értelmezéséből, sőt már az általában vett politika fogalmából (Schmitt 1979 [1932]). Nemcsak az emberiség elleni bűncselekmények kriminalizálása volt az, amely kiváltotta Schmitt gúnyos tiltakozását. Már a támadó háborúk diszkriminálását is (lásd Schmitt 1988 [1938]) összeegyeztethetetlennek tekintette a nemzetek státuszával és cselekvési terével, mivel a nemzetek – állítólag – különös egzisztenciájukat és sajátosságaikat csak a szuverén nemzetközi jogi szubjektumok antagonisztikus szerepében tudják fenntartani.

Michael Walzer, akitől a lehető legtávolabb áll a Schmitt-féle militáris etnonacionalizmus, hasonló álláspontot képvisel. Anélkül, hogy hamis párhuzamokat vonnánk,

szeretnénk felidézni a kommunitarisztikusan motivált fenntartásokat a humanitárius intervenciókkal szemben,[10] mivel ezek megmutatják a demokráciaértelmezés és a szuverenitási jogok tárgyalásának belső összefüggéseit. Az „igazságos háborúról" szóló traktátusában (1992 [1977]) Walzer a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jogból indul ki, amely kijár minden kollektív identitással rendelkező közösségnek, ha ez a maga kulturális örökségének tudatában rendelkezik azzal az akarattal és erővel, hogy kiharcoljon magának egy állami létezési formát, és fenntartsa a maga politikai függetlenségét. Egy népcsoport akkor élvezheti a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó jogot, ha ezt sikeresen igénybe tudja venni.

A politikaképes közösséget Walzer nem etnikai utód-, hanem kulturálisörökség-társadalomként értelmezi. Ahogy a leszármazási közösség, úgy a kulturálisan kialakult közösség is olyan politika előtti adottság, amelynek joga van arra, hogy a maga integritását egy szuverén állam alakjában őrizze meg: „A közösségi integritás eszméje a maga morális és politikai erejét a most élő férfiak és nők azon jogából meríti, hogy úgy éljenek, mint egy történeti közösség tagjai, és a maguk eredeti kultúráját olyan politikai formákon keresztül fejezzék ki, amelyeket ők maguk alakítottak ki."[11] Ebből az önrendelkezési jogból vezeti le Walzer a be nem avatkozás elvének kivételeit. Az intervenciókat megengedhetőnek tekinti (a) egy olyan nemzeti felszabadítási mozgalom támogatása céljából, amely az önálló közösségi identitást az ellenállás aktusában manifesztálja, és (b) egy megtámadott közösség integritásának védelme érdekében, ha ezt egy esetleges ellenintervención keresztül fenn lehet tartani. A harmadik kivételt Walzer *per se* nem az emberi jogok megsértésével legitimálja, hanem azzal, hogy (c) egy bűnöző kormány a rabszolgaság, a népirtás és a genocídium esetében a saját polgárait megfosztja annak lehetőségétől, hogy a saját életformájukat élve megőrizzék a maguk kollektív identitását.

A népszuverenitás kommunitarisztikus értelmezése is a külső szuverenitás aspektusát állítja előtérbe, miközben a belső rend legitimitásának kérdése háttérbe szorul. Walzer meggondolásainak lényege abban áll, hogy egy intervenció egy az emberi jogokat megsértő diktatórikus rezsimmel szemben csak akkor igazolható, ha az érintett polgárok valóban védekezésre kényszerülnek, és a lázadás felismerhető aktusán keresztül bizonyítják, hogy a kormányzat szemben áll a nép igazi aspirációival, sőt még a közösség integritását is fenyegeti. Eszerint egy rend legitimitása elsősorban azon mérhető, hogy a politikai vezetés összhangban áll-e azokkal a kulturális életformákkal, amelyek konstitutívak egy nép identitása számára: „Egy állam legitimitása vagy illegitimitása attól függ, hogy a kormányzat és a közösség hogyan illeszkedik egymáshoz, vagyis annak fokától, hogy a

10 A walzeri életmű ezen aspektusának megvitatásához lásd pl. Jahn (1993: 567–587).

11 Walzer (1980: 209–229). Az idézet helye: 211. o.

kormányzat mennyire reprezentálja népének politikai életét. De ha az embereknek megvan a szabadságuk a lázadásra, akkor arra is megvan, hogy ne lázadjanak [...], mivel még mindig azt hiszik, hogy a kormányzat toleráns, vagy megszokták, vagy személyes lojalitás fűzi őket a vezetőkhöz [...]. Bárki érvelhet így, de ezt csak a szubjektumok vagy a polgárok maguk dönthetik el" (Walzer 1992 [1977]: 214).

Walzer kritikusai viszont a demokratikus önértelmezés egészen másfajta felfogásából indulnak ki: szerintük a belső szuverenitás aspektusa adott esetben nem redukálható a nyugalom és a rend effektív fenntartásának szempontjára. E szerint az olvasat szerint nem a közös kulturális örökség, hanem a polgári jogok realizálása a belső rend legitimitásának sarokpontja: „Az a puszta tény, hogy a tömeg osztozik a közös élet *bizonyos* formáiban – a közös tradíciókban, szokásokban, érdekekben, intézményekben és kötelékekben –, nem szükséges egy eredeti, független és legitim politikai közösség kialakításához."[12] A kritikusok vitatják a be nem avatkozás elvét, és síkra szállnak a nemzetközi emberi jogok védelmének kiterjesztése mellett. Miközben az a tény, hogy egy állam a demokratikus jogállam mércéi szerint illegitim, természetesen nem *elegendő feltétel* a belső ügyekbe való beavatkozásra. Mert egyébként már az Egyesült Nemzetek Közgyűlésének is egészen másképp kellene összetevődnie. Walzer egyébként teljes joggal mutat rá arra, hogy morális szempontból minden olyan elhatározás, amely egy másik ország polgárainak helyzetét próbálja javítani, kényes. Az intervenció-kauzisztikára vonatkozó javaslatok (lásd Senghaas 1994: 184) aztán figyelembe veszik azokat a drasztikus veszélyeket, amelyekkel az emberi jogok politikája szembesül (lásd Nass 1993: 279–288). A világszervezet határozatai és stratégiái, mindenekelőtt azoknak a hatalmaknak az intervenciói, amelyek 1989 óta az Egyesült Nemzetekben (a Biztonsági tanácsban – *a szerk.*) mandátummal rendelkeznek, világosan mutatják, hogy a nemzetközi jog fokozatosan világpolgári joggá alakul át (lásd Greenwood 1993: 93–106).

A politika és a jogfejlődés ezzel egy objektíve megváltozott helyzetre reagál. Már az állami bűnözés új kategóriája és nagyságrendje – amely a technikai határokat és az ideológiai korlátokat nem ismerő II. világháború árnyékában bontakozott ki – a klasszikus ártatlanság vélelmét a szuverén nemzetközi jogi szubjektumokkal szemben gúny tárgyává teszi. A béke biztosításának előrelátó politikája megköveteli a háború társadalmi és politikai okainak komplex figyelembevételét. Olyan stratégiák kerülnek napirendre, amelyek abból a célból gyakorolnak nyomást – lehetőleg erőszakmentesen – a formálisan szuverén államok belső állapotára, hogy egy önmagát hordozó gazdaságot, elviselhető társadalmi viszonyokat, mindenkire kiterjedő demokratikus részvételt, jogállamiságot, és a tolerancia kultúráját alakítsák ki. A belső rend demokratizálását támogató ilyen

12 Doppelt (1978: 3–26). Az idézet helye: 19. o.

intervenciók mindenesetre összeegyeztethetetlenek a demokratikus önrendelkezés olyan értelmezésével, amely a kulturális életforma kollektív megvalósítása érdekében megalapozza a nemzeti függetlenségre vonatkozó jogot.

A HAZÁK EGYETLEN EURÓPÁJA?

Tekintve a világpiac szubverzív kényszereit és imperatívuszait, és tekintve a kommunikáció és az érintkezések világméretű kiterjedését, az államok külső szuverenitása, bárhogyan is próbáljuk megalapozni, ma már mindenképpen anakronisztikussá vált. Továbbá, tekintettel a növekvő globális veszélyekre, amelyek a világ nemzeteit azok háta mögött egy kényszerű rizikótársadalomban egyesítették, adódik az a gyakorlati szükséglet, hogy szupranacionális síkon politikailag cselekvőképes berendezéseket kell találni. Mindenekelőtt hiányoznak azok a kollektív aktorok, amelyek képesek egy világpolitika működtetésére, és megvan az erejük is ahhoz, hogy megegyezzenek a szükséges keretfeltételekben, intézkedésekben és eljárásokban. E kényszer hatására a nemzetállamok már ma is nagyobb egységekké szerveződtek. Ahogy azonban azt az Európai Unió példáján láthatjuk, ennek során veszélyes legitimációs hiátusok keletkeznek. Az új, a bázistól messze eltávolodott szervezetekkel, mint amilyen a brüsszeli bürokrácia, megnő a szakadék az önmagát irányító-programozó igazgatás és a helyi demokratikus folyamatok között. De már a kihívásokra adott tehetetlenül defenzív reakciókban is megmutatkozik a szubsztanciálisan felfogott népszuverenitás elégtelensége.

A Német Alkotmánybíróság a maastrichti szerződésről szóló ítéletében ugyan megerősítette az integráció – az Európai Unió által célként kitűzött – mélyítését, az indoklásban azonban azt állította, hogy a demokráciaprincípium végzetesen „kiüresedne", ha az állami kompetenciák gyakorlását nem lehetne visszavezetni egy „viszonylag homogén" állam-népre. A szenátus – amely ugyan nem Carl Schmittre, de Hermann Hellerre hivatkozik, nyilvánvalóan szeretné elkerülni egy etnonacionális népfogalom használatát. Ugyanakkor az a véleménye, hogy a demokratikusan legitimált államhatalomnak a népből kell kiindulnia, melynek viszont a politikai akaratképzésben a politika előtti és a jogon kívül elhelyezkedő „nemzeti identitást" kell artikulálnia. Ahhoz, hogy a demokratikus folyamat ki tudjon bontakozni, a nép-államnak kell, hogy legyen lehetősége arra, hogy „annak, ami szellemileg, társadalmilag és politikailag összeköti és relatív homogenitással rendelkezik, jogi kifejezést adjon".[13]

Ennek az alapfeltevésnek a következményeit kidolgozva az ítélet kimondja, hogy a maastrichti szerződés nem alapoz meg egy olyan európai államot, amelyben a Szövetségi

13 A Német Alkotmánybíróság 2. szenátusának ítélete. *Europäische Grundrechte Zeitschrift*. (1993: 429–447, az idézet helye: 438. o.)

Köztársaság mint rész feloldódna, és amely megfosztaná őt a nemzetközi jogi szubjektum (amely rendelkezik önálló bel- és külpolitikára vonatkozó joggal, valamint a saját haderő fenntartásának jogával) státuszától (lásd Murswiek 1993: 161–190). A szenátus érvelése végső soron arra fut ki, hogy az uniós szerződés nem egy önálló szupranacionális jogi szubjektum hatáskörének tartalmáról való döntési hatalom[14] megalapozása (az Amerikai Egyesült Államok mintájára). Az „államszövetség"[15] egyedül a „szuverénnek *megmaradó* államok" felhatalmazásának köszönheti a maga létét: „Az uniós szerződés figyelembe veszi a tagállamok függetlenségét és szuverenitását, méghozzá azzal, hogy az Uniót a tagállamok nemzeti identitásának tiszteletére kényszeríti."[16] Az ilyen és hasonló megfogalmazások elárulják azokat a *konceptuális* korlátokat, amelyeket a szubsztanciális népszuverenitás fogalmának szupranacionális egységekre való átvitele okoz. Ezek egyébként valóban olyan meglepő következtetésekre kényszerítenek, amelyek nem állnak összhangban a bíróságnak a közösségi jog elsőbbségére vonatkozó korábbi határozataival (lásd Frowein 1994: 1–16).

Aligha tévedünk nagyot, ha az ítéletmegalapozás tenorjában felismerjük az egybecsengést azzal az összegzéssel, amelyet Hermann Lübbe az „Európai Egyesült Államokkal" szembeni philippikájából levont; ez – ahogy az alcímben nagy öntudattal hirdeti – „sohasem fog létrejönni": „a jövőbeli Európai Unió legitimitása [...] a tagállamok azonos irányú érdekein alapszik, nem pedig egy európai állam-nép autonóm akaratán. Európai nép politikai szempontból nem létezik, és annak ellenére, hogy nincs okunk feltételezni, hogy az európaiak számára ne lenne lehetséges egy a népihez analóg összetartozás-érzés, jelenleg nem lehet olyan körülményeket észlelni, amelyek között egy legitimitást létrehozó európai népakarat jöhetne létre (Hübbe 1994: 100). Ezzel szemben utalhatnánk arra a döntő jelentőségű történelmi tapasztalatra, amely az európai népeket *kétségtelenül összeköti egymással*. Az európaiak ugyanis két világháború katasztrófájából megtanulták, hogy le kell győzniük azokat a mentalitásokat, amelyekben a nacionalista kizárási mechanizmusok gyökereznek. Miért ne jöhetne létre ebből a politikai-kulturális összetartozás tudata – kivált a közös, világtörténelmi jelentőségű tradíciók széles háttere előtt, valamint arra a kommunikációsűrűségre és

---

14 Németül Kompetenz-Kompetenz; a német alkotmányjogi dogmatikában kimunkált fogalom. A szövegben egy némileg gördülékenyebb, de egyúttal pontatlanabb fordítást alkalmaztunk, a pontos jelentése: egy adott hatáskör tartalmáról való döntés meghozatalára vonatkozó hatáskör *(a szerk.)*.

15 Ehhez a föderáció jelentőségét némileg alábecsülő fogalomalkotáshoz lásd Ipsen (1994: 20). „Az »államszövetség« fogalmának bevezetésével az ítélet helytelen, mert gazdaságilag és technikailag »foglalt« terminológiát használ. Fölösleges módon ignorálja a közös nyelvet és más tagországokat."

16 *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 1993., 439. o.

érdek-összefonódásra támaszkodva, amely az Európai Közösség gazdaságilag sikeres évtizedeiben gyökerezik? Lübbe Európa-szkepszise nyilvánvalóan egy „nép-analóg" összetartozás megkonstruált követelményéből indul ki. De a „homogén nép", amely újra és újra gondolkodási korlátnak bizonyul, hamis analógia.

Nem tekinthető meggyőző ellenpéldának az ázsiai és mindenekelőtt az afrikai posztkoloniális államalapításhoz kötődő konfliktusokkal teli történelem sem. Amikor az egykori gyarmatokat a gyarmatosító hatalmak lemondása után mintegy szabadjára „engedték", a probléma az volt, hogy ezek a mesterségesen létrejött territóriumok külső szuverenitásra tettek szert, anélkül, hogy effektív államhatalommal rendelkeztek volna. Így sok esetben az új kormányok a gyarmati igazgatás kivonulása után csak nehezen tudták fenntartani a befelé irányuló szuverenitásukat. És ezt az „államisággal" – értsd a represszióval – sem lehetett teljesíteni: „A probléma mindenütt az volt, hogy a ready made államokat nemzeti tartalommal kellett »kitölteni«. Ez felveti azt az érdekes kérdést, hogy miért kellett volna a posztkoloniális államoknak nemzetté válniuk. [...] A nemzetépítés, mint a fejlődés útja, azt jelenti, hogy az aktívan felfogott tagságot a népesség egészére ki kell terjeszteni, el kell érni az állami autoritás biztos elfogadását, a forrásoknak a tagok egyenlőségét előmozdító elosztását, és azt, hogy az effektív állami operációk a perifériára is eljussanak" (Joppke 1995: 10). A formálisan függetlenné vált posztkoloniális államok tartós törzsi konfliktusai azt sugallják, hogy a nemzetek csak akkor jönnek létre, ha az etnikailag megalapozott közösségről sikerül áttérni az egymás számára idegen állampolgárok közötti jogilag közvetített szolidaritásra. Ez a törzseket és régiókat ugyan nem összeolvasztó, de azokon túlnyúló nemzetállam-alkotás nyugaton több mint egy évszázadig tartott.

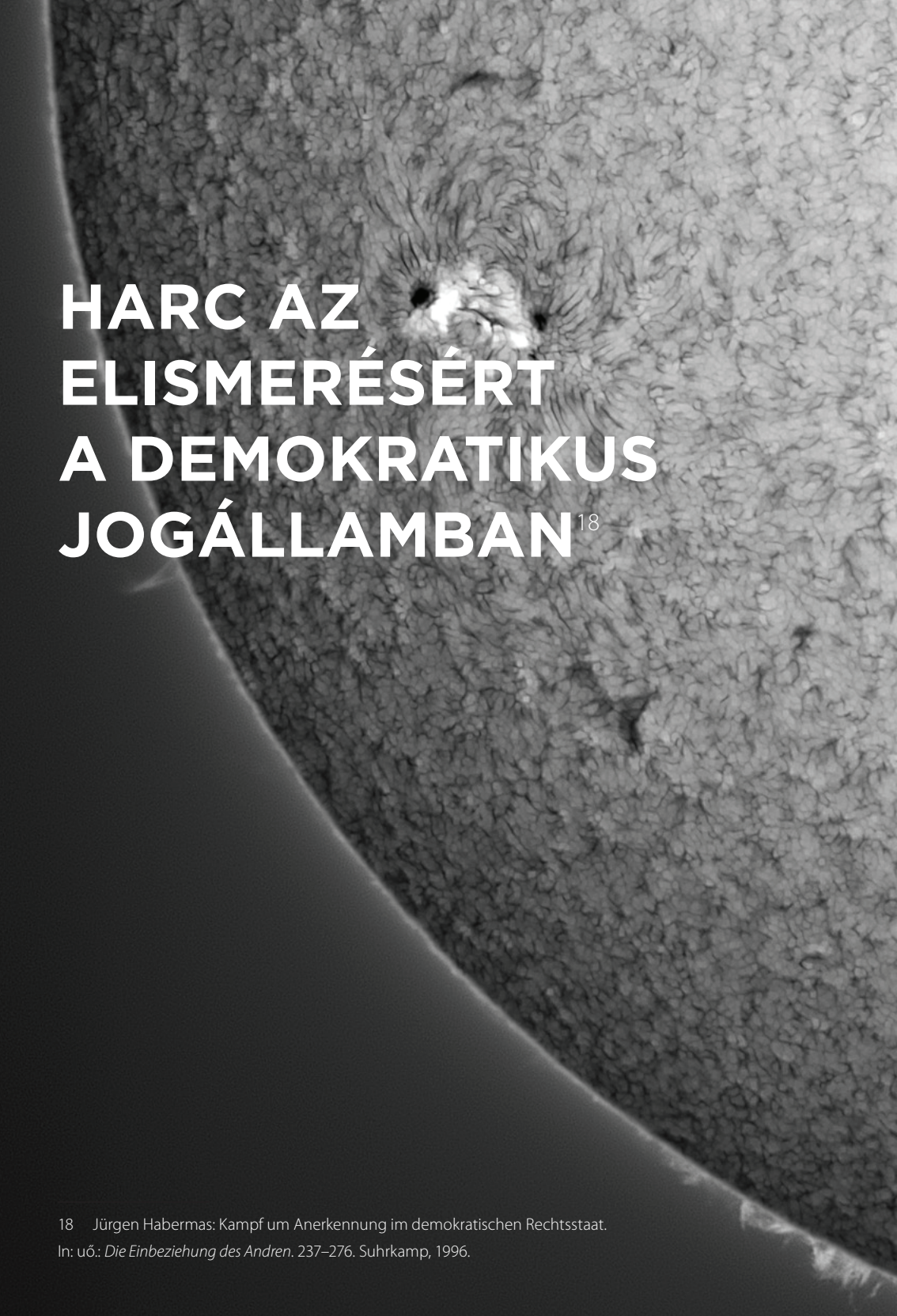
Ennek az integrációs folyamatnak a példáján éppen azt lehet megmutatni, hogy miben is áll valójában a demokratikus akaratképzés funkcionális követelménye: szükség van a politikai nyilvánosság kommunikációs körforgására, amely a polgári asszociációk bázisán és a tömeges nyomtatás médiumán keresztül bontakozik ki. Így ugyanazok a témák ugyanabban az időben egy nagy, anonim közösség számára ugyanazt a relevanciát kapják, és a polgárokat hosszabb távon is a spontán közreműködésre ösztönzik. Ebből olyan vélemények jönnek létre, amelyek a témákat és az állásfoglalásokat a politikai befolyás tényezőivé állítják össze. Az analógia kézenfekvő: a posztnacionális társadalmasodás következő fordulója már nem az „európai nép" szubsztrátumától fog függni, hanem az egész Európára kiterjedő politikai nyilvánosság kommunikációs hálójától, amely beágyazódik egy közös politikai kultúrába és civil társadalomba, melyben megtalálhatóak az érdekszövetségek, a nem állami szervezetek, a polgári kezdeményezések és mozgalmak, és amelyet elfoglalnak az olyan arénák, amelyekben a politikai pártok közvetlenül az

európai intézmények döntéseire támaszkodnak, és a frakcióalkotáson túlmenően még pártokká is szerveződhetnek.[17]

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

17 A Német Alkotmánybíróság a maastrichti ítélet megalapozásának egy helyén egyenesen sugallja ezt az interpretációt: „A demokrácia […] függ bizonyos jog előtti előfeltevések meglététől, mint az önmagával találkozó társadalmi erők, érdekek és eszmék szabad összecsapásától, amelyben letisztázódnak és változnak a politikai célok, és amelyből kiindulva a nyilvános vélekedés a politikai akaratot már előzetesen meghatározza. […] A pártok, az egyesületek, a sajtó és a rádió ennek a közvetítési folyamatnak egyszerre médiumai és faktorai, amelyekből kiindulva Európában létrejöhet egy nyilvános vélekedés" (*Europäische Grundrechte Zeitschrift,* 1993., 437. sk. o.). Az ezt követő utalásnak egy közös nyelv követelményére minden bizonnyal hidat kellett volna vernie a demokrácia ilyen kommunikációelméleti értelmezése és a nép-állam szükségesnek tartott homogenitása között.



HARC AZ ELISMERÉSÉRT A DEMOKRATIKUS JOGÁLLAMBAN[18]

18 Jürgen Habermas: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: uő.: *Die Einbeziehung des Andren*. 237–276. Suhrkamp, 1996.

A modern alkotmányok léte arra az ész-jogi eszmére épül, hogy a polgárok a saját elhatározásukból szabad és egyenlő jogtársak közösségévé egyesülhetnek. Az alkotmány éppen azokat a jogokat lépteti életbe, amelyekkel az embereknek egymást fel kell ruházniuk, ha az együttélésüket a pozitív jog eszközével legitim módon szabályozni akarják. Ennek során már fel kell tételezni a szubjektív jog és az individuális jogi személy fogalmát, mint a jog hordozóját. A modern jog ugyan megalapozza az interszubjektív elismerés államilag szankcionált viszonyait, de az ebből levezetett jogok biztosítják minden egyes jog-szubjektum nagyon is sérülékeny integritását, még akkor is, ha az egyes ember integritása – a jogban nem kevésbé mint a morálban – a kölcsönös elismerés viszonyának intakt struktúrájától függ. Vajon a jogok ilyen individualisztikus megalapozáttságú elmélete összhangban áll-e azokkal az elismerésért vívott harcokkal, amelyekben – úgy tűnik legalábbis – a kollektív identitások artikulációja és fenntartása játszódik le?

Az alkotmányt olyan történeti projektként lehet értelmezni, amelyet a polgárok minden generációja követésre méltónak tart. A demokratikus jogállamban a politikai hatalom kifejtése kettős kóddal rendelkezik: az esedékes problémák intézményes megoldása és a mindenkori érdekek procedurálisan szabályozott közvetítése egyidejűleg a jogok rendszerének megvalósítását is jelenti (Habermas 1992, III. fejezet). A politikai arénában viszont olyan kollektív aktorok állnak szemben egymással, akik a kollektív célokról és a kollektív javak elosztásáról vitatkoznak egymással. Csak a bíróság előtt és a jogi diskurzusban van szó közvetlen, számon kérhető individuális jogokról. Az érvényes jogokat egy megváltozott kontextusban, az új szükségleteket és érdekhelyzetet szem előtt tartva újféleképpen kell interpretálni. Ez a vita a történetileg be nem váltott igények interpretációjáról és megvalósításáról nem más, mint a legitim jogokért vívott harc, amelybe a kollektív aktorok belebonyolódnak, és amelyen belül védekező állásba helyezkednek a méltóságuk megvetésével szemben. Az „elismerésért vívott harcban" – ahogy azt Axel Honneth megmutatta – a megsértett integritás kollektív tapasztalata artikulálódik (Honneth 1992). A kérdés az, hogy ezeket a jelenségeket összhangba lehet-e hozni a jogok individualisztikus elméletével?

A liberalizmus és a szociáldemokrácia politikai vívmányai – amelyek a polgári emancipációs mozgalmakból és az európai munkásmozgalomból jöttek létre – affirmatív választ sugallnak. Mindkettőnek az volt a célja, hogy az alulprivilegizált csoportok jogtól való megfosztását és ezzel együtt a társadalom osztályokra való felosztását meghaladja; de azoknak a kollektívumoknak az elnyomás elleni harca – amelyektől megtagadják az *egyenlő társadalmi életesélyeket* ott, ahol a szociálliberális reformizmus működésbe lép – a polgári jogok szociális-állami univerzalizálásáért vívott harc formájában jelenik meg. Az államszocializmus összeomlása után ez maradt az egyetlen perspektíva – a népesség nagy tömegének függő bérmunkásstátuszát a szociális részesedés és a politikai részvétel

jogai próbálják ellensúlyozni, megteremtve így annak esélyét, hogy az emberek a biztonság, a szociális igazságosság és a jólét megalapozott várakozásában élhessenek. A kapitalista társadalom egyenlőtlen szociális életfeltételeit a kollektív javak igazságos elosztásával kell kompenzálni. Ez a cél nagyon is összeegyeztethető a jogok elméletével: a rawlsi értelemben vett „alapjavak" vagy individuálisan kerülnek elosztásra (mint a pénz, a szabad idő és a szolgáltatások), vagy individuálisan kerülnek felhasználásra (mint a közlekedés, az egészségügy és az iskolaügy infrastruktúrája), és ezért az individuális teljesítményigény formájában kell kielégíteni őket.

Első ránézésre azonban úgy tűnik, hogy egészen más a helyzet az elismerés esetében, amely a kollektív identitásokra és *a kulturális életformák egyenjogúságára* vonatkozik. Ilyen igényekért harcolnak ma a feministák, a multikulturális társadalmak kisebbségei, a nemzeti függetlenségre törekvő népek, vagy azok az egykor gyarmati sorban élő régiók, amelyek a nemzetközi színpadon kultúrájuk egyenjogúságát kérik számon. A marginalizált kulturális életformák és tradíciók (legyen szó a többségi kultúra kontextusáról, legyen szó az észak-amerikai vagy az Európa-centrikus uralom alatt álló világtársadalomról) elismerése nem olyan státusz- és túlélési garanciákat követel-e, vagyis olyan *kollektív jogokat,* amelyek felrobbantják a hagyományos, szubjektív jogokra szabott demokratikus jogállamunk „liberális" önértelmezését?

Erre a kérdésre Charles Taylor olyan differenciált választ ad, amely az egész vitát lényegesen előrelendíti (lásd Taylor 1993: 13). Mint ahogy az ugyanabban a kötetben publikált kommentárok is mutatják, természetesen az ő gondolatai is kritikára késztetnek. A döntő kérdésben Taylor kétértelmű marad. Megkülönbözteti egymástól a demokratikus jogállam két olvasatát, amelyet ő liberalizmus (1)-nek és liberalizmus (2)-nek nevez. Már az elnevezés azt sugallja, hogy a második olvasat, amelyet ő favorizál, pusztán korrigálja a liberális alaptételek helytelen értelmezését. Közelebbről tekintve azonban Taylor olvasata is aláaknázza ezeket a princípiumokat, és megkérdőjelezi a modern szabadságértelmezés individualisztikus magját.

AZ „ELISMERÉS POLITIKÁJA" TAYLORNÁL

Aligha lehet vitatni Amy Gutmann kijelentését: „A nyilvános elismeréshez a tisztelet két formájára van szükség: 1. tisztelet illeti minden egyes individuum felcserélhetetlen identitását, nemre, fajra és etnikai hovatartozásra való tekintet nélkül, és 2. tisztelet illeti azokat a cselekvési formákat, praktikákat, a világfelfogások különböző változatait, amelyek a hátrányos helyzetű csoportok tagjai körében (vagy a velük szoros kapcsolatban lévők körében) nagy tekintélynek örvendenek; miközben ehhez a hátrányos helyzetű csoporthoz a nők éppúgy hozzátartoznak, mint az ázsiai amerikaiak, az indiai amerikaiak és az

amerikai társadalom számos más csoportja" (Taylor 1993: 125). Ugyanezt elmondhatjuk természetesen a vendégmunkásokról és a Szövetségi Köztársaságban élő más külföldiekről, de a Szerbiában élő horvátokról, az Ukrajnában élő oroszokról, a Törökországban élő kurdokról, a fogyatékosokról, a homoszexuálisokról stb. Ez a követelmény elsősorban nem a társadalmi életfeltételek kiegyenlítésére irányul, hanem az életformák és a tradíciók integritásának védelmére, amelyben valamely diszkriminált csoport hozzátartozói felismerhetik magukat. Normális esetben a kulturális el nem ismerés szorosan összefonódik a kiáltó társadalmi alulprivilegizáltsággal, miközben ez a kettő kumulatív módon erősíti egymást. Azt a kérdést még vita övezi, hogy a második követelmény adódik-e az elsőből – vagyis a minden egyes ember iránti egyenlő tisztelet princípiumából –, vagy hogy ez a két követelmény bizonyos esetekben szemben állhat-e egymással.

Taylor abból indul ki, hogy a kollektív identitások biztosítása konkurens viszonyban áll az egyenlő szubjektív szabadságra vonatkozó joggal – Kant szerint az egyetlen és eredeti emberi joggal –, úgyhogy az összecsapás esetén dönteni kell, melyiket illesse meg elsőbbség. Emellett szól a következő meggondolás. Mivel a (2) figyelembevétele éppen azokra a különösségekre irányul, amelyektől (1) úgy tűnik, elvonatkoztat, az egyenlő bánásmód alaptételének az ezzel szembehelyezkedő politikákban is kifejeződésre kell jutnia: a kulturális differenciák tiszteletének politikájában egyrészt, és a szubjektív jogok általánosításának politikájában másrészt. Az egyik politikának azt az árat kellene kiegyenlítenie, amelyet a másik az egyenlősítő univerzalizmus alakjában megkövetel. Taylor ezt az ellentétet – amelyről szeretném megmutatni, hogy jogtalan konstrukció – a jóság és az igazságosság fogalmai segítségével mutatja be. Az olyan liberálisok, mint pl. Rawls és Dworkin, egy etikailag neutrális jogrendet követelnek, amely mindenki számára ugyanazokat az esélyeket biztosítja a jóra vonatkozó koncepció követésében. Ezzel szemben a kommunitaristák (mint pl. Taylor vagy Walzer) a jogtól elvitatják az etikai neutralitást, és ezért szükség esetén a jogállamtól is elvárhatják a jó élet meghatározott koncepciójának aktív támogatását.

Taylor a frankofón kisebbség kanadai példájára hivatkozik, akik Québec tartományban többségben vannak. Ez a kisebbség Québec számára az összállamon belül egyfajta „sajátos társadalom" státuszát követeli; itt szeretné életformája integritását az angolszász többségi kultúrával szemben biztosítani. Ennek érdekében pedig a következő intézkedéseket tartja szükségesnek: a franciául beszélő népességnek és a bevándorlóknak meg kell tiltani, hogy a gyerekeiket angol iskolákba küldjék, az 50 munkásnál többet foglalkoztató üzemek számára elő kell írni a francia nyelven való érintkezést, és általában is a franciát kell az üzleti élet nyelvévé tenni. Az ilyen kollektív célokkal szemben a jogok első olvasata teljességgel vak: „Egy kollektív célokkal rendelkező társadalom – mint amilyen a québeci – megsérti ezt a modellt. [...] E modell alapján egy fontos megkülönböztetést veszélyes

módon figyelmen kívül hagynánk, ha pl. azt a lehetőséget, hogy egy tetszés szerinti nyelven reklámot csináljunk, alapjognak tekintenénk. Sokkal inkább arról van szó, hogy az elementáris szabadságokat, amelyeket sohasem szabad korlátozni, és ezért szilárdan le kell őket horgonyozni, meg kell különböztetni az előjogoktól és azoktól a különös jogoktól, amelyek ugyan nagyon fontosak, de amelyeket nagyon súlyos politikai okoknál fogva vissza lehet vonni, vagy korlátozni lehet" (Taylor 1993: 51–53). Taylor ezzel szemben egy olyan modellt javasol, amely bizonyos feltételek teljesülése esetén megengedi, hogy a túlélésükben fenyegetett kulturális életformák az alapjogokat korlátozó státuszgaranciákat kapjanak, és ezzel olyan politikai lépéseket ösztönöz, amelyek aktívan törekednek rá, „hogy *létrehozzák* e csoport hozzátartozóit, amennyiben pl. arról gondoskodnak, hogy a jövendő generációk is frankofónként azonosíthassák magukat. Nem lehet azt állítani, hogy egy ilyen politika lényege kimerül abban, hogy egy meglévő népesség számára bizonyos lehetőségeket teremtsen" (Taylor 1993: 52).

Taylor a maga összeegyeztethetetlenségi tézisét első lépésben azzal támasztja alá, hogy a jogok elméletét a liberalizmus (1) szelektív olvasatában prezentálja. Továbbá a kanadai példát – véleményem szerint – nem elég élesen interpretálja, és így homályban marad az egész kérdésfeltevés jogi referenciája is. Mielőtt e két utoljára említett problémával elkezdenék foglalkozni, szeretném megmutatni, hogy a jogok helyesen értelmezett elmélete semmiképpen sem vak a kulturális differenciával szemben.

Liberalizmus (1) alatt Taylor egy olyan elméletet ért, amely minden jogtársnak az alapjogok formájában ugyanazokat a szubjektív cselekvési szabadságokat garantálja; a vitás esetekben a bíróságok döntik el, hogy kinek milyen jogai vannak; a mindenkinek kijáró egyenlő tisztelet princípiuma így egyedül egy jogilag védett autonómia alakjában juthat érvényre, amelyet viszont mindenki használhat a saját élettervezetének megvalósításakor. A jogok rendszerének ez az értelmezése *paternalisztikus* marad, mert megcsonkítja az autonómia fogalmát. Nem veszi figyelembe, hogy a jog címzettjei csak abban a mértékben tehetnek szert autonómiára (a kanti értelemben), amelyben magukat is azoknak a törvényeknek az alkotóiként értelmezhetik, amelyeknek mint privát jogi szubjektumok alá vannak vetve. A liberalizmus (1) félreismeri azt, hogy a privát és a nyilvános autonómia azonos eredetű. És ebben az esetben nem csak egy kiegészítésről van szó olyasvalamivel, ami a privát autonómia számára külsőleges, hanem egy belső, fogalmilag szükségszerű összefüggésről. Végső soron ugyanis a magánjogi szubjektumok még a szubjektív szabadságok élvezetéig sem juthatnak el, ha önmaguk nincsenek tisztában az állampolgári autonómiájuk közös gyakorlása során felmerülő jogos érdekekkel és mértékekkel, és nem tudnak megegyezni azokról a releváns szempontokról, amelyekből kiindulva a mindenkori egyenlőt egyenlően, az egyenlőtlent pedig egyenlőtlenül kell kezelni.

Mihelyt a jogállam és a demokrácia ezen belső összefüggését komolyan vesszük, azonnal világossá válik, hogy a jogok rendszere nem csak az egyenlőtlen társadalmi életfeltételekkel szemben, hanem ugyanúgy a kulturális különbségekkel szemben is vak. A szelektív olvasat „színvaksága" abban a pillanatban eltűnik, amikor a szubjektív jogok hordozóinak egy interszubjektív módon értelmezett identitást tulajdonítunk. A személyek és a jogi személyek csak a társadalmasodáson keresztül válhatnak individuumokká (Habermas 1988: 187–241). E premisszák alapján a jogok rendszerének helyesen értelmezett elmélete éppen az elismerés olyan politikáját követeli meg, amely az egyes ember integritását az identitásalkotó életösszefüggésekben védelme alá veszi. Ehhez nincs szükség ellenmodellre, amely a jogok rendszerének individualisztikus jellegét más normatív szempontokkal próbálná korrigálni, hanem csak a modell következetes megvalósítására. A normatív szempontok helyzete egyébként a társadalmi mozgalmak és a politikai harcok nélkül igen rosszul állna.

Ezt szeretném megmutatni a feminizmus példáján, melynek újra és újra neki kellett rugaszkodnia annak, hogy a maga jogpolitikai céljait az erős ellenállással szemben is keresztülvigye. Ahogy általában a nyugati társadalmak jogfejlődése, úgy a feminista egyenlősítés politikája is az elmúlt száz évben egy olyan mintát követett, amelyet a leginkább a jogi és a tényleges egyenlőség dialektikájaként írhatnánk le. Az egyforma jogi kompetenciák olyan cselekvési szabadságokat tesznek lehetővé, amelyeket differenciáltan lehet használni, és ezért igazából nem segítik elő az élethelyzetek és a hatalmi pozíciók faktikus egyenlőségét. Az igaz, hogy az egyenlően elosztott jogi kompetenciák egyenlő esélyű felhasználására vonatkozó faktikus előfeltevéseknek teljesülniük kell ahhoz, hogy a jogi egyenlőség normatív értelme ne forduljon át a maga ellentétjébe. Ha ebből a szempontból a faktikus élethelyzeteket és hatalmi pozíciókat meg is próbáljuk közelíteni egymáshoz, ez nem vezethet olyan *normalizáló* beavatkozásokhoz, hogy az érzékenyen bekorlátozná a korábbi haszonélvezőket az autonóm életalakításuk játékterében. Amíg a privát autonómiára vonatkozó pillantás beszűkített marad, és a privát személyek szubjektív jogait a jogalkotásban résztvevő polgárok nyilvános autonómiájával próbáljuk helyettesíteni, addig a jogpolitika tehetetlenül ingadozik egy locke-i értelemben vett liberális és egy rövidlátó szociális állam jogparadigmája között. Ugyanezt elmondhatjuk a nők és a férfiak egyenlő bánásmódja kapcsán (lásd Rhode 1989: I. rész).

A *liberális politika* kezdetben arra irányult, hogy a nemi identitás politikáját elválassza a státuszmegszerzéstől, és garantálja a nők számára az esélyek eredményneutrális egyenlőségét a munkahelyekért, a társadalmi tekintélyért, az iskolázásért, a politikai hatalomért stb. folyó versenyben. A részlegesen keresztülvitt formális egyenlősítés azután a nők egyenlőtlen kezelését még egyértelműbben előtérbe tolta. Erre a szociális állam politikája mindenekelőtt a szociális, munka- és családjogban olyan speciális szabályozással

reagált, amely a terhességre, az anyaságra, vagy a válások esetén fellépő társadalmi terhekre vonatkozott. Időközben természetesen nemcsak a beváltatlan liberális követelmények, hanem a sikeresen megvalósított jóléti-állami programok is a feminista kritika tárgyává váltak – pl. a kompenzációkkal együtt megnőtt a nők foglalkoztatási rizikója, a nők felülreprezentáltak lettek az alacsony jövedelmű foglalkozásokban, egyre élesebbek lettek a gyermekek „jól-létére" vonatkozó kérdések, és általában a szegénység egyre inkább „feminizálódott" stb. Jogi szempontból e reflexív módon létrehozott diszkriminációnak van egy strukturális oka: mégpedig a hátrányt okozó szituációk és a hátrányosan megkülönböztetett személycsoportok túláltalánosított klasszifikációja. Ezek a „hamis" klasszifikációk ugyanis „normalizáló módon" beavatkoznak az „életvezetésbe", és így az intendált kárkiegyenlítési kísérletek újabb diszkriminációvá alakulnak át, tehát a szabadság garantálása a szabadság megvonásává válik. A feminista jog területén a szociális állam paternalizmusa szó szerint veendő: a törvényhozó hatalom és a jogalkotás a tradicionális értelmezési mintákat követi, és így tovább erősíti a nemi identitás meglévő sztereotípiáit.

A nemi szerepek és a nemtől függő differenciák klasszifikációja a társadalom kulturális önértelmezésének elementáris síkja. A radikális feminizmus csak manapság hozza felszínre ennek az önértelmezésnek az elhibázott, revízióra szoruló és alapvető pontokon vitatható karakterét. Joggal ragaszkodik ahhoz, hogy azokat a *szempontokat,* amelyek alapján a bizonyos férfi és női csoportok tapasztalata és élethelyzete közötti differenciák a szubjektív cselekvési szabadság egyenlő esélyű hasznosítása számára fontossá válnak, a politikai nyilvánosságban, méghozzá a szükségletek megfelelő interpretációjáért folyó vitában kell tisztázni (Fraser 1989: 144–160). Ezért van az, hogy a nők egyenjogúságáért vívott harc jól szemléltetheti a paradigmatikus jogértelmezés esedékes változását. Annak a vitának a helyébe, hogy a jogi személy autonómiáját inkább a privát emberek versenyére vonatkozó szubjektív szabadságokkal, vagy pedig a jóléti állami bürokráciák kliensei számára objektíve biztosított teljesítményigényekkel kell-e biztosítani, egy olyan *proceduralisztikus jogfelfogás* lép, amely szerint a demokratikus folyamatnak egyszerre kell biztosítania a privát és a nyilvános autonómiát. A szubjektív jogokat – amelyek feladata az, hogy a nők számára egy privát-autonóm életalakítást biztosítsanak – nem lehet megfelelőképpen megragadni, ha már korábban az érintettek maguk a nyilvános vitákban nem artikulálták és nem alapozták meg azokat a releváns szempontokat, amelyek az egyenlő és az egyenlőtlen kezelés tipikus eseteire vonatkoznak. Az egyenjogú polgárok privát autonómiája csak az állampolgári autonómia aktivitásával együtt biztosítható.

A jogok rendszerének olyan „liberális" olvasata, amely ezt az összefüggést figyelmen kívül hagyja, az alapjogok univerzalizmusát a különbségek (legyenek azok kulturális vagy szociális különbségek) absztrakt elsimításaként érti szükségképpen félre. Ezeket a különbségeket egyre nagyobb kontextusérzékenységgel kell tekintenünk és figyelembe

vennünk, ha arra törekszünk, hogy a jogok rendszerét demokratikus úton megvalósítsuk. A polgárjogok univerzalizálása továbbra is a jogrendszer előrehaladó differenciálódásának motorja, amely a jogi szubjektumok integritását csak egy szigorú, az emberi identitást biztosító életkontextusok önmaguk által irányított egyenlőként való kezelésével együtt tudja biztosítani. Ha a jogok rendszerének szelektív olvasatát az alapjog-megvalósítás ilyen demokratikus értelmezése alapján korrigáljuk, akkor a megrövidített liberalizmus (1)-gyel nem kell szembeállítanunk egy olyan modellt, amely rendszeridegen kollektív jogokat vezetne be.

HARCOK AZ ELISMERÉSÉRT – AZ ELEMZÉS FENOMÉNJEI ÉS SÍKJAI

A feminizmus, a multikulturalizmus, a nacionalizmus és a kolonializmus Európa-centrikus öröksége elleni harc rokon jelenségek ugyan, de mégsem szabad őket összetéveszteni. Rokonságuk abban áll, hogy a nők, az etnikai és kulturális kisebbségek, valamint a nemzetek és a kultúrák egyaránt az elnyomás, a marginalizálás és a megvetés ellen védekeznek, miközben kollektív identitásuk elismeréséért harcolnak akár egy többségi kultúra kontextusán, akár a népek közösségén belül. Olyan emancipációs mozgalmakról van tehát szó, amelyek kollektív politikai céljai elsősorban kulturálisan definiáltak, habár ebbe mindig belefolynak társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek, valamint a politikai függőségi viszonyok is.

a) A feminizmus ugyan nem egy kisebbség ügye, de egy olyan uralkodó kultúra ellen irányul, amely a nemek viszonyát aszimmetrikus módon interpretálja, ami kizárja az egyenlő bánásmódot. A nemekre jellemző élethelyzetek és tapasztalatok differenciája sem jogilag, sem informálisan nem kap kellő figyelmet; sem a nők kulturális önértelmezése, sem a közös kultúrához való hozzájárulásuk nem kap kellő elismerést; az uralkodó definíciók alapján a nők szükségleteit kielégítő módon még csak artikulálni sem lehet. Így az elismerésért vívott politikai harc a nemekre jellemző teljesítmények és érdekek interpretációjáért folyó harccal kezdődik; és amennyiben sikeres, a nők kollektív identitásával együtt a nemek közötti viszonyokat is megváltoztatja, és ez közvetlenül a férfiak önértelmezését is érinti. A társadalom értékregiszterének egésze felülvizsgálatra kerül; e problematizálás következményei egészen a privát szféra magjáig terjednek, és érintik a privát és a nyilvános szféra már bevett elkülönítését is (Benhabib 1992: II. rész).

b) Másképp állunk az elnyomott etnikai és kulturális kisebbség kollektív identitásának elismeréséért vívott harccal. Mivel az ilyen emancipációs mozgalmak is a társadalom illegitim kettéhasadásának legyőzésére törekednek, ezért ennek szükségképpen hatnia kell a többségi kultúra önértelmezésére is. De az ő szempontjából a *mások*

teljesítményének és érdekeinek megváltozott interpretációjának nem feltétlenül kell megváltoztatnia oly módon a saját szerepét, mint ahogy a nemi viszonyok átértelmezése megváltoztatja a férfiszerepet.

A multikulturális társadalmak emancipációs mozgalmai nem alkotnak egységes jelenséget. Más és más kihívásokat állítanak aszerint, hogy az endogén kisebbségek tudatára jutnak-e saját identitásuknak, vagy hogy az immigráción keresztül új kisebbségek keletkeznek-e; aszerint, hogy ezzel a feladattal olyan államoknak kell szembenézniük, amelyek a történelmüknél és politikai kultúrájuknál fogva bevándorló országokként értelmezik magukat, vagy olyan államoknak, amelyek nemzeti önértelmezését előbb még hozzá kell igazítani az idegen kultúrák integrációjához. A kihívás annál nagyobb lesz, minél mélyebbre nyúlnak a vallási, fajbéli vagy etnikai különbségek, vagy a történelmi-kulturális nemi egyidejűségek; és annál fájdalmasabb lesz, minél inkább elterjednek az önmagunk érvényre juttatása (*Selbstbehauptung*) tendenciájának fundamentalisztikus-leválasztó vonásai; vagy azért, mert az elismerésért harcoló kisebbségek a tehetetlenség tapasztalatára támaszkodva regrediálódnak, vagy azért, mert csak a tömeges mobilizáció útján tudják a maguk új, konstruktív módon létrehozott identitását artikulálni.

c) Ettől meg kell különböztetnünk azoknak a népeknek a nacionalizmusát, amelyek egy közös sors háttere előtt etnikailag és nyelvileg homogén csoportként értelmezik önmagukat, és a maguk identitását nemcsak mint leszármazási közösség, hanem egy politikailag cselekvőképes állam-nép formájában is biztosítani akarják. A nemzeti mozgalmak példaképe szinte mindig a francia forradalomból létrejött, republikánus jellegű nemzetállam volt. Olaszország és Németország az első generációs nemzetállamokhoz képest „megkésett nemzet" volt. Egy másik kontextust alkot a II. világháború utáni dekolonializáció periódusa. És megint más konstellációt alkot az impériumok (mint az Oszmán Birodalom, Ausztria–Magyarország vagy a Szovjetunió) széthullása. És még ettől is eltér az olyan nemzeti kisebbségek helyzete, mint pl. a baszkoké, a kurdoké vagy az északíreké, amelyek nemzetállamok kialakulása közepette jöttek létre. Egy másik speciális esetet alkotnak a nemzeti-vallási mozgalmak és az auschwitzi borzalmak következtében megalapított Izrael, egy olyan területen (Palesztinában), amelyet az arabok követelnek maguknak, de amely angol fennhatóság alatt állt.

d) Az eurocentrizmus és a nyugati kultúra uralma olyan címszavak, amelyek a nemzetközi síkon kihordott elismerésért vívott harc eredményei. Legutóbb az öbölháború állította előtérbe ezt a dimenziót: a szövetségesek intervenciója (egy még jelenlévő kolonializáció-történet árnyékában) mind a vallási érzületű tömegek, mind a szekularizált értelmiségiek számára az arab-iszlám világ identitásának és önállóságának megvetéseként jelent meg. A meghiúsult elismerés nyomai még mindig meghatározóak a Kelet és a Nyu-

gat egymáshoz való viszonyában, és talán még ennél is erőteljesebben meghatározzák az első és a harmadik világ egymáshoz fűződő viszonyát.

A jelenségek már ilyen futólagos szétválasztása is felismerhetővé teszi, hogy a kanadai kormányzatnak Québeckel vívott alkotmányos csatája a *b)* és a *c)* eset határán mozog. Az önálló államalapítás szeparatisztikus küszöbe alatt a frankofón kisebbség olyan jogokért harcol, amelyek nyilvánvalóan minden további nélkül megilletnék, ha – mint a közelmúltban Horvátország, Szlovénia vagy Szlovákia, a balti államok vagy Örményország tette – önálló állammá nyilváníttatná magát. De ehelyett inkább arra törekszik, hogy állam legyen az államban, aminek a szövetségi-állami szabályozás és egy lazább államszövetség föderalisztikus konstrukciója nyújthatna keretet. Kanadában a legfelső állami hatalom decentralizálásával szorosan összefonódik egy kisebbség kulturális autonómiájának kérdése, amely a saját területén többséggé szeretne válni. Természetesen a többségi kultúra színeváltozása újabb kisebbségeket hozna létre.

Az *a)*-tól *d)*-ig megkülönböztetett jelenségek mellett az elemzésük különböző szintjeit is el kell határolnunk egymástól. Taylor meggondolásai legalább három olyan diskurzust érintenek, amelyek e fenoménekből kiindulva lobbantak lángra.

e) A politikai korrektségről szóló vitában az effajta jelenségek inkább csak a modernség helyi értékének értelmezésére kínálnak alkalmat az amerikai értelmiség számára.[19] A vitatkozó felek egyike sem szeretné a modernséget, mint feladhatatlan projektet egyszerűen folytatni (lásd Habermas 1985). Amit a „radikálisok" a posztmodern és a totalizáló gondolkodói alakzatok legyőzésének irányába mutató bátorító lépésnek tekintenek, azt a „tradicionalisták" egy olyan válság jeleként értelmezik, amelyet egyedül a Nyugat klasszikus hagyományához való visszatéréssel lehet megoldani. Ezt a vitát nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk, mivel szinte alig tesz hozzá valamit a jogállamban lejátszódó elismerési harcok elemzéséhez, és szinte semmit sem tesz hozzá ezek politikai megoldásához.[20]

---

19 Lásd Bermann (1992). Lásd ebben a kötetben J. Searle: Storm over the University, 85–123. o.

20 A következőket jegyzi meg A. Gutmann a dekonstruktív leleplezési mechanizmus kapcsán: „Ezt a megrövidített érvelést gyakran olyan csoportok érdekében adják elő, akik az egyetemeken alulreprezentáltak, a társadalomban pedig hátrányokat szenvednek el, de nehéz látni, hogy ez hogyan lehetne bárkinek hasznára. Ez logikailag és gyakorlatilag is aláássa a maga fundamentumát. Belső logikája szerint a dekonstruktív tézis, mely szerint az intellektuális mértékek nem mások, mint a hatalmi törekvések álarcba bújtatásai, arra fut ki, hogy benne is csak a hatalom akarata tükröződik, mégpedig a dekonstruktivisták hatalomra törekvő akarata. De miért foglalkozzunk egyáltalán olyan intellektuális kérdésekkel, amelyek nem a leggyorsabb és a legbiztosabb, sőt nem is a legkényelmesebb utat mutatják a politikai hatalom felé, ha az embernek ezen kívül semmilyen más célja sincs?" (Taylor 1993: 139).

f) Egy másik síkon helyezkednek el azok a szó szoros értelmében filozófiai diskurzusok, amelyek az említett fenoménekből indulnak ki, és az általános problémák leírása felé haladnak. Ezek a fenomének kiváltképp alkalmasak az interkulturális megértés nehézségeinek illusztrálására, mivel megvilágítják a moralitás és az erkölcsiség viszonyát, vagy a jelentés és az érvényesség belső egymásrautaltságát, és új táptalajt adnak annak a régi kérdésnek, hogy képesek vagyunk-e átlépni a mindenkori nyelvünk és kultúránk kontextusát, vagy inkább azt kell mondanunk, hogy a racionalitási sztenderdek mindig bizonyos világképek és tradíciók foglyai. A multikulturális társadalom szétforgácsolódásának lehengerlő evidenciái, és egy hallatlanul komplex világtársadalom babiloni nyelvzavara – úgy tűnik – olyan holisztikus nyelv- és kontextualisztikus világkép-koncepciók elfogadására kényszerítenek, amelyek kételyt ébresztenek minden univerzalisztikus igénnyel szemben (legyenek azok kognitív vagy normatív jellegűek). A túlzottan szerteágazó, de valamikor nyitott racionalitás-vitának biztosan vannak következményei a jóság és az igazságosság fogalmaira nézve is, amelyeket feltétlenül használnunk kell, ha az „elismerés politikájának" feltételeit akarjuk megvizsgálni. De Taylor javaslata egy teljesen más referenciával is rendelkezik, amely a jog és a politika síkján helyezkedik el.

g) A megsértett és megvetett kisebbségek „jogára" vagy „jogaira" vonatkozó kérdés így jurisztikus értelmet kap. A politikai döntések általában a pozitív jog szabályozási formájára épülnek, csak ebben az esetben tudnak a komplex társadalmakban valóban hatékonnyá válni. A jog médiumával azonban egy olyan mesterséges struktúrába ütközünk, amelyhez kötődnek bizonyos előzetes normatív döntések. A modern jog *formális,* mert arra a premisszára épül, hogy mindazt, ami nincs kimondottan megtiltva, meg szabad tenni. Ugyanakkor *individualisztikus* is, mert az egyes személyeket teszi a szubjektív jogok hordozóivá. És végül *kényszerítő* jellegű, mert államilag *szankcionált,* és csak a legális vagy a szabálykonform viselkedésre terjed ki – pl. a vallásgyakorlást szabaddá teheti, de érzületet nem írhat elő. A jog mindig *pozitív,* mert egy politikai törvényhozó – igaz, megváltoztatható – határozataira támaszkodik, és legvégül *procedurálisan tételezett,* mert egy demokratikus eljárás legitimálja. A pozitív jog csak *legális* viselkedést követelhet meg, de ugyanakkor *legitim*nek is kell lennie: felszabadítja ugyan a jognak való engedelmeskedés motívumait, de ugyanakkor olyan szerkezetűnek is kell lennie, hogy a címzettek a törvény iránti tisztelettől indíttatva is követhessék. Egy jogrendszert akkor nevezhetünk legitimnek, ha az összes polgár számára egyformán biztosítja az autonómiát. A polgárok természetesen csak akkor autonómok, ha – mint a jog címzettjei – egyúttal annak szerzőiként is tudják értelmezni magukat. A szerzők pedig csak egy olyan törvényhozási folyamat résztvevőiként szabadok, amely úgy van szabályozva és olyan kommunikációs formákban játszódik le, hogy mindenki feltételezheti, hogy az ily módon elhatározott szabályozások megérdemelnék az általános és racionális helyeslést. Normatív szempontból tekintve a

jogállamot nem lehet elképzelni demokrácia nélkül. És mivel ugyanakkor a demokratikus folyamatnak mindig jogilag intézményesítettnek kell lennie, ezért a másik oldalról tekintve a népszuverenitás princípiuma megköveteli a szóban forgó alapjogokat, amelyek nélkül a legitim jog egyáltalán nem is létezhetne; elsősorban az egyenlő szubjektív cselekvési szabadságra vonatkozó jog az, amely a maga részéről mindig is feltételezi az átfogó individuális jogvédelmet.

Mihelyt egy problémát jogi problémaként definiálunk, azonnal játékba hozzuk a modern jognak azt a fogalmát, amely – tisztán konceptuális okoknál fogva – arra kényszerít bennünket, hogy a jogállam előfeltevésekben gazdag építményére támaszkodjunk. Ennek azonban vannak olyan következményei is, amelyek a kulturálisan meghatározott csoportok jogi egyenlőségére és egyenlő elismerésére vonatkoznak. Ebben az összefüggésben olyan kollektívumokról beszélünk, amelyek a tradíciónál, az életformánál vagy az etnikai származásnál fogva stb. különböznek más kollektívumoktól – és amelyeknek tagjai az identitás fenntartására és kibontakozására vonatkozó törekvésükben *szeretnék* megkülönböztetni magukat minden más kollektívumtól.

A JOGÁLLAM ETIKAI IMPREGNÁLÁSA

Jogelméleti szempontból a multikulturalizmus mindenekelőtt a jogrend és a politika *etikai neutralitásának* kérdését veti fel. „Etikainak" nevezek minden olyan kérdést, amely a jó vagy a nem elhibázott életre irányul. Az etikai kérdéseket nem lehet megítélni abból a „morális" szempontból, hogy valami „egyformán jó-e mindenki számára"; az ilyen kérdéseket sokkal inkább (az erős értékelések bázisán) a partikuláris csoportok perspektivikus élettervezetén és önértelmezésén kell mérni, vagyis azon, ami az *ő* szempontjukból az egészre tekintettel, a „számunkra jó". Az etikai kérdésekbe grammatikailag bele van írva az első személyre vonatkozó referencia, és ezzel együtt az egyes ember (vagy a csoport) identitása. A kanadai alkotmányos vita példáján szeretném szemügyre venni a jog etikai neutralitására vonatkozó liberális követelményt, az állampolgári közösség etikai-politikai önértelmezésére tekintettel.

A jog neutralitását – és a jogalkotás demokratikus eljárásának neutralitását – időnként úgy értelmezik, mintha az etikai jellegű politikai kérdéseket a „gag rules[21]"-on keresztül távol kellene tartani a politikai napirendtől és ki kellene vonni a politikai viták hatóköréből, mivel nem hozzáférhetőek a pártatlan jogi szabályozás számára. Így az állam (a liberalizmus [1] értelmében) polgárai privát szabadságán, személyes jólétén és

21 Gag rule (kb. „szájzárszabály"): olyan szabályok, amelyek értelmében meghatározott témák vagy problémák nem hozhatók fel és nem tárgyalhatóak egy adott politikai testületben. Átvitt értelemben egy politikai közösségen belül érvényesülő tabutémák leírására is használatos *(a szerk.)*.

biztonságán túlmenően nem követhet kollektív célokat. Az ezzel szembenálló modell (a liberalizmus [2]) ezzel szemben azt várja el az államtól, hogy egyrészt garantálja ezeket az alapjogokat, de (ezen túlmenően és másrészt) szálljon síkra „meghatározott vagy bizonyos nemzetek, kultúrák vagy vallások túlélése és előmozdítása érdekében". Michael Walzer is úgy gondolja, hogy ezt a modellt kell alapvetőnek tekintenünk; ez természetesen megengedi azt is, hogy a polgárok az individuális jogok elsőbbsége mellett döntsenek. Ezen túlmenően Walzer osztja azt a premisszát is, hogy a két normatív alaporientáció közötti kollíziók lehetségesek; ezekben az esetekben csak a liberalizmus (2) engedi meg a kollektív célok és identitások relatív elsőbbségét. Mármost a jogok elmélete valóban a jog elsőbbségét állítja szembe a kollektív javakkal, úgyhogy a céltételezési érvek – ahogy azt Dworkin megmutatta – csak akkor „gyűrhetik maguk alá" a szubjektív jogigényeket, ha ezek prioritást élvező (*vorrangig*) jogokra hivatkozhatnak (lásd Dworkin 1984: 158). De ez önmagában még nem támasztaná alá a Taylor és a Walzer által képviselt kommunitarista felfogást, vagyis azt a következtetést, hogy mivel a jogrendszer vak a kulturális életformákkal és a kollektív identitásokkal szemben (azaz van egy „egyenlősítő" hajlama), ezért rászorul a korrektúrára.

A feminista egyenlősítő politika példáján már megmutattuk, ami általánosságban is érvényes: a jogok rendszerének demokratikus alakítása nem csak általános politikai célkitűzéseket, hanem olyan kollektív célokat is magába emel, amelyek az elismerésért vívott harcban jutnak kifejeződésre. Mert a morális normáktól eltérően, amelyek szabályozzák a nyelv- és beszédképes szubjektumok lehetséges interakcióját, a jogi normák egy konkrét társadalom interakciós összefüggéseire vonatkoznak. A jogi normák mindig egy lokális törvényhozó határozataira vezethetők vissza, és egy földrajzilag meghatározott államterületen belül és az állampolgárok társadalmilag lehatárolt közösségén belül érvényesek; és e jól körülírható érvényességi szférán belül olyan politikai döntéseket hoznak, amelyeken keresztül az államilag megszervezett társadalom visszahat önmagára, méghozzá a kötelező kollektív programok formájában. Azt valóban el kell ismernünk, hogy a kollektív célokra irányuló figyelemnek nem szabad feloldania a jogok *struktúráját,* nem szabad a jogi *formát,* mint olyant felbomlasztania, és ezzel megszüntetni a jog és a politika közötti különbséget. De a szabályozandó anyag konkrét természetében benne rejlik, hogy a viselkedési módok normákkal való szabályozása a jog médiumában – a morálttól eltérően – nyitott a társadalom politikai akaratának céltételezéseivel szemben. Ezért minden jogrendben *egyúttal* egy partikuláris életforma is kifejezésre jut, és nem csak az alapjogok univerzális tartalma. Az igaz, hogy a politikai törvényhozó döntéseit megvalósításként, politikáját pedig a jogok rendszerének meghatározásaként kell értelmeznünk; de minél konkrétabb az anyag megformálásának jellege, annál inkább igaz, hogy a jogi szabályozás elfogadottságában egy kollektívum és egy életforma önértelmezése *is* kifejezésre

jut (a különböző, egymással konkuráló csoportérdekek kiegyenlítése és az alternatív célok közötti tájékozott választás mellett). Ez könnyen belátható, ha figyelembe vesszük azoknak az indokoknak a széles spektrumát, amelyek belefolynak a politikai törvényhozók vélemény- és akaratformálásába – a törvényhozó döntések formálásában és igazolásában a morális meggondolások, pragmatikus mérlegelések és fair tárgyalások eredményei mellett etikai indokok is szerepet játszanak.

Amíg a polgárok vélemény- és akaratformálása a jogok megvalósítását tartja szem előtt, addig ezt nem szabad – ahogy a kommunitaristák javasolják – egy etikai-politikai önértelmezéssel *egyenlővé tennünk* (lásd Beiner 1983: 138); habár a jogok megvalósításának folyamata olyan kontextusokba ágyazódik, amelyek a politika fontos részeként önértelmezési diskurzusokat is feltételeznek – vagyis olyan vitákat, amelyek a jó koncepciójára és az autentikusként elismert életformákra vonatkoznak. Ebben az esetben olyan véleménycserékről van szó, amelyekben a résztvevők megtanulhatják, hogy pl. hogyan értelmezzék magukat, mint egy meghatározott közösség polgárai és egy meghatározott kultúra örökösei, milyen tradíciókat folytassanak és milyeneket szakítsanak meg, hogyan bánjanak a történeti sorsukkal, egymással és a természettel stb. Az természetes, hogy a hivatali nyelv kiválasztása és a nyilvános iskolák kurrikulumára vonatkozó döntés érinti valamely nemzet önértelmezését. Mivel az etikai-politikai kérdések a politika szükséges alkotórészei, és mivel az ennek megfelelő szabályozások az állampolgárnemzet kollektív identitását juttatják kifejezésre, ezért ezekkel kapcsolatban lángra lobbanhatnak olyan kulturális harcok, amelyekben a megvetett kisebbségek védekezésre kényszerülnek egy érzéketlen többségi kultúrával szemben. A kiváltó ok nem az állami jogrend etikai neutralitása, hanem minden jogi közösség és az alapjogok megvalósításának szükségszerű etikai „impregnáltsága". Erre utalnak pl. azok az intézményes garanciák, amelyeket a keresztény egyházak – a vallásszabadság ellenére – pl. a Szövetségi Köztársaságban is élveznek, vagy azok a közelmúltban vitatott státuszgaranciák, amelyeket ebben az országban az alkotmány a családnak (a családhoz hasonló életközösségekkel szemben) biztosít.

A mi összefüggésünkben azonban különös érdeklődésre tarthat számot, hogy az ilyen etikai-politikai döntések mind empirikus, mind normatív értelemben az államnemzet kontingens összetételétől függnek. Az állam-nép szociális elkülönülése (*Abgrenzung*) olyan történelmi körülményeknek köszönhető, amelyek a jog rendszere és a jogállami princípiumok számára külsődlegesek. Ez dönt azon személyek alapsokasága felől, akik egy territóriumon együtt élnek, és akik az államon keresztül (vagyis az alapító atyák elhatározásának köszönhetően) arra vannak kötelezve, hogy az együttélésüket a pozitív jog eszközeivel legitim módon szabályozzák; amint a következő generációk implicit módon (sőt a bevándorolt állampolgárok explicit módon) hozzájárultak az alkotmány készen talált projektumának folytatásához. Csakhogy a személyek, akikből egy bizonyos

időpontban az államnemzet összetevődik, a szocializációs folyamatukkal együtt azokat a kulturális életformákat is megtestesítik, amelyekben az identitásuk kialakult – még akkor is, ha időközben elszakadtak az eredeti tradíciójuktól. A személyek, vagy jobban mondva a személyiségstruktúrák a kultúrák és a hagyományok, a közös interszubjektív tapasztalati és életösszefüggések aszkriptív hálózatának csomópontjai. Ha megváltozik a polgárok alapsokasága, akkor ez a horizont is megváltozik, mégpedig úgy, hogy e kérdések tekintetében teljesen más diskurzusok jönnek létre, amelyek aztán más eredményhez is vezetnek. Ennek a körülménynek a nemzeti kisebbségek legalább implicit módon tudatában is vannak; a saját állam követelésének fontos motívuma (ami az időközben zátonyra futott Meech Lake-i[22] alkotmánytervezetben is megmutatkozott) egy „distinctive society" (*kb. önálló társadalom; vö. 22. lábjegyzet – a szerk.*) elismertetése. Ha a frankofón kisebbség mint önálló jogi közösség megkonstituálódna, akkor a fontos etikai-politikai kérdésekben ugyanazon a demokratikus úton másféle többségeket képezne, és másféle szabályozásokhoz jutna el, mint a kanadaiak addig a maguk összességében.

A nemzetállamok kialakulásának története jól mutatja (Alter 1985): az új államhatárokkal csak új nemzeti kisebbségek jönnek létre; a probléma nem tűnik el, ha csak nem akarjuk bevetni – a politikailag és morálisan mindenképpen elítélendő – „etnikai tisztogatást". A nemzeti önrendelkezésre vonatkozó „jog" dilemmája jól demonstrálható a kurdok példáján, akik szétszórtan élnek öt különböző államban, vagy Bosznia-Hercegovina példáján, ahol az etnikai csoportok könyörtelen harcot vívnak egymással. Egyrészt igaz, hogy egy kollektívum, amely önálló identitással rendelkező közösségként értelmezi magát, az önálló államiság megszerzésével az elismerés olyan új szintjét éri el, amelyre mint politika előtti nyelvi és származási közösségnek, sőt mint beépült és szétszórt „kultúrnemzet"-nek még nem volt esélye. Az államnemzetre vonatkozó elismerés szükséglete különösen válságok idején erősödik fel, amikor – mint pl. a szovjet birodalom felbomlásakor – a népesség egy regresszív módon megújított kollektív identitás aszkriptív vonásaiba kapaszkodik. A megalapozott jövőbeli szorongások és a társadalmi bizonytalanságok tekintetében ez a beállítódás kétes kompenzációkat ígér. A másik oldalról tekintve a nemzeti függetlenség

22 Meech Lake Accord: az akkor konzervatív kanadai miniszterelnök, Brian Mulroney által tető alá hozott, a tartományi miniszterelnökökkel megkötött, a kanadai alkotmány módosításáról szóló megállapodás. A megállapodásban elismerték Quebec sajátos nemzeti jellegét (*distinct society*), cserébe Quebec elfogadta a Kanada egységét kimondó „Canada Act" törvényt; a többi tartomány támogatásának megszerzése érdekében a megállapodás a tartományok jogköreinek megerősítését írta elő bizonyos területeken (bevándorlási ügyek kezelése, szövetségi bírók kinevezése stb.). Alkotmánymódosítás révén a megállapodás valamennyi tartományi parlament támogatását igényelte volna, néhány tartományi kormányzat (nem Quebec) azonban kihátrált a megállapodásból, így a tervezett alkotmánymódosítás végül nem jött létre *(a szerk.)*.

gyakran csak polgárháborúk, új elnyomás és az ebből adódó következmények árán lehetséges, ami a kiinduló problémát – ellentétes előjelekkel – újra feléleszti.

Más a helyzet Kanadában, ahol érthető okoknál fogva egy olyan föderalisztikus megoldást keresnek, amely az összállamot érintetlenül hagyja, ugyanakkor egy rész kulturális autonómiáját az állami kompetenciák decentralizációjával próbálják biztosítani.[23] Ezen keresztül bizonyos politikai mezőkön megváltozik a demokratikus folyamatban részt vevő polgárok alapsokasága, de nem változnak a demokratikus folyamat princípiumai. A jogok elmélete a demokratikus jogállam polgárai számára semmiképpen sem tilthatja meg azt, hogy össztársadalmi rendjükben a jónak egy olyan koncepcióját juttassák érvényre, amely vagy már eleve közös, vagy amelyben a politikai diskurzusok során megegyeznek; de ugyanakkor az államon *belül* megtilthatja egy bizonyos életforma privilegizálását más életformák kárára. A föderális állami konstrukcióban ez mind a szövetségi, mind az egyes államok szintjén igaz. Ha jól látom, akkor a kanadai vita nem az egyenjogúságnak erről a princípiumáról szól, hanem azoknak az állami kompetenciáknak a jellegéről és mértékéről, amelyeket Québec tartományára akarnak alkalmazni.

EGYENJOGÚ KOEGZISZTENCIA VERSUS FAJVÉDELEM

A föderalizáció útja természetesen csak akkor kínálkozik megoldásként, ha a különböző etnikai csoportok és kulturális életformák hozzátartozói többé-kevésbé territoriálisan is szétválaszthatók. A multikulturális társadalmakban, mint pl. az USA-ban, nem ez a helyzet; és nem ez a helyzet azokban az országokban sem, amelyekben (mint a Szövetségi Köztársaságban is) a világméretű migrációs folyamatok nyomása alatt a népesség etnikai összetétele megváltozóban van. A kulturálisan autonómmá vált Québec is ebben a helyzetben találná magát, és csak az angol többségi kultúrát cserélné fel a franciával. Fogadjuk el egy pillanatra, hogy egy ilyen multikulturális társadalomban – egy liberális kultúra háttere előtt és az önkéntes asszociációk bázisán – fennáll egy jól működő nyilvánosság olyan nem hatalmi kommunikációs struktúrákkal, amelyek lehetővé teszik és támogatják az önértelmezési diskurzusokat. Ekkor az azonos szubjektív jogok megvalósításának demokratikus folyamata kiterjedhet a különböző etnikai csoportok és kulturális életformáik azonos jogú koegzisztenciájának garantálására is. Ehhez nincs szükség speciális megalapozásra és egy konkuráló alaptételre, mert az egyes jogi személyek integritása (normatív módon tekintve) nem biztosítható azon közös interszubjektív tapasztalati és életösszefüggések védelme nélkül, amelyekben szocializálódtak, és amelyekben kialakult az identitásuk. Az egyes

23 Ezt a tanulmányt 1993 elején írtam.

ember identitása mindig összefonódik különböző kollektív identitásokkal, és ezt csak egy olyan kulturális hálózatban lehet stabilizálni, amelyet – ugyanúgy, mint az anyanyelvet – nem lehet magántulajdonként elsajátítani. Ezért – Kymlicka értelmében – ugyan az individuum marad a „kulturális tagságra vonatkozó jogok" hordozója (Kymlicka 1989), és ebből a jogi és a faktikus egyenlőség dialektikája alapján már messze ható státuszgaranciák adódnak az önigazgatásra vonatkozó jogok, az infrastrukturális teljesítmények és a szubvenciók stb. tekintetében. A fenyegetett őslakosok önmaguk igazolásához különös morális érveket meríthetnek a többségi kultúra által elfoglalt ország történelméből. Hasonló érveket lehet felsorakoztatni a „fordított diszkrimináció", az egykori rabszolgák elnyomott és megtagadott kultúrája mellett.

Az ilyen és hasonló kötelezettségek a *jog*igényekből adódnak, és semmiképpen sem a mindenkori kultúra általánosan *értékesnek* tartásából. Az elismerés taylori politikája gyenge lábakon állna, ha a kultúrák „egyenlő értékének feltételezésére" és a világcivilizációhoz való hozzájárulásra épülne. Az egyenlő tiszteletre vonatkozó jognak (amire mindenki igényt tarthat a maga identitást alkotó életösszefüggéseiben) semmi köze sincs egy származási kultúra vélt kiválóságához, vagyis az általánosan elfogadott teljesítményekhez. Ezt hangsúlyozza Susan Wolf is: „*a* masszív kárnak, amelyet az el nem elismerés okoz, kevés köze van ahhoz a kérdéshez, hogy az ember vagy a kultúra, amelytől megtagadtatik az elismerés, rendelkezik-e minden ember számára valamilyen fontos mondanivalóval. E kár megszüntetésének szükségessége nem abból a feltevésből (vagy annak a feltevésnek a megerősítéséből) következik, hogy egy bizonyos kultúra olyan emberek számára, akik nem tartoznak hozzá, különös értékkel rendelkezik" (idézi Taylor 1993: 84).

Ennyiben a különböző etnikai csoportok és a hozzájuk tartozó kulturális életformák egyenjogú koegzisztenciáját nem kell bebiztosítanunk olyan típusú kollektív jogokkal, amelyek túlzottan nagy követelményeket támasztanának az olyan jogelméletekkel szemben, amelyek individuális személyekre vannak szabva. És még ha egy demokratikus jogállamban meg is engednénk ilyen csoportjogokat, akkor ezek nemcsak szükségtelenek, hanem normatív értelemben problematikusak is lennének. Mert az identitást alkotó életformák és tradíciók védelme végső soron a tagok elismerését kell, hogy szolgálja, semmiképpen sem irányulhat valamiféle adminisztratív fajvédelemre. A fajok konzerválásának ökológiai szempontjait nem lehet átvinni a kultúrákra. A kulturális hagyományok és a bennük artikulálódó életformák normális esetben úgy reprodukálódnak, hogy azokat, akiket a hatásuk alá vonnak, és akiknek meghatározzák személyiségstruktúrájukat, *meggyőzik,* vagyis produktív elsajátításra és továbbvitelre ösztönzik őket. A jogállam szempontjából tekintve az életvilágok kulturális reprodukciójához kötődő hermeneutikai teljesítményeknek csak a *lehetősége* teremthető meg. A túlélési garancia ugyanis a hozzátartozóktól éppen az igent mondás és nemet mondás szabadságát venné el, amire pedig feltétlenül

szükség van egy kulturális örökség birtokbavételéhez és megőrzéséhez. Egy reflexívvé vált kultúra összefüggésében csak olyan tradíciók és életformák maradhatnak fenn, amelyek *megkötik* a hozzátartozókat, de ugyanakkor kiteszik magukat a kritikai felülvizsgálatnak is, és a felnövőknek meghagyják azt az *opciót,* hogy más tradíciókból tanuljanak, vagy konvertáljanak, és új partok felé evezzenek. Ez még az olyan viszonylag zárt szektákra is igaz, mint amilyen a Pennsylvania Amish.[24] Még akkor is, ha ésszerűnek tartanánk azt a célt, hogy a kultúrákat a fajvédelem hatásköre alá helyezzük, a sikerrel kecsegtető reprodukció hermeneutikai feltételei összeegyeztethetetlenek lennének a céllal – „to maintain and cherish distinctness, not just now but *forever*"[25].

Ehhez elég, ha azt a sok szubkultúrát és életvilágot az emlékezetünkbe idézzük, amelyek a foglalkozási ágakra tagolt újkori Európa kora polgári társadalmaiban virágoztak, vagy a mezőgazdasági napszámosokra és az első iparosodási korszak proletárjainak gyökértelenné vált városi tömegére gondolunk, amely ezt követően létrejött. Biztos, hogy ezeket a rétegeket a modernizációs folyamat erőszakos módon ragadta meg és őrölte fel; és nem mindegyikük találta meg a maga Meister Anton-ját s lelt a hozzátartozói nyújtotta védelemre az újkor alternatíváival szemben. Az olyan életformák, amelyek kulturálisan erősek és elég attraktívak voltak ahhoz, hogy az önfenntartásra vonatkozó akaratot stimulálni tudják, mint pl. a XIX. században a városi polgárok kultúrája – legalábbis néhány vonásukat tekintve –, az öntranszformáció erejénél fogva tudtak fennmaradni. Még egy olyan többségi kultúra is, amely nincs fenyegetve, a maga vitalitását egyedül a feltétlen *öntranszformáció* erejének köszönheti, annak, hogy az eddigiekkel szemben alternatívát tud kialakítani, vagy képes integrálni az idegen impulzusokat – egészen a saját tradícióval való szakításig. Ez még fokozottabban érvényes a bevándorlókultúrákra, amelyek az új környezet asszimilatorikus nyomása alatt egy öntörvényű etnikai elhatárolásra fognak törekedni, és a tradicionális elemeket újra megélénkítve hamarosan egy olyan életformát alakítanak ki, amely egyformán távol áll mind az asszimilációtól, mind a származástól (lásd Cohn-Bendit–Schmid 1992: 316).

A multikulturális társadalmakban az életformák egyenjogú egymás mellett élése minden polgár számára biztosítja annak esélyét, hogy mindenféle sérelem nélkül (*ungekränkt*) nőjön fel egy kulturális-származási világban, és ott nevelje fel a gyermekeit is; vagyis megvan az esélye annak, hogy az ember ezzel a kultúrával – mint minden más kultúrával – vitába szálljon, hogy konvencionális módon folytassa vagy transzformálja, vagy

---

24 Lásd az amerikai Legfelsőbb Bíróság döntését a Wisconsin vs. Yoder ügyben, 406. U. S. 205 (1972).

25 „..hogy fenntartsuk, értékeljük és ápoljuk a különbségeket, nem csak most, hanem mindörökre" (ahol a szerző az angol idézetet fordítás nélkül illesztette a német eredetibe, ott a fordítást a lábjegyzetben közöljük – *a szerk.*).

közömbösen hátat fordítson az imperatívuszainak, vagy önkritikusan eltávolodjon azoktól, hogy azontúl együtt kelljen élnie a tradícióval való tudatos szakítás vagy egy meghasadt identitás tüskéjével. A modern társadalmak felgyorsult változása felrobbant minden kötött pályán mozgó (*stationär*) életformát. A kultúrák csak akkor maradhatnak életben, ha a kritikára és az elhatárolódásra támaszkodva megvan az erejük az öntranszformációra. A jogi garanciák mindig csak arra támaszkodhatnak, hogy a maga kulturális miliőjében mindenki rendelkezik az erők regenerálásának lehetőségével. És ez nemcsak az idegenektől és az idegentől való elhatároláson, hanem a velük/vele való érintkezésen keresztül is gyarapodik.

A modern korban a rigid életformák az entrópia áldozatai lesznek. A fundamentalisztikus mozgalmakat olyan ironikus kísérletként értelmezhetjük, amelyek saját életviláguknak restauratív eszközökkel próbálnak ultrastabilitást kölcsönözni. Az irónia egy olyan tradicionalizmus önfélreértésében áll, amely maga is csak a társadalmi modernizáció örvényéből jött létre, és egy szétesett szubsztancialitás utánzására törekszik. A lehengerlő modernizációs hullámokra adott reakcióként a fundamentalizmus egy teljességgel modern megújulási mozgalmat képvisel. A nacionalizmus is átcsaphat fundamentalizmusba, de mégsem szabad összetéveszteni vele. A francia forradalom nacionalizmusa összefonódott a demokratikus jogállam univerzalisztikus alaptételeivel; abban az időben a nacionalizmus és a republikanizmus ikrek voltak. Másrészt a szilárd nyugati demokráciáknak, és nemcsak az átalakulóban lévő társadalmaknak, szembe kellett nézniük a fundamentalisztikus mozgalmak kihívásaival. Minden világvallás létrehozta a maga fundamentalizmusát, miközben nem minden szektamozgalom mutat fel ilyen vonásokat.

Rushdie esetéből megtanulhattuk: egy intoleráns praxishoz vezető fundamentalizmus összeegyeztethetetlen a jogállamisággal. Ez a praxis olyan vallási vagy történelemfilozófiai világértelmezésekre támaszkodik, amelyek egy privilegizált életforma számára exkluzivitást követelnek. Az ilyen felfogásokból hiányzik az érvényességigények kontingenciájának tudata, és az „észre nehezedő teher"-rel (Rawls) szembeni tisztelet. Természetesen a globális világértelmezéseknek és vallásos meggyőződéseknek nem kell feltétlenül összefonódniuk egy olyanfajta kontingenciával, mint amely ma a tapasztalati tudományok hipotetikus tudását kíséri. De a fundamentalisztikus világképek egy másik értelemben is dogmatikusak: semmilyen reflexiót sem engednek meg az idegen világképekre vonatkozó kapcsolatra, amellyel pedig *ugyanazt* a diskurzusuniverzumot osztják, és amelynek konkuráló érvényességigényeivel szemben csak alapos indokokkal tarthatják fenn magukat. Semmiféle helyet sem hagynak a „reasonable disagreement" számára (Habermas 1992b: 204–228).

Ezzel szemben a modern világ szubjektivizált hitbéli hatalmait egy reflexív beállítottság tünteti ki, amely nem csak egy – a vallásszabadság feltételei közepette jogilag

kikényszeríthető – modus vivendit enged meg. A nem fundamentalisztikus világképek, amelyeket Rawls „not unreasonable comprehensive doctrines"-nak nevez, megengedik – a lessingi tolerancia értelmében – a meggyőződések közötti civilizált vitát, amelyben az egyik fél (anélkül, hogy feladná saját érvényességigényeit) a többi felet az autentikus igazságért küzdő szereplőként ismerheti el. A multikulturális társadalmakban a jogállami alkotmány csak olyan életformákat tolerálhat, amelyek az ilyen nem fundamentalisztikus hagyományok médiumában artikulálódnak, mert ezen életformák egyenlő jogú egymás mellett élése megköveteli a különböző kulturális hovatartozások kölcsönös elismerését: a személyt egyúttal egy olyan közösség tagjaként kell elismerni, amely a jónak egy eltérő koncepciója köré szerveződik. A saját kollektív identitással rendelkező csoportok és a szubkultúrák *etikai integrációját* el kell választani az absztrakt, az összes állampolgárt egyformán megragadó *politikai integrációtól*.

Az állampolgárok integrációja biztosítja a lojalitást a közös politikai kultúrával szemben. Ez az alkotmányos princípiumok azon interpretációjában gyökerezik, amelyet egy saját történeti tapasztalat-összefüggés mentén minden államnemzet végrehajt, és amely ezért nem lehet etikailag neutrális. Talán jobb lenne egy közös interpretációs *horizontról* beszélni, amelyen belül – aktuális alkalmakból kiindulva – nyilvános vita folyik a köztársaság polgárainak politikai önértelmezéséről. A Szövetségi Köztársaságban lefolytatott történészvita 1986/87-ben erre kiváló példa (Habermas 1987). A vita mindig *ugyanazoknak* az alapjogoknak és princípiumoknak a legjobb interpretációjáról folyik. Ezek alkotják mindennemű alkotmányos patriotizmus szilárd vonatkoztatási pontját, amely a jogok rendszerét elhelyezi a jogi közönség történeti kontextusában. A polgárok motivációival és lelkületével tartós kapcsolatba kell kerülniük, mert ilyen motivációs lehorgonyzás nélkül nem válhatnának a szabad és egyenlő emberekből álló asszociációk létrehozására vonatkozó dinamikus projekt hajtóerőivé. Ezért van az, hogy a közös politikai kultúra – amelyben az állampolgárok mint egy adott közösség tagjai ismerik fel önmagukat – etikailag impregnált.

Ugyanakkor az alkotmányos patriotizmus etikai tartalmának nem szabad a jogrendszer neutralitását befolyásolnia (a szubpolitikai síkon etikailag integrált közösségekkel ellentétben); sokkal inkább élesítenie kell a multikulturális társadalom különböző, koegzisztáló életformáinak differenciális sokfélesége és integrációja iránti érzéket. De közben döntő jelentősége van az integráció e két síkja közötti differencia fenntartásának. Mihelyt ez a kettő egybeesik, a többségi kultúra állami privilégiumokat bitorol más kulturális életformák egyenjogúságának kárára, és megsérti ezek igényét a kölcsönös elismerésre. A jog neutralitása a belső etikai differenciálódással szemben már abból is magyarázható, hogy egy komplex társadalomban a polgárok összességét nem lehet összetartani egy szubsztanciális értékkonszenzussal, hanem csak a legitim jogalkotás és hatalomgyakorlás eljárására vonatkozó konszenzus által. A politikailag integrált polgárok

osztoznak abban a racionálisan motivált meggyőződésben, hogy a kommunikatív szabadságok felszabadítása a politikai nyilvánosságban, a konfliktusok kihordásának demokratikus eljárása és az uralom jogállami kanalizálása jó kilátást teremtenek az illegitim hatalom megzabolázására, és ezzel együtt létrejön a mindenki érdekében álló adminisztratív hatalom felhasználásának lehetősége. A jogi princípiumok univerzalizmusa egy *procedurális kontextusban* tükröződik, melynek az *alkotmányos patriotizmus* szerint be kell *ágyazódnia* a mindenkori történetileg meghatározott politikai kultúrába.

BEVÁNDORLÁS, ÁLLAMPOLGÁRSÁG ÉS NEMZETI IDENTITÁS

A jogászoknak megvan az az előnyük, hogy a normatív kérdéseket olyan esetekre tekintettel vitathatják meg, amelyek határozathozatalra várnak; ők alkalmazásorientáltan gondolkodnak. A filozófusok viszont kivonják magukat a decizionisztikus nyomás alól, s a nagy klasszikus gondolatok kortársaiként – amelyek több mint kétezer évet fognak át – önmagukat egy örökkévaló beszélgetés résztvevőinek tekintik. Annál inkább elbűvöl, ha időnként mégis valaki megpróbálja (mint ahogy azt Charles Taylor tette) a maga korát gondolatokban megragadni, és a filozófiai belátásokat a sürgető napi politikai kérdések számára is gyümölcsözővé tenni. Az esszéje ennek egyszerre ritka és briliáns példája, habár (vagy inkább azért, mert) nem lép rá az alkalmazott etika meglehetősen divatos útjaira.

A Szövetségi Köztársaságban – ugyanúgy, mint az egész Európai Közösségben – a kelet- és a közép-európai átalakulások után egy másik kérdés került napirendre: a bevándorlás. Egy holland kolléga a probléma átfogó bemutatása után a következő, a helyzetet nem szépítő prognózishoz jut: „A nyugat európai országok [...] mindent meg fognak tenni, hogy megakadályozzák a harmadik országokból történő bevándorlást. Ebből a célból olyan személyeknek fognak rendkívüli munkaengedélyeket kiadni, akik az adott társadalom számára közvetlen relevanciával rendelkező képességekkel és képzettségekkel bírnak – vagyis meglehetősen kivételes helyzetekben (futballistáknak, amerikai szoftverspecialistáknak, indiai szakembereknek stb.). Kombinálni fognak egymással egy nagyon restriktív bevándorlási politikát és egy olyan politikát, amely viszonylag könnyen és gyorsan megadja a menedékjogot, és ehhez fog még társulni az azonnali kitoloncolása azoknak, akiktől megtagadták a tartózkodási engedélyt. [...] A konklúzió az, hogy individuálisan és közösen fel fognak használni minden eszközt, hogy szembeszálljanak az árral" (van de Kaa 1993: 94). Ez a leírás nagyon jól illik arra a menedékjogi kompromisszumra, amelyet 1993-ben a Szövetségi Köztársaságban a kormányzat és az ellenzék kialakított és elfogadott. Kétség nem férhet hozzá, hogy a lakosság nagy része ezt a politikát üdvözölni fogja. Az Európai Közösség országaiban a külföldiek gyűlölete manapság meglehetősen

elterjedt. A különböző országokban természetesen különböző erősségű, de a németek beállítottsága nem különbözik lényegesen a franciák vagy az angolok beállítottságától (Wiegand 1993: 1–4). Taylor példája arra bátoríthat minket, hogy filozófiai szempontból is választ keressünk arra a kérdésre, hogy a bevándorlóktól történő elzárkózás politikája igazolható-e bármivel is. A kérdést először in abstracto szeretném felvetni, aztán szeretnék rátérni az 1992/93-as német menedékjogi vitákra, megvilágítva ezek történeti hátterét, és végül jellemezni fogom azokat az alternatívákat, amelyeket egy mind a mai napig nem nyíltan folytatott vitában a *kibővített* Szövetségi Köztársaság[26] etikai-politikai önértelmezéséről folytatni kellene.

Habár a modern jog bizonyos formai tulajdonságoknak köszönhetően eltér a posztttradicionális észmoráltól, a jogok rendszere és a jogállam princípiumai univerzális tartalmuknál fogva összhangban állnak ezzel a morállal. Ugyanakkor a jogrendek, ahogy láttuk, „etikailag impregnáltak" abban az értelemben, hogy bennük egy konkrét jogi közösség életformája és politikai akarata tükröződik. Erre az USA – melynek politikai kultúráját egy kétszáz éves alkotmányos tradíció határozza meg – jó példát nyújt. De egy államnemzet jogivá tett ethosza nem kerülhet ellentmondásba a polgári jogokkal, amíg a politikai törvényhozó a jogállami alaptételeket és ezzel együtt az alapjogok megvalósításának eszméjét tartja szem előtt. Az összes állampolgárt egyesítő politikai integráció etikai tartalmának ezért „neutrálisnak" kell lennie azokkal a különbségekkel szemben, amelyek az államokon belül az etikai-kulturális jó koncepciója köré elrendezett közösségek között állnak fenn. E két integrációs sík szétválasztása ellenére az állampolgárok nemzete a szabadság intézményeit életben tarthatja, ha a *saját* államával szemben a lojalitásnak egy meghatározott, jogilag nem kikényszeríthető mértékét tartja fenn.

A nemzet ilyen etikai-politikai önértelmezése az, amelyet a bevándorlás telibe talál; mert az immigránsok áradata etikai-kulturális tekintetben is megváltoztatja a népesség összetételét. Ezért merül fel az a kérdés, hogy a bevándorlásra vonatkozó vágy nem ütközik-e bele a politikai közösség azon jogába, hogy önmaga számára biztosítsa politikai-kulturális életformája intaktságát. Nem foglalja-e magában az önrendelkezésre vonatkozó jog – az alapján a premissza alapján, hogy az autonóm módon megformált összállami rend etikailag impregnálva van – az egy nemzet identitásának fenntartására vonatkozó

26 A szerző nem az „újraegyesített", hanem a „kibővített" fogalmat használja. Ezt a kifejezést a német újraegyesítés kritikusai szokták használni annak érzékeltetésére, hogy a volt NDK lényegében belépett az NSZK-ba, míg az utóbbi alkotmányos, gazdasági és politikai rendszere változatlan maradt. Az egyesülés mikéntjéről akkor folytak viták (lassú egyesítés vagy azonnali belépés, konföderáció stb.), ezeket gyorsan túllépték az események. Habermas feltehetőleg ezen viták elmaradására vagy megszakadására utal (a *szerk.*).

jogot, még azokkal a bevándorlókkal szemben is, akik ezt a történetileg létrejött politikai-kulturális életformát esetleg megváltoztathatnák?

A befogadó társadalom perspektívájából az immigráció problémája a legitim belépési feltételek kérdését veti fel. A beköltözés közbeeső szintjét elhanyagolva a kérdés a beilleszkedés aktusára hegyezhető ki, amellyel az állam az állampolgári jogok kiterjesztésével definiált közösséget ellenőrzése alá vonja. Milyen feltételek alapján tagadhatja meg azoktól, akik megfogalmazzák a beilleszkedés vágyát, az állampolgárságot? Eltekintve a szokásos elővigyázatosságtól (pl. a bűnözés esetétől), a mi összefüggésünkben mindenekelőtt a következő kérdés releváns: egy demokratikus jogállam (védelmezve polgárai életformáját) milyen indokok alapján követelheti meg az immigránsoktól az asszimilációt? A filozófiai meggondolások absztrakciós szintjén az asszimiláció két fokozatát lehet megkülönböztetni:

a) Az alkotmány princípiumát el kell ismerni egy olyan interpretációs játéktéren belül, amely egy adott időpontban a polgárok etikai-politikai önértelmezése és az ország politikai kultúrája által meghatározott; vagyis egy olyan asszimilációról van szó, amely alkalmazkodik ahhoz, ahogy a befogadó társadalom a polgárok autonómiáját intézményesíti, és az „ész nyilvános használatát" (Rawls) gyakorolja.

b) A következő szint az akkulturáció: nem elégséges a külsődleges alkalmazkodás, hanem egy életformát kell begyakorolni, a hazai kultúra teljes szélességének praktikáit és szokásait át kell venni; ez egy olyan asszimilációt jelent, amely az etikai-kulturális integrációt is áthatja, és így sokkal mélyebben érinti a bevándorlók származási kultúrájának kollektív identitását, mint az előbbi eset.

Az USA-ban eddig gyakorolt bevándorlási politika eredményei megengednek egy liberális interpretációt, amely a gyengébb, a politikai szocializációra korlátozódó asszimilációs elvárást jelenti.[27] A második alternatívára jó példa lehet a Bismarck-korszak germanizálásra irányuló porosz lengyel-politika (habár ez is ingadozott egy kicsit) (lásd Brubaker 1992: 128).

A demokratikus jogállam, ha komolyan veszi a két integrációs szint szétválasztását, a bevándorlóktól csak az *a)* értelemben vett politikai szocializációt követelheti meg (és gyakorlatilag ezt is csak a második generációtól várhatja el). Ily módon a közösség megőrizheti identitását, melyet a bevándorlásnak sem szabad megsértenie, mert ennek a *politikai kultúrában* lehorgonyzott *alkotmányos princípiumokat,* és nem az adott országban uralkodó kulturális életforma etikai *alaporientációját* kell szem előtt tartania. Ezek szerint a bevándorlóktól csak azt a készséget lehet elvárni, hogy fogadják el új hazájuk politikai kultúráját, anélkül, hogy feladnák származási-kulturális életformájukat. A demokratikus

27 Lásd Walzer (1990: 591–614). Azt meg kell jegyeznünk, hogy a multikulturális társadalom komplex összetételét a kommunitarista felfogás nem tudja kimerítően megragadni.

önrendelkezésre vonatkozó jog egészen biztosan magában foglalja a polgároknak azt a jogát, hogy kitartsanak a saját politikai kultúrájuk inkluzív karaktere mellett; ez nyújt biztonságot a társadalomnak a szegmentálódás veszélyével szemben – az idegen szubkultúrák kiközösítésével szemben, vagy az egymással nem érintkező szubkultúrákra való szeparatisztikus széthullás ellen. A politikai integráció azonban nem terjeszthető ki – ahogy azt már megmutattuk – a fundamentalisztikus bevándorló kultúrákra. De a kikényszerített asszimiláció sohasem igazolható az adott országban domináló kulturális életforma fennmaradására hivatkozva (lásd Cohn-Bendit–Schmid 1992: 8. fejezet).

A jogállami alternatívának az a következménye, hogy a közösség legitim módon fenntartott identitása az egymásra következő bevándorlási hullámok során semmiképpen sem védhető meg *tartósan* a változásoktól. Mivel a bevándorlókat nem szabad saját tradíciójuk feladására kényszeríteni, ezért az újonnan meghonosított életformákkal együtt kitágul az a horizont is, amelyen belül a polgárok a közös alkotmányos alaptételeket interpretálni fogják. Itt ugyanis már figyelembe kell vennünk azt a mechanizmust, hogy az aktív állampolgárság megváltozó kulturális összetételével együtt az a kontextus is átalakul, amelyre a nemzet etikai-politikai önértelmezése a maga egészében irányul: „Az emberek közösségekben élnek kötelékek és keretek között, de ezek nagyon különböző jellegűek lehetnek. A liberális társadalomban a kötelékek és a korlátok kompatibilisek lehetnek a liberális elvekkel. A nyílt bevándorlás megváltoztatná egy közösség karakterét, de nem venne el a közösségtől mindenféle karaktert."[28]

Ennyit azokról a feltételekről, amelyeket egy demokratikus jogállamnak érvényesítenie kell a bevándorlók befogadásakor. De kinek van joga egyáltalán a bevándorláshoz?

Vannak jó *morális* indokok a politikai menedékjogra irányuló individuális *jogigény* számára (az Alkotmány 16. paragrafusa értelmében, amely az 1. cikkelyben szavatolt emberi méltóság védelmével kapcsolatban és a 19. cikkelyben rögzített jogvédelmi garanciával összefüggésben értelmezendő). Ezzel itt nem kell részletesebben foglalkoznom. Nagyon fontos a menekült definíciója. A genfi menekültügyi konvenció 33. cikkelye szerint azok az emberek jogosultak menedékjogra, akik olyan országokból érkeznek, „amelyekben az emberek élete vagy a szabadsága – a fajuk, a vallásuk, az állampolgárságuk, vagy egy meghatározott társadalmi csoporthoz való tartozásuk miatt vagy a politikai meggyőződésük miatt – veszélyeztetve van". A legújabb tapasztalatok fényében azonban ezt a meghatározást ki kell szélesíteni, méghozzá úgy, hogy magában foglalja a nők védelmét a tömeges megerőszakolással szemben. Továbbra is vitán felül áll, hogy a polgárháborús területekről érkező menekültek időben korlátozott menedékjogra jogosultak. De a bevándorolni szándékozók nagy tömege – már Amerika felfedezése, és még inkább a

28 Lásd Carens (1987: 271). Lásd ehhez Habermas: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* (1992: 632–660).

világméretű bevándorlás robbanásszerű elterjedése óta, a XIX. században – munkalehetőségeket keres, és a szegénység elől, hazájának nyomorúságos viszonyai elől menekül. Így van ez ma is. A Kelet és Dél szegényrégióiból származó bevándorlással próbál szembeszegülni az európai jóléti sovinizmus.

Morális szempontból ezt a problémát nem szabad csak a jólétben és békében élő társadalmak perspektívájából szemlélnünk; bele kell helyezkednünk azok perspektívájába is, akik egy idegen kontinensen a boldogságukat és az emberhez méltó élet lehetőségét, és nem feltétlenül a politikai üldözéssel szembeni védelmet keresik. Mindenekelőtt a mai szituációban – amikor a bevándorlásra vonatkozó vágy messze túlszárnyalja a befogadókészséget – merül fel az a kérdés, hogy a morális igényen túl az integráció vonatkozásában beszélhetünk-e *jogi igényről* is.

A *morális igény* mellett jó okok sorakoztathatók fel. Az emberek a származási hazájukat általában csak alapos indokok alapján hagyják el; a rászorultság bizonyítására általában már elég a menekülés puszta ténye. A segítségnyújtásra vonatkozó morális kötelesség már a világtársadalom növekvő interdependenciáiból is következik; a világtársadalom ugyanis a kapitalista világpiacnak és az elektronikus tömegkommunikációnak köszönhetően annyira összenőtt, hogy az Egyesült Nemzetek – ahogy azt a közelmúltban Szomália példáján láthattuk – az élet biztosítására vonatkozó politikai összfelelősséget vett át az egész Földön. Az első világ számára speciális kötelességek adódnak továbbá a kolonializálás történetéből és a regionális kultúrák gyökértelenítése miatt, amit a kapitalista modernizáció betörése váltott ki. Továbbá azt lehet mondani, hogy az európaiak az 1800 és 1960 közötti időben a kontinensek közötti vándorlásokban 80 százalékot tettek ki, tehát messze felülreprezentáltak voltak, és ebből profitáltak, vagyis életfeltételeiket más migránsokhoz képest és az otthon maradt honfitársaikhoz képest javítani tudták. Ugyanakkor ez az exodus a XIX. és a XX. században oly döntően javította hazájuk gazdasági helyzetét, mint ahogy fontos szerepet játszott az Európába való bevándorlás a II. világháború utáni újjáépítésben is.[29] Európa, így vagy úgy, de nagy hasznot húzott ezekből a vándorlási

29 Lásd Emmer (1993). „1800 után a nyugat-európai gazdaság drámai fellendülését már csak egy »vészkijárat«-on keresztül lehetett fenntartani. A 61 millió európai elmenekülése 1800 után az európai gazdaságok számára lehetővé tette, hogy létrehozzák a termelés faktorainak olyan kombinációját, amely a gazdasági növekedés rekordnagyságát tudja elérni, és elkerüljön egy olyan szituációt, amelyben a gazdasági növekedést a népesség növekedése felszívja. A II. világháború után az európaiak szintén profitáltak az interkontinentális migrációból, mivel a koloniális birodalmak megkövetelték, hogy a szubjektumok a metropoliszokba vándoroljanak. Ebben a különleges periódusban sikerült elkerülni a túlnépesedés veszélyét. [...] Számos Európába érkezett bevándorló nagyon képzett volt, és éppen abban a pillanatban érkezett, amikor az európai gazdaság újjáépítéséhez leginkább képzett munkaerőre volt szükség" (72. sk. o.).

hullámokból. Az ilyen és a hasonló indokok ugyan nem alkalmasak arra, hogy garantáljuk a bevándorlásra vonatkozó individuális jogigényeket, de alátámasztják a liberális bevándorláspolitikára vonatkozó kötelességet, amely a saját társadalmunkat megnyitja a bevándorlók előtt, és a bevándorlást a meglévő kapacitások mértéke szerint szabályozza. Abból az elutasító szlogenből, hogy „a csónak betelt", hiányzik a másik oldal perspektívájának átvételére vonatkozó készség – annak a *„boat people"* perspektívája pl., akik a felboruló tutajokon az indokínai terror elől próbáltak menekülni. Az európai társadalmak – amelyek demográfiailag zsugorodnak, és gazdasági okok miatt továbbra is rá vannak szorulva a bevándorlásra – még egészen biztosan nem érték el befogadási határukat. A liberális bevándorlási politika morális megalapozásából adódik ezenkívül az a kötelesség is, hogy a bevándorlási kontingenseket ne a felvevőország gazdasági szükségleteire, vagyis a „szívesen látott szakemberekre" korlátozzuk, hanem olyan kritériumok szerint rögzítsük, amelyek az érintettek szempontjából is akceptálhatóak.

A BEVÁNDORLÁSI POLITIKA AZ EGYESÜLT NÉMETORSZÁGBAN

Ha ezekből az alaptételekből indulunk ki, akkor a kormány és az SPD által kialkudott bevándorlási kompromisszum, amely 1993 tavaszán lépett életbe, normatív szempontból nem igazolható. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, szeretném megemlíteni a három központi hibát, és bírálatnak alávetni az alapjukul szolgáló premisszákat:

a) Az életbe lépett szabályozás a politikai menedékjogra vonatkozik, vagyis olyan intézkedésekre, amelyek a menedékjoggal való „visszaélésre" vonatkoznak. Ezzel mintegy figyelmen kívül hagyjuk azt a körülményt, hogy a Szövetségi Köztársaságnak szüksége van egy olyan bevándorlási politikára, amely a bevándorlók számára más jogi opciókat is rendelkezésre bocsát. A bevándorlás problémáját így hamisan definiáljuk, aminek messze ható következményei lesznek. Aki feloldja a politikai menedékjog és a szegénység-bevándorlás közötti kapcsolatot, az implicit módon azt állítja, hogy szeretne kilépni Európának abból a kötelességéből, amellyel az a világ nyomorgó régióinak menekültjeivel szemben rendelkezik. Ehelyett hallgatólagosan inkább elfogad egy olyan illegális bevándorlást, amelyet (a mindenkori belpolitikai célok alapján) bármikor a „menedékjoggal való visszaélésként" lehet instrumentalizálni.

b) Az 1993. január 15-i pártok közötti megegyezés kilátásba helyezett egy alkotmánykiegészítést (ez a 16a cikkely), amely kiüresíti a politikai menedékjogra vonatkozó individuális jogigényt, mert eszerint azok a menekültek, akik egy úgynevezett biztos harmadik országból érkeztek, mindenféle jogi eljárás nélkül visszatoloncolhatók. Ezzel a bevándorlás terhét Kelet-Európára pakoljuk, a szomszédos országokra, Lengyelországra,

Csehországra, Szlovákiára, Magyarországra és Ausztriára, olyan országokra tehát, amelyek a jelenlegi helyzetükben aligha vannak felkészülve e probléma jogi megoldására. Problematikus továbbá a jogvédelem garanciája az olyan országokból érkező menekültek esetében, amelyeket a Szövetségi Köztársaság „üldözésmentesként" definiált.[30]

c) A menedékjogi kompromisszum elutasítja az állampolgárság elnyerésének megkönnyítését; semmit sem változtat azokon a feltételeken, amelyek alapján a Németországban élő külföldiek, különösen az idevonzott „vendégmunkások", állampolgárságot szerezhetnének. Megtagadják tőlük a jó indokokkal alátámasztható kettős állampolgárságot; még a Németországban született gyermekeik sem kapnak minden további nélkül állampolgári jogokat. És még azon külföldiek is, akik lemondanának a korábbi állampolgárságukról, az új állampolgárságot csak 15 év után nyerhetik el. Ezzel szemben az úgynevezett népi németek, vagyis mindenekelőtt azok a lengyelek és oroszok, akik igazolni tudják német származásukat, alkotmányos joggal rendelkeznek az állampolgárságra. Ezen az alapon a Szövetségi Köztársaság 1992-ben az 500 ezer menekült mellett (akik közül egyébként mintegy 130 ezren az egykori Jugoszlávia polgárháborús területeiről érkeztek) 220 ezer betelepülőt fogadott be.

d) A német menekültpolitika arra az újra és újra megerősített premisszára épül, hogy a Szövetségi Köztársaság nem tekinthető bevándorló országnak. Ez nem csak a nagyvárosi utca- és U-Bahn-képnek mond ellent – Frankfurtban ma a külföldiek aránya eléri a 26 százalékot –, hanem a történeti tényeknek is. Igaz ugyan, hogy a XIX. század elejétől kb. 8 millió német vándorolt ki az USA-ba. De az utóbbi száz évben egyúttal nagy bevándorlási mozgalmakra is sor került. Az I. világháborúig 1,2 millió munkás vándorolt be az országba; a II. világháború hátrahagyott 12 millió lakóhelyét elhagyni kényszerült személyt (*displaced person*), főleg kényszermunkásokat, akiket Lengyelországból és a Szovjetunióból deportáltak ide. A nemzetiszocialista idegenmunkás-politika ezen nyomvonalain kezdődött 1955-ben – a viszonylag magas belső munkanélküliség dacára – az egyedülálló, férfi munkaerő szervezett toborzása a déli és a délkelet-európai országokból. Ezt a folyamatot csak 1973-ban állították le. Ma a „vendégmunkások" vissza nem tért családjai és utódai a bevándorlók paradox helyzetében élnek, mindenféle világos bevándorlási perspektíva

30 Az Alkotmánybíróság 2. szenátusa egy alkotmányjogilag botrányos megalapozással 1996. május 14-én a politikai menedékjog újraszabályozásában szereplő „harmadikország-szabályozást", valamint a „biztos származási ország" definícióját az alkotmánnyal konformnak ítélte. Ezzel egy alapjog visszalépett az olyan funkcionális imperatívuszok mögé, amelyek a gyors kitoloncolást követelik. Heribert Prantl erről a következőket írta a *Süddeutsche Zeitung*ban: „A gyors kitoloncolás az Alkotmánybíróság számára [...] fontosabb, mint a menedékjog, fontosabb, mint az emberi méltóság, fontosabb, mint a fair eljárás alapszabálya" (1996. május 15–16.).

nélkül: mint külföldi útlevéllel rendelkező németek (lásd Bade 1993: 75–79). Ők alkotják annak a 8,2 százaléknyi külföldinek a nagy részét, akik 1990-ben a Szövetségi Köztársaságban éltek. E külföldiek teljes integrációjával szembeni ellenállás – akik nélkül a csak Japánnal összevethető gazdasági fellendülés nem lett volna lehetséges – már csak annál is érthetetlenebb, mivel a Szövetségi Köztársaság ugyanebben az időben mintegy 15 millió német és német származású menekültet (áttelepülőt és külföldit), vagyis szintén „új polgárt" integrált: „Ha egy kb. 4,8 millió körüli idegen népességgel számolunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a nyugatnémet népességnek közel a harmada a II. világháború utáni bevándorlási népmozgások eredménye" (uo.: 77).

Ha a politikai nyilvánosságban továbbra is megpróbálják fenntartani azt, hogy „nem vagyunk bevándorló ország", mindezekkel az evidenciákkal szemben, akkor e mögött egy mélyen fekvő mentalitásnak kell meghúzódnia – és persze ott áll a nemzeti önértelmezés fájdalmas átalakításának szükségessége is. Aligha tekinthető véletlennek, hogy a Szövetségi Köztársaságban az állampolgárság elnyerését alapvetően továbbra is a származás dönti el, és nem (mint más nyugati országokban) a territoriális princípium. A németországi bevándorlásproblematika *a)*-tól *d)*-ig leírt deficitjeit az előtt a történeti háttér előtt kell értelmeznünk, hogy a németek a kultúra és a nyelv köré rendezett önértelmezés alapján tekintik önmagukat egy népközösségnek. Franciának az számít, aki Franciaországban született, és rendelkezik a francia állampolgársági jogokkal; nálunk a II. világháború végéig különbséget tettek „németek" (vagyis német származású állampolgárok), „birodalmi németek" (vagyis más származású állampolgárok) és „népi németek" (külföldön élő német származásúak) között.

A nemzeti tudat Franciaországban egy territoriális állam keretei között alakulhatott ki, míg Németországban összefonódott a „kultúra-nemzet" romantikusan inspirált, és a művelt polgárság által képviselt eszméjével. Ez olyan imaginárius egység, amely abban az időben a nyelv, a származás és a tradíció közösségében találta meg a maga támpontjait, és így próbált túlnyúlni a fennálló kisállamok realitásán. Még ennél is súlyosabb következményekhez vezetett az, hogy a francia nemzeti tudat a demokratikus polgárjogok elterjedésével párhuzamosan, és a *saját* király szuverenitása elleni harcban bontakozhatott ki, míg a német nacionalizmus a demokratikus polgárjogok kiharcolásától függetlenül és a német nemzetállam fölülről való megvalósítása előtt, a Napóleon elleni harcban, tehát egy *külső* ellenséggel vívott küzdelem során jött létre. Egy ilyen „felszabadulási háborúból" létrejőve a nemzeti tudat Németországban összefonódott a kultúra és a sajátosságok pátoszával – ez a partikularizmus hosszú időre meghatározta a németek önértelmezését.

Ettől a „különlegesség-tudattól" a Szövetségi Köztársaság 1945 után (a nemzeti-szocializmus tömegpusztítása által okozott, a csak lassan feldolgozott civilizációs sokk után) elfordult. Ehhez kifejezetten jól jött a szuverenitás elvesztése és az egy bipoláris

világban betöltött periferikus helyzet. A Szovjetunió felbomlása és az újraegyesítés ezt a konstellációt alapvetően felforgatta, ezért az újra fellobbant jobboldali radikalizmusra (és ebben az összefüggésben a meglehetősen hazug menekültvitára) adott válaszok azt a kérdést vetik fel, hogy a kibővített Szövetségi Köztársaság ma képes lesz-e folytatni a politikai civilizálódás folyamatát, vagy pedig a „különlegességtudat" ölt új alakot. A kérdés persze meglehetősen kényes, mert a felülről kierőszakolt és tulajdonképpen bekebelezésként értelmezendő egyesítési folyamat ebben a tekintetben is hamis pályákat jelölt ki. Eddig nem került sor a két államból származó polgárok etikai-politikai önértelmezésének (melyek mögött élesen széttartó történelmi sorsok állnak) tisztázására. Az új tartományok csatlakozásának alkotmánypolitikailag meglehetősen kétséges útja megakadályozott egy alkotmányos vitát, és az ezt követő pótvita a fővárosról teljesen hamis frontvonalakat alakított ki. Az időközben sokféle értelemben megalázott egykori NDK-s polgárok, akik lassan elvesztették saját szószólóikat és politikai nyilvánosságukat, egészen más kihívásokkal szembesültek: az artikulált hozzászólások helyébe sokkal inkább az izzó ressentiment lépett.

Az elfojtás mindig létrehozza a maga tüneteit. Az egymásra halmozódó kihívások pedig (az öbölháborútól Maastrichton át a jugoszláviai polgárháborúig, a menekültkérdésig, a jobboldali radikalizmusig, a hadseregnek a NATO területén kívül történő bevetéséig) a politikai nyilvánosság és a megbénított kormányzat tanácstalanságát jelzik. A hatalmak megváltozott konstellációja és a megváltozott belső szituáció egészen biztosan új válaszokat fog megkövetelni. A kérdés csak az, hogy a Szövetségi Köztársaság milyen tudattal hajtja végre az esedékes alkalmazkodást, ha az ad hoc döntések és a rejtett hangulatváltás reakciós mintája marad a meghatározó.

Azok a történészek, akik gyorsan összecsapott könyveket publikálnak olyan címekkel, mint „Visszahívás a történelembe", vagy „Félelem a hatalomtól", visszafelé pillantva „búcsút intenek a régi Szövetségi Köztársaságnak", és a háború utáni német demokráciának a közelmúltban még ünnepelt sikertörténetét mint a tulajdonképpeni „különutat" leplezik le. A régi Szövetségi Köztársaságban állítólag egy megvert és felosztott nemzet kikényszerített abnormalitása csapódott le, de végül – miután elnyerte nemzetállami nagyságát és szuverenitását – kivergődött a maga hatalomfelejtett utópizmusából, és most a Bismarck által kijelölt hatalompolitikailag kitaposott pályán mint öntudatos hatalom térhet vissza Európa közepére. Az 1989-es cezúra ünneplése mögött azoknak az embereknek az újra és újra visszautasított normalizációs vágya rejlik, akik nem akarnak tudomást venni az 1945-ös cezúráról.[31] Ők tiltakoznak egy olyan alternatívával szemben, melynek rövid távon nem kell minden egyes alkalommal más opcióhoz vezetnie, de egy

31 Lásd a címadó tanulmányt, Habermas (1995).

eltérő perspektívát nyit meg. E szerint az olvasat szerint a régi Szövetségi Köztársaság Nyugat-orientáltsága nem bölcs, hanem epizodikus külpolitikai döntés, sőt talán még *politikai* döntésnek sem tekinthető, hanem inkább egy mélyreható intellektuális szakításnak azzal a speciális német tradícióval, amelyet a wilhelmiánus birodalom határozott meg, és a weimari köztársaság bukása hozott életre. Ez alakította ki a mentalitásváltozásnak azt a perspektíváját, amely az 1968-as ifjúsági mozgalmak nyomán (a jóléti társadalom sokkal kedvezőbb feltételei közepette) széles rétegeket ragadott meg, és német talajon először teremtette meg a demokrácia és a jogállamiság politikai-kulturális *megalapozását*. Ma pedig arról van szó, hogy a Szövetségi Köztársaság politikai szerepét hozzáigazítsuk az új realitásokhoz, anélkül, hogy az 1989-ig előrehaladó politikai civilizálódás folyamatát az egyesítés gazdasági és társadalmi problémáinak nyomása alatt megtörnénk, és anélkül, hogy feladnánk egy többé már nem etnikailag, hanem az állampolgársággal megalapozott nemzeti önértelmezés normatív vívmányát.

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

A DEMOKRÁCIA HÁROM NORMATÍV MODELLJE[32]

32 Habermas, Jürgen (1996a): Drei normative Modelle der Demokratie. In: uő: *Einbeziehung des Anderen*. 237–277. Suhrkamp.

Az alábbiakban a politika ideáltipikusan kiélezett „liberális" és „republikánus" értelmezéséből indulok ki – ezek a kifejezések jelölik ki a mai Egyesült Államokban a kommunitaristák által kezdeményezett vita frontvonalait. Az egymással polemikusan szembeállított két demokráciamodellt F. Michelmanra támaszkodva az állampolgárságra, a jog fogalmára és a politikai akaratképzésre tekintettel fogom bemutatni, hogy aztán a második részben a republikánus modell etikai túlterhelésének kritikájából kiindulva egy harmadik, proceduralisztikus koncepciót fejtsek ki, amelynek legszívesebben a „deliberatív politika" elnevezést adnám.

I.

A döntő különbség a demokratikus folyamat szerepének értelmezésében mutatkozik meg. A „liberális" felfogás szerint a demokratikus folyamatnak az a feladata, hogy az államot a társadalom érdekében programozza, ennek során az államot a nyilvános igazgatás apparátusaként, a társadalmat pedig a magánemberek és ezek társadalmi munkája piacgazdaságilag strukturált érintkezéseként képzeljük el. Mindebben a politikának (a polgárok politikai akaratképzésének értelmében) az a funkciója, hogy a társadalmi magánérdekeket összerendezze és érvényre juttassa egy olyan államapparátussal szemben, amely arra specializálódott, hogy a politikai hatalmat adminisztratív módon kollektív célok elérésére bevesse.

A „republikánus" felfogás szerint a politika nem oldódhat fel egy ilyen közvetítő funkcióban; inkább konstitutív jelentőséggel kell rendelkeznie a társadalmi folyamat egésze szempontjából. A politikát egy erkölcsi életösszefüggés reflexiós formájaként értelmezzük. Ez alkotja azt a médiumot, amelyben egy természet adta szolidaritási közösség tagjai felismerik egymásrautaltságukat, és mint állampolgárok a kölcsönös elismerés készen talált viszonyait a szabad és egyenlő jogtársak asszociációjaként alakítják ki és fejlesztik tovább. Ezzel az állam és a társadalom liberális architektonikája fontos változáson megy keresztül. A legfelsőbb államhatalom hierarchikus szabályozási instanciája és a piac decentralizált szabályozási instanciája mellett (vagyis az adminisztratív hatalom és az önérdek mellett) megjelenik a *szolidaritás,* mint a társadalmi integráció *harmadik forrása*.

És ennek a horizontális, a megértésre vagy a kommunikatív módon kialakított konszenzusra irányuló politikai akaratképzésnek – mind genetikus, mind normatív értelemben – elsőbbséget kell élveznie. Az állampolgári önrendelkezés gyakorlata számára feltételezünk egy autonóm, a nyilvános adminisztrációtól és a gazdasági-társadalmi privát érintkezéstől független társadalmi bázist, amely megóvja a politikai kommunikációt attól, hogy az államapparátus magába szívja, vagy a piaci struktúrák magukhoz asszimilálják. A republikánus koncepcióban a politikai nyilvánosság – és alapja, a civil

társadalom – stratégiai jelentőséget kap. Mindkettőnek az a feladata, hogy garantálja az állampolgárok megértési praxisát, az ebben rejlő integrációs erőt és autonómiát (Arendt 1965, 1970). A politika kommunikáció gazdaságról való leválasztásának megfelel az adminisztratív hatalomnak a politikai vélemény- és akaratformálásból létrejövő kommunikatív hatalomhoz történő visszacsatolása.

Ebből a két egymással konkuráló koncepcióból különböző következmények adódnak:

a) Először is különbözők az *állampolgárokra* vonatkozó *koncepciók*. A liberális felfogás szerint a polgárok státuszát azok a szubjektív jogok határozzák meg, amelyekkel a polgárok az állammal és más polgártársaikkal szemben rendelkeznek. A polgárok, mint a szubjektív jogok hordozói, élvezik az állam védelmét mindaddig, amíg privát érdekeiket a törvények által meghatározott határok között követik; és védelmet élveznek azokkal az állami beavatkozásokkal szemben is, amelyek túllépik a törvényes beavatkozás tilalmát. A szubjektív jogok olyan negatív jogok, amelyek megteremtik az opciók olyan játékterét, amelyen belül a jogi személyek szabadok mindenféle külső kényszer alól. A politikai jogok ugyanilyen struktúrával rendelkeznek: az állampolgárok számára megteremtik annak lehetőségét, hogy privát érdekeiket úgy juttassák érvényre, hogy azok végül a szavazáson, a parlamentáris testületek összetételén és a kormányalakításon keresztül más privátérdekekkel együtt az adminisztrációra hatást gyakorló politikai akarattá tudjanak megszereződni. Ily módon a polgárok a maguk állampolgári szerepén keresztül ellenőrizni tudják, hogy az államhatalmat valóban a társadalom polgárainak érdekében gyakorolják-e, vagy sem.[33]

A republikánus felfogás szerint a polgárok státuszát nem a privátszemélyek*ként* rendelkezésükre álló negatív szabadságok mintája alapján kell meghatároznunk. Az állampolgári jogok – elsősorban a politikai részvétel és a kommunikáció jogai – sokkal inkább pozitív szabadságok. Ezek ugyanis nem a külső kényszertől való szabadságot garantálják, hanem inkább egy olyan közös praxisban való részvételt, amelyen keresztül a

---

33 Lásd Michelman (1988: 283). „A politikai társadalom, amelyet az autómatricák republikánusai hirdetnek, a privát joghordozók társadalma, olyan közösség, melynek első és legfontosabb elve az individuális tagok életének, szabadságának és tulajdonának védelme. Egy ilyen társadalomban az államot az igazolja, hogy védelmezi ezeket a prepolitikai érdekeket; az alkotmánynak pedig az a célja, hogy az államapparátus, a kormányzat egy ilyen általános védelmet biztosítson az emberek számára, nem pedig az, hogy a kormányzónak vagy patrónusainak speciális érdekeit szolgálja. Az állampolgárság funkciója az, hogy szolgálja az alkotmányt, és eközben arra ösztönözze a kormányzót, hogy e védelmező cél szerint cselekedjék; és az ember politikai jogának értéke – az a joga, hogy szavazzon és beszéljen, hogy hallassa és érvényre juttassa a véleményét – egy olyan rendelkezés, amelyet az alkotmány ad az embernek, hogy befolyásolja a rendszert, annak érdekében, hogy ez adekvát módon figyelembe vegye és biztosítsa az ember prepolitikai jogait és más érdekeit."

polgárok azzá válhatnak, amik lenni szeretnének – a szabadok és egyenlők közösségének politikailag felelős szubjektumaivá.[34] Ennyiben a politikai folyamat nemcsak arra szolgál, hogy a polgárok (akik privát jogaik és a politika előtti szabadságaik gyakorlásában már szert tettek egy előzetes autonómiára) ellenőrizzék az állam működését. És éppúgy nem tölt be átmeneti funkciót az állam és a társadalom között, mivel a demokratikus államhatalom egyáltalán nem eredeti hatalom. Ez sokkal inkább az állampolgárok önrendelkezési praxisában kommunikatív módon létrejövő hatalomból adódik, és azáltal legitimálódik, hogy a nyilvános szabadság intézményesítésével ezt a praxist támogatja.[35] Az állam létjogosultsága elsősorban nem az egyenlő szubjektív jogok biztosításában áll, hanem egy inkluzív vélemény- és akaratképzési folyamat lehetővé tételében, amelyben a szabad és egyenlő polgárok arról próbálnak megegyezni, hogy melyek azok a célok és normák, amelyek mindenkinek az érdekét szolgálják. Ezzel a republikánus állampolgárok nagyobb kompetenciát kapnak, mint a saját érdekekre való orientáció esetében.

b) A jogi személy klasszikus fogalmával, mint a szubjektív jogok hordozójával szembeni polémiában egy bizonyos ellentét nyilvánul meg magának a *jog fogalmá*nak tekintetében. Míg a liberális felfogás szerint a jogrend értelme abban áll, hogy az egyes esetekben megengedi annak megállapítását, hogy mely individuumoknak miféle jogok járnak, addig ezek a szubjektív jogok a republikánus felfogás szerint egy olyan objektív jogrendszernek köszönhetőek, amely egyszerre teszi lehetővé és garantálja az egyenlő jogú, autonóm és kölcsönös tiszteletre épülő együttélés integritását. Az egyik esetben a jogrend a szubjektív jogokból kiindulva konstituálódik meg, a másik esetben az objektívjogi tartalom kap prioritást.

Ezek a dichotomizáló fogalmak természetesen nem vonatkoztathatók a jogok interszubjektív tartalmára, amely a szimmetrikus elismerési viszonyokban megköveteli a jogok és a kötelességek kölcsönös tiszteletben tartását. Egy olyan jogi koncepciót, amely az egyes ember integritásának és szubjektív szabadságának ugyanolyan súlyt tulajdonít, mint a közösség integritásának (amelyben az egyes emberek mint individuumok és mint tagok kölcsönösen elismerik egymást), a republikánus elmélettel messzemenően alá lehet

---

34 A pozitív versus negatív szabadság kérdéséhez lásd Taylor (1988) 9. skk. o.

35 Michelman (1988: 284). „A civil alkotmányos vízióban a társadalom elsődlegesen nem a joghordozók társadalma, hanem a polgároké, akik közösségének első elve az, hogy megalkossa és fenntartsa a nyilvános szférát, amelyen belül az emberek együtt mérlegelik és gondolkodnak a társadalmi együttélés helyes terminusairól, s ezeket a terminusokat összeállítva ezt az egységet a közjóként értelmezzék. [...] Ennek következtében az államot az a célja igazolja, hogy megalapozza és elrendezze a nyilvános szférát, amelyen belül az egyes személyek eljuthatnak a szabadsághoz, méghozzá az önkormányzás értelmében, amely az ész és a nyilvános dialógus használatára épül."

támasztani. Ez a felfogás a törvények legitimitását genezisük demokratikus eljárásához köti, és így megőriz egy belső összefüggést a nép önrendelkezési praxisa és a törvények személytelen uralma között: „A jogok a republikánusok számára végső soron nem mások, mint az uralkodó politikai akarat determinánsai, miközben a liberálisok szerint egyes jogok mindig a transzpolitikus értelem vagy kinyilatkoztatás »magasabb törvényére« épülnek. [...] Republikánus szempontból a közösség célja, a közös jó lényegileg annak a politikai törekvésnek a sikerét jelenti, amely megpróbálja definiálni, megalapozni, hatékonnyá és erőssé tenni a jogok összességét (kevésbé tendenciózusan: a törvényeket), a legjobban hozzáigazítva azokat a feltételekhez és a szóban forgó közösség erkölcséhez. Ezzel szemben a liberális megközelítés szerint a magasabb törvényes jogok biztosítják a transzcendentális struktúrákat és a hatalom megzabolázását, ami azért szükséges, hogy a különböző egymással konfliktusos viszonyban álló érdekek követése a lehető legkielégítőbb módon történhessen" (Michelman 1989a: 446–447).

A pozitív szabadságként interpretált választójog a jogok általános paradigmájává válik, nemcsak azért, mert a politikai önrendelkezés számára konstitutív, hanem azért is, mert általa válik világossá, hogy az azonos jogúak közösségébe való inklúzió szorosan összefügg az autonóm hozzászólásra és az önálló állásfoglalásra vonatkozó jogosultsággal: „A követelés az, hogy kölcsönösen érdekeltek legyünk abban, hogy mindenkinek legyen választójoga, mivel (i) a választás mindig az összetartozás és a különállás között helyezkedik el; (ii) az összetartozás azoknak az embereknek a kölcsönös bizalmától függ, akiknek van olyan érdeke, amit a többiek tiszteletben tartanak; és (iii) a jelenlegi amerikai társadalom mélyen pluralizált feltételei közepette ez a bizalom csak akkor érhető el [...], ha legalább fenntartjuk egy olyan politika látszatát, amelyben mindenkinek van egy szavazata" (uo.: 484). Ez a struktúra – amelyet a politikai részvételből és a kommunikációs jogokból olvasunk le – a jogok által konstituált törvényalkotási folyamaton keresztül *minden* jogra kivetül. Még a privátjogi felhatalmazás is a privát, szabadon választott célok követésére, vagyis arra kötelez minket, hogy betartsuk a stratégiai cselekvés mindenki érdekében megállapított határait.

c) Az állampolgári szerep és a jog különböző konceptualizálása egy mélyen fekvő disszenzus kifejeződése, amely a *politikai folyamat természetére* vonatkozik. A liberális felfogás szerint a politika lényegében az adminisztratív hatalom felett rendelkező különböző pozíciókért vívott harc. A nyilvánosságban és a parlamentben folyó politikai vélemény- és akaratképzési folyamatokat a stratégiailag cselekvő kollektív aktorok konkurenciája határozza meg, amely a maga részéről a hatalmi pozíciók megszerzésére és megtartására irányul. A sikert a polgároknak a személyekre és programokra vonatkozó választói szavazatai mérik. A választók a szavazataikban a preferenciáikat juttatják kifejezésre. A választási döntések ugyanolyan struktúrával rendelkeznek, mint a sikerorientált piaci

cselekvők választási aktusai. Ezek a döntések hagyják jóvá azoknak a hatalmi pozícióknak a megragadását, amelyekért a politikai pártok az egyformán sikerorientált beállítottságban küzdenek. A szavazatinputnak és a hatalomoutputnak a stratégiai cselekvésnek ugyanaz a mintája felel meg.

A republikánus felfogás szerint a nyilvánosságban és a parlamentben folyó politikai vélemény- és akaratformálás nem a piaci folyamatok struktúráit, hanem a megértésorientált nyilvános kommunikáció öntörvényű struktúráit követi. A paradigma nem az állampolgári önrendelkezés értelmében vett politika, és nem is a piac, hanem a beszélgetés. Ebből a szempontból strukturális különbség áll fenn a kommunikatív hatalom (amely a diszkurzív módon kialakított többségi vélemény alakjában a politikai kommunikációból jön létre) és az adminisztratív hatalom között (amely felett az állam-apparátus rendelkezik). És a pártoknak is – amelyek az állami hatalmi pozíciók megszerzéséért küzdenek – el kell fogadniuk a deliberatív stílust és a politikai diskurzus önálló értelmét: „A deliberáció [...] mélyén egy olyan attitűd húzódik meg, amely a társadalmi kooperáció irányába mutat; az értelem általi meggyőzés nyitottsága ugyanis egyszerre utal a mások igényeire és a saját igényeinkre. A deliberatív médium megfelelő lehetőséget teremt a nézetek cseréjére – beleértve a résztvevők beszámolóit a saját aktuális érdekeik megértésére vonatkozóan – [...], végül pedig a szavazatok, ha leadásra kerülnek, az ítéletek koncentrálódását képviselik" (Michelman 1989b: 293). Ezért a politikai arénában megvívott véleményharcnak nemcsak abban az értelemben van legitimáló ereje, hogy felhatalmaz a hatalmi pozíciók megragadására; az állandóan folytatott politikai diskurzus a politikai uralom kifejtésének módjára is meghatározó hatást gyakorol. Az adminisztratív hatalmat csakis azon politikák bázisán és azon törvények határai között lehet gyakorolni, amelyek a demokratikus folyamatból adódnak.

II.

Eddig tartott annak a két demokráciamodellnek az összevetése, amely ma – mindenekelőtt az USA-ban – uralja az úgynevezett kommunitaristák és „liberálisok" vitáját. A republikánus modellnek vannak előnyei és hátrányai. Az előnyét abban látom, hogy egy radikálisan demokratikus értelemben ragaszkodik a kommunikatív módon egyesített polgárok társadalmi önszerveződéséhez, és a kollektív célokat nem egyszerűen az egymással szemben álló magánérdekek „deal"-jére vezeti vissza. A hátrányát pedig abban látom, hogy túlzottan idealisztikus, és a demokratikus folyamatot a közjóra orientált állampolgárok *erényeitől* teszi függővé. Mert a politika nem csak, és elsősorban nem olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek az etikai önértelmezésre vonatkoznak. A legfontosabb hiba így *a politikai diskurzusok etikai leszűkítésében áll.*

Persze, hogy az önmegértésre irányuló diskurzusok, amelyben a résztvevők azt szeretnék megtudni – mint egy adott nemzet hozzátartozói, mint egy kommuna vagy állam tagjai, mint egy régió lakói stb. –, hogyan értelmezzék önmagukat, milyen tradíciókat folytassanak, hogy egymással, a kisebbségekkel és a peremcsoportokkal hogyan bánjanak, végső soron milyen típusú társadalomban szeretnének élni, a politika elengedhetetlenül fontos részei. De a kulturális és társadalmi pluralizmus feltételei közepette a politikailag releváns célok mögött gyakran olyan érdekek és értékorientációk húzódnak meg, amelyek a közösség egészének identitása, vagyis egy interszubjektíve közös életvilág egésze szempontjából nem konstitutívak. Ezek az érdekek és értékorientációk, amelyek ugyanazon a közösségen belül, a konszenzusra való mindennemű kilátás nélkül konfliktusba kerülnek egymással, rászorulnak egy olyanfajta kiegyenlítésre, amelyet etikai diskurzusokkal nem lehet elérni. Erre még akkor is szükség van, ha e nem diskurzív módon előidézett kiegyenlítés eredményeit korlátozza az, hogy az adott kultúra konszenzusokkal kialakított alapértékeit nem szabad megsértenie. Az érdekek kiegyenlítése a pártok közötti kompromisszumalkotás folyamataként játszódik le, amely hatalmi és szankciós potenciálokra támaszkodik. Az ilyenfajta tárgyalások biztosan feltételeznek egyfajta kooperációs készséget, tehát egy olyan akaratot, hogy bizonyos szabályok betartásával olyan eredményekhez jussunk el, amelyek minden fél számára, ha különböző okoknál fogva is, elfogadhatóak. De a kompromisszumképzés nem egy racionális, a hatalmat neutralizáló, a stratégiai cselekvéseket kizáró diskurzus formájában játszódik le. Mindenesetre a kompromisszumok fairsége olyan előfeltevéseken és eljárásokon mérhető, amelyek a maguk részéről rászorulnak egy racionális, sőt normatív igazolásra az igazságosság szempontja alapján. Az etikai kérdésektől eltérően az igazságosságra vonatkozó kérdések eleve nem egy kollektívumra vonatkoznak. A politikailag tételezett jognak, ha legitim akar lenni, legalábbis összhangban kell állnia azokkal a morális alaptételekkel, amelyek egy konkrét jogi közösségen túlmenően általános érvényességre tartanak igényt.

Empirikus tartalmat a deliberatív politika fogalma csak akkor kap, ha figyelembe vesszük a kommunikációs formák sokaságát, amelyekben a közös akarat nem csak az *etikai önértelmezés* útján képződik meg, hanem az érdekkiegyenlítéseken és a *kompromisszumokon* keresztül, a *célracionális* eszközválasztáson, valamint a *morális megalapozáson* és a *jogi* koherencia felülvizsgálatán keresztül is. Eközben ez a két politikatípus – amelyeket Michelman ideáltipikusan szembeállított egymással – ésszerű módon áthathatja és kiegészítheti egymást. A dialogikus és az instrumentális politika – ha a megfelelő kommunikációs formák kielégítő mértékben intézményesítetve vannak – a deliberáció médiumában *összefonódhatnak* egymással. Így tehát végül is minden azokon a kommunikációs feltételeken és eljárásokon múlik, amelyek az intézményesített vélemény- és akaratformálásnak legitimáló erőt kölcsönöznek. A harmadik demokráciamodell, amelyet javasolni szeretnék,

éppen azokra a kommunikációs feltételekre támaszkodik, amelyek alapján a politikai folyamat ésszerű eredményeket hozhat létre, mivel teljes szélességében a deliberáció móduszában játszódik le.

Ha a deliberatív politika eljárásfogalmát tesszük a demokráciaelmélet normatív tartalommal rendelkező magjává, akkor szembetűnővé válnak a különbségek az állam (mint erkölcsi közösség) republikánus felfogásához és az állam (mint a gazdaság-társadalom védelmezője) liberális koncepciójához képest. A három modell összehasonlításakor a politika dimenziójából indulok ki, amellyel már eddig is a legtöbbet foglalkoztunk, vagyis a demokratikus vélemény- és akaratképzésből, amely az általános választásokban és a parlamentáris határozatokban jut kifejezésre.

A liberális felfogás szerint ez a folyamat kizárólag az érdekkompromisszumok formájában játszódik le. Eszerint a kompromisszumképzés szabályait, amelyek az általános és egyenlő szavazatjogra, valamint a parlamentáris testületek reprezentatív összetételére vonatkoznak (az utóbbiak ügyrendjének kell biztosítania az eredmények *fair*ségét), a liberális alkotmányos alapelvek szerint kell meghatározni. A republikánus felfogás szerint ezzel szemben a demokratikus akaratképzésnek az etikai önértelmezés formájában kell lejátszódnia; miközben a deliberáció tartalmilag a polgárok kulturálisan bejáratott háttérkonszenzusára támaszkodhat, amely a republikánus alapítási aktusra való ritualizált emlékezésen keresztül megújítható. A diskurzuselmélet bizonyos elemeket mindkét féltől átvesz, és a tanácsadás és a határozathozatal ideális procedúrájának fogalmában integrálja őket. Ez a *demokratikus eljárás* képes arra, hogy létrehozzon egy belső összefüggést a *tárgyalások,* az *önértelmezési* és az *igazságossági diskurzusok* között, és mindemellett még azt a sejtést is alátámasztja, hogy ilyen feltételek alapján ésszerű, illetve fair eredményekhez lehet jutni. Ily módon a gyakorlati ész az univerzális emberi jogokból vagy egy bizonyos közösség konkrét erkölcsiségéből azokba a diskurzusszabályokba és argumentációs formákba húzódik vissza, amelyek a maguk normatív tartalmát a megértésorientált cselekvés érvényességi bázisából – végső soron a nyelvi kommunikáció struktúrájából – merítik (Habermas 1990: 600–631).

A demokratikus folyamat ilyen struktúraleírása már kijelöli az állam és a társadalom *normatív konceptualizálásának perspektíváját*. Feltételeznünk mindenesetre csak egy olyan nyilvános adminisztrációt kell, amely a kora újkorban az európai államrenddel együtt kialakult, és a kapitalista gazdasági renddel való funkcionális összefonódás során fejlődött ki. A republikánus felfogás szerint a polgárok vélemény- és akaratformálása az a médium, amelyen keresztül a társadalom politikailag megformált egésszé konstituálódik. A társadalom az államban összpontosul, mivel a polgárok politikai önrendelkezési praxisában a közösség a maga egészének tudatára jut, és a polgárok közös akaratán keresztül önmagára is hatást gyakorol. A demokrácia azonos jelentésű a társadalom önszerveződésével.

Ebből adódik (polemikus értelemben) egy olyan *politikaértelmezés*, amely *az államapparátus ellen irányul*. Hannah Arendt politikai írásaiból világosan felismerhető a republikánus érvelés irányvonala: a depolitizált népesség állampolgári privatizmusával szemben és az államosított pártok legitimációteremtésével szemben a politikai nyilvánosságot oly mértékben kell revitalizálni, hogy egy regenerált polgárság a decentralizált önigazgatás formájában a bürokratikusan önállósult államhatalmat újra a magáévá tudja tenni.

Az államapparátusnak és a társadalomnak ez a szétválása a liberális felfogás szerint nem tüntethető el, de a demokratikus folyamaton keresztül át lehet hidalni. A szabályozott hatalom- és érdekkiegyenlítés gyenge normatív konnotációi mindenesetre rászorulnak a jogállami kiegészítésre. A demokratikus akaratképzés önérdekkel rendelkező polgárokból kiinduló, minimalisztikus értelmezése az alkotmánynak csak az egyik eleme, melynek az a feladata, hogy az államhatalmat normatív megelőző intézkedéseken keresztül (amelyek az alapjogokra, a hatalmi ágak megosztására és az igazgatás törvényi szabályozására vonatkoznak) fegyelmezze, és arra ösztönözze, hogy a politikai pártok közötti, valamint a kormányzat és az ellenzék közötti társadalmi érdekeket és értékorientációkat megfelelő módon figyelembe vegye. A politikának ez az államcentrikus értelmezése lemondhat a kollektíve cselekvőképes polgárság nem realisztikus feltevéséről. Nem egy ésszerű politikai akaratképzés inputját tartja szem előtt, hanem az állami tevékenység sikeres teljesítménymérlegének outputját. A liberális érvelés irányvonala egy olyan államhatalom zavaró potenciálja ellen irányul, amely akadályozza a magánszemélyek autonóm társadalmi érintkezését. A liberális modell alapvető vonása nem a deliberáló polgárok demokratikus önrendelkezése, hanem a gazdaság-társadalom jogállami szabályozása, melynek legfontosabb feladata, hogy a produktív módon tevékeny polgárok boldogságelvárásán keresztül egy nem politikai értelemben vett közjót biztosítson.

A diskurzuselmélet, amely a demokratikus folyamathoz erősebb normatív konnotációkat köt, mint a liberális, de gyengébbeket, mint a republikánus modell, mindkét oldaltól átvesz bizonyos elemeket, és újfajta módon illeszti össze őket. A republikanizmussal egybecsengően a politikai vélemény- és akaratképzési folyamatot állítja a középpontba, anélkül azonban, hogy a jogállami alkotmányt másodlagosnak tekintené; a jogállam alapjogait és princípiumait inkább következetes válasznak tekinti arra a kérdésre, hogy hogyan lehet a demokratikus eljárás kommunikációs feltételeit intézményesíteni. A diskurzuselmélet a deliberatív politika megvalósítását nem annyira a kollektív cselekvőképes polgárságtól teszi függővé, mint inkább a megfelelő eljárások intézményesítésétől. Nem használja többé az államban centralizálódó társadalmi egész fogalmát, amelyet általában teleologikusan cselekvő nagy szubjektumként szokás értelmezni. És ugyanúgy nem lokalizálja az egészet az alkotmányos normák azon rendszerében, amelyek a hatalom- és az érdekkiegyenlítést a piaci érintkezések mintájára spontán módon szabályozzák. Általánosságban

elmondhatjuk, hogy következetesen túllép azokon a tudatfilozófiai gondolati alakzatokon, amelyek azt sugallják, hogy a polgárok önrendelkezési praxisát egy össztársadalmi szubjektumnak lehet tulajdonítani, vagy pedig a törvények anonim uralmát az egymással konkuráló egyedi szubjektumokra lehet vonatkoztatni. Az első esetben a polgárságot kollektív aktornak kell tekinteni, amely az egészre reflektál és annak érdekében cselekszik; az utóbbi esetben viszont az egyes aktorokat a hatalmi folyamatok függő változóinak kell tekinteni. Ebben az esetben a hatalmi folyamatok vakon játszódnak le, mert az individuális választási aktusokon túl nem lehetségesek tudatosan végrehajtott kollektív döntések (hacsak ennek a kifejezésnek nem akarunk pusztán metaforikus értelmet tulajdonítani).

Ezzel szemben a diskurzuselmélet a megértési folyamatoknak olyan *magasabb fokú interszubjektivitást* tulajdonít, amely egyrészt a parlamentáris testületek tanácsadásának intézményesített formáiban, másrészt a politikai nyilvánosság kommunikációs hálójában játszódik le. Ezek a szubjektum nélküli kommunikációk, amelyek a döntéshozatalra programozott politikai testületeken belül és azokon túl helyezkednek el, olyan arénáknak tekinthetők, amelyekben az össztársadalmilag releváns témák és szabályozandó kérdések tekintetében többé-kevésbé racionális vélemény- és akaratképzési folyamatok zajlanak. Az informális véleményképzés végül intézményesített választási döntésekbe és törvényhozó határozatokba torkollik, amelyek következtében a kommunikatív módon létrehozott hatalom adminisztratíve felhasználható hatalommá alakul át. Ugyanúgy, mint a liberális modellben, tiszteletben tartjuk az állam és a társadalom közötti határt; de most a civil társadalom (mint az autonóm nyilvánosság társadalmi alapja) egyszerre válik el a gazdasági cselekvési rendszertől és a nyilvános adminisztrációtól. Ebből a demokráciaértelmezésből normatív értelemben az a követelmény adódik, hogy bizonyos súlypontáthelyezésre van szükség annak a három forrásnak a tekintetében (pénz, adminisztratív hatalom, szolidaritás), amelyek segítségével a modern társadalmak a maguk integrációs és irányítási szükségleteit kielégítik. Ennek kézenfekvő normatív implikációi vannak: a szolidaritás társadalomintegráló hatalmának (amely már nem meríthető kizárólag a kommunikatív cselekvés forrásaiból) a széleskörűen differenciált autonóm nyilvánosság és a demokratikus vélemény- és akaratformálás jogállamilag intézményesített eljárásain keresztül kell kibontakoznia, miközben szembe kell szegülnie a másik két erő, a pénz és az adminisztratív hatalom nyomásával.

III.

Ennek a felfogásnak messze ható következményei vannak a legitimáció és a népszuverenitás értelmezésére nézve. A liberális felfogás szerint a demokratikus akaratképzésnek kizárólag az a funkciója, hogy *legitimálja* a politikai hatalom kifejtését. A választási eredmények felhatalmazást nyújtanak a kormányzati hatalom átvételére, miközben a kormányzatnak a nyilvánosság előtt igazolnia kell e hatalom felhasználását. A republikánus felfogás szerint a demokratikus akaratképzés azzal a lényegesen erősebb funkcióval rendelkezik, hogy a társadalmat mint politikai közösséget kell konstituálnia, és az alapító aktusra vonatkozó emlékezetet minden választással életben kell tartania. A kormány nem pusztán az egymással – egy messzemenően kötetlen mandátum kifejtése érdekében – versengő vezetői csapatok közötti választás által nyer felhatalmazást, hanem programját tekintve is kötelezve van bizonyos politikák keresztülvitelére. A kormányzat inkább bizottság, mint állami szerv, része egy önmagát igazgató politikai közösségnek, és nem az elkülönült államhatalom csúcsa. A diskurzuselmélet azonban még egy másik képzetet is játékba hoz: a demokratikus vélemény- és akaratképzés eljárásai és kommunikációs előfeltevései a joghoz és törvényhez kötött kormányzat és igazgatás által hozott döntések diszkurzív racionalizációjának legfontosabb zsilipjeiként működnek. A racionalizálás többet jelent puszta legitimációnál, de kevesebbet a hatalom konstituálódásánál. Az adminisztratíve rendelkezésre álló hatalom megváltoztatja a maga aggregált állapotát, amíg vissza van csatolva egy demokratikus vélemény- és akaratképzéshez, amely a politikai hatalom kifejtését nemcsak utólag ellenőrzi, hanem bizonyos értelemben programozza is. Az erre való tekintet nélkül egyedül a politikai rendszer „cselekedhet". Ez egy kötelező kollektív erővel rendelkező döntésekre specializált részrendszer, miközben a nyilvánosság kommunikációs struktúrái egy szélesre kifeszített háló szenzorait alkotják, melyek mindig az össztársadalmi problémahelyzet nyomására reagálnak és befolyásos nézeteket stimulálnak. A demokratikus eljárás szerint a kommunikatív hatalommá feldolgozott nyilvános vélekedés maga nem „uralkodhat", hanem csak az adminisztratív hatalom felhasználását terelheti bizonyos pályákra.

A *népszuverenitás* fogalma a kora újkori abszolutisztikus uralkodókhoz kötődő szuverenitás republikánus átvételére és átértelmezésére vezethető vissza. Az államot, amely monopolizálja a legitim hatalomgyakorlás eszközeit, általában olyan hatalmi koncentrátumként képzelik el, amely e világ összes más hatalmait le tudja küzdeni. Rousseau ezt a Bodinre visszavezethető gondolati alakzatot az egyesített nép akaratára vitte át, ugyanakkor összeolvasztotta a szabadok és az egyenlők önuralmának klasszikus eszméjével, és beemelte a modern autonómia fogalmába. E normatív szublimálás ellenére a szuverenitásfogalom hozzá van kötve a (fizikailag is jelenlévő) népben való megtestesüléshez.

A republikánus felfogás szerint a legalább potenciálisan is jelenlévő nép egy olyan szuverenitás hordozója, amelyet alapvető értelemben nem lehet delegálni: a nép a maga szuverenitását tekintve nem helyettesíthető. A konstituáló hatalom a polgárok önmeghatározó praxisában gyökerezik, és nem reprezentánsainak praxisában. A liberalizmus ezzel azt a realisztikusabb felfogást állítja szembe, hogy a demokratikus jogállamban a népből kiinduló államhatalom csak „a választásokban és szavazásokban és csak a törvényhozás különös szervein keresztül – a végrehajtó és a törvényhozó hatalmon keresztül – gyakorolható". (Ahogy azt pl. az Alkotmány 20. cikkelyének 2. bekezdése ki is mondja.)

Ez a két felfogás természetesen csak egy olyan kétes állam- és társadalomkoncepció alapján tekinthető egymás tökéletes alternatívájának, amely az egészből és annak részeiből indul ki – miközben az egészet vagy a szuverén polgárság, vagy az alkotmány konstituálja. A demokrácia diskurzusfogalmának ezzel szemben egy olyan decentralizált társadalomkép felel meg, amely a politikai nyilvánosságban létrehozza az össztársadalmi problémák észlelésének, azonosításának és kezelésének arénáját. Ha feladjuk a szubjektumfilozófiai fogalomalkotást, akkor a szuverenitást nem kell konkretisztikusan sem a népben koncentrálni, sem pedig az alkotmányjogi kompetenciák anonimitásába száműzni. Az önmagát megszervező jogi közösség „szubjektuma" eltűnik a szubjektum nélküli kommunikációs formákban, amelyek a diskurzív vélemény- és akaratképzés folyamát úgy szabályozzák, hogy annak kontingens eredményei magukénak tudhatják az ésszerűségre vonatkozó sejtést. Ezzel még nem cáfoljuk azt az intuíciót, amely a népszuverenitás eszméjéhez kötődik, hanem csak interszubjektivisztikus módon átértelmezzük. Az anonimmá vált népszuverenitás csak azért húzódik vissza a demokratikus eljárásokba és a megfelelő kommunikációs előfeltételek jogi megvalósításába, hogy aztán kommunikatív módon létrehozott hatalomként érvényre juthasson. Közelebbről tekintve ez a jogállamilag intézményesített akaratképzés és a kulturálisan mobilizált nyilvánosság (amely a maga részéről az államtól és a gazdaságtól egyformán távol lévő civil társadalmi asszociációkban találja meg a maga bázisát) közötti kommunikációból jön létre.

A deliberatív politika normatív önértelmezése a *jogi közösség tekintetében* ugyan megkövetel egy diskurzív társadalmasodási móduszt, ez azonban nem terjed ki a társadalom egészére, amelybe a jogállamilag meghatározott politikai rendszer *beleágyazódik*. A deliberatív politika a maga önértelmezése szerint is része marad egy olyan komplex társadalomnak, amely mint egész kivonja magát a jogelmélet normatív megközelítésének hatálya alól. Ebben a tekintetben a demokrácia diskurzuselméleti olvasata kapcsolódik ahhoz a társadalomtudományosan távolságtartó szemléletmódhoz, amely számára a politikai rendszer a társadalomnak nem csúcsa, nem centruma, de még csak nem is struktúrameghatározó modellje, hanem csak a cselekvési rendszerek *egyike*. Mivel a politika a társadalom integrációját veszélyeztető problémák megoldásával egyfajta kártalanító

kezességet vesz magára, ezért a jog médiumán keresztül minden legitim módon elrendezett cselekvési szférával (bárhogyan is legyenek ezek strukturálva és irányítva) kommunikálni kell tudnia. A politikai rendszer ugyanakkor nemcsak triviális értelemben függ a többi rendszer teljesítményétől (mint pl. a gazdasági rendszer fiskális teljesítményétől); a deliberatív politikának (akár formálisan játszódik le az intézményes vélemény- és akaratképzés eljárásaiban, akár informálisan a politikai nyilvánosság hálójában) szoros kapcsolatban kell állnia egy támogató, racionalizált életvilág kontextusaival. És ez a deliberatív módon megszűrt politikai kommunikáció rá van szorulva az életvilág forrásaira – a szabad politikai kultúrára, a felvilágosult politikai szocializációra, és mindenekelőtt a véleményalkotó asszociációk kezdeményezéseire, amelyek messzemenően spontánul alakulnak ki, vagy mindenesetre rendkívül nehezen hozzáférhetők mindennemű politikai irányítás számára.

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

A JOGÁLLAM ÉS A DEMOKRÁCIA ÖSSZEFÜGGÉSÉRŐL[36]

36 J. Habermas (1996d)

Akadémikus körökben a jogot és a politikát általában együtt szoktuk emlegetni, de ugyanakkor ahhoz is hozzászokunk, hogy a jogot, a jogállamot és a demokráciát olyan tárgyaknak tekintsük, amelyek különböző diszciplínákba tartoznak: a jogtudomány foglalkozik a joggal, a politikatudomány a demokráciával, és a jogállamot az egyik normatív, a másik pedig empirikus szempontból értelmezi. A tudományos munkamegosztás még akkor is érvényben marad, ha a jogászok egyrészt a joggal és a jogállammal, másrészt a demokratikus jogállamban lejátszódó akaratképzéssel, vagy ha a társadalomtudósok mint jogszociológusok a joggal és a jogállammal, mint politikatudósok pedig a demokratikus folyamattal foglalkoznak. A jogállam és a demokrácia számukra teljesen különböző objektumoknak tűnnek. Ennek természetesen jó okai vannak. Mivel minden politikai uralmat a jog formáján keresztül fejtenek ki, ezért ott is léteznek jogrendek, ahol a politikai hatalom még nincs jogállamilag megszelídítve. És ott is léteznek jogállamok, ahol a kormányzati hatalmat még nem sikerült demokratizálni. Röviden, vannak állami jogrendek jogállami intézmények nélkül, és vannak jogállamok demokratikus alkotmányok nélkül. A két tárgy munkamegosztásszerű akadémiai tárgyalása mögött álló empirikus indokok természetesen még semmiképpen sem mondják azt, hogy normatív szempontból tekintve a jogállam lehetséges lenne a demokrácia nélkül.

A jogállamnak és a demokráciának ezt a belső összefüggését a következőkben több szempontból szeretném megközelíteni. Ez az összefüggés éppúgy adódik magának a modern jognak a fogalmából (I), mint abból a körülményből, hogy a pozitív jog a maga legitimitását már nem merítheti egy felsőbb jogból (II). A modern jog a minden polgár számára egyformán biztosított autonómia alapján legitimálja önmagát, miközben a privát és a nyilvános autonómia kölcsönösen feltételezik egymást (III). Ez a konceptuális összefüggés a jogi és a tényleges egyenlőségnek abban a dialektikájában is érvényre jut, amely a liberális jogértelmezéssel szemben első lépésben életre hívta a jóléti állam paradigmáját, és amely ma a demokratikus jogállam procedurális jellegű értelmezésére kényszerít (IV). Ezt a proceduralisztikus jogparadigmát, lezárásképpen, a feminista egyenlősítés politikáján próbálom bemutatni.

A MODERN JOG FORMAI TULAJDONSÁGAI

Locke, Rousseau és Kant óta nemcsak a filozófiában, hanem egyre inkább a nyugati társadalmak alkotmányos gyakorlatában is egy olyan jogfelfogás jutott uralomra, amelynek egyszerre kell összhangban állnia a kényszerítő jog pozitivitásával és szabadságot biztosító karakterével. Az a körülmény, hogy az állami szankcióval fenyegető normák egy politikai törvényhozó megváltoztatható határozataira vezethetők vissza, szorosan összefonódik azzal a legitimációs követelménnyel, hogy egy ily módon tételezett jognak az összes jogi

személy autonómiáját egyformán garantálnia kell; és ennek a követelménynek eleget kell tennie a törvényhozás demokratikus eljárásának. Ily módon létrejön egy konceptuális összefüggés a pozitív jog kényszerítő karaktere és megváltoztathatósága, valamint a jogalkotás legitimitást létrehozó módja között. Ezért nemcsak egy történetileg véletlenszerű, hanem egy fogalmi vagy belső kapcsolat is fennáll a jogelmélet és a demokráciaelmélet között.

Első ránézésre az lehet a benyomásunk, hogy ez egy cseles filozófiai megoldás. Valójában azonban ez a belső összefüggés mélyen benne gyökerezik a mindennapi jogi praxisunk előfeltevéseiben. A jog érvényességi módjában ugyanis összefonódik az állami jogérvényesítés tényszerűsége, adott volta (*Faktizität*) és – a jogalkotás szabadságteremtő jellegéből adódóan – racionális eljárásának legitimitást megalapozó ereje. Ez megmutatkozik abban a különös ambivalenciában, amellyel a jog lép szembe a maga címzettjeivel, tőlük engedelmességet követelve. A jog a maga címzettjeinek ugyanis biztosítja azt a szabadságot, hogy a normákat vagy csak a cselekvési játékterük tényszerű korlátozásának tekintsék, és stratégiailag viszonyuljanak a lehetséges szabálysértések kalkulálható következményeihez, vagy pedig a törvényeket egy performatív beállítottságból kiindulva kövessék – mégpedig a legitimációra igényt tartó közös akaratképzéssel szembeni tisztelettől indíttatva. Már Kant is a legalitás fogalmával próbálta kiemelni e két mozzanat kapcsolatát, amely nélkül nem lehet beszélni a joggal szembeni engedelmességről: a jogi normáknak olyanoknak kell lenniük, hogy különböző aspektusokból egyszerre lehessen őket kényszertörvénynek és a szabadság törvényeinek tekinteni. Ez a kettős aspektus hozzátartozik a modern jog értelmezéséhez: egy jogi norma érvényessége azonos jelentésű annak megmagyarázásával, hogy az állam egyszerre garantálja a tényszerű jogérvényesítést és a legitim jogalkotást – tehát egyrészt a viselkedés legalitását az átlagos normakövetés értelmében, amelyet szükség esetén szankciók kényszerítenek ki, és másrészt a szabályok legitimitását, amely a normák követését – a törvénnyel szembeni tiszteletre támaszkodva – minden időben lehetővé teszi.

Ezzel együtt természetesen az a kérdés is felmerül, hogy hogyan kell megalapozni azoknak a szabályoknak a legitimitását, amelyeket pedig a politikai törvényhozó bármikor megváltoztathat. Még az alkotmányos normákat is meg lehet változtatni; és még az alapnormák is – amelyeket pedig az alkotmány megváltoztathatatlanként deklarál – osztoznak az összes pozitív jognak abban a sorsában, hogy pl. egy kormányváltás esetén hatályon kívül helyezhetők. Amíg vissza lehetett nyúlni a vallásilag vagy metafizikailag megalapozott természetjogra, addig a temporalitás örvényét, amelybe a pozitív jog belekerül, a morálon keresztül korlátozni lehetett. A temporális pozitív jogot – egy törvényhierarchia értelmében – *alá kell rendelni* egy olyan örökké érvényes morális jognak, amely kijelöli az általános orientációt. Eltekintve attól, hogy a pluralisztikus társadalmakban az ilyen

integratív világképek és kollektíve kötelező erejű etikák már egyébként is szétestek, a modern jog már csak formai tulajdonságainál fogva sem tartozhat egy egyedül fennmaradt poszttradicionális lelkiismereti modell közvetlen hatálya alá.

A POZITÍV JOG ÉS AZ AUTONÓM MORÁL KIEGÉSZÍTŐ VISZONYA

A szubjektív jogoknak, amelyekből a modern jogrendek felépülnek, az az értelmük, hogy – jól körülírható módon – felszabadítják a jogi személyeket a morális törvények alól. A szubjektív jogok bevezetésével, amelyek a szereplőknek játékteret adnak a saját preferenciáik által irányított cselekvések számára, a modern jog azt az elvet juttatja érvényre, hogy minden meg van engedve, ami nincs kifejezetten tiltva. Amíg a morál természetéből következően a jogok és a kötelességek között szimmetria áll fenn, addig a jogi kötelességek (mint a jogosultságok konzekvenciái) csak a szubjektív szabadságok törvényi korlátozásából adódhatnak. A jogoknak ez az alapvetésként kezelt előnyben részesítése a kötelességekkel szemben a jogi személy és a jogi közösség modern fogalmából következik. A társadalmi térben és a történelmi időben *határtalan* morális univerzum kiterjed minden *természetes személyre* a maga élettörténeti komplexitásában, a morál a teljességgel individualizált emberek integritásának védelmét szolgálja. Ezzel szemben a térben és időben lokalizált jogi közösség addig védi tagjainak integritását, amíg azok a *szubjektív jogok hordozóinak* mesterségesen létrehozott státuszát foglalják el. Ezért a jog és a morál között inkább kiegészítő jellegű, mint hierarchikus viszony van.

Ez a kiterjedtség szempontjából is érvényes. A jogi szabályozásra szoruló anyagok egyszerre korlátozottabbak és szélesebbek, mint a morálisan releváns ügyek: korlátozottabbak, mert a jogi szabályozás számára csak a külsődleges, azaz a kikényszeríthető viselkedés hozzáférhető, és ugyanakkor szélesebbek is, mert a jog – mint a politikai uralom megszervezésének eszköze – nemcsak az interperszonális cselekvési konfliktusok szabályozására, hanem a politikai céltételezések és programok követésére is vonatkozik. Ezért a jogi szabályozás nemcsak a szűkebb értelemben vett morális kérdéseket érinti, hanem pragmatikai és etikai kérdéseket, valamint az egymásnak feszülő érdekek közötti kompromisszumképzést is. És a világos normatív tartalommal rendelkező morális parancsolatoktól eltérően, a jogi normák legitimációs igénye különböző típusú indokokra épül. A törvényhozás igazolásának praxisa rászorul a diskurzusok és tárgyalások (és itt ne csak morális diskurzusokra gondoljunk) kiterjedt hálójára.

Az a természetjogi elképzelés, hogy a különböző méltósággal rendelkező jogok hierarchiába rendezhetőek, elhibázott. A jogot inkább a morál funkcionális kiegészítéseként kell értelmeznünk. A pozitív érvényességgel rendelkező, legitim módon tételezett

és számon kérhető jog ugyanis tehermentesítheti a morálisan ítélő és cselekvő személyeket a kizárólag szubjektív lelkiismeretre épülő morál hatalmas kognitív, motivációt illető és organizatórikus követelményei alól. A jog képes kompenzálni egy igényes morál gyengeségeit: a morál ugyanis – ha az empirikus következményeket tekintjük – kognitíve meghatározatlan, és a motivációt illetően is bizonytalan eredményeket tud nyújtani. Ez természetesen a törvényhozót és az igazságszolgáltatást nem menti fel az alól a feladat alól, hogy a jogot és a morált összhangban kell tartania. Ám a jogi szabályozások túl konkrétak ahhoz, hogy *egyedül* azáltal lehetne legitimálni őket, hogy nem mondanak ellent a morális alaptételeknek. De miből kölcsönözheti a pozitív jog a maga legitimitását, ha nem egy fölérendelt morális jogból?

Ahogy a morálnak, úgy a jognak is az a feladata, hogy egyformán védelmezze minden érintett autonómiáját. Így a jognak is a szabadság biztosításának ebből az aspektusából kiindulva kell bizonyítania a maga legitimitását. Azonban érdekes módon a jog pozitivitása az autonómiának egy olyan sajátos felosztását implikálja, amelynek a morál oldalán nincs megfelelője. A morális önrendelkezés (Kant értelmében) annyiban egységes koncepció, amennyiben minden embert in propria persona felszólít arra, hogy éppen azokat a normákat kövesse, amelyeket egy pártatlan (vagy közösen kialakított) ítélet alapján önmaga állított fel. Ugyanakkor a jogi normák kötelező ereje nemcsak a vélemény- és ítéletalkotás folyamataiból, hanem egyben a jogalkotó és a jogalkalmazó instanciák kötelező erejű határozataiból is következik. Ebből konceptuális szükségszerűséggel adódik egy szereposztás a szerzők, akik a jogot tételezik (és alkotják) és a címzettek között, akik mindig alá vannak vetve az érvényben lévő jognak. Az autonómia, amely a moralitás szférájában egységes egész, a jogi szférában a privát és a nyilvános autonómia kettős alakjában lép fel.

Ezt a két mozzanatot aztán úgy kell közvetíteni egymással, hogy az egyik autonómia ne csorbítsa a másikat. A privát személyek szubjektív cselekvési szabadságai és az állampolgárok nyilvános autonómiája kölcsönösen lehetővé teszik egymást. Ezt szolgálja az az eszme, hogy a jogi személyek csak annyiban autonómok, amennyiben állampolgári jogaik kifejtésében éppen azon jogok szerzőiként lehet értelmezni őket, amelyeknek mint címzettek engedelmességgel tartoznak.

A NÉPSZUVERENITÁS ÉS AZ EMBERI JOGOK KÖZVETÍTÉSE

Ezért semmi meglepő nincs abban, hogy az észjog elméletei a legitimációs kérdést egyrészt a *népszuverenitás* elvére való utalással, másrészt a *törvénynek* az emberi jogok által garantált *uralmára* hivatkozva próbálták megválaszolni. A népszuverenitás kifejeződik a kommunikációs és részvételi jogokban, amelyek az állampolgárok nyilvános autonómiáját

biztosítják; a törvények uralma pedig a klasszikus alapjogokban fejeződik ki, amelyek a társadalom polgárainak privát autonómiáját biztosítják. Mindenesetre a politikai filozófia mindeddig nem tudta igazán összhangba hozni a népszuverenitást és az emberi jogokat, vagyis a „régiek szabadságát" és a „modernek szabadságát". A polgárok politikai autonómiájának egy közösség önszerveződésében kell megtestesülnie, amely a nép szuverén akaratán keresztül önmagának adja a törvényeket. A polgárok privát autonómiájának másrészt az alapjogokban kell alakot öltenie, amelyek ugyanakkor biztosítják a törvények anonim uralmát. Ha a perspektívák így ki vannak kijelölve, akkor az egyik eszmét csak a másik terhére lehet érvényre juttatni. Az, hogy mind a két eszme egyaránt eredendő – ami intuitíve könnyen belátható – így figyelmen kívül marad.

Már az Arisztotelészre és a reneszánsz politikai humanizmusra visszavezethető *republikanizmus* is mindig elsőbbséget tulajdonított az állampolgárok nyilvános autonómiájának, a privát emberek politika előtti szabadságához viszonyítva. A Locke-ra visszavezethető liberalizmus viszont a tirannikus többség veszélyét felemlegetve, az emberi jogok elsőbbségét posztulálta. Az egyik esetben az emberi jogok legitimitása az etikai önértelmezés eredményének és a politikai közösség szuverén önrendelkezésének köszönhető; a másik esetben az emberi jogok már eleve olyan legitim korlátokat alkotnak, amelyek megakadályozzák, hogy a nép szuverén akarata kiterjedjen az érinthetetlen szubjektív szabadság szférájára. Rousseau és Kant arra törekedtek, hogy a jogi személy autonómiájában a szuverén akaratot és a gyakorlati észt olyan egységben gondolják el, hogy a népszuverenitás és az emberi jogok kölcsönösen megvilágítsák egymást. De még ők sem tudták kimutatni, hogy ez a két eszme egyformán eredendő; Rousseau inkább egy republikánus, Kant inkább egy liberális olvasatot preferált. Miközben mindketten elvétik a fogalmi alakra hozandó intuíciót: az emberi jogok eszméjét, amely a jog szférájában minden ember egyenlő szubjektív cselekvési szabadságát fejezi ki. Az emberi jogok eszméjét nem szabad a szuverén törvényhozóval külsődleges korlátként szembeállítani, ugyanakkor funkcionális rekvizitumként sem szabad valamiféle cél szempontjából instrumentalizálni.

Ahhoz, hogy ezt az intuíciót megfelelően kifejezzük, ajánlatos a demokratikus eljárást, amely a jogalkotás folyamatának – a társadalmi és a világnézeti pluralizmus feltételei közepette – legitimitást teremtő erőt kölcsönöz, a diskurzuselmélet szempontjából is szemügyre vennünk. Eközben abból az itt közelebbről nem tárgyalható alaptételből indulok ki, hogy azok és csak azok a szabályozások tarthatnak igényt legitimitásra, amelyekkel minden lehetséges érintett – mint egy racionális diskurzus résztvevője – egyetérthet. Ha mármost a diskurzusok és a tárgyalások (amelyek fairsége megint csak diszkurzív módon megalapozott eljárásokra épül) jelölik ki azt a teret, amelyben az ésszerű politikai akarat kialakulhat, akkor az ésszerűségre vonatkozó sejtésnek – melynek feladata a demokratikus eljárás megalapozása – végső soron egy jól sikerült kommunikációs megegyezésre

kell épülnie; vagyis olyan feltételeket kell kialakítani, amelyek alapján a legitim jogrend számára szükséges kommunikációs formák intézményesíthetőek. Az emberi jogok és a népszuverenitás közötti keresett összefüggés ekkor abban fog állni, hogy a kommunikatív szabadságok nyilvános használatára vonatkozó állampolgári praxis jogi intézményesítése az emberi jogokon keresztül válik lehetségessé. Az emberi jogok – amelyek lehetővé teszik a népszuverenitás gyakorlását – e praxissal nem állíthatók szembe kívülről jövő korlátként.

Ez a meggondolás természetesen közvetlenül csak a politikai polgárjogok, vagyis a kommunikációs és a részvételi jogok esetében meggyőző, amelyek biztosítják a politikai autonómia gyakorlását, de nem meggyőző a klasszikus emberi jogok esetében, amelyek a polgárok privát autonómiáját garantálják. És ebben az esetben elsősorban arra a fundamentális jogra kell gondolnunk, amely a lehető legnagyobb mértékű szubjektív cselekvési szabadságra vonatkozik, de ez vonatkozik olyan alapjogokra is, amelyek meghatározzák az állampolgár státuszát, valamint az átfogó individuális jogvédelmet. Ezeknek a jogoknak – melyeknek az a feladatuk, hogy mindenki számára biztosítsák a privát célok egyenlő esélyű követését – van egy belső értékük, ami azt jelenti, hogy nem oldhatók fel teljesen a demokratikus akaratképzésre vonatkozó instrumentális értékben. A klasszikus szabadságjogok és a politikai polgárjogok *közös eredetének* (*Gleichunsprünglichkeit*) intuícióját csak akkor tudjuk igazából megragadni, ha megpróbáljuk pontosítani azt a tézisünket, hogy az emberi jogok *teszik lehetővé* a polgárok önrendelkezési praxisát.

A PRIVÁT ÉS A NYILVÁNOS AUTONÓMIA VISZONYA

Bármilyen jól meg tudjuk alapozni az emberi jogokat, mégsem lehet őket egy szuverénre mintegy paternalisztikusan rátukmálni. A polgárok jogi autonómiája megköveteli, hogy a jog címzettjei egyúttal annak szerzőiként is értelmezhessék önmagukat. Ennek az eszmének ellentmondana, ha a demokratikus alkotmányos törvényhozó az emberi jogokat egyfajta morális tényekként már készen találná, és aztán már csak pozitivizálni próbálná őket. Másrészt azonban nem szabad elsiklanunk afölött sem, hogy a polgároknak, mint a törvényhozásban részt vevőknek már nem áll rendelkezésükre annak a *médiumnak* a megválasztása, amely autonómiájuk megvalósításának kizárólagos letéteményese. A törvényhozásban csak mint *jogi* szubjektumok vehetnek részt, már nem diszponálhatnak afölött, hogy milyen nyelvet is akarnak használni. Az önmagunknak való törvényadás demokratikus eszméjének a jog médiumában önmagától *kell* érvényt szereznie.

Ha azonban azon kommunikációs előfeltételek – politikai polgárjogok alakjában történő – intézményesítésére kerül sor, amelyek közepette a polgárok a diskurzusprincípium

fényében megítélik, hogy a tételes jog legitim jog-e, akkor a jogi kódnak, mint olyannak, már rendelkezésünkre kell állnia. A jogi kód felállításához azonban már szükségünk van a jogi személyek státuszára, akik a szubjektív jogok hordozóiként hozzátartoznak a jogtársak önkéntes szövetségéhez, és adott esetben jogigényeiket effektív módon is számon kérhetik. A jogot nem lehet elképzelni a jogi személyek privát autonómiája nélkül. A polgárok privát autonómiáját biztosító alapjogok nélkül ugyanis nem létezne egy médium azon feltételek jogi intézményesítése számára, amelyek alapján a polgárok mint állampolgárok a maguk nyilvános autonómiáját érvényre tudnák juttatni. Ily módon azt állíthatjuk, hogy a privát és a nyilvános autonómia kölcsönösen feltételezik egymást, anélkül, hogy az emberi jogokat a népszuverenitással szemben, vagy megfordítva, előnyben részesíthetnénk.

Ebben az az intuíció jut kifejezésre, hogy az állampolgárok a maguk nyilvános autonómiáját csak akkor tudják megfelelően érvényesíteni, ha az egyformán biztosított privát autonómia bázisán kellően függetlenek; de ugyanakkor csak akkor juthatnak el privát autonómiájuk konszenzusszerű szabályozásához, ha mint állampolgárok megfelelően tudják érvényesíteni politikai autonómiájukat.

A jogállam és a demokrácia ilyen belső összefüggését a máig uralkodó jogi paradigmák konkurenciája sokáig eltakarta. A liberális jogparadigma egy magánjogilag – mindenekelőtt a tulajdon és a szerződéskötés szabadságán keresztül – intézményesített gazdasággal, illetve társadalommal számol, amelyet a piaci mechanizmus spontán hatásmechanizmusai szabályoznak. Ez a „magánjog-társadalom" olyan jogi szubjektumok autonómiájára van szabva, akik a piaci résztvevők szerepében többé-kevésbé racionálisan követik a saját életterveiket. Ehhez kötődik az a normatív elvárás, hogy a társadalmi igazságosságot egy ilyen negatív jogi státusz biztosításán keresztül – tehát az individuális szabadságszférák kijelölésével – kell létrehozni. Ennek a feltételezésnek a jól megalapozott kritikájából fejlődött ki a jóléti állam modellje. A következő ellenvetés kézenfekvő: ha a „birtoklás és a szerzés" szabadsága már garantálja a társadalmi igazságosságot, akkor léteznie kellene a „jogi lehetőségek" egyenlőségének. A gazdasági-hatalmi pozíciók, a birtoknagyságok és a társadalmi élethelyzetek növekvő differenciálódásával együtt az egyenlően elosztott kompetenciák egyenlő esélyű felhasználása egyre inkább felbomlott. Ahhoz, hogy a jogi egyenlőség normatív tartalma ne forduljon át teljesen az ellenkezőjébe, egyrészt a fennálló privátjogi normákat kellett tartalmilag specifikálni, másrészt be kellett vezetni olyan társadalmi alapjogokat, amelyek megalapozzák a társadalmilag létrehozott gazdagság egyenlő elosztására vonatkozó igényeket, és ugyanakkor hatékony védelmet nyújtanak a társadalmilag létrehozott veszélyekkel szemben.

Időközben a jog ilyen *materializálódása* életre hívta a *jóléti állam paternalizmusának* nem szándékolt mellékhatását. Nyilvánvaló, hogy a ténylegesen megvalósuló élethelyzetek és a hatalmi pozíciók célként kitűzött egyenlősítése nem vezethet olyan típusú

„normalizáló" beavatkozásokhoz, amelyek korlátozzák az állítólagos haszonélvezőket az autonóm életalakítás játékterében. A jogi és a ténylegesen megvalósuló szabadság dialektikájának további lefolyásában megmutatkozik, hogy mindkét jogi paradigma egyformán elkötelezett az ipari kapitalizmus produktivisztikus képe mellett, melynek úgy kellene funkcionálnia, hogy a társadalmi igazságosságra vonatkozó várakozások a jó életre vonatkozó mindenkori koncepciók privát-autonóm követésén keresztül teljesüljenek. A két fél csak abban a kérdésben folytat vitát, hogy a privát autonómiát közvetlenül a szabadságjogokon keresztül lehet-e biztosítani, vagy pedig a privát autonómia létrejöttét a társadalmi teljesítményigények biztosításán keresztül kell garantálni. A privát és a nyilvános autonómia közötti belső összefüggés azonban mindkét esetben kiiktatásra kerül.

A FEMINISTA EGYENLŐSÍTŐ POLITIKA PÉLDÁJA

Zárásképpen a feminista egyenlősítő politika példáján szeretném bemutatni, hogy a jogpolitika mindaddig tehetetlenül ingadozik ide-oda a két hagyományos paradigma között, amíg figyelmünket a privát autonómia biztosítására korlátozzuk, és figyelmen kívül marad a privát emberek szubjektív jogának és a jogalkotásban részt vevő állampolgárok nyilvános autonómiájának a kapcsolata. Végső soron ugyanis a privát jogi személyek még az egyenlő szubjektív szabadságot sem élvezhetik, ha önmaguk számára – állampolgári autonómiájuk közös gyakorlása során – nem válnak világossá a jogos érdekek és mércék, és nem tudnak megegyezni azokban a releváns nézőpontokban, amelyekből kiindulva az egyenlőt egyenlően, az egyenlőtlent pedig egyenlőtlenül kell kezelni.

A liberális politika első megközelítésben arra irányul, hogy a társadalmi státusz megszerzését leválassza a nemi identitásról, és a nők számára az esélyek eredményeket tekintve semleges egyenlőségét biztosítsa a munkahelyekért, a társadalmi tekintélyért, az iskolázásért és a politikai hatalomért vívott harcban. A formálisan részben megvalósult egyenlőség a nőkkel való – a tényeket tekintve egyenlőtlen – bánásmódot csak még feltűnőbbé teszi. A jóléti állam politikája erre – mindenekelőtt a szociális, a munka- és családjog területén – olyan speciális szabályokkal reagált, amelyek pl. a terhességgel és az anyasággal, vagy pedig a válással kapcsolatos szociális terheket próbálják enyhíteni. Időközben természetesen nemcsak a beváltatlan követelések, hanem a sikeresen megvalósított jóléti-állami programok ambivalens következményei is a feminista kritika tárgyává váltak – pl. a kompenzációk által megnövekedett foglalkoztatási rizikók a nők körében, a nők felülreprezentáltsága a rosszul fizetett állásokban, a gyermek problematikus „jólléte", és általában véve a szegénység előrehaladó feminizálódása stb. Jogi szempontból van alapja e reflexív módon létrehozott diszkriminációnak a hátrányos szituációk és a

hátrányos személy-csoportok túláltalánosító klasszifikálásában? Ezek a „hamis" klasszifikációk ugyanis „normalizáló" módon beavatkoznak az életvezetésbe, aminek következtében a szándékolt kárkiegyenlítés újabb diszkriminációvá, vagyis a szabadság biztosítása a szabadság megvonásává alakul át. A feminista jog területén a jóléti állami paternalizmus szó szerint érvényesül, amennyiben a törvényhozás és a jogalkotás a tradicionális értelmezési mintákat tartja szem előtt, és végső soron hozzájárulnak a nemi identitás fennálló sztereotípiáinak megerősítéséhez.

A nemi szerepek és a nemtől függő differenciák klasszifikációja egy adott társadalom kulturális önértelmezésének elementáris síkját érintik. A radikális feminizmus csak ma tudatosítja ezen önértelmezés elhibázott, revízióra szoruló, és alapvetően vitatható jellegét. Joggal ragaszkodik ahhoz, hogy azokat a szempontokat, amelyekből kiindulva a nők és a férfiak (bizonyos csoportjának) tapasztalati és élethelyzeti differenciái a szubjektív cselekvési szabadságok egyenlő esélyű hasznosítása szempontjából relevánssá válnak, a *politikai nyilvánosságban* – mégpedig a szükségletek és a kritériumok megfelelő interpretációjára vonatkozó nyilvános vitában – kell tisztázni. Így a nők egyenlősítéséért vívott harc jól demonstrálja a paradigmatikus jogértelmezés nagyon is esedékes megváltozását.

Annak a vitának a helyébe, hogy a jogi személyek autonómiáját a privát emberek versengésére épülő szubjektív szabadság, vagy pedig a jóléti állami bürokrácia klienseinek objektíve biztosított teljesítményigénye garantálja-e, egy *proceduralisztikus jogértelmezés* lép, amely szerint a demokratikus folyamatnak egyszerre kell biztosítania a privát és a nyilvános autonómiát: a szubjektív jogokat (amelyek feladata, hogy a nők számára lehetővé tegyenek egy privát-autonóm életvezetést) egyáltalán nem lehet megfelelően artikulálni, ha az érintettek előzetesen, nyilvános viták során nem fogalmazták meg és nem alapozták meg – a tipikus esetek vonatkozásában – az egyenlő és egyenlőtlen bánásmód releváns szempontjait. Az egyenjogú polgárok privát autonómiája csak állampolgári aktivitásukkal párhuzamosan biztosítható.

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

HIVATKOZOTT IRODALOM

Arendt, Hannah (1965): *Über die Revolution*. Piper.

Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*. Piper.

Alter, Peter (1985): *Nationalismus*. Suhrkamp.

Bade, Klaus J. (1993): Immigration and Integration in Germany since 1945. In: *Europian Rewiev,* Vol. 1, January: 75–79.

Beiner, Ronald (1983): *Political Judgement*. Methuen Young Books.

Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self*. Routledge.

Bermann, Paul (szerk.) (1992): *Debating P. C.* Laurel.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1995): Die Nation. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, szeptember 30.

Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.

Bryde, Brun-Otto (1994): Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie. In: *Staatswissenschaft und Staatspraxis,* Vol. 5, No. 305.

Carens, Joseph H. (1987): Aliens and Citizens. The Case for Open Borders. In: *Rewiev of Politics*, Vol. 49, No. 2, Spring: 251–273.

Cohn-Bendit, Daniel – Schmid, Thomas (1992): *Heimat Babylon*. Hoffmann und Campe.

Connor, Walker (1994): Ethnonationalismus. Princeton University Press.

Dahl, Robert A. (1989): *Democracy and ist Critics*. Yale University Press.

Doppelt, Gerald (1978): Walzer's Theory of Morality in International Relations. In: *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 8, No. 1 (Autumn): 3–26.

Dworkin, Ronald (1984): *Bürgerrechte ernstgenommen*. Suhrkamp.

Emmer, P. C. (1993): Intercontinental Migration. In: *European Review,* Vol. 1 (1): 67–74.

Forst, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit. Suhrkamp.

Fraser, Nancy (1989): Struggle over needs. In uő: *Unruly Practices*. Polity Press.

Frowein, Jochen Abr. (1972): Die Entwicklung der Anerkennung von Staaten und Regierungen im Völkerrecht. In: *Der Staat,* Vol. 11: 145.

Frowein, Jochen Abr. (1994): Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Vol. 54 (1994): 1–16.

Greenwood, Christopher (1993): Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention? In: *Europa Archiv,* Folge 4 / 1993: 93–106.

Habermas, Jürgen. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1987): *Eine Art Schadensabwicklung*. Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1988): Individuierung durch Vergesellschaftung. In: uő: *Nachmetaphysisches Denken*. Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1990): Volkssouverenität als Verfahren. In: uő.: *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt. Philosophisch Politische Aufsätze 1977–1990.* 180–212. Reclam.
Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung.* Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1992b): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1995): *Die Normalität einer Berliner Republik*. Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1996a): Drei normative Modelle der Demokratie. In: uő.: *Einbeziehung des Anderen*. 237–277. Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1996b): Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie. In uő: *Einbeziehung des Anderen.* 154–188. Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1996c): Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: uő.: *Die Einbeziehung des Andren.* 237–276. Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (1996d): Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: uő. *Einbeziehung des Anderen*. 293–309. Suhrkamp.
Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.
Ipsen, Hans Peter (1994): Zehn Glossen zum Maastricht-Urteil. In: *Europarecht,* No. 29: 1–21.
Jahn, Beatex (1993): Humanitäre Intervention und das Selbsbestimmungsrecht der Völker. In: *Politische Vierteljahresschrift,* Vol. 34, No. 4: 567–587.
Joppke, Christian (1995): *Nation-Building after World War Two.* European University Institute.
Kaa van de, Dirk. J. (1993): European Migration at the End of History. In: *European Rewiev*, Vol. 1, No. 1 (January): 87–108.
Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon.
Leggewie, Claus (1995): Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft. In: *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität.* Szerk.: Berding, Helmut. 46–65. Suhrkamp.
Lepsius, M. Rainer (1990): „Ethnos" und „Demos". In uő.: *Interessen, Ideen und Institutionen.* 247–255. VS.
Lepsius, M. Rainer (1993): *Demokratie in Deutschland.* Vandenhoeck-Ruprecht.
Lübbe, Hermann (1994): *Abschied vom Superstaat.* Siedler.
Maus, Ingeborg (1986): Rechtsgleichheit und gesellschaftliche Differenzierung bei Carl Schmitt. In uő.: *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus.* 111–140. Wilhelm Fink.
Maus, Ingeborg (1992): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Suhrkamp.
Maus Ingeborg (1994): „Volk" und „Nation" im Denken der Aufklärung. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik,* Vol. 39, No. 5: 602–612.

Michelman, Frank I. (1988): Political Truth and the Rule of Law. In*: Tel Aviv University Studies of Law,* Vol. 8 (1988): 281–292.
Michelman, Frank I. (1989a): Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights. In: *Florida Law Review*, Vol. 41 (1989): 446.
Michelman, F. I. (1989b): Pornography. University of Toronto Press.
Murswiek, Dietrich (1993): Maastricht und der Pouvoir Constituant. *Der Staat*, Vol. 32: 161–190.
Nass, K. O. (1993): Grenzen und Gefahren humanitärer Interventionen. *Europa Archiv,* Vol. 48, No. 10: 279–288.
Puhle, Hans-Jürgen (1995): Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikulturelle Politik in den USA. In: *Menschen über Grenzen.* Szerk.: Baade, Klaus J. 147–166. Becksche Reihe.
Raz, Joseph (1994): Multiculturalism: A Liberal Perspective. In: *Dissent,* Winter: 67–79.
Rhode, Deborah L. (1989): *Justice and Gender.* Harvard University Press.
Salins, Peter (1989): *Boundaries.* University of California Press.
Schmitt, Carl (1979 [1932]): *Der Begriff des Politischen.* Hanseatische Verlagsanstalt.
Schmitt, Carl (1983 [1928]): *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot.
Schmitt, Carl (1988 [1938]): *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff.* Duncker & Humblot.
Schulze, Hagen (1994): *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte.* C.H. Beck.
Senghaas, Dieter (1994): *Wohin driftet die Welt?* Suhrkamp.
Taylor, Charles (1988): Was ist menschliches Handeln? In uő: *Negative Freiheit*. Suhrkamp.
Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Theorie der Anerkennung.* Fischer.
Verdross, Alfred - Simma Bruno (1984): *Universelles Völkerrecht.* Duncker & Humblot.
Walzer, Michael (1980): The Moral Standing of States. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, No. 3: 209–229.
Walzer, Michael (1990): What does it mean to be an American. In: *Social Research*, Vol. 57, Fall.
Walzer, Michael (1992 [1977]): *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations.* Basic Books.
Wehler, H. U. (1995): Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte, In *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität*. Szerk.: Berding, Helmut. Suhrkamp.
Wiegand, Erich (1993): Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich. In: *Informationsdienst Soziale Indikatoren*, Nr. 9, Januar (1993): 1–4.
Wolfrum, Rüdiger (1993): Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes. *Europa Archiv*, Vol. 48

Tamás Gáspár Miklós

ALAIN BADIOU

Alain Badiou filozófiáját önmagában se könnyű megérteni, hát még Magyarországon. Föl kell fognunk, hogy olyan szerzők, mint Sartre, Althusser, Lacan, Deleuze olyan részei a francia műveltségnek, mint Mikszáth és Kosztolányi a miénknek. A francia műveltség filozofikus, az értekező próza fontosabb, mint a líra, az igaz nemzeti klasszikusok: Descartes és Rousseau. Ennek következtében – mivel másrészt a filozófia nem nemzeti műfaj – a francia műveltség középpontjában olykor külföldiek állnak, köztudomásúlag pl. Heidegger, és kevésbé köztudomásúlag, de talán lényegesebben és hosszabb ideje, ma is: Fichte.

A másik tényező, amelyet tekintetbe kell vennünk: az elméleti radikalizmus reputációja mindenütt kifakult a huszadik század utolsó negyedében, még Franciaországban is, sőt: a posztmodern szkepszis és a les nouveaux philosophes (Glucksmann, B.-H. Lévy, Finkielkraut, Ferry stb.) emberjogi „antikommunizmusa" úgyszintén Párizsból ered – de ez utóbbi soha nem lett egyértelműen domináns, mint másutt, különösen Kelet-Közép-Európában.

Alain Badiou – mint a jelenlegi franciaországi filozófiai szcéna többi nagy alakja: Rancière, Balibar, Macherey – Althusser követője volt ifjúkorában (de Althusser mai, meglepő, második, főleg anglofón és hispán-luzitán reneszánsza már idegen tőle). Munkássága első szakaszában (Badiou 1975, Badiou 1982) a szerző maoista volt – ám soha semmi köze nem volt a Francia Kommunista Párthoz, eltérően az Althusser-iskola jeleseitől – , és már ekkor és ezért hangsúlyozta máig hirdetett platonista alapgondolatát a filozófiai gondolat külső meghatározottságáról és a filozófiáról mint beavatkozásról. Ugyanakkor idegenkedett a maoista utódpártoktól (mint a Gauche prolétarienne). Ugyanebben az időben tűnt föl mint sikeres regényíró és színpadi szerző.

Matematikai (elsősorban halmazelméleti) érdeklődése, Mallarmé és Lacan meghatározó szerepe a gondolkodásában már a korai mű konstansa, és azóta se változott.

Badiou minden tekintetben szembenáll az ezredvég kortendenciáival. Először is a filozófiai rendszer és a klasszikus metafizika elkötelezettje. Másodsorban eltökélt ellenfele a pluralizmusnak, a kulturális-etikai relativizmusnak, a toleranciának és az „emberi jogoknak". Már ifjúkorában komolyan vette a marxi mű alapvető történetfilozófiai megfontolását a proletariátus hivatásáról, amely nem a proletariátusnak (mint empirikus osztálynak) a győzelmét, hanem a proletariátus megszüntetését jelenti; Badiou szerint nem a „másság", hanem az „Egy-ség" az, amire a filozófia törekszik.

Badiou abban is platonista – s ennek következtében „szofistának" tekinti Nietzschét, Wittgensteint, Heideggert – , hogy az igazságot az „esemény" iránti elkötelezettségnek, tehát objektívnak, létezőnek tekinti, anélkül, hogy a transzcendens „formákig" követné Platónt. (Badiou 1988.) Ez a mű, amelyet a releváns szakirodalom (Hallward 2003) a jelenkor legnagyobb metafizikai traktátusának tekint – és amelyet csak félig olvastam… – az egyik legnehezebb szöveg, amely valaha a kezembe akadt, s magam is úgy sejtem, hogy remekmű. Márványos hidegsége ijesztő. Megint neki kell látni. (A főmű második kötete nemrég jelent meg: Badiou 2006.)

A legjobb bevezetés Badiou művébe az etikája (Badiou 1993) és a Pál apostolról írott csodálatos munkája (Badiou 1997, 2007). Ez utóbbit filozófiai önarcképnek is föl lehet fogni.

Badiou politikailag továbbra is a szélsőbaloldalon foglal helyet, de lemondott ő is a munkásmozgalom nagy filozófiai stratégiájáról, ezt a lemondást a huszadik századról írott hiperrevizionista munkájában (Badiou 2005) indokolja meg. Két másik filozófussal – Sylvain Lazarus, Natacha Michel – egy nem pártjellegű kis mozgalom (L'Organisation politique) élén áll, amely egyes problémákat a középpontba állítva avatkozik bele az eseményekbe (többnyire üzemi agitációval), elsősorban az „illegális" bevándorlók (les sans-papiers) érdekében.

Legfontosabb művei angolul – és részben németül – is olvashatók.

IRODALOM

Badiou, Alain (1975): *Théorie de la contradiction*. Maspero.

Badiou, Alain (1982): *Théorie du sujet*. Seuil.

Badiou, Alain (1988): *L'Être et l'événement*. Seuil.

Badiou, Alain (1993): *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal*. Hatier.

Badiou, Alain (1997, 2007): *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. Presses Universitaires de France.

Badiou, Alain (2005): *Le Siècle*. Seuil.

Badiou, Alain (2006): *Logique des mondes*. Seuil.

Hallward, Peter (2003): *Alain Badiou* (Slavoj Žižek előszavával). Minnesota University Press.

Alain Badiou

A KOMMUNIZMUS MÚLTJA, JELENE ÉS JÖVŐJE

LE KELL-E MONDANUNK A KOMMUNIZMUS ELKÉPZELÉSÉRŐL?

Gondolataim zárásaképpen a Sarkozy-epizódot, mely minden bizonnyal nem tartozik Franciaország történetének legdicsőségesebb pillanatai közé, szeretném egy szélesebb összefüggésbe helyezni, egyfajta hegeli körképet rajzolván korunk világtörténelméről. Korunk világtörténelme kapcsán természetesen nem a zsurnalisztika Mitterand–Chirac–Sarkozy triójának históriájára gondolok, hanem a munkások és más népi rétegek által képviselt két évszázados emancipatorikus politika alakulására.

A nagy francia forradalom és a lassan világméretűvé váló visszhangja, de különösen a forradalom legegalitariánusabb irányba fordulása (azaz a robespierre-i Közjóléti Bizottság dekrétumai és Babeuf teoretikus elképzelései) óta tudhatjuk – „mi", azaz az absztrakt emberiség, azaz ez a tudás rendelkezésünkre állhat, ha az emberi emancipációról gondolkodunk –, hogy *a kommunizmus egy helyes elképzelés*. Valójában nincs is birtokunkban más ilyen elképzelés, vagy legalábbis nekem nincs tudomásom róla. Bárki, aki lemondana erről az elképzelésről, abban a pillanatban el kellene, hogy fogadja a piacgazdaságot, a parlamentáris demokráciát (mely nem más, mint az állam formájának a kapitalizmushoz való idomulása), és bele kellene törődnie, hogy az egyre szörnyűbbé váló egyenlőtlenségek „természetesek", így elkerülhetetlenek.

„Kommunizmus" – mit értünk e kifejezés alatt? Ahogy Marx a Gazdasági-filozófiai kéziratokban érvel, a kommunizmus egy relatív fogalom az emberiség sorsának általános alakulásában. És persze manapság elkerülhetetlen különbséget tenni a fogalom használata során, hiszen a 'kommunista" szó mint melléknév – az olyan használataiban, mint a „kommunista pártok", a „kommunista világ", hogy ne is említsük a „kommunista állam" szóösszetételt, mely természetesen egy önellentmondás, nem véletlen, hogy szívesebben használják helyette a szintén meglehetősen zavaros „szocialista állam" kifejezést – természetesen eléggé elhasználódott. Ez még akkor is igaz, ha, mint látni fogjuk, a különböző korszakokban ezek a fogalmak igen is részét képezték a kommunista hipotézis történetének.

A „kommunizmus" szó genezisében, mint erről a kanonikussá vált szöveg, a Kommunista kiáltvány tanúskodik, negatívan határozódott meg: azaz az osztályharcok logikájában azt jelentette, hogy talán megszüntethető a munkásosztály teljes alárendelődése egy uralkodó osztálynak. Hogy ez az antikvitás óta létező alávetettség nem elkerülhetetlen. És ebből következően, a gazdagságot kezükben tartó és mozgató embereknek az – államhatalom képében kikristályosodó – oligarchikus hatalma nem szükségszerű. A kommunista hipotézis azt állította, hogy egy másfajta közösségi szerveződés megvalósítható – olyan, mely megszünteti a vagyoni egyenlőtlenségeket, sőt a munkamegosztást is: minden egyes ember többfajta munka elvégzésére képes egyénné válik, és megvalósul egy-egy

egyén életében a szellemi és a fizikai, vagy a városi és a vidéki munka közti szabad átjárás. Megszűnnek a hatalmas magánvagyonok, mint ahogy azok családi továbbörökítésének lehetőségei is. A kényszeren alapuló, katonai, rendfenntartó, a civil társadalomtól elkülönült államhatalom léte nem fog többé elkerülhetetlennek tűnni. Ebben a folyamatban, ahogy Marx fontos hozzájárulása a hipotézis történetéhez mondja nekünk, egy rövid szakasz után – ez a proletárdiktatúra, melynek a feladata a régi világ lerombolása – egy hosszabb szakasz következik, mely már a termelők és alkotók „szabad szerveződésén" alapul, és melyben megtörténik az „állam lassú elhalása".

Így a 'kommunizmus' szó nem jelent mást, mint ennek a meglehetősen általános elképzelésnek az intellektuális megragadását. Mindazonáltal ez az elképzelés jelenti a horizontját minden olyan helyileg vagy időben akár a lehető legkorlátozottabb cselekedetnek, melynek a célja szakítani a fennálló renddel (azaz az egyenlőtlenségek szükségességével, és az ezek fenntartására létrehozott állami gépezettel). Minden ilyen kezdeményezés az emberi emancipációért vívott politika egy-egy darabkája. Hogy Kant nyelvén szóljunk, a kommunizmus egy *eszme,* melynek irányadó szerepe van, és nem egy program. Éppen ezért, ha ebben az értelemben beszélünk kommunista elvekről, teljesen abszurd ezeket utópiának minősíteni, mint sokan teszik. Ezek intellektuális sémák, melyek az adott körülmények között nyerik el aktuális formájukat, és melyek arra is alkalmasak, hogy egyfajta demarkációs vonalat képezve segítsenek elkülöníteni egymástól a különböző politikákat. Ha egy adott politikai korszakról beszélünk, nagy vonalakban meg tudjuk mondani, hogy egy-egy politika megfelel-e ezeknek az elveknek, széles értelemben emancipatorikus tartalmú-e, vagy ezzel szembenálló, tehát reakciós. Így a „kommunizmus" ebben az értelemben egy a mindennapi vitákban igen gyakran használt mintegy „orientáló" kifejezés, anélkül egyébként, hogy gyakran maga a szó elhangozna. Még mindig igaza van Sartre-nak, aki szerint „az antikommunisták állatok", hiszen minden politikai szakaszt, mely elveiben vagy éppen elvei teljes hiányában ellentmond ennek a széles értelemben vett kommunista hipotézisnek, úgy kell megítélnünk, hogy az ellene van a teljes emberi emancipációnak, és ezzel az emberiség – a szó szoros értelemben vett – „emberi" jövőjének. Aki az emberiség sorsának alakulását nem a kommunista hipotézis kontúrjai alapján képzeli el (bármilyen kifejezéseket is használjon erre, hiszen maguk a szavak keveset számítanak), az ezt a kollektív sorsot az animalitás szintjére alacsonyítja le. Mint jól tudjuk, manapság (azaz a kapitalizmusban) ez az animalitás nem jelent mást, mint a „versenyt", azaz az érdekek harcát, melyen kívül semmi más sem létezik.

A kommunista hipotézis, mint az egyenlőség tiszta eszméje, kétségkívül az első államok kezdetei óta létezik a gyakorlatban. Amikor a tömegek az egyenlőség igazságossága nevében harcba léptek az állami kényszerek ellen, már akkor megpillanthattuk a kommunista hipotézis első darabkáit, alapjait. Ennek okán gondoltuk azt, és írtuk meg az

azóta már sajnos elhunyt Francois Balmes-val 1976-ban „Az ideológiáról" című kis könyvünkben, hogy beszélhetünk a történelemben egy „kommunista invariánsról", azaz ennek a tág értelemben vett kommunizmusnak egy alapvetően változatlan formában való fel-feltűnéséről. A népi felkelések, mint például a Spartacus irányította rabszolgafelkelés, vagy a Thomas Münzer-féle német parasztlázadás, példázzák leginkább ennek a kommunista invariánsnak a gyakorlati létezését a történelemben.

Mindazonáltal azon forma, melyet a kommunista hipotézis számára adtak a nagy francia forradalom gondolkodói és cselekvő szereplői, vezette be a történelembe a politikai modernitást. Ezáltal teremtődött meg az ancien régime mentális struktúrái elvetésének lehetősége, jóllehet ez a változás nem a „demokratikus" politika különböző formáinak – melyekből kialakultak a burzsoázia politikai hatalommeghódításának eszközei – alapján artikulálódott. Ennek a körülménynek a jelentősége óriási: a kezdetektől igaz, hogy a kommunista hipotézis egyáltalán nem esett egybe a „demokratikus" hipotézissel, mely később a parlamentarizmushoz vezetett. A kommunizmus más történetet, más eseményeket jelenít meg. Az eseményeknek, melyeket a történelemben ez a hipotézis testesít meg, más természetű a jelentőségük és hatásuk, mint amelyeket a demokratikus burzsoá historiográfia emel ki. Éppen ezzel magyarázhatjuk, hogy Marx materialista alapokat adott az emberi emancipáció politikatörténete első szakaszának egyrészt azzal, hogy új életet lehelt a 'kommunizmus' szóba, másrészt úgy, hogy távol tartotta azt minden demokratikus „politizmustól", aláhúzván, hogy a párizsi kommün példájából következően a burzsoá államot (legyen az akár annyira demokratikus is, amennyire ez lehetséges) el kell pusztítani.

Akárhogy is legyen, én azt javaslom önöknek, hogy önök maguk ítéljék meg, melyek a kommunista hipotézis horizontjának fontos és kevésbe fontos, az önök számára vállalható vagy vállalhatatlan elemei. Én újra csak azt mondhatom: a kommunista hipotézis egy helyes elképzelés, melynek fel tudjuk vázolni a legfontosabb elveit, bármilyenek is legyenek ezeknek a jelen kontextusának alávetett változásai és variációi.

Annak idején Sartre fejtette ki a lényeget egy interjújában: „Ha a kommunista hipotézis nem helyes elképzelés, ha a gyakorlatban nem kivitelezhető, az azt jelentené, hogy az emberiség élete önmagában nem sokban különbözik a hangyák vagy a termeszek világától". Mit akarhatott ezzel mondani Sartre? Azt, hogy ha a „verseny", a szabad kereskedelem, a kis élvezetek summázata és azok a gátak, melyek megvédenek minket a gyengébbek vágyaitól, minden kollektív vagy magánlétezés alfái és ómegái, akkor az emberi élet nem ér egy lyukas garast sem.

Ez az a lyukas garas, melyre le akarja alacsonyítani az emberi létezők döntő többségének az életét Bush az agresszív konzervativizmus és a keresztes háborúk logikájának örve alatt, „Blair-a-jámbor" a militarista retorikájával, vagy éppen Sarkozy a „Munka-Család-

Haza"[1] fegyelmező jelszavának felhasználásával. És persze ott van a talán még rosszabb „baloldal", mely nem tud mást hozzátenni ehhez az ürességtől kongó erőszakhoz, mint saját szintúgy semmitmondó béketűrését vagy jótékonyságának bizonytalan szellemét. A gyilkos versennyel, a „papa fiacskái" álságos sikereivel, az elszabadult pénzügyi világ nevetséges übermenscheivel, a világ tőzsdéinek hőseivel szemben mit tud a baloldal felmutatni? Csak ugyanezeket a szereplőket, nyakon öntve a barátságosság némi mázával – ez a baloldal nem képes másra, mint egy piciny olajat önteni a gépezet fogaskerekei közé, vagy némi alamizsnát juttatni a legelesettebbeknek. Olyan baloldal ez, mely semmit sem örökölt Nietzschétől, csak az „utolsó ember" kivérzett alakjának képét.

Egyszer és mindenkorra leszámolni '68-cal[2] nem jelent mást, mint hogy belenyugodjunk: nincs más út előttünk, mint a pénzügyi világ nihilizmusának vagy a szociális könyörületességnek az útja. Ma már nem csak arról van szó, hogy el kell ismerni, a kommunizmus összeomlott a Szovjetunió bukásával, nem is csak arról, hogy a Francia Kommunista Párt a siralmas végét járja, hanem arról is, hogy fel kell hagyni azzal az elképzeléssel, hogy 1968 májusa éppen az „államkommunizmus" bukása belátásának volt egy tudatos és azonnal a gyakorlatba átültetett pillanata. És így persze annak eltagadását, hogy 68 májusa és a rákövetkező öt év éppen a kommunizmus hipotézisének egy új szakaszát jelentette, mely már távol tartotta magát az államhatalomtól. Jóllehet bizonyára senki sem tudta akkoriban, hogy ennek az új szakasznak az útja merre vezet, de azzal mindenki tisztában volt, hogy 68 a hipotézis egyfajta újjászületését jelentette.

Sarkozy és mindaz, melyet e név megtestesít, azt mondja nekünk, hogy fel kell hagyni mindennel, amely egy hasonló újjászületésre emlékeztetne, hogy a társadalom mindössze olyan egyének gyülekezete, akiket csak a saját érdekük foglalkoztat. Egyébként, ha valóban ez lenne az igazság, akkor bizonyos, hogy azonnal fel kéne hagyni a filozófiával, és rábízni az embert szomorú végzetére.

Mi persze sosem fogjuk hagyni, hogy Sarkozy diktálja nekünk az emberi létezés értelmét vagy a filozófia feladatait. A mi feladatunk természetesen nem az, hogy asszisz-

---

1 „Travail-Famille-Patrie": ezzel a jelszóval váltotta fel Pétain marsall (és a nácikkal kollaboráló, autoriter vichyi rendszer) „nemzeti forradalma" a „Liberté-Egalité-Fraternité" formulát. Badiou egyik központi mondanivalója Sarkozyról, hogy az valamiféle „transzcendens pétanizmust" képvisel. Lásd erről részletesebben a 9. lábjegyzetet (a *ford.* megjegyzése).

2 A munkás ideológiai és politikai alakjának XIX. századi geneziséről, ennek következményeiről a politikai gondolkodásban, és a doktrínáról, mely ezt az alakot az „Egyenlők közösségéhez" kötötte, természetesen Jacques Rancière nagyszerű műveit kell forgatnunk, különösen két szép könyvét: *La nuit des prolétaires* (1981) és *Le maître ignorant* (1987).

táljunk a kommunista hipotézisről való lemondáshoz, hanem hogy megvizsgáljuk, hol tartunk manapság a hipotézis történetében.

A KOMMUNISTA HIPOTÉZIS TÖRTÉNETE, ÉS JELEN ÁLLAPOTA

Szükségesnek látszik hát felvázolni a történelemi tablót annak érdekében, hogy pontosan lássuk, hol is tartunk napjainkban. A kommunista hipotézis történetét két nagy fejezetre oszthatjuk: az elsőben megtörtént a hipotézis alakba öntése, kontúrjainak megrajzolása, míg a másodikban kísérletet tettek annak megvalósítására.

Az első szakasz története a nagy francia forradalomtól a párizsi kommünig (azaz mondhatjuk 1792-től 1871-ig) ível, tehát nagyjából nyolcvan évet ölel át. Ebben a korszakban a világ sokféle országában a lehető legnagyobb újdonságnak számító politikai jelenségek felbukkanására került sor, azonban mégis azt mondhatjuk, hogy – legalábbis, ami a legfontosabb bonyodalmakat illeti – a történet elsősorban francia. Marx maga is, noha a történelmi korszak filozófiai alapját Németországban (a hegeli dialektika), tudományos fordulatát Angliában (a politikai gazdaságtan megjelenése) látta, azonban valóságos gyakorlati politikai tartalmát illetően nem hagyott kétséget afelől, hogy azt Franciaországban kell keresnünk.[3]

Ebben a szakaszban kerül sor, a kommunizmus zászlaja alatt, egy tömegmozgalom a politikai hatalom megragadásának tematikájához való hozzákötésére. Ekkor van szó először egy olyan népmozgalom szervezéséről, melynek célja – a lehető legváltozatosabb formában: tüntetések, sztrájkok, felkelések, fegyveres akciók – a rendszer megdöntése. Mindezen teljesen egyértelműen azt érthetjük, hogy a rendszer megdöntése egy felkelés formájában történik meg, melyet „forradalomnak" nevezünk. Ez a forradalom eltörli a társadalom fennálló formáit (a magántulajdon és annak öröklődése, az emberiség nemzetre való szétbomlása, a munkamegosztás rendszere stb.), és létrehozza a kommunizmus egyenlőségét, ahogy azt a munkásság gondolkodói – erről írt nagyszerű elemzést Jacques Rancière[4] –, és különösen az „Egyenlők Közössége" felvázolták.

---

3 *Le Siècle* (Le Seuil 2005) címmel írt könyvemben egy részletes vizsgálatát végeztem el a „valóság szenvedélyének", mint a szubjektivitás tipikus XX. századi formájának.

4 1968 májusáról, annak valódi politikai tartalmáról, azaz nem mint az ifjúság kulturális kríziséről lásd Natasha Michelnek a „Rouge Gorge" konferenciák keretében elhangzott előadását: *O Jeunesse! O Vieillesse!* (lásd az előző lábjegyzetet). Natascha Michel, ez a nagy regényírónő találta fel azt a prózát, mely megragadja a korszak tapasztalatát, l. *La Chine européenne* (Gallimard 1975), *Circulaire à toute ma vie humaine* (Le Seuil 2005).

A régi rend egyszerre köszönheti bukását saját benne rejlő korrupciójának és annak a nyomásnak, melyet a – minden valószínűség szerint fegyveres – népi mozgalom kényszerít ki. Ebben a történelmi pillanatban tűnnek fel először a munkásmozgalom sajátlagos vonásai. A régi forradalmi társadalmi csoportok, a városok szegényei, a kézművesek, a diákok és az értelmiségiek, a vidéki szegények tömegei ekkor változnak meg véglegesen, elsősorban a munkásosztály irányító szerepe révén.

Ezt a történelemi szakaszt a párizsi kommün megkapó újdonsága és radikális elbukása zárta le. A kommün volt a legmagasabb szintű formája a népi mozgalom, a munkásirányítás és a fegyveres felkelés ily módon való kombinálásának. Megmutatta ezen formula hihetetlen életképességét: képes volt a hatalom gyakorlására két hónapon keresztül Európa egyik legnagyobb fővárosában, nemzetközi forradalmárok (elsősorban lengyelek) hathatós támogatásával – mindez a marxista koncepciójú Internacionálé erejét mutatta meg. De persze azonnal nyilvánvalóvá váltak a formula korlátai is: nem volt képes a forradalomnak egy valódi nemzeti kifutási lehetőséget adni, sem a hatékony ellenállás formáit megszervezni, míg az ellenforradalom – a külföldi hatalmak hallgatólagos segítségével – számíthatott hatékony katonai gépezetére.

A hipotézis történetének második szakasza 1917-ben az orosz forradalommal kezdődik, és 1976-ban ér véget, a kínai kulturális forradalom lezáródásával és az 1966 és 1975 között a Föld minden táján jellemző mozgalmi fellángolás elcsitulásával, melynek epicentruma, legalábbis az újdonság szemszögéből nézve, a francia '68 és az azt követő évek voltak. Így ez a második szakasz nagyjából ötven évet ölel át, de mindenképpen jeleznünk kell, hogy ennek a korszaknak a kezdetét az első szakasz végétől majd ugyanennyi idő (több mint negyven év) választja el.

Ez a második, igen összetett korszak már az utolsó periódusát illetően közvetlenül magában foglalja azt a kort, melynek jelenleg is örökösei vagyunk. Ezt a korszakot leginkább az idő kérdése uralja: hogyan vezessük győzelemre a kommunizmust? Hogyan kerüljük el a párizsi kommün sorsát, azaz hogyan álljunk hosszabb ideig ellen a tőkések és zsoldosaik véres reakciójának? Hogyan szervezzük meg az új hatalmat, az új államot, hogy az ellent tudjon állni ellenségei destrukciójának? Lenin számára a nagy kérdést az ezekre a problémákra adott válasz jelentette. És bizonyosan nem volt véletlen, hogy az ismert történet szerint Lenin örömében táncra perdült a havon, mikor az orosz forradalmi hatalom egy nappal túlélte a párizsi kommün fennállási idejét.

Ebben a második szakaszban már nem a kommunista hipotézis zászlaja alatt küzdő népi és munkásmozgalom léte a legfontosabb probléma, de nem is a felkelés formájában történő forradalom általános eszméje. A probléma itt már a győzelem és a diadal tartósságának a kérdése. Vagy másképpen fogalmazva: ekkor már nem a hipotézis megfogalmazásáról vagy próbára tételéről van szó, hanem a megvalósításáról. Ebből a nézőpontból

az általános érvényű megállapítást, a lényeget Lenin fogalmazta meg, amikor kijelentette, hogy „most beléptünk a győztes proletárforradalmak korszakába". Ez az oka annak, hogy a XX. század első kétharmadát az általam a „valóság szenvedélyének"[5] nevezett jelenség uralta. Amit a XIX. század álmodott és próbára tett, a XX. század teljes egészében beteljesítette.

A kényszeres ragaszkodás a győzelemhez és a valósághoz maga után vonta, hogy a legfontosabb problémák elsősorban a szervezeti és a szervezeti fegyelmet illető kérdések köré összpontosultak, melyek egyenesen vezettek el – 1902-től és Lenin „Mi a teendő?"-jétől – a centralizált, homogén osztálypárt teóriájáig és gyakorlatáig. Másképpen azt mondhatnánk, hogy a kommunista pártok „vasfegyelmükkel" tulajdonképpen a kommunista hipotézis valóságát testesítették meg.

A hipotézis története második szakaszának karakterisztikus konstrukciója, a párt, valójában megoldotta a még az első szakaszból, egészen pontosan a párizsi kommünből, ezen szakasz csúcs- és végpontjából ránk hagyományozott problémát: a győzelem kérdését. Oroszországban, Kínában, Csehszlovákiában, Albániában, Koreában – s valamelyest más módon, de Kubában is – a teljes politikai és társadalmi forradalom a kommunista pártok irányítása alatt aratott győzelmet, és az elhúzódó, gyakran hosszan tartó felkelés vagy polgárháború idején a győzelmet a „szocialista állam" formája hozta végül el. Az első szakasz után, mely elhozta a kommunista hipotézis megfogalmazását és mozgalomba történő artikulálódását, eljött a második, mely – a fegyelmezett és militarizált szervezet által – megvalósította a hipotézis lokális, ámde időben tartós győzelmét.

Mint ahogy ezt természetesnek is tarthatjuk, ez a második szakasz olyan problémákat is indukált, melyeket nem voltak képesek megoldani ugyanazokkal a módszerekkel, amik az első szakaszból öröklött problémák kezelésében sikeresek voltak. Valójában az történt, hogy a párt, mely megfelelő formának bizonyult a katonai felkelés sikerre vitelében a meggyöngült reakciós hatalmakkal szemben, teljesen inadekvátnak bizonyult a marxi értelemben vett proletárdiktatúra államának létrehozatalában – mely államnak egyfajta, az átmenetet biztosító „nemállamnak", egy hatalmat gyakorló „nemhatalomnak" kellett volna lennie az államhatalom fokozatos eltűnését leíró dialektikai formula értelmében. A kialakuló pártállam formula éppen ellenkezőleg, egy eddig sosem látott formáját hozta létre az autoriter államnak, sőt a terror rendszerének, de mindenképpen egy olyan államénak, mely igen távol került az emberek gyakorlati életétől. Számos vívmánya ezeknek a „szocialista" államoknak igencsak jelentős, különösen az oktatás, a közegészségügy, a mindennapok ideológiája (az egyszerű dolgozó emberek formális felértékelésére gondolok), a közrend területén. A nemzetközi politika területén ezek az államok éppen

5 *Le Siècle* (Le Seuil 2005) címmel írt könyvemben egy részletes vizsgálatát végeztem el a „valóság szenvedélyének", mint a szubjektivitás tipikus XX. századi formájának.

elég félelmet keltettek az imperialista államokban ahhoz, hogy azokat – mind nemzetközi szinten, mind országhatárokon belül – némi óvatosságra kényszerítsék. Ez az az óvatosság, melyet annyira hiányolunk manapság, mikor a mértékét vesztett kapitalizmus arroganciája a legmagasabb fokozatba kapcsolt. Mindezek ellenére kijelenthetjük, hogy magának az állami eszközökkel történő változtatásnak az elve bizonyult divatjamúltnak és nem hatékonynak. A véres rendőrhatalmi erőszak széles körű kiterjesztése sem volt elég ahhoz, hogy megmentse ezeket a rendszereket a bürokrácia mozdulatlanságától egy olyan, az ellenfeleik által rájuk kényszerített gyilkos versenyben, melyben alig ötven év bőven elegendő volt annak belátására, hogy képtelenség azt megnyerni.

Ennek a problémának – azaz annak, hogy a párt, mint forma, inadekvát a kommunista hipotézis kreatív gyakorlatba fordítására és tartós fennmaradásának biztosítására – a megoldására tett kísérletet a második szakasz két utolsó nagy megrázkódtatása, a kínai kulturális forradalom és a francia „68 májusának" nevezett homályos eseménysor. Kínában ezzel kapcsolatban Mao maximája a következőképpen hangzott: „Kommunista mozgalom nélkül nincs kommunizmus", azaz mindenáron bele kell meríteni a pártot a tömegmozgalomba, ezzel regenerálni, debürokratizálni, és a valós világ megváltoztatása irányába tolni. A kulturális forradalom[6] megkísérelte ezt az erőfeszítést, és noha hamar kaotikussá és erőszakossá vált, és bármennyire is bizonytalan volt az ellenség valós kiléte, mégis a társadalom egyetlen valódi oszlopa ellen fordult: maga a kommunista párt ellen. Nem volt véletlen, hogy maga Mao deklarálta: „Nem tudjátok, hogy hol keressétek a burzsoáziát? De hiszen az éppen a kommunista pártban lakozik!" Végeredményben, éppen azért, mert nem nyújtottak segítséget az állam decentralizációja legradikálisabb kísérletének (az 1967-ben létrejött „sanghaji kommünnek"), a kulturális forradalom után az eredeti rendet kellett visszaállítani, csak éppen sokkal rosszabb körülmények között. Franciaországban pedig, 1968 májusa után,[7] az volt a domináns meggyőződés, hogy a kollektív szervezett cselekvés új politikai helyeket hozhat létre, s nem egyszerűen a centralizált államhatalmat termeli újra. A fő tartalma ennek az eseménynek azok az új szervezeti és cselekvési formák

---

6 Ha többet szeretnének tudni arról, hogy mit gondolok a kínai kulturális forradalomról és annak történelmi jelentőségéről, olvassák el a brosúrát (La Révolution Culturelle: la dernière révolution?), melyet az általam és Natascha Michel által létrehozott és 2001 és 2005 között vezetett „Rouge Gorge" konferenciák keretében publikáltunk.

7 1968 májusáról, annak valódi politikai tartalmáról, azaz nem mint az ifjúság kulturális kríziséről lásd Natascha Michelnek a „Rouge Gorge" konferenciák keretében elhangzott előadását: O Jeunesse! O Vieillesse! (lásd az előző lábjegyzetet). Natascha Michel, ez a nagy regényíró találta fel azt a prózát, mely megragadja a korszak tapasztalatát, l. La Chine européenne (Gallimard 1975), Circulaire à toute ma vie humaine (Le Seuil 2005).

voltak, melyek lehetővé tették az azonos politikai víziókkal rendelkező értelmiségiek és munkások közös cselekvését. Ezek az új formák elgondolhatóvá tették a kommunista hipotézist túl a politikai hatalom megragadásán is. Mégis, noha ezek a gyakorlati tapasztalatok továbbéltek a legkülönbözőbb formákban, a hetvenes évek végétől azt mondhatjuk, hogy világméretekben a reakciós állam új formája, a kapitalokapitalizmus, a „demokrácia" fedőneve alatt, felülkerekedett az emberek gondolkodásmódjában. Kijelenthetjük, hogy a politikai folyamatok új formái[8] manapság hozzávetőlegesen abban a szakaszban vannak, mint amelyben Lenin volt a XX. század első esztendeiben: amikor a „Mi a teendő?" kérdésére az ellenség által dominált általános környezetben konkrét válaszokat kell adni, olyan válaszokat, melyek lassan, de biztosan a szubjektív jelenségek felértékelődéshez vezetnek.

Emlékeztetnem kell azonban arra, hogy a hipotézis két korszaka – azaz az utolsó Marx és az első Lenin – között negyven, az imperializmus diadalát hozó év telt el. A kommün eltiprásától az első világháború kitöréséig tartó évtizedek a világot meghódító, a minden földrészt szétdúló és kirabló burzsoázia hatalmának csúcspontjai. Én itt a kommunizmus történetének korszakairól írok, de tudni kell, hogy ezeket a korszakokat olyan időszakok választják el egymástól, melyekben távolról sem a kommunista hipotézis győzelméről, stabilitásáról vagy kiegyensúlyozottságáról szól a történet. Ezekben a korszakokban, éppen ellenkezőleg, mást sem hallunk, mint hogy ez a hipotézis tarthatatlan, sőt abszurd és morálisan bűnös, így a legjobb, amit tehetünk, ha lemondunk róla. Hogy újra felidézzük Sarkozyt: egyszer és mindenkorra le kell számolni '68 májusával.

Mégis ez teszi lehetővé, hogy feltegyük magunknak a kérdést: hol tartunk manapság? Megállapíthatjuk, hogy a hipotézis történetének második korszaka világszinten nagyjából a múlt évszázad hetvenes éveinek a végén fejeződött be. Ehhez azt is hozzátehetjük, hogy – levonva a tanulságokat a szakaszt lezáró két kritikai kísérletből, azaz 1968 májusából és a kínai kulturális forradalomból – új körülmények között sokféle színes

---

8 A különböző rövidebb-hosszabb ideig tartó, a hetvenes évek közepétől jelentkező politikai események közül, melyek megpróbáltak új életet lehelni a kommunista hipotézisbe (noha maga a kommunizmus szó gyakran nem is volt használatos), azaz megpróbáltak szembeszállni a kapitaloparlamentarizmus dominanciájával, és megváltoztatni a politika és az állam közti kapcsolatokat, a következőket lehet kiemelni: a portugál forradalom első két éve, a lengyel Szolidaritás első időszaka, azaz a gyárakban lezajló események, az iráni sah elleni lázadás első szakasza, az Organisation politique nevű szervezet megalakítása Franciaországban, illetve a zapatista mozgalom Mexikóban. Manapság komolyan meg kell vizsgálni, hogy milyen valódi kötelékek fűzik a népet az olyan szervezetekhez, mint a libanoni Hezbollah vagy a palesztinai Hamasz (jóllehet, a mi univerzalista nézőpontunkból ezek vallásos kötődése behatárolja jelentőségüket). Vagy igen komoly figyelmet kell szentelnünk a Kínában lezajló számtalan munkás- és parasztfelkelésre, az indiai és nepáli „maoisták" akcióira… és a lista korántsem ért véget.

közösség keresi az emancipációhoz vezető politika jelenkori viszonyoknak megfelelő útját. Valójában most egy újabb két korszak közötti intervallum időszakában vagyunk: az ellenség látható diadalának periódusában. Így például elbátortalanodás és engedmények nélkül le tudjuk írni, hogy mi zajlik jelenleg Franciaországban: az államhatalom rangjára emelkedett transzcendens pétainizmus[9] formáinak újbóli megjelenése. Ez nem egy olyan őrült, oda nem illő jelenség, melynek deprimálnia kellene minket: ez egyszerűen annak a ténynek a lokális kikristályosodása, hogy jelenleg egy intervallum korszakában vagyunk, amilyen létezett már, ráadásul igen hosszú ideig, a XIX. század végén, a XX. század elején. Márpedig, ha tisztában vagyunk ezekkel a körülményekkel, akkor ma a legfontosabb teendő a kommunista hipotézis egy új szakaszának a megnyitása. Az egyedüli probléma a jelenkori katasztrófa kiterjedésének a mértéke, elsősorban persze a háborúé, az imperializmussal járó ezen elkerülhetetlen megrázkódtatásé, és ezzel együtt az az ár, melyet az emberiség kénytelen fizetni az előrejutásáért. Az egyedüli cél az lehet, mely biztosítja az emberiség üdvét, azaz az egalitárius kommunizmus ezúttal az egész bolygónkra kiterjedő megvalósítását.

Nekünk, akik ismertük 1968 májusát és a kínai kulturális forradalmat, kizárólagos kötelességünk továbbadni a kommunizmus szétszórt mozgalmárcsoportjainak azt a racionális bizonyosságot, mely már jelen volt különböző forró politikai pillanatokban: ami jönni fog, ami bekövetkezik, az nem lesz, nem lehet egyszerű folytatása a második szakasz jellemzőinek. A marxizmus, a munkásmozgalom, a tömegdemokrácia, a leninizmus, a proletariátus pártja, a szocialista állam, a XX. század minden jelentőségteljes találmánya többé már nem mondható valóban hasznosnak. A teória, az elmélet szintjén persze mindezeket szükséges ismerni és gondolkodni is kell róluk, de a politika mezején ezek egyszerűen a gyakorlatba át nem ültethetőkké váltak. Ez az első és legfontosabb pontja a tudatosságnak: a második szakasz véget ért, hasztalan kísérleteznénk a folytatásával vagy a restaurálásával.

Az az igazság, és ez már a múlt század hatvanas éveiben feltünedezni látszott, hogy a mi mostani problémánk már nem egy széles, a hipotézist megtestesítő népmozgalom problémája, de nem is azé a proletárpárté, mely győzedelmes irányításával ez a hipotézis

---

9 Badiou nem azt állítja, hogy a mai viszonyok emlékeztetnének 1940-re, vagy hogy Sarkozy azonos lenne Pétainnel, hanem arról beszél, hogy azok a jelenségek, melyeket Sarkozy megtestesít a hatalomban, tudattalan, „historico-nationales" gyökereiket a pétainizmusban találják meg. Ezért „transzcendens" ez a pétainizmus: a felszínen természetesen a Sarkozy és Pétain közti különbségek nyilvánvalóak, azonban mégis a kollektív tudatalatti szintjén azonosak. Másrészről Badiou koncepciójában a „pétainisme" szélesebb értelmű, mint konkrét történelemi megjelenési formája: lényegében az 1815-ben színre lépő restauráció, az „örök reakció" egy elnevezése (és Sarkozy ennek a mai megnyilvánulási formája, „a reakció neve") (a *ford.* megjegyzése).

megvalósult. A harmadik szakasz stratégiai problémája, melyen dolgoznunk kell, teljesen másban áll.

Minthogy jelenleg egy az ellenség által dominált két szakasz közti intervallumban vagyunk, és minthogy az új keletű tapasztalatok egyelőre igen korlátozottak, ezért nem érzem magamat képesnek arra, hogy egy csapásra felvázoljam, melyek lesznek ennek a most nyíló harmadik szakasznak a legfontosabb jellemzői. Mégis, az általános irány, vagy mondjuk úgy, a dolgok filozófiai absztrakciója elmondhatónak tűnik: amiről szó van, az *egy újfajta viszony kialakítása a valós politikai mozgalom és az ideológia között*. És bizony ez hallgatólagosan már benne foglaltatott a „kulturális forradalom" kifejezésben, és erről szólt Mao is: „Hogy rendet tegyünk a szervezeti kérdéseket illetően, ahhoz először rendet kell tennünk az ideológiában". És persze ez volt 1968 májusának hallgatólagos közös eszméje is: „a gondolkodás forradalmasításának" ideája.

A kommunista hipotézis generikus formája az „alapja" minden emancipatorikus orientációnak, mely egyedül éri meg azt a fáradságot, hogy a történelemmel vagy a politikával foglalatoskodjunk. De a hipotézis *felvázolása, prezentációja*, amely valójában meghatározza egy-egy történelemi szakasz jellegzetességeit: a hipotézis felvázolásának egy új módja új szervezeti és cselekvési formákat hoz magával.

Természetesen – hol ilyen módszerrel, hol másmilyennel – ma össze kell gyűjtenünk az első szakasz teoretikus és történelemi tanításait, ahogy a második szakaszból is megörököljük a győzelemhez szükséges fegyelem központi gondolatát. Mégis, ma a mi problémák nem az, hogy létezik-e a hipotézist zászlajára tűző mozgalom, vagy hogy egy-egy állam szintjén kivívtuk-e a győzelmet. Ma a probléma abban áll, hogy *meg kell találnunk azt a sajátságos módozatot, ahogy a hipotézis talaján álló gondolat meg tud jelenni a cselekvés alakzataiban*. Vagyis röviden szólva: egy új viszonyt kell kidolgoznunk objektivitás és szubjektivitás között, mely nem lehet egy sokszínű, a tagok sokaságának intelligenciája által vezérelt mozgalom (ahogy Negri és az alterglobalisták gondolják), de nem lehet egy megújított és demokratizált párt sem (ahogy a megcsontosodott trockisták és maoisták képzelik). A XIX. századi munkásmozgalom és a XX. századi kommunista párt a kommunista hipotézis anyagi prezentációi voltak, azonban ma már lehetetlen visszatérni bármelyik formához is ezek közül. Milyen lehet tehát a hipotézis mostani, XXI. századi megjelenése?

Jegyezzük meg, hogy a XIX. században a fő kérdés egészen egyszerűen magának a kommunista hipotézisnek a *létezése* volt. Amikor Marx azt mondta, hogy a kommunizmus kísértete bejárja Európát, ezzel azt érzékeltette, hogy a hipotézis kész, megalkottuk. A második szakasz – a vasfegyelmű forradalmi párttal, az osztályháború militarizálásával, a szocialista állam megalkotásával – kétségkívül a hipotézis győzedelmes reprezentációjának volt a korszaka. Mindazonáltal ez a reprezentáció az első korszak sok jellemvonását

megőrizte, elsősorban a radikális változtatás igényére („a Föld fog sarkából kidőlni") vagy a forradalomra, mint globális jelenségre gondolhatunk. Ezért azt mondhatjuk, hogy ekkor a győzelmet úgy képzelték el, mint *a hipotézis első formájának* a győzelmét.

Ma azonban az a feladatunk, a szocialista államok negatív tapasztalatai és a kulturális forradalom, valamint 1968 kétértelmű tanulságai után (és ezért van, hogy gondolati útkeresésünk oly bonyolult, oly csapongó és oly sok tapasztalattal terhes), hogy megtaláljuk a kommunista hipotézis egy olyan létezési módját, mely különbözik az első korszakétól. Ahogy mondtam, a kommunista hipotézis jó elképzelés maradt, én legalábbis nem látok jobbat; ha ezt az elképzelést elvetjük, akkor nem érné meg a fáradságot semmilyen kollektív cselekvés. A kommunizmus horizontja nélkül, ezen *eszme* nélkül semmi olyan történelemi vagy politikai esemény nem létezne a jövőben, mely számot tarthatna a filozófus érdeklődésére. Mindenki törődjön a saját dolgával, és ne is beszéljünk többet az egészről! Adjunk igazat a patkányembereknek,[10] mint ahogy néhány volt kommunista teszi, részint pénzéhségből, részint amiatt, mert elvesztette bátorsága utolsó maradékát is. De az eszméhez való ragaszkodás, a hipotézis létének fenntartása nem jelentheti azt, hogy hozzáláncoljuk magukat annak első – főleg a tulajdon és az állam kritikájához köthető – formájához, prezentációjához, és változatlanul hagyjuk azt. Valójában számunkra az a feladat, azt is mondhatnánk, filozófiai kötelesség, hogy segítséget nyújtsunk *a hipotézis léte új formájának* kifejlődéséhez. Egy új típusú, ezen a hipotézisen alapuló politikai kísérlet kialakításhoz. Mi a második korszak és különösen annak záróakkordjai viszonyai között nevelődtünk, szocializálódtunk, de most vissza kell térnünk a kommunista hipotézis létének feltételeihez, nem egyszerűen csak tökéletesíteni kell a hozzá elvezető eszközöket. Most már nem elégedhetünk meg az állam és a tömegmozgalom dialektikus kapcsolatának felvázolásával, a felkelésre való előkészületekkel, vagy egy hatékony, fegyelmezett szervezet megalkotásával. Valójában nekünk kell *visszavezetni a hipotézist az ideológiai és mozgalmi küzdőtérre*.

Ma a kommunista hipotézis támogatása a helyi politikai kísérletekben lehetővé teszi számunkra, hogy – szemben a hatalomban levő reakció dominanciájával – fenntartsuk annak részleges konzisztenciáját: ez a minimális feltétele annak, hogy a hipotézis fenntartása magától értetődőnek is látszódjék.

Ebben a tekintetben ma közelebb vagyunk a XIX. század fentebb vizsgált problémáihoz, mint a XX. század nagy forradalmaihoz. Jelenleg, ahogy az 1840-es évektől jellemző volt, teljesen cinikus kapitalistákkal van dolgunk, akiket egyre inkább az a gondolat vezérel, hogy csak a gazdagság számít, hogy a szegények egyszerűen lusták, hogy az

---

10 „L'homme aux rats" – Badiou ezt a kifejezést használja Sarkozyre és a hozzá hasonlókra. A kifejezésnek Freudra visszavezetendő jelentése van, vö. Freud: A patkányember. Klinikai esettanulmányok lásd (Cserépfalvi 1994) - a ford. megjegyzése).

afrikaiak szellemileg visszamaradottak, hogy a határtalan jövő a nyugati világ „civilizált" burzsoáié. A XIX. század összes lényeges jellemvonása újra feltűnik: hihetetlenül kiterjedt nyomornegyedek, elhagyatott, kifosztott területek egy-egy gazdag országon belül, egyre növekvő egyenlőtlenség, egyre élesebb határvonal a munkások vagy a munkanélküliek és a középosztály között, a politikai hatalom teljes feloldódása a vagyonosok szolgálatában, a forradalmárok dezorganizációja, a fiatalság egyre nagyobb szeletének nihilista reménytelensége, az értelmiségiek széles körének szervilizmusa, a kommunista hipotézis kortárs módszereit kutató néhány kis csoport igen szűk körű, minden oldalról szorongatott aktivitása…

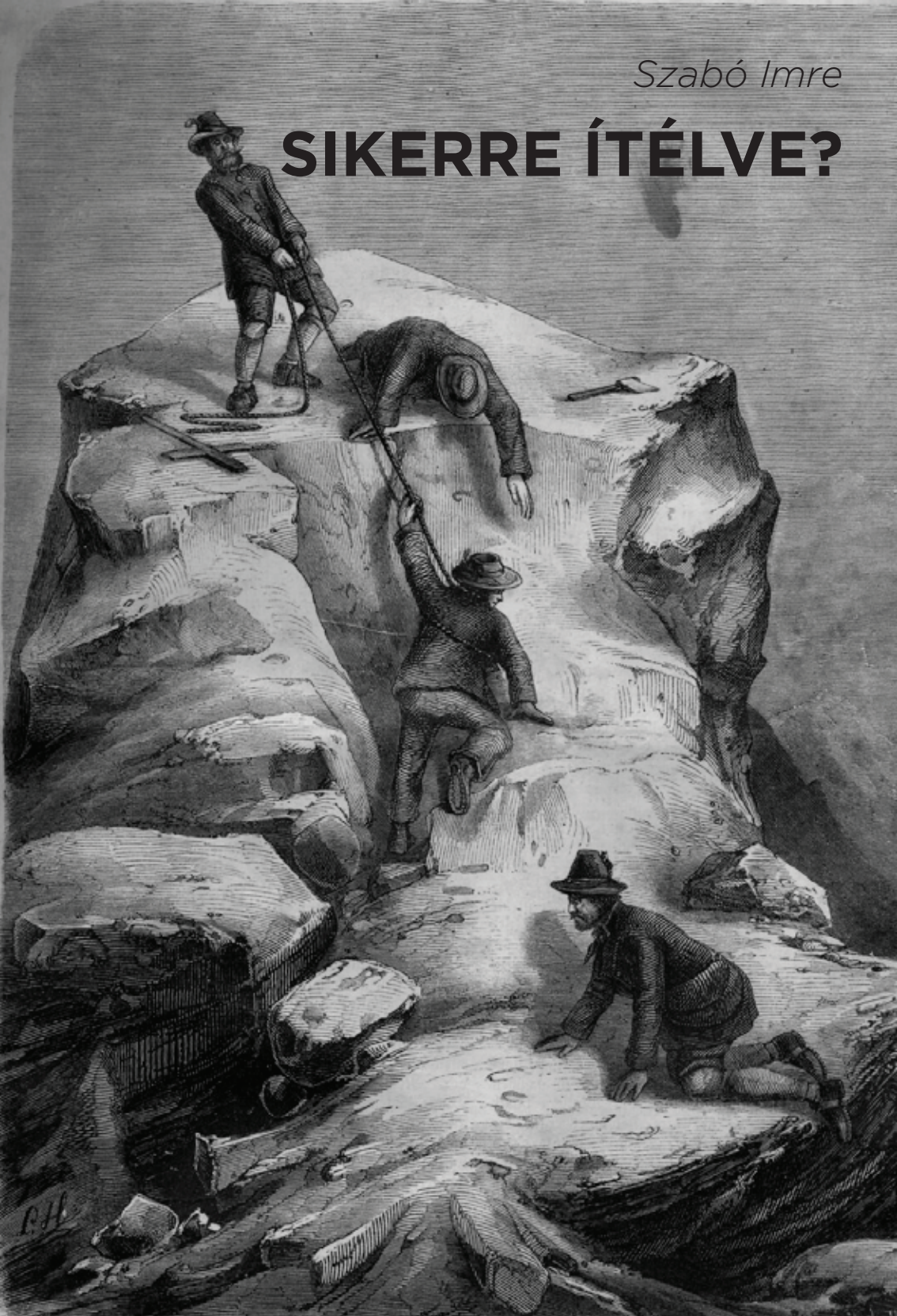
És minden bizonnyal ma, ahogy a XIX. században is történt, nem a hipotézis győzelme napjaink kérdése – ezzel ma mindenki tisztában van. A kérdés a hipotézis létének a feltételeire irányul. És igen, ez volt a XIX. század forradalmárainak is a nagy problémája: először is életet kellett lehelni a hipotézisbe. És bizony ez a mi feladatunk is ebben a két korszak közti intervallumban. A kombinálása a mindig globális és univerzális gondolati struktúráknak és a mindig egyedi és lokális politikai kísérleteknek (melyek azonban mindig univerzális hatással bírhatnak), a kommunista hipotézis jelenkori tudatunk és szituációink közti új létezésének megalkotása.

Mi lehetne ennél lelkesítőbb?

Fordította Balázs Gábor

Szabó Imre

SIKERRE ÍTÉLVE?



BEVEZETÉS

Magyarországon az utóbbi húsz – sőt talán negyven – év gazdaság- és társadalompolitikai vitáinak leggyakrabban emlegetett fogalma a reform. Tulajdonképpen a rendszerváltás sem más, mint gazdasági-társadalmi reformok sorozata. A reformokról folytatott viták résztvevői (legyen szó politikusokról vagy „szakértőkről") abban általában egyetértenek, hogy reformokra igenis szükség van; a nézeteltérések legtöbbször a reformok tartalmáról, időzítéséről és mélységéről szoktak kibontakozni. A reformokról szóló politikai és szakmai iratok részletes helyzetelemzéssel és ezzel együtt a megoldandó problémák felvetésével indítanak, majd a problémák orvoslásához és a célok eléréséhez szükséges szakpolitikai intézkedéseket veszik számba.

Ezekkel a vitairatokkal kapcsolatban legsűrűbben a megvalósíthatóság és a megvalósulás kérdései merülnek fel. Először is, a hibás vagy nem elég pontos problémafelvetés tulajdonképpen az arra épülő összes további lépést irreálissá teheti. A szerzők azonban legtöbbször a megvalósulás intézményi és strukturális feltételeit (illetve akadályait) hagyják figyelmen kívül. Ezek a feltételek ugyanakkor legtöbbször már csak a megvalósítás során válnak egyértelművé (a puding próbája az evés), és már azt is intézményi-strukturális tényezők döntik el, hogy mely tervek juthatnak el egyáltalán a megvalósítás fázisába. Sőt; a rendszerváltás időszaka ékes bizonyítéka annak, hogy a legtöbb helyzetben a gazdaságpolitika nem az elméleti szinten legjobbnak tűnő terveket valósítja meg, hanem a szükségfeltételek vagy az éppen aktuális érdekviszonyok diktálta megoldásokat alkalmazza.

A szükség diktálta reformintézkedések különösen jellemzőek a rendszerváltás első szakaszára, amelyben a gyorsan változó külső körülmények hatására a tervgazdasági struktúrák működésképtelensége egyértelművé válik, ezért a lehető leggyorsabban ki kell építeni a piacgazdaság alapvető intézményeit, valamint stabilizálni kell a költségvetés és a nemzeti valuta helyzetét (Csaba 2004a). Nem állítjuk, hogy ebben az esetben a gazdaságpolitikai döntéshozóknak egyáltalán nincs mozgásterük. Ezt többek közt az is bizonyítja, hogy a kiinduláskor hasonló helyzetű rendszerváltó országok tranzíciós pályái közt már igen korán lényeges különbségek jelentek meg – ahogy erről később részletesen be fogunk számolni.

A reformok második szakaszában ezek a közvetlen kényszerek (amelyek a teljes gazdasági összeomlás veszélyéhez kapcsolódnak) már nem érvényesülnek, ezért azt hihetnénk, hogy ebben az időszakban már nagyobb lesz az esélye az alaposan átgondolt és előkészített reformoknak. Ehhez képest azt tapasztaljuk, hogy a második generációs reformokra éppen hogy sokkal nehezebben kerül sor. Ez egyrészről éppen azzal magyarázható, hogy nincs „égető szükség" ezekre az intézkedésekre.

Másrészről viszont a reformok jellege és tárgya, valamint a reformokkal szembeni ellenállás erőssége is alapvetően eltér a két szakaszban. Az első szakaszban a stabilizáció, liberalizáció, privatizáció lépései során a negatív reformok (a szabadpiac kibontakozását korlátozó feltételek megszüntetése) vannak túlsúlyban. Ezzel szemben a rendszerváltozás második szakaszát ideálisan az intézmények minőségi átalakításának, a nagy ellátórendszereket is érintő strukturális reformoknak az időszakaként kezeli mind a közvélemény, mind a szakirodalom (Csaba 2004b). Emellett az első szakasz lezárultával létrejön a társadalmi rendszerek bizonyos stabilitása, az érdekviszonyok kikristályosodnak és „befagynak", ami megnöveli a további reformokkal szembeni ellenállás lehetőségét. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a második szakaszban nemcsak az átalakítandó területek komplexitása, hanem az erősebb társadalmi ellenállás (vagy ha úgy tetszik, a társadalmi érdekcsoportok ellenállása) is megköti a döntéshozók kezét.

Az alábbiakban a fenti ellentmondások miatt az első generációs reformokat kívánom vizsgálni. Ezen belül is pusztán az intézkedések végrehajthatóságának kérdéseit fogom elemezni, elvonatkoztatva az eredményesség, illetve a hatásosság szempontjaitól. (Az első generációs reformok eredményessége igen komoly kutatást igényelne, amelyre e dolgozat keretei közt nincs lehetőség.)

Kizárólag arra a kérdésre keresem a választ, hogy a rendszerváltó országok „élcsapatában" a reformintézkedéseket miért sikerült minden előzetes várakozást felülmúló zökkenőmentességgel végrehajtani, elvonatkoztatva attól, hogy végeredményben ezek az intézkedések objektíve hozzájárultak-e az átalakulás sikeréhez, vagy sem. Célom a gazdasági reformok végigviteléhez szükséges feltételek bemutatása, ami esetünkben egyenértékű annak vizsgálatával, hogy miért nem alakult ki *a reformok végrehajtását akadályozó komoly társadalmi ellenállás*. Ezen a ponton egy újabb megkötést kell tennem: dolgozatomban nem foglalkozom a kelet-európai populizmus kérdésével. A reformokkal szembeni társadalmi tiltakozás erőtlenségét önmagában kívánom magyarázni, függetlenül az elégedetlenséget kihasználó politikai erők szerepétől.

A társadalmi ellenállás hiányát, illetve eredménytelenségét magyarázó, a szakirodalomban fellelhető elméletek közül hármat tartok kiemelten fontosnak. Az első a szocializmus örökségének és a posztszocialista társadalmak szerkezetének, a második a vesztes csoportok kompenzálására irányuló tudatos politikai lépéseknek tulajdonítja a reformok akadálytalanságát.

Mindazonáltal ezek a magyarázatok figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy *a reformok végigvitelét nem csak a vesztes társadalmi csoportok akadályozhatják, hanem azok a rövid távon győztesnek számító csoportok is, akik abban érdekeltek, hogy fennmaradjanak a járadékvadász magatartásra lehetőséget adó „átmeneti állapotok"*. Ezek a csoportok mindent meg fognak tenni a reformok részleges és átmeneti jellegének fenntartásáért, ezért

őket paradox módon éppen a vesztesek politikai rendszerbe való bevonásával lehet megfékezni. Dolgozatomban amellett fogok érvelni, hogy ez a megközelítés a legrelevánsabb a gyors átmenet magyarázataként, hiszen a fenti két elmélettel szemben számot tud adni arról a különbségről is, amely az átalakuló országok élcsapata (nagyjából az Európai Unióhoz 2004-ben csatlakozott nyolc ország) és a reformokban lemaradt országok (a balti államokat, illetve Szlovéniát leszámítva a szovjet és a jugoszláv utódállamok) között figyelhető meg.

A KUDARC FORGATÓKÖNYVEI – AZ EGYIDEJŰSÉG DILEMMÁJA ÉS A J-GÖRBE

Az államszocialista rendszer összeomlásának pillanatában sem a kelet-közép-európai rendszerváltó elitek, sem a közvélemény nem volt tisztában azzal, hogy a gazdasági nehézségek java még hátravan. A tervgazdaság felszámolása és a piaci viszonyokhoz való alkalmazkodás, a visszailleszkedés a nemzetközi gazdasági rendszerbe rendkívüli terheket rótt ezekre a társadalmakra, és rövid távon az átfogó reformintézkedések konjunkturális visszaesést váltottak ki.

A transzformációs visszaesés (Csaba 2004a) egyszerre jelentette a termelés és a foglalkoztatottság zuhanását, valamint az infláció fokozódását. Az 1989-es szinthez képest 1993-ra Lengyelországban 12, Magyarországon 13, Csehországban 18 százalékkal csökkent az egy főre eső átlagjövedelem (Vanhuysse 2006: 11). A munkahelyek elvesztése még az általános életszínvonal-csökkenésnél is súlyosabban érintette a lakosságot, ebből a szempontból ugyanakkor Csehország kivételnek számít a visegrádi országok közül, mivel itt a rendszerváltás kezdeti szakaszában a vállalatok puha költségvetési korlátjának fenntartásával és erőteljes állami iparpolitikával sikerült szinten tartani a foglalkoztatottságot.

Jóllehet a közgazdászok nagy része egyetértett abban, hogy ezek a problémák átmeneti jellegűek, a gyógyulás jelének és egyben eszközének számítanak, a gazdaságpolitikát mégis komoly dilemmák elé állították. 1989-hez képest a gazdaságpolitika újdonsült irányítóinak olyan népszerűtlen intézkedéseket kellett hozniuk, amelyek – legalábbis átmenetileg – tovább rontották az átlag választópolgár helyzetét. Ezért nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az első szabad választások után az új politikai elitnek nem csak a gazdasági, hanem a politikai környezet megváltozásával is szembe kellett néznie. A demokratikus átalakulás miatt immáron lehetőség nyílt a kormányok tevékenységének közvetlen bírálatára, a tiltakozásra az utcákon és a szavazófülkékben egyaránt.

A rendszerváltó folyamatok megindulásakor ezért a demokratikus intézmények és a piacgazdaság szimultán kiépítésének problémaköre állt a szakmai érdeklődés

középpontjában. Claus Offe paradigmatikus esszéjében (Offe 1991) amellett érvelt, hogy a két rendszer egyidejű kiépítése szükségszerűen feloldhatatlan ellentmondásokba torkollik.

Egyrészről stabil demokrácia csak egy olyan megszilárdult kapitalista társadalomban működhet, ahol kialakultak a világos (osztály)struktúrák és törésvonalak, valamint az ennek megfelelő érdekviszonyok, amelyekre a pártverseny épülhet. Fennáll a veszély, hogy a civil társadalom homogenitása és a gazdasági érdekviszonyok kiismerhetetlensége miatt a politikai erők csak nacionalista és fundamentalista retorikával tudják megszólítani a választókat. *A kapitalizmus előzetes kialakulása és megszilárdulása feltétele a demokrácia sikeres működésének*, a demokratikus intézmények kiépítését e feltétel teljesüléséig sokak szerint el lehet, illetve el kell halasztani.

Másrészről viszont Kelet-Európában a kapitalizmus kiépítése már önmagában is egy demokratikus keretek közt végbemenő, tudatos politikai projekt – írja Offe. Nem a nyugat-európai mintaországokban „természetes, endogén" fejlődés során kialakult kapitalizmusáról van szó, hanem egy előre megtervezett és a politikai elit által működésbe hozott gépezetről. A piaci viszonyokat és a magántulajdont nem a tőkésosztály alakítja ki és védelmezi, hanem maga az állam a gazdaságpolitikai reformokon keresztül. Ezeket a jól látható politikai döntéseket ugyanakkor feltétlenül legitimálnia kell a többség demokratikus akaratának. *A demokrácia működése feltétele a kapitalizmus kialakításának*.

A fentiek fényében viszont igen kevés az esély arra, hogy a reformintézkedések valóban meg tudják szerezni a többség támogatását. Először is, a választók tisztában vannak azzal, hogy a reformok nem a közjót, hanem az elit gazdasági hatalmának növelését célozzák, másodszor pedig előzetesen arra sincs semmilyen garancia, hogy a reformok valóban sikeresek lesznek. További súlyos probléma, hogy ezekre a társadalmakra a szocializmus örökségeként egy „egalitárius kultúra" jellemző, ezért egyetlen olyan intézkedést sem fognak támogatni, amely a piaci viszonyok kialakításán keresztül növelné a társadalmi egyenlőtlenségeket. A társadalmi aktorok türelmének elnyerésére tehát igen kevés az esély, az offei jóslat alapján a kelet-európai országok nem fogják elviselni a demokratikus és a piacgazdasági átmenet kettős terhét.

A reformok kivitelezhetetlensége melletti, elméleti-strukturális szintű érvelés bemutatása után most azt kívánjuk megvizsgálni, hogy a „pesszimista" álláspontok szerint a fenti antagonizmus hogyan jelenik meg a gazdaságpolitikai döntéshozatal folyamatában. A legszélesebb körben elterjedt vélemények szerint a gazdaságpolitikai reformintézkedések hatását legjobban egy J alakú görbével lehet szemléltetni, azaz a mélyreható reformok kezdetben még tovább csökkentik a gazdasági teljesítményt, a mindenki számára érezhető pozitív hatások csak egy rendkívül nehéz átmeneti időszak után jelentkeznek (Hellman 1998: 206).

A J-görbe-hatáshoz szorosan kapcsolódik a rendszerváltó gazdaságpolitika feltételezett időinkonzisztencia-problémája. Demokratikus berendezkedés esetén a gazdaságpolitikai döntéshozatal rendkívül nehéz helyzetbe kerül, hiszen a választókkal olyan intézkedéseket kell elfogadtatnia, amelyek rövid távon további áldozatokat követelnek tőlük, viszont az előnyök csak hosszú távon válnak érzékelhetővé számukra. A hatalmon levő, szavazatmaximalizálásra törekvő politikusok tehát akkor cselekszenek racionálisan, ha minél inkább elodázzák a reformokat (Hellman 1998: 207).

Az időinkonzisztencia-probléma mellett a reformok végrehajtását veszélyeztetik a kollektív cselekvés vesztesek és nyertesek számára eltérő feltételei is. A gazdasági átalakulás vesztesei legtöbbször egy tömbben csoportosulnak (versenyképtelen állami mamutvállalatok és termelőszövetkezetek dolgozói), ezért sokkal könnyebb őket mobilizálni, mint a reformok győzteseit, akik sokkal több társadalmi rétegből kerülhetnek ki. A sikeres reformok hozadékai (stabil valuta, alacsony infláció, árubőség) sokkal egyenlőbben oszlanak meg a társadalmi csoportok közt, kvázi közjavakká válnak, ezért sokkal kisebb mozgósító erővel is bírnak.

Összességében tehát megállapíthatjuk, hogy az átalakulás kezdetén a reformok esélyeit a társadalomelmélet képviselői és a gazdaságpolitika elemzői igen negatívan ítélték meg. Az esélyek javításának pedig alapvetően csak két útját látták (a Nyugat esetleges nagyszabású támogatási programját – egy második Marshall-tervet leszámítva): a reformok fokozatos és részleges bevezetését, illetve a gazdaságpolitikai döntéshozatal elszigetelését a választói akarattól (szakértői kormányok).

Ezzel szemben az 1990-es évek derekára már nem kellett különösebb bátorság ahhoz, hogy valaki kimondja: ezek a pesszimista jóslatok nem teljesedtek be. Az új kelet-közép-európai demokráciák elkerülték a nagyobb politikai krízisek, a komolyabb destabilizációt, a gazdasági reformok nagyja sikeresen lezajlott, kialakult egyfajta alacsony szintű egyensúly a demokrácia és a piacgazdaság között (Greskovits 1998: 177–187).

Arra, hogy meghiúsultak az összeomlás forgatókönyvei, alapvetően kétfajta „hagyományos" magyarázat létezik: vagy a társadalmi tiltakozás feltételei nem voltak megfelelőek, vagy a gazdaságpolitikának volt az eredetileg elgondoltnál nagyobb mozgástere. Az alábbiakban mindkét álláspontra ki fogok térni.

1. SZÁMÚ MAGYARÁZAT: STRUKTURÁLIS HATÁSOK – A SZOCIALIZMUS ÖRÖKSÉGE

A kelet-közép-európai rendszerváltó folyamatok megindulásakor nagyon sokan tartottak attól, hogy ez az országcsoport követni fogja Latin-Amerika egy évtizeddel azelőtti példáját, ahol a politikai-gazdasági átalakulást erőszakos események, sorozatos tiltakozások és bénító hatású sztrájkok kísérték. Ebben az esetben a politikai elitnek nem csak a protestszavazatokkal kellett volna megbirkóznia, hanem a választási ciklusokat felborító radikális társadalmi ellenállással is.

Végül kiderült, hogy a Latin-Amerikával való összehasonlítás nem állja meg a helyét. A téma egyik legfontosabb szakértője, Greskovits Béla (Greskovits 1998) szerint ez leginkább a szocializmus örökségének tulajdonítható strukturális-intézményi okokkal magyarázható. A latin-amerikai rezsimekkel szemben (legyenek azok populista jellegű demokráciák vagy katonai diktatúrák) az államszocialista rezsim olyan társadalmakat hagyott maga után, amelyekből hiányoztak az erőszakos kollektív cselekvés strukturális, intézményi és kulturális feltételei. Kelet-Közép-Európában a társadalmi szerkezet történelmileg meghatározott mintái már eleve erősen korlátozzák a tiltakozás lehetőségét (Greskovits 1998: 85).

Először is, jóllehet a posztszocialista és a latin-amerikai országok gazdasági fejlettségi szintje nagyjából megegyezett, Latin-Amerikában a világviszonylatban közepesnek számító nemzeti jövedelem rendkívül egyenlőtlenül oszlott meg a társadalmi csoportok közt, és a reformok csak tovább szélesítették ezt a szakadékot. Kelet-Európában a gazdaságátalakítás szintén fokozta a társadalmon belüli különbségeket, ugyanakkor az egalitárius hagyományok erősen korlátozták a reformok polarizáló hatásait (Greskovits 1998: 76–77).

Emellett a reformok veszteseinek mobilizációja is sokkal kevésbé volt kivitelezhető a kelet-európai régióban, mint Latin-Amerikában. Ennek egyik oka szintén az egalitárius örökséghez kapcsolható: a vesztesek előző rendszerben megszerzett alapvető iskolázottsága és a politikai rendszer relatíve inkluzív jellege lehetővé tette számukra, hogy a tiltakozásnak olyan konvencionális, „enyhébb" formáit válasszák, mint a protestszavazat leadása az esedékes parlamenti választásokon. Emellett sok veszteségként számon tartott csoportnak eleve igen szűk mozgástere volt. Nyilvánvaló például, hogy a nyugdíjasok komoly megszorító intézkedések esetén sem fognak az utcára vonulni és barikádokat emelni. A kelet-európai országok demográfiai szerkezete pedig egyértelműen az idősebb korosztályok felé tolódott (Greskovits 1998: 82–83).

Greskovits a vesztesek mobilizációjának strukturális akadályaként említi a városi lakosság Latin-Amerikához képest alacsony arányát is. A reformok kárvallottjai sokszor a rurális térségekben, elszórva voltak megtalálhatóak (a szocialista nagyüzemi mező-

gazdaság egykori foglalkoztatottjai), az ő mozgósításukra így igen kevés volt az esély. A nagyvárosi favellák világa Kelet-Európába igazából sosem érkezett el.

Az ipari munkásság esetében ezek a strukturális akadályok nem érvényesültek ugyan, viszont az ő szervezett és koordinált ellenállásukat leginkább a szakszervezetek nem megfelelő működése hátráltatta. A szakszervezetek Kelet-Európában az átmeneti időszakban nem tudták (és azóta sem tudják) betölteni alapvető érdekérvényesítő funkcióikat, az egyéni és spontán elégedetlenség intézményesítését és koordinálását. Ez egyrészt ismét csak a szocialista örökséggel magyarázható, mivel az állampárthoz kötődő szakszervezeteket saját tagságuk sem tartotta megbízhatónak és hitelesnek (Greskovits 1998: 78).

Másrészről a rendszerváltás legfőbb erejeként Lengyelországban a Szolidaritás – illetve Kelet-Európa más országaiban a kisebb jelentőségű alternatív szakszervezetek ideológiai alapon kifejezetten támogatták a reformokat, amelyek éppen saját tagjaikat érintették a leghátrányosabban. Emellett az összes rendszerváltó országban nagyon hamar kialakultak azok az összefonódások a politikai pártok és a szakszervezeti szövetségek között, amelyekben a domináns szerep mindig a pártoknak jutott (Avdagic 2004).
A vállalati szinten pedig – szintén részben a szocialista örökségnek tulajdoníthatóan – sok helyütt a menedzsment és a szakszervezeti vezetőség paktumaival találkozhatunk.

Mindent egybevetve, Kelet-Európában hiányoztak a nyílt és erőszakos társadalmi tiltakozás intézményi és strukturális feltételei. Emiatt egyrészt előtérbe kerültek a tiltakozás olyan konvencionális és intézményesített formái, mint a protestszavazás. (Annak magyarázata, hogy a populista programmal és a protestszavazatoknak köszönhetően hatalomra kerülő pártok miért folytatják elődeik reformista politikáját, kívül esik dolgozatunk témáján.) Másrészről az elégedetlenség levezetésének lehetséges módjai közül a tiltakozás rovására megerősödött a kivonulási opció[1] (Greskovits 1998: 72–73). A kelet-európai rendszerváltó társadalmak kontextusában a kivonulási opciót elsősorban a különféle előnyugdíjazási rendszerek, illetve a feketegazdaságba vonulás jelentette.

---

1 A társadalomtudományos (és közgazdaságtani) gondolkodásba Albert O. Hirschman vezette be a kivonulás–tiltakozás–hűség fogalomhármast, mint egy meghatározott csoport tagjainak a csoport hanyatlására adott reakciói lehetséges osztályozását. Eszerint, ha elérhetőek számukra jobb alternatívák és adottak bizonyos feltételek, a hanyatló csoport tagjai a kivonulás lehetőségét fogják választani, tehát átpártolnak egy másik csoportba. Ezért az elégedetlenség kifejezésének nem a tiltakozás az egyetlen útja (Hirschman 1995).

2. SZÁMÚ MAGYARÁZAT: A VESZTESEK KOMPENZÁLÁSA, MINT TUDATOS STRATÉGIA

Az előző fejezetben láthattuk, hogy éppen a társadalom strukturális jellegzetességei, a civil társadalom erőtlensége adott lehetőséget a piaci reformok minél gyorsabb és zökkenőmentesebb véghezvitelére Kelet-Közép-Európában. Ugyanakkor sok minden függ attól, hogy a gazdaságirányítás mennyire tudja kihasználni a társadalmi szerkezet adta lehetőségeket. A kivonulási lehetőségek biztosítása is jórészt tudatos politikai döntések függvénye. Már Greskovits műve is egy egész fejezetet szentel a racionális politikai lépések vizsgálatának – szerinte a reformokért felelős gazdaságirányításnak kell eldöntenie, milyen elv szerint osztja fel a stabilizáció és alkalmazkodás terheit a társadalom különböző csoportjai között úgy, hogy megakadályozható legyen a társadalmi elégedetlenség felszínre törése, hiszen az a reformok megtorpanását vagy akár végét is jelentheti.

Pieter Vanhuysse (2006) ennél sokkal tovább megy, mivel szerinte a rendszerváltó reformok sikere elsősorban nem a strukturális háttérrel, hanem a vesztesek megbékítésére irányuló tudatos társadalompolitikai lépésekkel magyarázható. Vanhuysse amellett érvel, hogy a rendszerváltás olyan gazdaság- és társadalompolitikai stratégiák mentén zajlott le, amelyek segítségével az elit meg tudta fékezni a vesztes társadalmi csoportok ellenállását. Vanhuysse szerint a rendszerváltás kezdetekor igen fontos volt azoknak a csoportoknak a szerepe, akik rendelkeztek az erőszakos és nagyszabású tiltakozáshoz szükséges potenciállal, ezért komoly veszélyt jelenthettek a reformok végrehajtása során. Vanhuysse elsősorban a szervezett ipari munkásságot és a mezőgazdasági szövetkezetek dolgozóit említi. Ezeket a nagy üzemegységekben dolgozó, könnyen mobilizálható munkavállalókat egyszerre érte a drasztikus jövedelemcsökkenés és a munkahely elvesztésének közvetlen fenyegetettsége.

Az, hogy végül ők sem nyúltak a szervezett és esetleg erőszakos tiltakozás eszközéhez, jórészt a megosztás és megbékítés sikeres kormányzati stratégiájának volt köszönhető. Vanhuysse szerint az általánosan elterjedt feltételezéssel szemben az átmenet során nem szűkült be a szociálpolitika mozgástere, éppen ellenkezőleg, a szocializmusbeli döntéshozatali korlátok lebomlásával igen aktív, sőt proaktív szociálpolitikai intézkedések alkalmazására nyílt lehetőség. Ezt bizonyítja az is, hogy az 1990-es évek kezdetén a kelet-európai országokban a GDP-hez viszonyítva átmenetileg megnőttek a szociális kiadások (Vanhuysse 2006).

Az intézkedések célja pedig olyan mechanizmusok működésbe léptetése volt, amelyek lehetővé tették a társadalmi tiltakozás minimalizálását, valamint a vesztesek

békés tiltakozási utak és a kilépési opció felé terelését. Összességében a legfontosabb cél a korábban homogén, ezért nagy tiltakozási potenciállal rendelkező társadalmi csoportok megosztása volt. A csődközelbe került állami vállalatok dolgozóinak egy része számára a kedvező rokkant- és előnyugdíjazási rendszerek működésének köszönhetően elfogadható alternatívává vált a kilépés. Emellett az informális gazdaság kevésbé erőteljes kontrollja hozzájárult ahhoz, hogy a legális munkaerőpiacról kiszorult szereplők elfogadható, sőt sokszor igen jó életszínvonalat érjenek el.

Hozzá kell tennünk, hogy ezek a folyamatok növelték a szociális rendszer finanszírozói (a formális gazdaság munkavállalói) és haszonélvezői (nyugdíjasok, munkanélküliek, az informális gazdaságban dolgozók) közti elszigeteltséget. Erősödött a társadalom csoportjai közti redisztribúciós konfliktus, amely ismét csak megnehezítette az együttes fellépést a reformokkal szemben.

A kivonulási lehetőségeket és a társadalmon belüli elosztási konfliktusokat erősítő tudatos politikai lépések tehát döntően hozzájárultak a kelet-európai reformok zökkenőmentes végigviteléhez. Ugyanakkor ezek a lépések mind rövid, mind hosszú távon rendkívül költségesnek bizonyultak. A nyugdíjrendszerek fenntarthatatlansága, az alacsony foglalkoztatottság (és ehhez kapcsolódóan a rendkívül egyenlőtlen köztehervisselés), a szürkegazdaság virágzása az az ár, amelyet mindegyik kelet-közép-európai rendszerváltó országnak (különös tekintettel Magyarországra) meg kellett fizetnie a reformévek viszonylagos nyugalmáért.

3. SZÁMÚ MAGYARÁZAT: A NYERTESEK MEGFÉKEZÉSE

A fent bemutatott kétfajta álláspont ugyanakkor megegyezik abban, hogy mindkettő az átalakulás veszteseit helyezi az elemzés középpontjába. Ez első látásra teljesen logikusnak tűnik, mindazonáltal már Greskovits felhívja a figyelmet arra, hogy a reformok megindulásakor sok esetben igen nehéz elkülöníteni egymástól a potenciális veszteseket és nyerteseket, sőt előfordul, hogy ezt maguk a szereplők sem látják világosan (Greskovits 1998: 146).

Ebben a kontextusban felmerül az időinkonzisztencia problémája is. A rövid távú vesztesekből hosszú távon még lehetnek nyertesek, elméletileg pedig az sincs kizárva, hogy a rövid távon nyertesek végül mégis mínusszal zárnak, még ha erre a gyakorlatban igen kevés is az esély. Nem nélkülöz minden alapot az a feltételezés sem, mely szerint a reformok teljes körű végrehajtásának nem tesz jót, ha a nyertesek „túlnyerik" magukat. Az átalakulás politikai gazdaságtani irodalmában a legmeggyőzőbben Joel Hellman

mutatott rá arra, hogy a rövid távon nyertesnek számító csoportok akár akadályozhatják is a reformok kibontakozását (Hellman 1998).

Hellman okfejtése a J-görbés megközelítés bírálatából indul ki, amelyet mind önmagában, mind közpolitikai következményei miatt erőteljesen kritizál. Először is, a reformoknak már rövid távon is vannak nyertesei, akik létszámban ugyan valóban alulmaradnak a vesztesekkel szemben, ugyanakkor politikailag és gazdaságilag jelentős erőt képviselnek. Hellman szerint viszont ennél is nagyobb probléma, hogy a hagyományos megközelítés alaptalanul feltételezi a rövid távú nyertesek „reformhűségét".

Ez a feltételezés nagyon könnyen cáfolható a részleges reformokat alkalmazó országok példáján keresztül. Hellman szerint empirikusan igazolható, hogy az átalakulás során a legrosszabb teljesítményt a részleges, lépésenkénti reformokat alkalmazó országok nyújtották (Ukrajna, Oroszország, Fehéroroszország). Ezzel szemben a legjobban azok a posztszocialista országok teljesítettek, ahol a legbátrabb, legradikálisabb és legátfogóbb reformokat vezették be (a V4-ek és a balti államok). Paradox módon a részleges reformokat alkalmazóknál még azok az országok is jobban jártak, ahol semmilyen lényeges változás nem történt a régi rendhez képest (a Szovjetunió közép-ázsiai utódállamai).

Hellman ennek magyarázatát abban látja, hogy a részleges reformok egy olyan torzult piaci rendszert hoztak létre, amely lehetőséget nyújtott a járadékvadász magatartásra, amit a nyertes csoportok természetesen ki is használtak (Hellman 1998: 223). Elég, ha arra gondolunk, hogy mi történik akkor, ha az árakat felszabadítják, de az immáron magánkézben lévő mamutcégek továbbra is monopolhelyzetben maradnak, és tovább élvezhetik az állami támogatásokat is (ilyen helyzet természetesen még az úttörő országokban is előfordult). A részleges reformok nyertesei lehetnek a régi rend vezetői, akik így akarják átmenteni gazdasági hatalmukat, de lehetnek új elitcsoportok is (Hellman 1998: 229).

Végeredményben kialakulhat egy olyan negatív egyensúlyi helyzet, amelyben a befolyásos, rövid távon nyertes érdekcsoportok sikeresen megakadályozzák a reformok továbbvitelét, a „normálisan" működő piaci intézmények kiépítését. *A reform-gazdaságpolitika legnagyobb dilemmája Hellman szerint tehát nem az, hogy milyen eszközökkel lehet megvédeni a reformokat a rövid távú vesztesektől, hanem az, hogy milyen módon lehet végigvinni a rövid távú nyertesek érdekeivel ütköző átfogó reformokat.* Hellman szerint a dilemma feloldásának legkézenfekvőbb módja, ha sikerül érvényesíteni a rövid távú vesztesek kontrollját a gazdaságpolitika felett, a részvételi demokrácia keretei közt. Ez a záloga annak, hogy a gazdaságirányítás kikerülhessen a rövid távon nyertes gazdasági érdekcsoportok befolyása alól.

A Hellman-féle érvelés legnagyobb előnye, hogy Greskovits és Vanhuysse álláspontjával szemben számot tud adni arról a különbségről, amely az átalakuló országok élcsapata (nagyjából az Európai Unióhoz 2004-ben csatlakozott nyolc ország) és a

reformokban lemaradt országok (a balti államokat, illetve Szlovéniát leszámítva a szovjet és a jugoszláv utódállamok) között figyelhető meg. Hiszen a sereghajtó országokban is minden strukturális feltétel adott lett volna a tudatos kompenzációs intézkedésekhez és a reformok tiltakozásmentes végigviteléhez: a szocializmus öröksége, a társadalomszerkezet tiltakozást gátló vonásai (a vidéki lakosság nagy aránya, az elöregedő társadalom) még szembetűnőbbek voltak, mint a visegrádi és a balti országokban.

KÖVETKEZTETÉSEK

A pesszimista várakozásokra rácáfolva a rendszerváltás első szakaszának gazdasági reformjait a kelet-közép-európai országokban zökkenőmentesen, a társadalom „türelmét" és a politikai rendszer stabilitását megőrizve sikerült véghezvinni. Ez a siker egyrészről magyarázható azokkal a strukturális tényezőkkel, amelyek megakadályozták a vesztes társadalmi csoportok erőteljesebb tiltakozását (elöregedő társadalom, jelentős vidéki népesség, vagy éppen a „passzivitás" kultúrájának szocialista öröksége). Másrészről viszont meggyőzőbb az az intézményi szempontú érvelés, amely a reformok sikerét éppen a gazdaságpolitika demokratikus kontrolljának tulajdonítja. Valóban működő, váltógazdálkodásra alapuló képviseleti demokráciákban sokkal kevesebb az esély arra, hogy a részleges reformok haszonélvezőiként járadékvadász csoportok akadályozzák meg a valódi és átfogó reformok végigvitelét. Ez a megközelítés magyarázatot ad az átalakuló országok élcsapata és a reformokban lemaradt országok (a balti államokat, illetve Szlovéniát leszámítva a szovjet és a jugoszláv utódállamok) között megfigyelhető különbségekre is, illetve rávilágít arra, hogy a piaci reformok és a demokratikus intézmények kiépítésének folyamatai nem gyengítik, hanem éppen hogy erősítik egymást. A képviseleti demokrácia és a piacgazdaság együttes kialakítása lehetséges, sőt végeredményben ez bizonyult az egyetlen járható útnak, ami a jövőre nézve is számos tanulsággal szolgál.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Avdagic, Sabina (2004): *Loyalty and Power in Union-Party Alliances. Labor Politics in Postcommunism.* MPIfG Discussion Paper. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.

Csaba, László (2004a): A szovjet modell összeomlása és a rendszerváltás első szakasza. In: *Gazdasági rendszerek, országok, intézmények.* Szerk.: Bara Zoltán – Szabó Katalin. Aula Kiadó.

Csaba, László (2004b): A rendszerváltás második szakasza – funkcionális áttekintés. In: *Gazdasági rendszerek, országok, intézmények.* Szerk.: Bara Zoltán – Szabó Katalin. Aula Kiadó.

Greskovits, Béla (1998): *The Political Economy of Protest and Patience. East European and Latin American Transformations Compared.* Central European University Press.

Hellman, Joel S. (1998): Winners Take All: The Politics of Partial Reform in Postcommunist Transitions. In: *World Politics*, Vol. 50. No. 2.: 203–234.

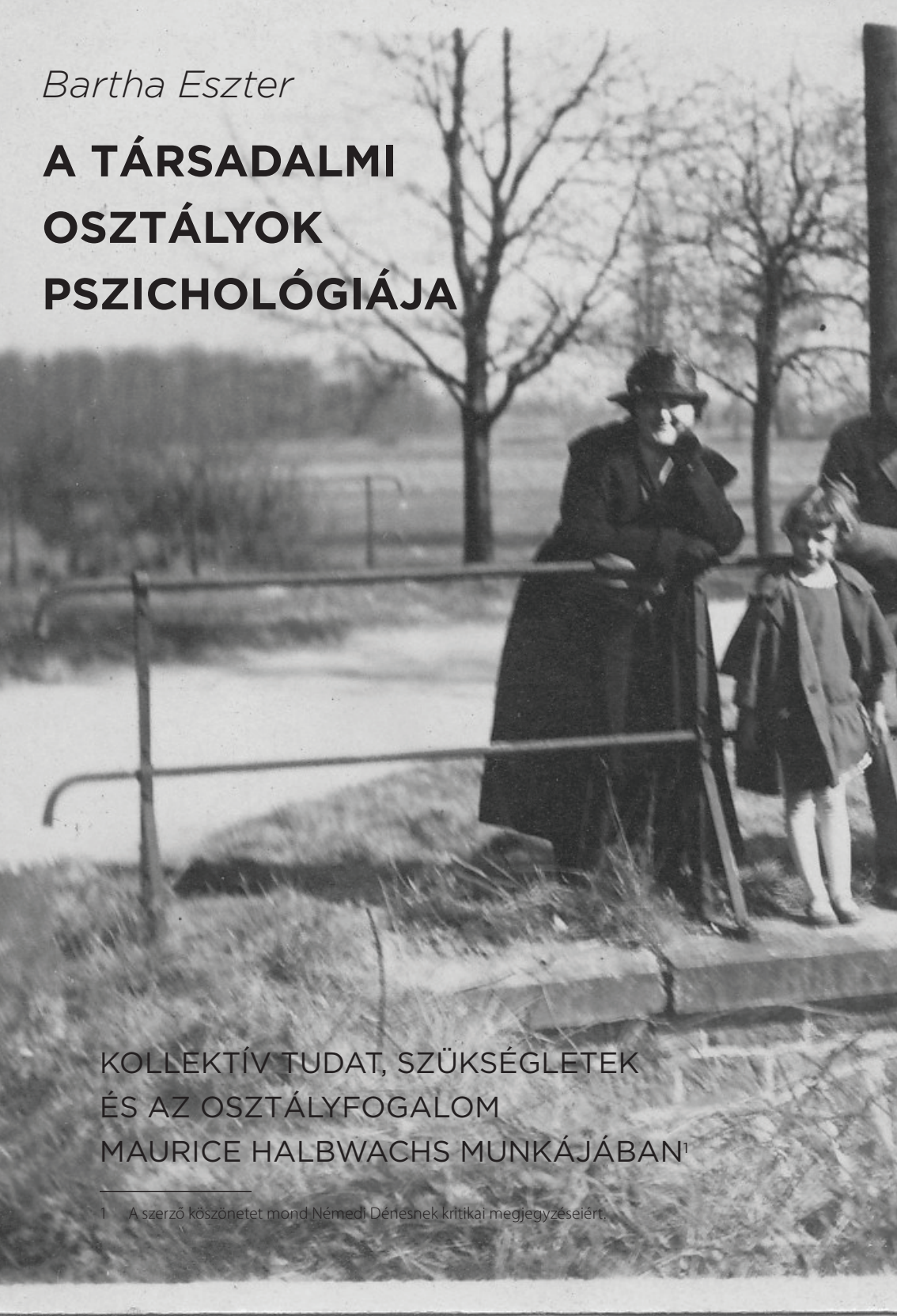
Hirschman, Albert O. (1995): *Kivonulás, tiltakozás, hűség. Hogyan reagálnak a vállalatok, szervezetek és államok hanyatlására az érintettek?* Osiris.

Offe, Claus (1991): Az egyidejűség dilemmája. Demokratizálódás és piacgazdaság Kelet-Európában. In: *Társadalmi Szemle*, Vol. 66. No. 8–9.

Vanhuysse, Pieter (2006): *Divide and pacify : strategic social policies and political protests in post-communist democracies.* Central European University Press.

Bartha Eszter

A TÁRSADALMI OSZTÁLYOK PSZICHOLÓGIÁJA



KOLLEKTÍV TUDAT, SZÜKSÉGLETEK ÉS AZ OSZTÁLYFOGALOM MAURICE HALBWACHS MUNKÁJÁBAN[1]

1 A szerző köszönetet mond Némedi Dénesnek kritikai megjegyzéseiért.

BEVEZETÉS

„Mi tehát egy tudományos kirándulásra invitáljuk az olvasót a társadalom világába, ahol azonban semmiképpen nem az emberi fajták egy-egy magányos képviselőjét kívánjuk bemutatni, mint az állatkertek ketreceiben őrzött tigrist, oroszlánt, vagy az akváriumba zárt tengeri állatokat, hanem a maguk természetes környezetében tanulmányozzuk az embereket, hogy érzéseik és törekvéseik sokféleségében táruljon fel előttünk az emberi természet teljesen társadalmi jellege. Figyelmünket különböző embercsoportok felé fordítjuk, és megvizsgáljuk, hogy melyek a közöttük uralkodó kollektív képzetek, honnan merítik erejüket, minek köszönhetik elterjedésüket, és hol húzódnak határaik […] Ekképpen a különböző társadalmi osztályok keretében vesszük szemügyre az emberi indítékokat a maguk kollektív megjelenésében, amely osztályok a legátfogóbbak, a legtermészetesebbek, és a legkevésbé mesterségesek mindazon rendek között, amelyek a társadalomban élő emberekre rákényszerítik magukat, akkor is, ha a későbbiekben a közösségi élet más módjaira és formáira is visszatérünk" (Halbwachs 2001 [1938]: 33–34).[2]

A fenti sorokkal végződik Maurice Halbwachsnak *A társadalmi osztályok pszichológiájának vázlata*[3] című munkájához írt előszava, amely más tanulmányaival együtt 1938-ban jelent meg Brüsszelben, a némileg terjengősebb *Analyses des mobiles qui orientent l'activité des hommes dans la vie sociale* (Az emberek tevékenységét a társadalmi életben vezérlő indítékok elemzései) cím alatt. A durkheimi iskola második generációjához tartozó tudós neve és munkája kevéssé ismert Magyarországon, noha sokan a generáció legtehetségesebb és legeredetibb gondolkodójának tartották (Coser 1992; Heilbron 2001; Kislégi Nagy 1970).[4] Angolszász nyelvterületen elsősorban *A kollektív emlékezés* című, egyébként befejezetlen művével vált ismertté, amelynek fordításához Mary Douglas írt előszót.[5] Általában elmondható, hogy Halbwachsnak az osztályokról írt, társadalomelemző munkáit többnyire figyelemre sem méltatják a mai szociológusok – vagy ha igen, akkor megállapítják, hogy Halbwachs osztályelmélete a maga korában is igen konzervatív volt, mostanra pedig

2 A kötetből vett idézetek a szerző fordításai.

3 Kislégi Nagy Dénes fordításában „A társadalmi osztályok lélektanának vázlata". Én meghagytam a pszichológia kifejezést.

4 Karády Viktor szerkesztette a *Classes sociales et morphologie* című antológiát, amelyhez írt egy életrajzi ismertetőt.

5 1925-ben jelent meg Halbwachs nagylélegzetű munkája *Az emlékezés társadalmi keretei* címmel. Halbwachs irodalmi hagyatékában további, az emlékezés társadalmi-pszichológiai problémáival foglalkozó kéziratokat találtak, amelyek önálló kötetként *A kollektív emlékezés* címet kapták.

reménytelenül elavult (Coffin 1999). Mások, mint Lewis A. Coser, úgy oldják meg a problémát, hogy igen kevés figyelmet szentelnek Halbwachs osztályelemzéseinek (*A társadalmi osztályok pszichológiája* például összesen egy mondatot érdemel), miközben a hangsúlyt *A kollektív emlékezés*re, illetve *Az evangéliumok legendás topográfiája a Szentföldön* című munkára helyezik. Míg az előbbiben Halbwachs abból indul ki, hogy az emlékezet, a múlt konstruálása és általában az idő érzékelése csak társadalmi lehet – szemben az álommal, amely egyéni emlékeket jelenít ugyan meg, azokat azonban nem tudja koherens elbeszéléssé alakítani, mert természeténél fogva időtlen, vagy csak a pillanatban létezik –, addig *Az evangéliumok legendás topográfiája* arra a kérdésre keresi a választ, hogyan változott térben és időben az egymást követő keresztény közösségek emlékezete. Coser számára egyébként éppen az emlékezet tisztán társadalmi jellegéről írt munkák jelentik az halbwachsi örökség legidőállóbb részét. *Az evangéliumok legendás topográfiája* nyomán magyarázható, hogyan jelennek meg, tűnnek el vagy alakulnak át egy vallási, nemzeti vagy etnikai közösség szimbolikus jelentéssel bíró, szentként tisztelt helyei: Coser például kiemeli Maszada példáját, amely, noha nem játszott különösebb szerepet az ókorban, a zsidó nép hősies harcának és a nemzeti ellenállásnak a szimbólumává vált a modern Izrael történetében (Coser 1992).[6]

A jelen tanulmány éppen ezért kettős célkitűzést követ. Egyrészt megkísérli felvázolni Halbwachs osztályelméletét *A társadalmi osztályok pszichológiájának vázlata* című műve alapján, másrészt megpróbálja kritikailag értékelni ezt az elméletet. Nem vitatom, hogy Halbwachs több vonatkozásban is igen konzervatívan gondolkodott az osztályokról, azonban – talán éppen ezzel a konzervativizmussal szembeni előítélet miatt – írásainak

6 Természetesen más példákat is lehetne említeni: a második világháborúban ilyen szimbolikus hellyé vált Sztálingrád, vagy az Egyesült Államok esetében Ivo Dzsima. A helyek ikonográfiájának megteremtéséről természetesen számos film is gondoskodott. Érdemes lenne megnézni, hogyan változik a reprezentáció a különböző korszakhatárnak tekintett események hatására (pl. az 1989–91-es rendszerváltozás Kelet-Európában és a Szovjetunióban, vagy a német újraegyesítés). Coser is a változás momentumára koncentrál, amikor leírja, hogyan lehetett egy az ókori zsidó háborúkban kis szerepet játszó történelmi esemény – Maszada erődjénél a reménytelen helyzetbe került védők inkább az öngyilkosságot választották családjukkal együtt, mintsem megadják magukat a rómaiaknak – a Palesztinában élő zsidók számára a nemzetállam megteremtéséért vívott harc szimbóluma. A magyar történelemből említhetjük Zrínyi kirohanását, vagy a komáromi védők kitartását a szabadságharc elbukása után, de – pozitív példaként – ide tartozik Eger várának ostroma, amelyből film is készült.

számos haladó meglátása elkerülte későbbi elemzőinek figyelmét.[7] A dolgozat tehát nemcsak arra törekszik, hogy bemutassa a magyar közönségnek Halbwachs fenti munkáját, hanem egyúttal kísérlet is arra, hogy újraértelmezze Halbwachs szellemi örökségének ezt a mai szakirodalomban talán leginkább elhanyagolt vagy félreértett területét. A német fordító szerint a „könnyű kézzel" papírra vetett esszé természetesen nem légüres térben született, annál is kevésbé, hiszen Halbwachs korábbi tudományos munkásságában komoly szerepet kapott a munkásosztály szükségleteinek és életszínvonalának tanulmányozása. A dolgozatban ezért – mielőtt rátérnék a megjelölt munka elemzésére – megkísérlem bemutatni annak társadalmi és tudományos kontextusát.

A PÁLYAMŰ ÉS KONTEXTUSA

Maurice Halbwachs 1877-ben született Reimsben, egy katolikus-elzászi eredetű családban; édesapja, egy némettanár, azonban családjával Reimsbe, majd Párizsba költözött, miután a tartomány az 1871-es francia–porosz háború következtében Németország része lett. Halbwachs egy kulturált liberális környezetben nőtt fel, amely elkötelezett híve volt a harmadik köztársaságnak, és a nagy vihart kavaró Dreyfus-ügyben az ártatlanul megvádolt katonatiszt pártjára állt. Halbwachs sokoldalú tehetsége és nagy munkabírása már fiatal korában megmutatkozott: felvételt nyert a híres Henri IV. líceumba, ahol akkor Bergson tanította a filozófiát. Noha később Halbwachs szakított a bergsoni filozófiával, egykori mestere kétségtelenül befolyásolta a tanítvány gondolkodását: talán nem véletlen, hogy az idő felfogása olyan fontos szerepet játszott későbbi műveiben (még akkor is, ha Bergson szubjektív időfelfogásával szemben Halbwachs számára az emlékezés tisztán társadalmi folyamat). Coser megjegyzi, hogy mindennek ellenére Halbwachs több teret engedett az egyéni pszichológiának, mint Durkheim más tanítványai: ez például az öngyilkosság okairól szóló könyvében is megmutatkozott (Halbwachs 1978). Igaz, hogy Halbwachsot Durkheim munkája inspirálta, a könyv azonban több, mint Durkheim tézisének újrafogalmazása, mert Halbwachs olyan tényezőket is feltárt, amelyekkel Durkheim nem foglalkozott: így például a falusi és városi életmód közötti eltéréseket, a gyerekek számát a családban, vagy a vallásilag kevert családok hatását az öngyilkosságok alakulására, szemben a vallásilag homogén családokkal.

Halbwachs első választott hivatása a filozófia volt, és a líceum elvégzése után felvételt nyert a híres *Ecole Normale Supérieure* elit felsőoktatási intézménybe, amely hagyományosan a francia egyetemi rendszer csúcsának számít. Ez az iskola Bergsonnál is döntőbb

7 Ez a megjegyzés az angolszász szakirodalomra vonatkozik, francia nyelvű irodalmat nem használtam.

hatást gyakorolt Halbwachs szellemi fejlődésére. A tanárok és a diákok többsége a baloldallal szimpatizált: az iskola az egyik első gyülekezőhelye volt a Dreyfus-pártiaknak, és Coser szerint itt vált a fiatal Halbwachs egy életre elkötelezett hívévé a reformer szocialista gondolatnak. A XIX. századi francia társadalmi és politikai gondolkodást döntően befolyásolták a nagy francia forradalom társadalmi következményei. A növekvő munkamegosztás, amely Durkheim leírásában a modern társadalmakra jellemző organikus szolidaritást eredményezi, úgy tűnt, hogy ellentmondásba kerül a forradalmi, köztársasági állam individualista felfogásával. Az egyesületek, cégek, szervezetek és más érdekszövetségek betiltása a forradalom alatt része volt annak a kísérletnek, hogy átültessék a gyakorlatba Rousseau elképzelését az állam és az egyenlő individuumok közötti közvetlen kapcsolatról, illetve átláthatóvá tegyék ezt a kapcsolatot. Miután a harmadik köztársaság legalizálta a szakszervezeteket és az egyesületeket, alapvetően megsértette a forradalomnak a társadalmi viszonyokra vonatkozó logikáját. Több Durkheim-tanítvány, mint Halbwachs, Mauss vagy Bouglé, ennél is messzebbre kívánt menni a társadalmi szerződés állam–egyén közötti rousseau-i koncepciójának revideálásában. Ebben a társadalmi-politikai kontextusban a reformerek írásait a kívánt társadalmi reform szociológiai megfelelőjének tekinthetjük, amely a harmadik köztársaság sikerét is igazolta volna. A XIX. századi francia történelem tükrében az is érthető, miért vetették el a reformerek olyan egyértelműen az erőszakot, mint a társadalmi változás eszközét: az 1848-as forradalmi megmozdulások megnyitották az utat Louis Bonaparte és a császárság restaurációja előtt, a francia társadalom megosztottsága pedig különösen tragikusnak bizonyult a francia–porosz háborúban. A republikánusok szemében úgy tűnhetett tehát, hogy a mély társadalmi megosztottság az ország nemzeti érdekeit súlyosan veszélyezteti.[8] Így érthető, hogy egyfajta politikai és intellektuális kompromisszumot kerestek a szocializmus és a liberalizmus között, és többen a szolidarizmusban találták meg ezt a középutat, amelyet a harmadik köztársaság hivatalos társadalomfilozófiájának is neveztek. Ez a mozgalom egy sor társadalmi reformot javasolt, mint például a nyugdíj, a munkanélküli-segély, a társadalombiztosítás és a munkavédelmi törvények, amelyek megkísérelték összhangba hozni az egyén jogainak liberális tiszteletét a társadalmi egymásrautaltság organikus koncepciójával.[9] Ugyanakkor ez

---

8 Ezzel lényegében éppen az ellenkezőjét mondták, mint Karl Marx, aki nagy reményeket fűzött a francia 1848-as forradalom sikeréhez. Talán nem véletlen, hogy annak bukásáról írta a leghosszabb politikai elemzéseket *(Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig, és Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája).*

9 Ebben az összefüggésben nem tévesztheti szem elől a bismarcki szociális programot, amely szintén a nemzeti egységet volt hivatott megerősíteni (és egyúttal megpróbálta leszerelni a német munkásmozgalmat – lásd Evans 1990).

a szolidarista vízió olyan társadalmi csoportokat legalizált, amelyek éles ellentétben álltak a nagy francia forradalomnak az állam és az egyén átlátható kapcsolatáról megfogalmazott eszméivel.[10] A Durkheim-tanítványok közül Célestin Bouglé volt ennek az irányzatnak a legmarkánsabb képviselője, de talán nem véletlenül mélyed el Halbwachs is a társadalmi osztályok kollektív pszichológiájában. Szemben Marxszal, ő nem arra törekszik, hogy feltárja az osztályok közötti konfliktusokat, hanem az egyes osztályokon belüli szolidaritási és egyesülési formákat, illetve az azok alapját képező kollektív tulajdonságokat kívánja megismerni.

Ahogyan a fentiekből is kiderül, Halbwachsot, noha fiatal korától rokonszenvezett a szocialista eszmével, jobban vonzotta az Eduard Bernstein által hirdetett reformista irányzat, mint a militáns munkásmozgalom. Coser azonban kiemeli Halbwachs életrajzából egy németországi élményét, amely bebizonyítja, hogy a tudós nem volt híján a politikai bátorságnak, amikor szükségét érezte annak, hogy felemelje a szavát. 1911-ben elnyert egy ösztöndíjat Berlinbe, ahol anyaggyűjtés közben az *Humanité* című szocialista újságnak is dolgozott. Miután írt egy cikket, amelyben elítélte a berlini rendőrség brutalitását egy szocialista demonstráció, kiutasították Poroszországból, és Bécsben kellett befejeznie munkáját. Halbwachs röviddel halála előtt hosszú memorandumot írt az esetről, amely azt mutatja, hogy ez a tapasztalat nagy hatással volt későbbi életére (Coser 1992).

Szocialista szimpátiája valószínűleg szerepet játszott abban, hogy szakított Bergson individualista szemléletével, és helyette a durkheimi kollektivista álláspontra helyezkedett. Ez a döntés Halbwachs számára nemcsak szemléletváltást jelentett, hanem a választott diszciplína is változott: a filozófia helyett az újonnan felemelkedő szociológia lett a fiatal tudós új területe. Halbwachs ezt a tudományos döntését éppolyan komolyan vette, mint társadalmi elkötelezettségét: filozófiai végzettsége mellé megszerezte a jogi doktori címet és a *doctorat ès lettres* fokozatot, amihez a francia akadémiai rendszerben még két disszertációt kellett írnia. Mindhárom értekezése megjelent: egy a telkek kisajátításával és a párizsi lakáspiaccal foglalkozott a XIX. század második felében (ezt a szocialista párt brosúra formájában adta ki), egy a munkásosztály életszínvonalával, egy pedig François Quételet munkásságával. Érdemes felhívni a figyelmet Halbwachs statisztikai érdeklődésére, amit nem sokan osztottak Durkheim tanítványai közül: kivételt képezett Halbwachs egykori tanára és későbbi barátja, François Simiand. Simiand gazdaságszociológiája – amely elutasította mind a hagyományos gazdaságtörténet túlságosan is deskriptív irányzatait („elmélet nélküli tények"), mind pedig a tiszta közgazdaságtant („tények nélküli teoretizálás") – nagy hatással volt Halbwachs szellemi fejlődésére. Simiand felfogása szerint a gondosan összegyűjtött statisztikák alapján megállapíthatók bizonyos fejlődési szabályosságok, és

10 A francia társadalmi-politikai kontextus és a durkheimi szociológia viszonyáról l. Humphreys (1999: 117–138).

csak ezen az alapon lehet vizsgálni a különböző magyarázó tényezők érvényességét. Egy jól megalapozott magyarázat így megmutatja, hogy a gazdasági jelenségek nem olyan elszigetelt és absztrakt mechanizmusok eredményei, mint például a kereslet és kínálat törvénye, hanem komplex intézményi feltételek által strukturáltak, amelyben szerepet kapnak a résztvevők reprezentációi. Simiand fő művében *(Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie)* részletesen kifejti módszertanát, és kiemeli a monetáris tényezők szerepét az árak és bérek hosszú távú fluktuációjának magyarázatában.[11]

Míg Simiand a pénzt tanulmányozta, Halbwachs a fogyasztást és az „életszinteket" – mai szóval az életszínvonalat – emelte gazdaságszociológiai vizsgálódásainak középpontjába (Coffin 1999; Heilbron 2001). Két fő műve ebben a témakörben az 1913-ban publikált filozófiai doktori értekezése *(A munkásosztály és az életszínvonalak: Kutatások a szükségletek hierarchiájáról a jelenkori ipari társadalmakban)* és egy az előbbihez hasonlóan szintén a munkásosztálybeli háztartások költségvetését vizsgáló, összehasonlító tanulmány, amely 1933-ban jelent meg *(A szükségletek fejlődése a munkásosztályokban)*. Mivel a két munka következtetéseit Halbwachs *A társadalmi osztályok pszichológiájá*ba is beépítette, érdemes felvázolni az ott kibontott főbb gondolatokat. Halbwachs számára – mint ahogyan a fogyasztást tanulmányozó kortárs európai szociológusok számára is – Le Play munkája jelentette a kiindulópontot, aki úttörő szerepet játszott a családi háztartások kiadásainak módszeres és tudományos vizsgálatában. Le Play családmonográfiák segítségével tanulmányozta az életstílust és a kiadási mintázatokat, és az életmódban és a – mai szóval – fogyasztási szokásokban megmutatkozó különbségekben látta a leginkább megragadhatónak az osztályokat. „Mondd meg nekem, hogyan gazdálkodik egy család az erőforrásaival, és én megmondom, hogy milyen típusú az a család" – ez volt Le Play híres és igen sokat idézett módszertani pozíciója, noha fontos megjegyezni, hogy ezt nem alkalmazta a munkás- és paraszti osztályokon kívül. Le Play-nél mindez kiegészült egy meglehetősen konzervatív társadalomszemlélettel: szerinte például a párizsi munkásság körében megfigyelt magas fogyasztási szintek fegyelmezetlen viselkedéssel, költekezési hajlammal és általában féktelenséggel párosulnak, amelyek a populáció szervezetlenségének és szétesésének a tünetei. Le Play morális írásait már kortársai is némiképp elavultnak tekintették, lényegesen fontosabbnak bizonyult azonban Le Play szellemi örökségéből az a gondolat, hogy fogyasztási szokásaik alapján is lehet kategorizálni az egyes társadalmi osztályokat. Halbwachs, noha tudatosan elhatárolódott Le Play konzervativizmusától és módszerének leíró jellegétől, amelyet nem tartott elég tudományosnak, sokkal közelebb állt Le Play pozíciójához, mintsem Marxhoz, amikor úgy érvelt, hogy a fogyasztás mögött nem pusztán, vagy nem is elsősorban a szükségletek állnak, hanem egy adott osztály értékrendszere: „A társadalmi különbségek a fogyasztásban mutatkoznak meg, illetve

11 A durkheimi gazdaságszociológia továbbéléséről l. Heilbron (2001).

ott nyerik el jelentőségüket… Valójában az osztályok közötti különbségek nem akkor a legnyilvánvalóbbak, amikor az emberek a gyárban, a bányákban vagy az építkezéseken dolgoznak… Az osztályok közötti alapvető választóvonal a fogyasztás zónájában található, abban, amit helyesen társadalomnak nevezünk" (Halbwachs 1913: 125–127). Noha Halbwachs *A társadalmi osztályok pszichológiájá*ban azt mondja, hogy a környezeti és életfeltételek határozzák meg a kollektív tudatot, világosan látható, hogy osztályelméletére lényegesen nagyobb hatást gyakorolt a durkheimi vallásszociológia,[12] mint a marxi értelmezés: az osztály már a fiatal Halbwachs számára is egyfajta habitusként, közösen osztott szimbólumok, szokások és értékek összességeként definiálódik, társadalmi reprezentációt jelent tehát sokkal inkább, mint a termelési eszközökhöz való hierarchikus viszonyrendszert.[13]

1913-as tanulmányában Halbwachs, noha kritizálta Le Play-t, sok szempontból maga is osztotta kora középosztályának a fizikai munkára vonatkozó megítélését (vagy még inkább előítéleteit). Durkheimhez hasonlóan Halbwachs is kétélűnek látta a modern életet, amely egyszerre eredményezte a kollektív élet intenzívebbé válását, de ugyanakkor a nagyobb munkamegosztás együtt járt a munka monotonitásával, és kiszakította a munkásokat a társas létből. Halbwachs felfogása szerint az emberi viszonyoktól való megfosztottság, és a munkásoknak a tárgyak, gépek, dolgok világában való elszigetelése eredményezi a legnagyobb megfosztottságot, amely együtt jár az igények csökkenésével, vagy a „magasabb" szükségletekről való lemondással. Halbwachs ezzel lényegében átfogalmazta az Engel[14] törvényeként ismert formulát, amely szerint az élelmiszer-kiadás százalékos aránya a háztartás költségvetésében megmutatja a család anyagi helyzetét: mennél szegényebb ugyanis a család, annál magasabb ez az arány. Halbwachs szerint ez a törvény lehet általában igaz, de nem sokat mond a munkások fogyasztási szokásairól: a fogyasztási szokásokat az ő vizsgálatai szerint (két 1909-ben megjelent német statisztikából indult ki) a szükségletek osztályspecifikus társadalmi rangsora, és nem az objektíve rendelkezésre

---

12 Gondolok itt elsősorban *A vallási élet elemi formái*ra, ahol Durkheim a társadalmi tények közé sorolja a vallási rítusokat, kollektív hiedelmeket is, csakhogy ezek nem pusztán kényszerítő erővel hatnak az emberre, hanem egyúttal a közösséggel való azonosulás, az önmegerősítés, és tágabb értelemben a közösség és az egyén túlélésének pozitív eszközei. A közép-ausztráliai törzseknél megfigyelt *intichiuma*-szertartás nemcsak a közösség megerősítését szolgálja, hanem az ekkor fellépő, Durkheim által kollektív forrongásnak nevezett állapot a megújítás, a változás eszköze is lehet. A késői Durkheim felfogásában tehát a gazdaság jóval inkább függ a vallástól, mint fordítva.

13 Halbwachs osztályfogalmára a későbbiekben még visszatérünk.

14 Ernst Engel német társadalomtudós 1860 és 1882 között vezette a Porosz Statisztikai Hivatalt. Munkatársa volt Le Play-nek is.

álló pénzmennyiség irányítja. Így Halbwachs megállapítja, hogy azonos jövedelem mellett egy munkásháztartás mindig kevesebbet költ lakásra, mint a hivatalnokok, illetve, hogy ugyanakkor a munkások élelmiszerre többet költenek. Halbwachs ezt azzal magyarázza, hogy a munkások étkezés közben élnek társas életet, és ezzel a „luxussal" kárpótolják magukat a gyárban ledolgozott órákért, amikor menthetetlenül ki vannak rekesztve a fogyasztásból és az emberi kapcsolatokból is. Halbwachs tehát lényegében a társadalmi integrációra, helyesebben annak hiányára vezeti vissza a fogyasztásban megmutatkozó egyenlőtlenségeket. Mivel a munkások sokkal kevésbé integráltak a társadalmi kapcsolatok hálózatába, mint a hivatalnokok, nem is fejlődhetnek ki körükben az olyan magasabb szükségletek, mint például a lakáskultúra. Ebből persze az is következne, hogy nincs igazi „megoldás" a munkások rossz lakásviszonyaira, hiszen a fizikai munka nem csak a középosztályból rekeszti ki őket, hanem a dominánsnak tekintett értékrendszerből is.

Húsz évvel később Halbwachs újra elővette a fenti problémákat, de ekkor már több országot vont bele a vizsgálatba (Németország, Franciaország és az Egyesült Államok). A német 1927-es felvétel megerősítette Halbwachsnak azt a megállapítását, hogy egyenlő jövedelem mellett a munkások kevesebbet költenek lakásra, mint a hivatalnokok. Az amerikai felmérések azonban, amelyeket időben is össze lehetett hasonlítani, cáfolták azt a tézist, hogy a munkásosztálynak ne lennének magasabb szükségletei. Az amerikai munkások relatíve olyan keveset költöttek élelmiszerre, hogy a fizetések csökkenése vagy a család növekedése nem befolyásolta jelentősen a táplálkozást. Európában háromnál több gyerek már azt jelentette, hogy a családnak olcsóbb élelmiszerekre kellett áttérnie (fehér helyett fekete kenyér, kevesebb hús stb.). Ennek megfelelően alakultak az európai és az amerikai életszínvonal különbségei: Halbwachs elismerte, hogy utcai ruhában nem tud megkülönböztetni egy amerikai munkást egy hivatalnoktól. Míg a német munkáslakásokban nagyon ritkán volt fürdőszoba, a detroiti munkások négy-öt szobás, fürdőszobás lakásai gyakorlatilag egy szintre helyezték őket az európai középosztállyal. Az „amerikai életszínvonalról" Halbwachs is előszeretettel idézte a következő adatokat: egy 1929-es felmérés szerint 100 munkásból 36-nak volt rádiója, 13-nak zongorája, 76-nak varrógépe, 21-nek porszívója, 51-nek mosógépe és 47-nek autója. A jövedelmek emelkedésével nőtt az egyéb (étkezésen, ruházkodáson és lakáson kívüli) kiadások százalékos aránya az amerikai munkásháztartásokban: míg 1895-ben 16% volt ez az arány, 1919-ben már 26%. „Az amerikai példa" című fejezetben Halbwachs elismerte, hogy a szükségletek történetileg változhatnak, és egyszer az európai munkások is utolérhetik az amerikai életszínvonalat. Amerikai tapasztalatai alapján azonban Halbwachs az osztályfogalom pluralizálódásáról beszélt: nem egységes, globális munkásosztályról, hanem munkásosztályokról, ezzel is kifejezve az amerikai és a nyugat-európai munkásság között tátongó szakadékot. A tömegfogyasztás és általában az amerikai példa iránti

szimpátiája megütközést is keltett Franciországban: egy kerekasztal-beszélgetésen, amelyen részt vett François Simiand és Marcel Mauss, Halbwachs elutasította, hogy különbséget tegyen a „valós" és „hamis" szükségletek között, és kijelentette, hogy a fogyasztás új módjai és tárgyai nagyon is fontos és valóságos hatást gyakoroltak a munkások életére. Itt tehát Halbwachs jóval kevésbé konzervatív álláspontot képviselt – szemben saját korábbi, a szükségletek hierarchiájáról megfogalmazott tézisével –, mint több beszélgetőpartnere, akik féltették a francia hagyományt az egyenlősítő tömegkultúrától.

A fenti két munkát azért mutattam be, mivel közvetlenül kapcsolódnak *A társadalmi osztályok pszichológiájá*hoz. Halbwachsnak a bevezetőben említett két nagy művét *(A kollektív emlékezés* és *Az evangéliumok legendás topográfiája a Szentföldön)* itt most nem tárgyalom. Mindenképpen érdemes azonban kitérni egy fontos életrajzi elemre, amely nagy hatást gyakorolt Halbwachs fejlődésére. Kiemelkedő teljesítménye ellenére csak az első háború után kapott kinevezést a strasbourgi egyetem szociológia tanszékére. Az újonnan „franciásított" egyetem nemcsak kitűnően felszerelt könyvtárat és szép épületeket örökölt német elődjétől, hanem kísérletezőbb, merészebb és nyitottabb volt az új eszmékre és az interdiszciplináris szemléletre, mint a régi, hagyományos egyetemek. Halbwachs itt találkozott a történész Marc Blochkal, Lucien Febvre-rel és a pszichológus Chales Bondellel. Az Halbwachs iránti elismerést mutatja, hogy amikor Marc Bloch és Lucien Febvre elindította az *Annales d'histoire économique et sociale* folyóiratot, amely később forradalmasította a francia historiográfiát, megkérték Halbwachsot, hogy lépjen be a szerkesztőségbe, mint olyan durkheimi szociológus, aki tanácsadó és egyben kritikus. Halbwachs, noha nagyra becsülte Bloch és Febvre munkáit, továbbra is kritikus maradt a történészekkel szemben, mert a leírásra, és nem a magyarázatra helyezik a hangsúlyt, és nem tudnak megbirkózni a történeti okság problémáival. Noha a szociológia és a történelem házassága soha nem jött létre úgy, ahogyan az *Annales* alapítói elképzelték, a történeti szemlélet Halbwachs társadalomlélektannal foglalkozó munkáiban is erőteljesen érvényesül.

Halbwachs pályájának vége szomorú párhuzamot mutat a harmadik köztársaság történetével. 1935-ben meghívják a Sorbonne-ra tanítani, az Akadémia tagja lesz, és megválasztják a Francia Pszichológiai Társaság alelnökévé. A háború és Franciaország veresége azonban személyes tragédiákat is hoznak a tudós életébe: 1940-ben sógora öngyilkos lesz, 1942-ben pedig meggyilkolják Halbwachs zsidó származású apósát és anyósát. A körülmények kivizsgálását követelő Halbwachsot Lyonban letartóztatják, és a buchenwaldi koncentrációs táborba deportálják. A táborban hal meg, nem sokkal a háború vége előtt.

A TÁRSADALMI OSZTÁLYOK PSZICHOLÓGIÁJÁNAK VÁZLATA: AZ EMBER TÁRSADALMI INDÍTÉKAIRÓL[15]

Halbwachs – a bevezetőben is idézett szándéka szerint – ebben a művében az osztályok társadalom-lélektanának megismerésére törekedett. Itt azonban hangsúlyoznunk kell két fontos előfeltevést. Az egyik, hogy Halbwachs hangsúlyozottan az emberek társadalmi viselkedését vizsgálta – mai szóval szociálpszichológiai kutatásokat folytatott. Szigorúan megkülönböztette az ember veleszületett képességeit és hajlamait, az egyéni pszichológiát a kollektív pszichológiától, amely mintegy külsőleg az egész csoportra rákényszeríti magát: „Milyen más indítékai lehetnek az egyéneknek a társadalmi életben, mint azok, amelyeket a társadalom számukra felmutat, a közelükbe hoz vagy rájuk kényszerít? Hol máshol fedezhetjük fel a vallási hajlamokat, ha nem a vallásos közösségekben? És a családi érzés hol máshol fejlődik és bontakozik ki, mint a háztartásban?" (Halbwachs 2001 [1938]: 33–34). Halbwachs szerint a történelmet is az elsődlegesnek tételezett kollektív pszichológia, és nem a rendkívüli – vagy magukat annak gondoló – emberek irányítják: nem valamely nagy személyiség kényszeríti rá magát a többi emberre, hanem fordítva, ezekre az egyénekre hat a legerősebben a csoport kollektív pszichológiája, és ezért válhatnak az egész csoport vezetőivé vagy szószólóivá: „Megnéztük a vallási közösségeket, a családot és a politikai pártokat: mindegyik általunk vizsgált közösségben meghatározott emberek feladata és eredménye az, hogy a közös hajlamokat a legjobban megtestesítsék, vagy legalábbis valamely formában megerősítsék azokat… Megemlíthetem itt a kínai császár példáját, akit az Ég Fiának tartottak, és aki újévkor felment a világ minden égtájának megfelelően elrendezett palotacsarnokba, és ott arccal észak, kelet, dél, majd nyugat felé fordult, hogy ezzel helyreállítsa a birodalom és a világ közötti egyensúlyt. Olybá tűnt, hogy az egész társadalom a császár személyében egyesült. Éppen így mi is azt gondolhatjuk, hogy bizonyos egyedek osztályrésze, hogy a hitet az egyházban, a családi érzést a háztartásban és a politikai meggyőződést a pártokban felébresszék". Halbwachs ugyanakkor elismeri, hogy az egyéni képességek különbözhetnek a csoport kollektív pszichológiájától: az utóbbi azonban kényszerítő erővel hat a társadalomba „került" egyedre, és így a továbbiakban veleszületett hajlamait a csoport viselkedési mintáihoz, és, ami fontosabb, indítékaihoz kell igazítania. Halbwachs tehát Durkheimmel ellentétben legitimnek tekinti az egyéni pszichológiát, de világossá teszi, hogy munkájában a társas lélektanra koncent-

15 A német alcímben szereplő *Antrieb* szó jelentése 'hajtás', 'ösztönzés', 'ösztön', de mivel az eredeti francia kifejezés 'indítékot' jelent, az alcímben az eredetihez igazodtam.

rál: „Mi tehát azt fogjuk megkérdezni, hogy milyen erők hatnak az emberekre a társadalmi életben" (Halbwachs 2001 [1938]: 30). Ezt a megkülönböztetést fontos hangsúlyozni, mivel Halbwachs az osztályok, és nem az egyének társas lélektanáról beszélt: vagyis nem a munkásokat mint egyéneket tartotta egyszerűnek, alacsony igényűnek vagy társadalmilag elszigeteltnek; ezek a tulajdonságok az osztályhelyzetből, és nem a munkások egyéni pszichológiájából következtek. Halbwachs egyébként – szemben több kortársával – erre a megkülönböztetésre nagyon is odafigyelt, és soha nem próbálta meg egyéni tulajdonságokra visszavezetni a kollektív pszichológiát.

A másik fontos előfeltevés annak hangsúlyozása, hogy az osztályok a legtermészetesebb csoportok, amelyek a társadalomban élő emberekre rákényszerítik magukat. Halbwachs számára az osztályok adottak, és azok képezik mintegy az ember természetes környezetét. Marxszal szemben azonban Halbwachs nem az osztályellentétre, a kizsákmányolás meglétére helyezi a hangsúlyt, hanem inkább a csoport kollektív képzeteire, közös tudatára, amelyben csak *egy* elem lehet a többi osztállyal való ellentét (és nem is biztos, hogy kialakul). Jellemzően említi például Siegried kutatásait Franciaország politikai térképéről: eszerint Bretagne, Anjou és Normandia földművelő lakosai hagyományosan jobboldali szavazók, mert az egykori feudális uralkodó osztálynak itt sikerült megőriznie előjogait, míg a tengerparton, közlekedési csomópontoknál, kikötővárosokban stb. „a hagyományaitól elszakított lakosság körében olyan nézetek uralkodnak, amelyeket osztályképzeteknek lehetne nevezni, ott megtörténik az, hogy a munkások a gyárkapunál vagy a lakónegyedükben összegyülekeznek, és más társadalmi csoportokkal szemben kialakítanak egy az egyenlő helyzeten és érdekközösségen alapuló közös tudatot" (Halbwachs 2001 [1938]: 19). Itt egyértelmű Halbwachsnál a kollektív képzetek elsődlegessége: hiszen a „klasszikus" marxi képletben a parasztok többsége éppolyan kizsákmányoltnak számít, mint a proletariátus, és Marx az 1848-as francia forradalomban számított is a két osztály szövetségére.[16] Ugyanakkor az osztályok kijelölésénél Halbwachs is figyelembe

16 Meg kell persze jegyeznünk, hogy Marx írásaiban korántsem mindig következetes az osztályfogalom használata. Erről l. Felkai (1999, különösen 326–328). Mint ismeretes, a *Kommunista kiáltvány*ban Marx a burzsoáziát és a proletariátust tekintette a kapitalista társadalom két alapvető osztályának. *A tőkés termelést megelőző formák* című, híres világtörténeti vázlatában is a tőkések és a bérmunkások lényegi osztályellentétéről beszél. Politikai írásaiban azonban Marx minden bizonnyal felismerte azt a problémát, hogy az osztályhelyzetből korántsem következik egyenesen az osztálytudat. Az *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig* című munkájában zseniálisan elemzi a parasztság politikai viselkedését, és egyúttal azt is bemutatja, hogyan válhatott a jobbágyok örök álma, a szabad paraszti kisbirtok a tőkés fejlődés kibontakozásával a parasztok eladósodásának és elszegényedésének egyik fő okává. Ugyancsak leírja, hogyan állhatott egy bizonyos történeti pillanatban a kispolgárság is a munkásság mellé, ami megint csak azt mutatja, hogy maga Marx – szemben számos későbbi

veszi a gazdasági viszonyokat, hiszen a munkás-, a paraszt és a középosztály megkülönböztetése mégiscsak az adott termelési feltételekből következik. Halbwachs osztályfelfogása tehát inkább egyfajta középutat jelent a Weber által megkülönböztetett osztály- és rendi rétegződés között. Weber az osztályviszonyt úgy határozza meg, mint a termelőeszközök birtokosainak és a birtoktalanoknak a viszonyát, amelynek alapján a birtokosok gazdasági hatalommal rendelkeznek a birtoktalanok felett. Míg az egy osztályhoz tartozó embereket csak az azonos osztályhelyzet és az ebből adódó „érdekirány" köti össze, a rend tagjai között lényegesen szorosabb társadalmi viszony és gyakoribb interakció áll fenn: összeköti őket a közös életforma, neveltetés, szokások, hagyományok, leszármazás, és a rendhez tartozók viselkedését szabályozó társadalmi ellenőrzés. Osztályának helyzeténél fogva tagja az ember, míg a rendbe csak akkor tartozik bele, ha elfogadják: ez tehát egy sokkal szorosabb kötődést jelent, mert alapjaiban érinti az egyén önbecsülését: „Ellentétben a tisztán gazdaságilag determinált »osztályhelyzettel«, »rendi helyzetnek« emberek életsorsának minden olyan tipikus komponensét nevezzük, amelyet valamilyen, a »becsületre« (megbecsülésre) vonatkozó különleges, pozitív vagy negatív társadalmi megítélés determinál, oly módon, hogy ez a megítélés sok embernek valamilyen közös tulajdonságához fűződik" (Weber 1967: 247). Weber itt találóan rendi becsületről beszél, amelynek szélsőséges példái éppen a külön kasztot is képviselő katonatisztek, akik sokszor inkább az öngyilkosságot választották, mintsem hogy megsértsék ezt a becsületet.[17] A durkheimi szociológia fogalmaival azt mondhatnánk, hogy a rendbe való tartozás jóval nagyobb kényszerítő erővel hat az egyénre, mint az osztályhelyzet, hiszen a tagoknak internalizálniuk kell a rendi „becsületet", és egész életvitelüket, társadalmi és családi életüket (beleértve a házastárs kiválasztását) a rendi értékek alapján kell berendezniük.

Halbwachsot tehát nem elsősorban az objektív osztályhelyzet érdekli, hanem a kollektív képzetek, tudat, ami összetartja a csoportokat, illetve kijelöli politikai preferenciáikat és szerveződési formáikat. Noha Halbwachs elsősorban a munkások vonatkozásában

---

követőjével – nem tételezett fel mechanikus kapcsolatot az osztályhelyzet és a politikai tudat között. Ez a sematikus megközelítés (hogy ti. osztályhelyzet → osztálytudat → politikai viselkedés) egyébként sokáig éppúgy igaz volt a nyugat-európai munkástörténet-írásra, mint a kelet-európai országokra, ahol legitimációs ideológiaként is szolgált az ekképpen sematizált osztályharcok története. A munkástörténelem, mint elbukott hőstörténet felfogásának nyugati kritikájához l. Kalb (1997: 3–24); Welskopp (1994: 48–106).

17 Ugyanez a morál megfigyelhető a tiszteknek a vesztes háborúk utáni öngyilkosságaiban. De ez az érzés ugyancsak fellelhető a falusi közösségekben, ahol a falu erkölcsei ellen súlyosan vétkezőket éppúgy elűzte vagy kivetette magából a közösség (nyilván nem véletlen, hogy sok megesett lány lett öngyilkos, amellyel mintegy „levezekelte" bűnét a falusi közvélemény előtt).

beszél osztálytudatról, egészen más értelemben használja, mint Marx, hiszen Marxnál, mint ismeretes, az osztálytudat elsősorban az objektív osztályhelyzet tudatosulására vonatkozott, amelynek révén a munkás felismeri kizsákmányolt helyzetét (innen a *Klass an sich,* illetve a *Klass für sich* lényegi megkülönböztetése, illetve a később elhíresült hamis tudat fogalma). Az halbwachsi kollektív tudat ennél lényegesen befogadóbb: a parasztoknál ezt, ahogyan majd látni fogjuk, elsősorban a vidéki élet, a röghöz kötöttség hagyománya, a szülőföld szeretete és a földművelő munka ciklusai alakítják, és sokszor sokkal inkább a városi, a földművelő életmóddal felhagyó emberben látják a falu ellenségét és kizsákmányolóját, mintsem a feudális patrónusban – szemben a marxi osztályelmélettel, amely szerint a parasztoknak éppen az utóbbiban kellene látniuk a kizsákmányolót. A kollektív tudat ily módon mindenképpen többet foglal magába, mint az osztálytudatban való gondolkodást, és sok esetben jobban magyarázza az osztályok viselkedését, mint az elnyomott osztályok forradalmasodását hirdető kommunista tanítás.[18]

Az halbwachsi osztályfogalom kapcsán meg kell azonban említenünk egy módszertani problémát. Halbwachs a kutatás előtt, lényegében a korabeli nyugat-európai ipari társadalmak strukturális feltételei alapján határozza meg előre azokat az osztályokat, amelyeket vizsgálni kíván: a parasztságot, a vállalkozókat és a polgárságot, az ipari munkásságot és a középosztályt. Ugyanakkor arról beszél, hogy a kollektív tudat, a közösen vallott értékek, viselkedésminták, és a környezeti feltételekből következő közös hagyományok tartják össze ezeket az osztályokat, vagyis mintegy a közös tudatból következik az osztályidentitás. Felmerül tehát a kérdés, hogy nem lehetséges-e ezen az alapon más osztályokat találni, esetleg tovább osztani a fenti osztályokat? Hiszen a munkáskultúra korántsem egységes: Magyarország esetében már Rézler Gyula (1938) vagy Kemény István (1972, 1990) kutatásai megmutatták, hogy – szemben a munkásosztály homogenitásáról vallott politikai dogmával – valójában milyen sokszínű és különböző munkáskultúrákról beszélhetünk. De ugyanez elmondható a parasztságról és még a középrétegekről is, hiszen Halbwachs maga leírja, hogy milyen ellentét van a kistisztviselő és az államigazgatás felső szintjein elhelyezkedő hivatalnokok között. Ha mármost a közös tudatból indulunk ki, módszertanilag igencsak problémás előre kijelölni – más szempontok alapján – a meghatározandó osztályokat; ha viszont adottnak vesszük az osztályokat – és a bevezetőben idézett sorai szerint Halbwachs pontosan ezt teszi –, akkor az osztályhoz kapcsolódó tudat nála is az osztályhelyzetből következik – ezzel azonban visszajutunk ahhoz a marxi tételhez, hogy

18 Az utóbbi talán csak kivételes történelmi helyzetekben igaz, és még akkor sem az eredeti feltételek szerint – hiszen tisztán munkásforradalom még sehol nem tudott tartós győzelmet kivívni. Az orosz és a kínai polgárháborúban parasztkatonák tömegeit mozgósítják a forradalmárok – egyik esetben sem volt a munkásosztály olyan jelentős létszámú, hogy győzelemre vigyen egy társadalmi forradalmat.

a lét határozza meg a tudatot. Talán nem véletlen, hogy Halbwachs a bevezetőben – túl azon a kijelentésén, hogy az osztályok a legtermészetesebbek az összes rend között – nem beszél arról, hogy mi alapján választotta ki éppen a fenti osztályokat. Itt igazuk van kritikusainak abban, hogy a tudós kora társadalmi hierarchiáját mintegy természetesnek veszi[19] – az azonban nem igaz, hogy csak kulturális alapon határozza meg az osztályokat, ellenkezőleg, az halbwachsi osztálydefiníció valójában sokat merít a marxi hagyományból. Megkockáztathatjuk, hogy a tudós talán maga is érezte ezt az ellentmondást, és ezért nem tisztázta megnyugtatóan sem az általa használt osztályfogalmat, sem pedig azt, hogy valójában milyen viszonyt tételez fel az osztály és a kollektív tudat között. Azt azonban fontos hangsúlyozni, hogy Halbwachs nem szakít a strukturalista szemlélettel, hiszen vizsgálatában világos, hogy az osztály a kiindulási alap, és az osztályhelyzet, a környezeti feltételek alakítják a csoportok kollektív pszichológiáját – vagyis, szemben számos későbbi neodurkheimiánussal, nála *nem* a reprezentáció az elsődleges.

Még egy szempontot kell kiemelnünk *A társadalmi osztályok pszichológiájá*ból, amely megmutatja Halbwachs fogékonyságát az újra, és ez éppen az interdiszciplinaritás, amelyről a strasbourgi egyetem kapcsán már esett szó. Noha Halbwachs kora társadalmát tanulmányozza, munkájának nagy érdeme, hogy történeti kontextusba helyezi az osztályok kollektív tudatának fejlődését (itt is megfigyelhető egy párhuzam a marxista hagyománnyal). Így különbözteti meg a hagyományos paraszti kultúrát a később kialakult városi civilizációtól, miközben azt is bemutatja, hogyan formálja át az ipari társadalom ezt a hagyományos világot. Halbwachs ugyanígy történetileg követi nyomon a polgárság, a vállalkozórétegek és a munkásság fejlődését, és így meg tudja ragadni a kapitalista rendszeren belüli változásokat és az egyes osztályok arra adott válaszát. Az halbwachsi elemzés, ahogyan látni fogjuk, sok tekintetben valóban nagyon találóan írja le az emberi indítóokokat, és azt is magyarázza, hogy miért *nem* bukott még meg a kapitalista rendszer. Halbwachs munkájának talán legelőremutatóbb eleme, hogy alkotó módon ötvözte a szociálpszichológiát a történelemmel, megmutatva ezzel egy ilyen házasság lehetőségeit.

---

19 Mielőtt konzervatívnak bélyegeznénk Halbwachsot, érdemes megemlíteni, hogy ez a kortárs polgárság túlnyomó többségére igaz volt. Még a kivételes szociális érzékenységgel rendelkező Rejtő Jenő is megjegyzi fiatalkori naplójában, hogy milyen lelki problémákat okozott neki a polgári etika megannyi megsértése külföldi csavargásai során, amelyek közül talán a legsúlyosabbnak éppen a fizikai munka végzése számított (Rejtő 1997). Judith G. Coffin idézett cikkében a kortárs európai „feudális" gondolkodást kívánja összevetni az amerikai fogyasztói társadalom demokratizmusával. Az *Amerikai tragédia* története azonban nyilvánvalóan ellentmond Coffin érvelésének: a főszereplő fiút éppen az a lehetőség csábítja gyilkosságra, hogy egy jó házasság révén bekerülhet egy olyan világba, ahol – szemben a terhes munkáslánykedves által képviselt szűkös kis élettel – luxusszínvonalon tudja kielégíteni igényeit.

Ha Halbwachs történeti módszerét követjük, a parasztsággal kell kezdenünk a leírást. Halbwachs felhívja a figyelmet arra, hogy, noha többen jósolták ennek a rétegnek az eltűnését, valójában még mindig igen nagy létszámú csoportról van szó: 1921-ben 100 keresőre Franciaországban még mindig 39 paraszt jutott, és nem lehet kimutatni egyértelműen csökkenő trendet 1866 és 1921 között. Felmerül a kérdés, hogy mi okozza a paraszti életformának ezt a szívósságát, vagy, ha úgy tetszik, vonzerejét. Halbwachs ezt két fő dologra vezeti vissza: az egyik az, hogy a parasztok túlnyomó többsége – szemben a munkásokkal – tulajdonosnak érezheti magát,[20] a másik pedig, hogy míg a munkásokat a gyárban egy élettelen dologi világ veszi körül, addig a parasztok munkájuk közben természetes dolgokkal, állatokkal, növényekkel vannak kapcsolatban. A parasztság kollektív lélektana is ezekből a környezeti feltételekből következik: a röghöz kötöttség, a házzal, a családdal, a szomszédsággal való összeforrottság (hiszen a ház és a szántóföld egyúttal a közös munka színtere is, tehát összeolvad a *lakó- és a munkahely*), a vallásosság, a hagyománytisztelet, az állandósághoz, a régihez való ragaszkodás. Mindez a mezőgazdasági munka feltételeiből adódik, hiszen a természet nem változtatja meg máról holnapra a törvényeit, és nem lehet úgy felgyorsítani egy állat vagy növény növekedését, mint ahogyan a gyárban bevezetik a sorozatgyártást, vagy gépesítik a munkafolyamatot. Halbwachs emellett hangsúlyozza, hogy a paraszti gondolkodás éppen azért *nem* követi a piaci logikát, mert a hagyományos értékek fontosabbak, mint a haszonszerzést elsődlegesnek tartó kapitalista mentalitás. Éppen ezért nem sorolja a parasztsághoz az amerikai farmert, akit nem kötnek a falusi hagyományok, a szülőföld szeretete, és minden további nélkül adja-veszi földjét vagy gépesíti a termelést. Halbwachs azonban nem a kapitalista városi ember önzését állítja szembe a falusi ember közösségi gondolkodásával és családszeretetével, hanem éppen azt hangsúlyozza, hogy a falusiaknak a városból jövő kereskedő elsősorban azért gyanús, mert utazik, szemben a paraszti kultúra röghöz kötöttségével, ahol az emberek már csak azért sem utazhatnak, mert etetniük kell az állatokat. Halbwachs emellett kiemeli a parasztok *tulajdonosi* öntudatát: a gazda a maga urának számít, és akkor is meg tudja termelni a család szükségletére elegendő javakat, amikor a városi ember éhezik. Az önellátás képessége tehát Halbwachs szerint éppúgy növeli a paraszti öntudatot, mint a saját földtulajdon.

Visszatekintve a 20. század történetére, azt kell mondanunk, hogy Halbwachs sokkal jobban eltalálta a paraszti osztály pszichológiáját, mint a Kelet-Európában hatalomra került kommunista pártok. A kollektivizálás tragédiája éppen azt mutatja, hogy a kollektív tudatot nem lehet máról holnapra eltörölni vagy forradalmasítani. (Nem véletlen

20 Halbwachs megemlíti, hogy a mezőgazdasági munkások könnyebben válhatnak tulajdonossá, mint az iparban dolgozók: Franciaországban a mezőgazdasági munkások aránya, akik egész életükben nincstelenek maradnak, kevesebb mint 15%.

egyébként, hogy a paraszti életforma egésze ellen indul támadás, beleértve a vallást és a falusi hagyományokat).[21] Noha kétségtelen, hogy a parasztság aránya a lakosságon belül jelentősen csökkent, a falusi mentalitásra még ma is jórészt igazak Halbwachs megállapításai. Halbwachs nem foglalkozott ugyan a bejárók helyzetével (ahol persze elválik a lakó- és a munkahely), de elmondható, hogy sok ember éppen azért választja ezt az életformát, mert vonzza a saját ház és a természethez való közelség, amelyeket Halbwachs is első helyen említett a falusi kultúra előnyei között. Igaz, hogy a mezőgazdasági termelés ma már jórészt gépesített, de a falusi életforma korántsem tűnik el, sőt a városban nehezen megteremthető saját házhoz ma is a család, az állandóság és a biztonság értékei társulnak. A paraszti világ természetességének szembeállítása a munkások dologi világával kétségtelenül mutat egyfajta konzervatív előítéletet a gyári munka iránt, érdemes azonban hozzátenni, hogy az előbbi pozitív megítélése ma is létezik: sokan szívesebben nevelik gyermekeiket természetes környezetben, mintsem az egyre élhetetlenebbnek tartott, túlzsúfolt nagyvárosokban. Tekintve, hogy a társadalmi szegregáció az utóbbiakban fokozottabban érvényesül, ez a természetes környezet sokszor még pedagógiailag is egészségesebb lehet.

Halbwachs szerint a parasztság kollektív lélektana szerveződési formáit is meghatározza. A közösen végzett munka alakítja ki az elsődleges közösségeket: a családot és a szomszédságot. Az iparosodás előrehaladtával azonban a parasztok is összefognak, és értékesítő szövetkezeteket hoznak létre olyan ágazatokban, amelyek nagyobb tőkét vagy együttműködést igényelnek (pl. tejipar, borászat). Halbwachs tehát megállapítja, hogy a parasztok is tudnak alkalmazkodni a piaci logikához, noha alapvetően az egyesülés, szövetkezés nincs benne a parasztság kollektív pszichológiájában. Ennek a közös szellemnek azonban vannak határai: „Egy ideje a parasztok összességében nagyobb hajlandóságot mutatnak arra, hogy kihasználják a közös, szövetségi vagy szövetkezeti intézményeket, ám csak addig a határig, *amíg azok nem sértik a független tulajdont, a gazdálkodás önállóságát*" (Halbwachs 2001: [1938] 55).[22] Halbwachs helyesen mutat rá arra, hogy a környezeti feltételek változásával a szerveződési formák is változhatnak, de csak addig a határig, amíg ezt az adott osztály évszázadok alatt kialakult kollektív tudata lehetővé teszi. A huszadik századi kelet-európai történelem nagyon is igazolta ezt a tézist (gondolok itt a háztáji engedélye-

21 Magyarország esetében említhetjük itt a *Körhinta* című filmet, amelyben a téeszt ellenző parasztok képviselik az elmaradt, tekintélyelvű falusi világot, ahol az apa választja ki a lány jövendőbelijét, míg a pozitív hős a „sárból" kiemelkedni kívánó, az új rendszer mellett elkötelezett fiatalember, akit persze a lány igazán szeret.

22 Kiemelés tőlem.

zésére), de a baloldal éppoly kevéssé volt népszerű a nyugat-európai parasztság körében, amit valószínűleg magyaráz a Halbwachs által leírt kollektív pszichológia.

A parasztság után Halbwachs külön fejezetben tárgyalja a városi civilizációt, amelyen belül megkülönbözteti a vállalkozókat és a polgárságot, az ipari munkásságot és a középosztályt. A városi osztályoknál Halbwachs követi a parasztság vizsgálatának módszertanát: egy történeti vázlatban áttekinti az osztályok fejlődését, munka- és életfeltételeiket, az abból következő kollektív tudatot és szerveződési formáikat. A polgárság fejlődésében Halbwachs két nagy történeti korszakot különböztet meg: a prekapitalista és a kapitalista időszakot. A fő különbséget Weber nyomán[23] Halbwachs is a két korszak eltérő etikájának tulajdonítja: „Ám ha figyelembe vesszük azon indítékok összességét, amelyek a mai kézművesek és kereskedők többségét irányítják, világosan fel kell ismernünk, hogy a vállalkozói szellem és az öncélú nyereségvágy összeegyeztethetetlen volt az akkori gazdasági struktúra működésével" (Halbwachs 2001 [1938]: 61). Szemben a középkor céhközösségeivel, ahol a gyártási folyamatot, a minőséget, a piacot és az elérhető nyereséget szigorúan szabályozta a közösség, a XVIII. századtól egyre általánosabbá válik egy új morál, amely sem a termelésnek, sem a nyereségnek nem szab határokat: a haszon önmagáért, az új befektetés kedvéért, esetleg a kiválasztottság bizonyítékaként érdekes. Az ilyen értelemben korlátlan nyereségvágy lenne tehát a kapitalista etika egyik alapköve.

A második fő tulajdonság a vállalkozói szellem, amelynek elemzésében Halbwachs Schumpeterre támaszkodik. Ez a vállalkozói szellem nem volt meg a prekapitalista időszakban, hiszen a szabályok megszegése, a gyakorlattól való eltérés szankciókat vonhatott maga után. A modern vállalkozó ezzel szemben állandóan készenlétben áll, hogy javítsa üzlete hatékonyságát és megsokszorozza nyereségét: figyelemmel kíséri a technika fejlődését, és ahol lehet, alkalmazza a legújabb eljárásokat, hiszen ha nem így cselekszik, menthetetlenül lemarad az üzleti versenyben, és elveszíti korábbi ügyfeleit. Ez a vállalkozói szellem tartja elevenen a kapitalista rendszerben az innovációt és gondoskodik a technika állandó megújulásáról: „Végezetül a vállalkozói szellem, amelyet áthat a szabványosítás és a kockázat, szüntelenül azon fáradozik, hogy a gazdasági adottságoknál és eljárásoknál mindazt felfedezze, ami jobbításra vagy átalakításra alkalmas [. . .] A gyárak tudományos átrendezése, a szükségletek egységesítése, a kiszámíthatóság, az adminisztráció, a bürokratizmus: a valóságban ezek a legújabb címszavai annak, amit gazdasági fejlődésnek nevezünk" (Halbwachs 2001 [1938]: 66). És végül a harmadik fő jellemvonás: a harci szellem és a versenyző magatartás, amely tulajdonképpen a fentiekből következik. Halbwachs megállapítja, hogy míg a középkori polgár a béke embere volt, addig a modern kapitalizmust egy sokkal kíméletlenebb harci szellem hajtja, ahol az érvényesülés érdekében lényegében minden eszköz megengedett: „És ezek mégiscsak háborús állapotok, egy

23 Halbwachs hivatkozik is Weber *Protestáns etikáj*ára.

olyan háborúé, ahol minden eszközt helyesnek tartanak, ameddig sikere van" (Halbwachs 2001 [1938]: 67). Halbwachs itt megjegyzi, hogy sok nagy vagyont meglehetősen kétes úton szereztek, máshol pedig élethalálharchoz hasonlítja a nyereségért vívott küzdelmet.

Halbwachs maga is érezhette, hogy meglehetősen ellenszenves képet festett a modern kapitalizmusról, mert a fenti jellemzés után megpróbálkozott egy hosszabb történeti vázlattal, amellyel meg akarta világítani ennek a fejlődésnek az okait. A vázlat lényegében összefoglalja Max Weber *Protestáns etikáj*át, felteszi azonban azt a nagyon fontos kérdést, hogy hogyan lehetséges tisztán individuális alapon egy társadalmat felépíteni. Halbwachs szerint Weber a vallási közösség fogalmával oldja meg ezt a problémát: Weber értelmezésében a kapitalista etika az első protestáns szektákban jön létre, ahol a haszon még nem öncélú, hanem az egyénnek az Istennek tetsző életvitel és eredeti felhalmozás révén kell bizonyítania kiválasztottságát a közösség előtt. A közösségi elem hangsúlyozása azért fontos, mert éppen az egyesülés, a közös célokra való szerveződés az, ami a polgárság és a vállalkozók fent leírt kollektív pszichológiájából egyáltalán *nem* következik, hiszen elvileg ők egymásnak is konkurensei (vagy potenciális riválisai), és a harci szellem és a versenyző magatartás effektíve kizárja a sikeres együttműködést. Halbwachs szerint a polgárság alapvetően individualista etikája nem teszi alkalmassá ezt az osztályt a szerveződésre. Igaz ugyan, hogy, mint a parasztok esetében, itt is megjelenik egyfajta összefogás, ám ez nem érinti gyökeresen a fent bemutatott kollektív pszichológiát: „A vállalkozóknál megjelennek új magatartások, az összetartozás érzése, a közös érdekek felismerése és a társadalmi felelősség. De a vonások, amelyeket fent megállapítottunk, az új időszak kezdetén is megmaradnak" (Halbwachs 2001 [1938]: 69).

Miközben a polgárság individualista etikája akadályozza az osztálytudat kifejlődését, úgy tűnik, a rendi becsület az, ami igazán összetartja ezt az osztályt. Noha kezdetben a „kapitalizmus szelleme" kifejezetten vallási színezetű, a kapitalista fejlődéssel ez egyre erősebb *társadalmi* jelleget ölt. Míg Weber szerint a rendi rétegződés a prekapitalista társadalmakban van túlsúlyban, Halbwachsnál a polgárság is éppolyan *rendi kasztot* alkot, mint a nemesség: „Az embernek itt kétségtelenül látnia kell, hogy a modern gazdaság, egyedül puszta létezésének ténye által, olyan kollektív képzetek összességét teremti meg és tartja életben, amelynek meg kell felelnie az ipari árutermelésben alkalmazottaknak, különösen azoknak, akik vezető szerepet látnak el. Az ipari rendben betöltött állásuknak megfelelően vannak közöttük legalábbis néhányan, akik úgy érzik, hogy kötelességüket teljesítik, hogy felelősséggel ruházták fel őket: természetes, hogy súlyt fektetnek arra, hogy fáradozásaik révén igazolják azt a társadalmi állást, amelybe belevitték képességeiket, szerencséjüket, körülményeiket […] A felemelkedett osztályok tagjaiból »polgárság« lesz, és éppúgy lesznek kötelezettségei, mint a nemességnek – elsősorban is az, hogy méltónak mutatkozzék az osztály tagságára. Ez az a küzdelem a polgári megbecsülés iránt, amely a körükben

uralkodó erények szabályai szerint nekik van rendelve, azokban a körökben, ahol az egyénnek a vagyona megszaporítása céljából minden megengedett, *amennyiben megfelel azoknak a szokásoknak és hagyományoknak, amelyeken az osztály egészének presztízse nyugszik"* (Halbwachs 2001 [1938]: 80–81).[24] Az elvben korlátlan nyereségvágynak tehát itt kezdetben a vallási törvények, később pedig a polgári rendi becsület szab gátat. Halbwachs szerint a kapitalista fejlődés kibontakozásával a tőkésnek egyre inkább társadalmi felelősséget kell vállalnia, kollektív személyiséggé kell válnia, hogy sikeresen képviselni tudja cége érdekeit. Mivel a modern kapitalizmusban sokkal gyorsabb a változás, és a gazdasági életben is egyre fontosabb az egyesülés (kartellek, konzorciumok stb.), a modern vállalkozónak alkalmazkodónak, hajlékonynak és minden osztályra nyitottnak kell lennie. Halbwachs idézi egy francia nagyiparos beszédét, aki éppen a modern kapitalizmus nyitottságát hangsúlyozza: „Fokozatosan gondoskodnunk kell arról, hogy a vállalatvezetés képzése és növekvő nyitottsága révén eltűnjön a társadalmi osztályok képzete és valósága. Úgy kell tehát gondolkodnunk, mintha mi lennénk a nép" (Halbwachs 2001 [1938]: 87).

Halbwachs kétségtelenül táplált némi rokonszenvet a régi polgárság iránt, mégsem állíthatjuk azonban, hogy nosztalgiával emlékezett volna a polgári rend letűnt értékeire, amelyet a modern kapitalizmusban kiszorított az öncélú nyereségvágy, a minden áron való érvényesülni akarás és a gátlástalan verseny. Inkább azt mondhatnánk, hogy a modern kapitalizmus feltételeiből vezette le kora polgárságának kollektív lélektanát, azzal a megkötéssel, hogy korlátokra – éppen a rendszer túlélése miatt – itt is szükség van, de immáron ezek nem a régi rendi világ korlátai (amelyek a rend zártságát is feltételezik), hanem a társadalmi felelősség felismerése, amely éppúgy működhet, mint a rendi becsület, csak éppen a lehetőségek demokratizálását is magában foglalja. Halbwachs tehát korántsem egy zárt polgári kasztban gondolkodott, hanem a modern kapitalizmusban lehetőséget látott valamennyi osztály életesélyeinek javítására, amely végül elvezethet az osztálytársadalom demokratizálásához.

Halbwachs korábbi munkáinak ismeretében nem meglepő, hogy a városi civilizáció legnépesebb osztályának, a munkásságnak szentelte a leghosszabb elemzést *A társadalmi osztályok pszichológiájá*ban. Azon sem csodálkozunk, hogy éppen a munkásságra vonatkozó megállapításai miatt tartják Halbwachsot konzervatívnak mai kritikusai. Számos megállapítása ma már valóban elavult: kezdve a munkásosztály létszámán, hiszen, míg 1921-ben a francia kereső lakosság egyharmada volt munkás és több mint felüket a nagyipar foglalkoztatta, addig a klasszikus értelemben vett nagyipari munkásosztály ennél sokkal kisebb arányt képvisel a mai európai társadalmakban. Hasonló kritika illetheti Halbwachsnak azt az érvelését, hogy, mivel a munkások egész nap élettelen dolgokkal vannak kapcsolatban, nem fejlődhettek ki körükben a magasabb szükségletek, és ez

24 Kiemelés tőlem.

magyarázza nyomorúságos lakáskörülményeiket: „Simiand mondja, hogy a béremelések egyik okát a munkásosztálynak a bor iránt viselt előszeretetében találjuk meg. Mivel hozzászoktak egy bizonyos bormennyiséghez, ellenszegültek minden olyan bércsökkentési kísérletnek, amely megfosztotta volna őket ettől az élvezettől. Ha tehát a munkáslakások rosszul berendezettek, azt azzal magyarázhatjuk, hogy a munkásosztályban kevéssé fejlődött ki az igény egy kényelmes lakásra".[25] Halbwachs megismétli a szükségletek hierarchiájáról korábban kialakított tézisét, hogy ti. azonos bérszint mellett a munkások jóval többet költenek élelmiszerre, mint a hivatalnokok.[26]

Ez az érvelés persze ma meglehetősen antiszocialistaként hat (noha maga Halbwachs szimpatizált a szocializmussal), és több ponton is támadható. Először is, Halbwachs nem veszi figyelembe a fizikai munka jellegét, amely nyilvánvalóan több kalóriát igényel, mint az ülőmunka. Másodszor, nem nézi a család nagyságát – pedig a munkáscsaládok nagyobb élelmiszer-kiadásait az is magyarázhatja, hogy több gyerekről kellett gondoskodniuk, mint a tisztviselőknek. Harmadszor, a hivatalnoki munka állandó fizetést, biztos jövedelmet jelentett, míg a munkások sokkal kiszolgáltatottabbak voltak a piac ingadozásainak és a munkanélküliségnek. Ez könnyen megakadályozhatta őket abban, hogy befektessenek egy jobb lakásba, amelyet aztán nem tudnak fizetni. És végül Halbwachs maga is leírja, hogy a munkásoknak az utca jelenti a társas élet központját, amely mintegy hidat jelent a munkahely és a lakás között. Itt nyilvánvalóan kialakul egy olyan kapcsolatrendszer, amely nemcsak társaságot jelent a munkásoknak, hanem adott esetben kölcsönös segítséget, támogatást is. Ez magyarázhatja, miért nem vállalták a „jobb" környékre való költözést akkor sem, ha lemondások árán megengedhették volna maguknak. Halbwachs nem vizsgálja a házasodási stratégiákat sem, pedig igen tanulságos lenne megnézni, hány „vegyes" (munkás-tisztviselő) házasság fordult elő a kutatott időszakban. Mivel klasszikusan a nő „felel" a társas reprezentációért, könnyen lehet, hogy a munkásháztartásokban kevesebb háziasszony kívánt a lakásával reprezentálni.[27] Itt nagyon is valószínűnek tűnik, hogy inkább az osztályhelyzet alakította a kollektív tudatot, mintsem fordítva: hiszen a polgári ízlést utánzó munkáscsaládot környezete is kiközösíthette, miközben a „jobb" körök vélhetően szintén nem fogadták volna be.

---

25 Halbwachs (2001: 123).

26 Lásd fentebb *A munkásosztály és az életszínvonalak: Kutatások a szükségletek hierarchiájáról a jelenkori ipari társadalmakban* és *A szükségletek fejlődése a munkásosztályokban* című munkák tárgyalását.

27 Lásd Veblen (1975). Veblen azt mondja, hogy a modern kapitalizmus időszakában a felsőbb osztályok dologtalanságukkal tüntetik ki magukat. A polgári családban a nő dologtalansága bizonyítja a családfő státuszát: ezért még nagy áldozatok árán sem engedi meg a férj a feleség munkába állását, hiszen ő reprezentálja a világ szemében a család pozícióját (uo. 146–147).

Mindeme kritikák ellenére hozzá kell tennünk, hogy Bourdieu habituskutatásaiban is fontos szerep jut a fogyasztási mintáknak. Az 1960-as évek francia felmérései mutatnak némi hasonlóságot Halbwachs munkájához: a tanárok pl. relatíve kevesebbet költenek élelmiszerre, mint a munkások, ugyanakkor relatíve sokkal többet költenek kultúrára, mint az ipari és kereskedelmi munkáltatók. Bourdieu (2002) vizsgálja az élelmiszer-fogyasztás struktúráját is, és megállapítja, hogy a középosztály, ahol a női munkaerőnek magas a piaci értéke, inkább a gyorsan elkészíthető, könnyű fogásokat részesíti előnyben, míg a munkásosztály ragaszkodik a hagyományos nemi szereposztáshoz, ahol a nő sokkal több időt tölt a konyhában. *A társadalmi osztályok pszichológiájá*ból hiányzik ugyan a Bourdieu munkájára jellemző rendszerkritika, és elmondható, hogy az ipari munkára vonatkozó fejtegetések Halbwachs korának polgári előítéleteit tükrözik,[28] az viszont, hogy az általa megfigyelt fogyasztási minták harminc-negyven év múlva is fellelhetőek, mégiscsak igazolja a kollektív tudatot.

Itt szeretnék rámutatni az halbwachsi elmélet talán legfontosabb elemére: a „technikai" és a „társadalmi" világ közötti éles különbségtételre. Ahogyan *A társadalmi osztályok hagyományai* című munkájában Halbwachs kifejti, az előbbi a technikai tudás elsajátítását, megadott szabályok, eljárások ismeretét foglalja magában, az utóbbiban a szabályok eredetének ismerete, vagyis a történeti hagyományok, intézmények, szokások biztosítanak egy olyan többlettudást, amely a „társadalmi" embert fölébe emeli a „technikainak". Halbwachs kedvenc példája éppen a jogszolgáltatás: „Egy törvényhozónak igazságérzettel kell rendelkeznie (ahogyan azt az a társadalom érzi, amelynek ő is a tagja), amelyet csak azokban a csoportokban tud elsajátítani, amelyeknek tagjai értékelnek egy ilyen normát […] A bíróknak olyan kérdésekben kellett dönteniük, amelyeket csak a társadalmi helyzetek alapos ismeretében lehetetett megérteni, és nemegyszer visszatekintést igényeltek korábbi történelmi példákra. Ezért relatíve hamar világossá vált, hogy a bírók sokban kapcsolódnak a nemességhez, és csaknem azonos szinten állnak vele"(Coser 1992: 130). Nem meglepő persze, hogy Halbwachs igyekezett megmutatni, hogy a nemesség után a polgárság a tisztán társadalmi világ hordozója és letéteményese. Fejtegetéséből azonban az is következik, hogy mivel a munkások idejük java részét technikai tevékenységgel töltik, ez lényegében „igazolja" alárendelt pozíciójukat a társadalomban – ami egy mélyen konzervatív gondolat.

A fenti kritika természetesen nem azt jelenti, hogy Halbwachs nem tett a munkásosztály kollektív lélektanára nézve érvényes megállapításokat. Simiand nyomán a következő indítékokat tekintette körükben a legfontosabbnak: 1. a bérjövedelem biztosítása; 2. a

28 Pl. a paraszti élővilág és a munkások dologi környezetének szembeállítása – holott érvelhetnénk éppen fordítva, ti. hogy a munkáslét több szakértelmet és tanultságot kíván, mint a paraszti munka.

többletmunka elkerülése; 3. a béremelésre való törekvés; 4. a teljesítmény csökkentése. Az első vonatkozásában Halbwachs megállapítja, hogy a bér nem pusztán a munka értékét fejezi ki, hanem a munkát végző emberét is, hiszen a kettő elválaszthatatlan egymástól. Ezért vált ki tiltakozást a bércsökkentés vagy a teljesítmény növelése ugyanazon fizetés mellett, mert ezek az intézkedések a munkást magát is leértékelik. A második pontnál Halbwachs lényegesen több empátiát árul el, mint a lakáskérdés tárgyalásakor: mivel a munkásokat a gyárban a dologi világ veszi körül, minden túlóra az egyébként is kevés társadalmi élet rovására megy, amelyet ezért még a többletbér ellenére is szeretnének elkerülni. Csak ezután következik fontosságban a béremelésre, illetve a teljesítmény csökkentésére irányuló törekvés. Halbwachs szociális érzéke itt is megmutatkozik, amikor arról beszél, hogy az ipari fejlődés lehetővé teszi a munkaidő megrövidítését ugyanazon teljesítmény mellett. Ez lehetőséget ad a munkásoknak arra, hogy ők is ugyanúgy a részesei lehessenek a társadalmi életnek, a fogyasztásnak, mint a „dologtalan" osztályok.

A munkásság a társadalmi életbe való teljes integrációját azonban csak szervezkedés, egyesülés útján vívhatja ki. Halbwachs szerint az összes osztály közül a munkásságban van meg a legerősebben ez a hajlam: „Szervezeteik elterjedtsége és formája mutatja meg a legjobban, hogy milyen mértékű kölcsönös támogatásra és közösségi cselekvésre képesek a nyugati munkásrétegek. Elsősorban is a szakszervezetek" (Halbwachs 2001 [1938]: 104). Ezeket kezdetben a munkásarisztokrácia szervezte, de a szakszervezeti mozgalom Halbwachs szerint mára a munkásság közös érdekeit képviseli: „Sokkal inkább arról van szó, hogy mindenkinek azonos biztonságot nyújtsanak, minden csoportnak biztosítsák a lehetőséget, hogy megszabaduljanak az önkényeskedéstől és kizsákmányolástól azon gazdasági feltételek között, amelyek jelentősen különbözhetnek az eltérő szakmákban és iparokban" (Halbwachs 2001 [1938]: 110). Érdekes, hogy míg Halbwachs ragaszkodott ahhoz, hogy a magasabb szükségletek nem tudnak kifejlődni a munkásság körében, ugyanakkor őket tartotta a leginkább készeknek a társadalmi szerveződésre (amely mintegy bizonyítja társadalmi vagy osztályfejlettségüket). A szakszervezetek mellett megemlíti a fogyasztási szövetkezeteket, ahol a munkások az önköltségi árnál nem sokkal drágábban vásárolhatnak. (Ezt Halbwachs közösségi kereskedelemnek is nevezi.) Azt kell tehát mondanunk, hogy Halbwachs itt nagyon is haladó szocialista eszméket képviselt; jövőképe pedig éppen a munkások teljes integrációja volt a társadalom, a fogyasztás világába: „Ami most a munkásokat általában illeti, arra a következtetésre juthatunk, hogy elsődleges törekvésük arra irányul, hogy életfeltételeiket kollektíven megőrizzék vagy javítsák, szakmai egyesületeket és szervezeteket hozzanak létre, amelyek ezt a közösségi szellemet táplálják, és végezetül, azon mértékben, ameddig ezt fizetésük fennmaradó része lehetővé teszi, az alapszükségletek kielégítésén túl részesüljenek a modern civilizá-

ció vívmányaiból, mivel útban vannak afelé, hogy az ezekre irányuló igényeket magukban kifejlesszék" (Halbwachs 2001 [1938]: 130).

A középosztályt Halbwachs úgy határozza meg, mint a polgárság és a munkásság között elhelyezkedő „köztes" réteget. Három csoportját különbözteti meg: a kézművesek és kiskereskedőket, az alkalmazottakat és a kistisztviselőket. A kézművesek és kiskereskedők kollektív lélektana annyiban hasonlít a parasztokéra, hogy a legfontosabb érték az önállóság és az ehhez kapcsolódó tulajdon: ezért törekszik sok munkás arra, hogy egyszer a „maga ura" legyen, illetve ezért adja fel nehezen a kézműves az iparát, és vállalja el a gyári munkát. A jellemzően individualista vonások miatt a csoportban kevéssé fejlődik ki a szerveződési hajlam: „Hiányzik ott egy sajátos viszony, a munkaadó és a munkavállaló ellentéte, a kézműves ugyanis egyszerre mind a kettő. Ezért nem szakszervezeti, hanem szakmai szövetségek létrehozására törekedtek" (Halbwachs 2001 [1938]: 136). Az alkalmazottak csoportjáról Halbwachs is elismeri, hogy nagyon eltérő helyzetű embereket foglal magába, attól függően, hol helyezkednek el a ranglétrán. A bürokratikus rendből fakadóan beszélhetünk azonban az alkalmazottak kollektív lélektanáról: ide tartozik a pontosságra való törekvés, az alkalmazás biztonsága, és – érdekes módon homlokegyenest ellentétesen a weberi érveléssel[29] – az emberi kapcsolatok előtérbe helyezése, hiszen a bürokrata Halbwachsnál nem csupán a szabályokat tudja, hanem kreatívan alkalmazza is azokat, és feladatának lényege éppen abban rejlik, hogy megtalálja az *egyedi esetnek megfelelő* alkalmazást. Az alkalmazottak – még ha helyzetük sokszor hasonló is a munkásokéhoz – éppen azért utasítják vissza a velük való közösségvállalást, mert a társadalmi életben betöltött állásukat rangosabbnak érzik a gyári munkánál. Sokszor azért hoznak erőn felüli áldozatot gyermekeik iskoláztatásáért, hogy megakadályozzák a család lesülylyedését. Ennek ellenére a középosztályon belül az alkalmazotti rétegben a legerősebbek a szakszervezetek, ami mutat egy bizonyos osztályöntudatot. Végül hátravannak még a kistisztviselők, akik a francia kereső lakosság 5-6%-át alkotják. Halbwachs kiemeli az államtól és a nyilvánosságtól való függőségüket, amely együtt jár egyfajta erős hivatástudattal és rendszeretettel. Ezért van az, hogy noha ennek a csoportnak igen erős az ellenálló

29 Alan Scott mutat rá arra, hogy Halbwachs modernitásképe radikálisan eltér a weberi technikusrend embertelen víziójától (Scott 1997). Webernél, mint ismeretes, a bürokratikus rendre jellemző a kiszámíthatóság, a szabályoknak megfelelő ügyintézés, és általában a személytelenség. Halbwachsnál a funkcionális apparátusok is személyes viszonyokba, társadalmi hálózatokba ágyazódnak, sőt a társadalmi kapcsolatok, normák elsődlegesek a technikai világhoz képest. A bíró nem pusztán a szabályokat tudja, hanem ismeri a társadalmi kontextust, normákat és az adott társadalom jogszolgáltatási hagyományait; éppen ezek miatt képes arra, hogy a konkrét esethez igazítsa az ítélkezés általános szabályait. Társadalmi-kulturális tőkéje az elsődleges tehát, és nem a jogszabályok technikai ismerete. Ennek kifejtését l. Coser (1992: 120–166).

képessége, nem tud valódi osztállyá válni, és egyesülési hajlama is gyengén fejlett marad. Következtetésében Halbwachs a középosztály egészére nézve megállapítja, hogy nem alkalmas az osztállyá szerveződésre: „Mivel nem alkotnak egy valóban egységes osztályt, nincs széles társadalmi hátterük, és felemésztik őket a mindennapi élet aggodalmai, soha nem alakul ki náluk cselekvésük indítóokainak azon tiszta tudata, amely törekvéseik összességét visszatükrözi, és amely a polgárságban vagy a munkásosztályban megjelenik. Helyénvaló felidézni Tocquevilles szavait a középosztály szelleméről, amely »keveredik a népével vagy a nemesekével« (ma itt polgárságot mondanánk)".

Ha a fentiek fényében *történetileg* értékeljük Halbwachs társadalomképét, azt kell mondanunk, hogy a Coffin által az európai konzervatív, „rendi" gondolkodásról festett kép némileg egyoldalú. Halbwachs társadalomképének konzervatív vonásairól a dolgozatban éppen elég szó esett: itt elsősorban említem a szükségletek hierarchiáját, és azt a gondolatot, hogy a munkások kevéssé vesznek részt a „társadalmi" életben.[30] Halbwachs szerint ugyanakkor a munkásságban a legerősebb a hajlam önmaga megszervezésére és az osztályszolidaritásra, amely egyértelműen szocialista, s nem konzervatív gondolat. Coffin (1999) a fizikai munka polgári megítélése mellett a nemi szerepek iránti vakságáért is elmarasztalja Halbwachsot. Halbwachsnál a szakmunkás nyilvánvalóan férfi, de ennyi erővel azt is a szemére vethetjük, hogy a polgár, a vállalkozó, vagy a hivatalnok is az. A tudós kétségtelenül nem reflektál kritikailag a férfiközpontú társadalomra, és konzervatív családfelfogása még osztályelméletében is megmutatkozik (a munkások nagyobb válási hajlandóságát pl. arra vezette vissza, hogy nem tudtak kellőképpen kifejlődni körükben a családi ösztönök). Történetietlen azonban számon kérnünk Halbwachson azt a feminista álláspontot, amely sem a kor akadémiájában, sem pedig a domináns munkásmozgalomban nem játszott ekkor szerepet.[31] Én ennél súlyosabb problémának látom az osztály és az osztálytudat közötti viszony módszertani tisztázatlanságát, hiszen így sokszor körkörös

30 Coffin érvelése szerint a fogyasztás világa a tisztán társadalmi. Halbwachs azonban az emberi kapcsolatok, az eleven hagyomány és általában a humán környezet világát tekintette társadalminak. Ezért tartotta a technikai világot másodlagosnak a társadalmihoz képest. A gondolat kifejtését l. Coser (1992: 120–166). Kétségtelen, hogy Halbwachsnál az életmód és mentalitás is követi a létező társadalmi hierarchiát: a feudális rendben a nemesség a történeti hagyomány őrzője és letéteményese, és Halbwachs igyekezett megmutatni, hogy a feudalizmus letűntével a polgárság veszi át ezt a szerepet.

31 Gondolok itt olyan írózsenik, mint Karinthy Frigyes fiatalkori novelláira, ahol a nő feladata az életben az, hogy feleségül vegyék és eltartsák, de F. Scott Fitzgeraldot is meg lehet említeni, akinek éppolyan elképzelhetetlen volt, hogy állami elmegyógyintézetbe engedje állandó ápolásra szoruló feleségét, noha az ekkor már alkoholista írónak anyagilag súlyos terhet jelentett a privát szanatórium.

érvelést kapunk. Így lehetséges, hogy az az Halbwachs, akit Coser azért dicsér, mert előtérbe állítja a kollektív reprezentációkat, ugyanakkor a végsőkig viszi „a lét meghatározza a tudatot" tézisét: hiszen a munkásság, úgymond, éppen nyomorúságos életkörülményei miatt nem tudja kifejleszteni magasabb szükségleteit.

Az halbwachsi osztályelmélet, noha tükrözte kora polgári szemléletét, számos vonatkozásban messze meghaladta kora demokratikus „standardját" – beleértve az Egyesült Államokat. Halbwachsnak az a meggyőződése, hogy a tömegfogyasztás demokratizál, egyértelműen haladónak minősíthető a kortárs francia akadémiai kontextusban. Látható, hogy Halbwachs egy integratív társadalomban gondolkodott, ahol a szükségletek mintegy kiterjednek, és a munkásság éppúgy részesül majd a fogyasztási javakból, mint a felsőbb osztályok: „Előbb-utóbb a gazdasági fejlődésnek egy az általa megtermelt, egyre növekvő gazdagság jobb elosztásával kell párosulnia, amely így lehetővé teszi az alsóbb osztályok életszínvonalának javítását. Ez az az alapelv, amelyből levezethető egy olyan fogyasztói morál, amely *minden emberi tevékenységet alárendel a szükségletek lehetőleg sokak általi kielégítésének*" (Halbwachs 2001 [1938]: 174).[32] Persze lehetséges, hogy volt egy jó adag naivitás Halbwachs szocialista eszméiben, azt kell azonban mondanunk, hogy az általa propagált fogyasztói morál egy *gazdaságilag* sokkal demokratikusabb társadalmat vizionált, mint amelyet Nyugat-Európában vagy az Egyesült Államokban megismerhetett.

Ha a posztfordistának is nevezett kapitalista fejlődés tükrében gondoljuk végig az osztályok kollektív lélektanát, azt kell mondanunk, hogy Halbwachs több megállapítása ma is perspektivikus. Noha a tudós korának osztálytársadalma kétségtelenül sokat változott, ma is igaz a falusi és városi civilizáció ellentéte (és a kölcsönös sztereotípiák)[33], a nagyon sikeres vállalkozók előszeretettel tüntetnek társadalmi felelősségükkel (Bill Gates jótékonykodása, de számos hazai példát is lehetne említeni), és a bérből élőkre általában igaz az Halbwachs által leírt négy fő indíték. Hasonlóan azt mondhatjuk, hogy a posztfordista fejlődés „motorja" a tömegfogyasztás (gondolhatunk itt a mobiltelefon elterjedésére, de ugyanígy a turizmusra is, hiszen a valamikor luxusnak számító úti célok ma már jóval szélesebb rétegek számára elérhetők). Ezzel egyidejűleg a szükségletek is megnövekszenek: a fiatal generáció számára magától értetődőek azok a technikai vívmányok, amelyekről szüleik még csak álmodhattak. Éppígy említhetjük azonban a fejlődés árnyoldalait, amelyek naivvá teszik a gazdasági és társadalmi demokrácia kiterjedésén alapuló halbwachsi víziót. Az amerikai és az európai kontinens adatai egybehangzóan azt

32 Kiemelés tőlem.

33 Említhetjük itt a sikeres filmsorozatokat, ahol a falusi élet általában a nyugalmat, a városi a stressztől való megszabadulást jelképezi, de ellenpéldának ott van a *Szex és New York* című sikersorozat, amely éppen a nagyvárosi élet vonzó oldalát igyekszik bemutatni.

mutatják, hogy a posztfordista fejlődéssel párhuzamosan nőnek a társadalmi egyenlőtlenségek, és egyre szélesebb csoportok szorulnak ki a második világháború utáni fejlődésnek köszönhetően valóban kiterjedt középosztályból. A tőke globalizációjával szemben a hagyományos, nemzeti keretek között szerveződő munkásmozgalom gyengülését lehet megfigyelni. Miközben számos elemzés létezik a növekvő társadalmi egyenlőtlenségekről, a flexibilis munka terjedéséről és általában a munkaerő kiszolgáltatottságának növekedéséről,[34] az osztályharcot középpontba állító kommunista tanítás világszerte kevés munkást tud megszólítani. A dolgozat kereteit túlfeszítené annak tárgyalása, ki is számít manapság munkásnak, hiszen sokan idesorolják az egyre növekvő szolgáltató szektor többségében valóban kizsákmányolt alkalmazottait.[35] A közös osztályhelyzet ellenére azonban éppen a kollektív tudat az, ami hiányzik a szerveződéshez, hiszen az „új munkások" közül sokan egyáltalán nem biztos, hogy munkásként identifikálják magukat. Ha igaz az az Halbwachs által is osztott tézis, hogy a régi munkásság nem tudott volna helyzetén javítani, ha nem szervezi meg magát, akkor a munka pozíciójának javításához nagyon is aktuálisak lehetnek Halbwachsnak a kollektív tudatról írt elemzései.

34 L. erről Michael Burawoy (1985) kitűnő elemzését, aki szerint a késő kapitalizmusra a hegemón despotizmus jellemző, ahol a munkások maguk tesznek engedményeket a tőkének (akár bércsökkentés formájában is), hogy megakadályozzák gyáruk külföldre települését.

35 Számos call centerben pl. tiltják vagy akadályozzák a szakszervezetek működését.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Bourdieu, Pierre (2002): *A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.

Burawoy, Michael (1985): *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*. Verso.

Coffin, Judith G. (1999): A „Standard" of Living? European Perspectives on Class and Consumption in the Early Twentieth Century. In: *International Labor and Working-Class History*, No. 55. Spring: 6–26.

Coser, Lewis A. (szerk.) (1992): *Maurice Halbwachs*, *On Collective Memory*. The University of Chicago Press.

Evans, Richard J. (1990): *Proletarians and Politics. Socialism, Protest and the Working Class in Germany before the First World War*. St. Martin's Press.

Felkai Gábor (1999): A német és az osztrák szociológia a társadalom előtt. In: *A szociológia kialakulása*. Szerk.: Felkai G. – Haskó K. – Molnár A. K. – Némedi D. – Pál E. – Somlai P. Új Mandátum Könyvkiadó.

Halbwachs, Maurice (1913): *La classe ouvrière et les niveaux de vie*. Paris.

Halbwachs, Maurice (1978): *The Causes of Suicide*. Free Press.

Halbwachs, Maurice (2001 [1938]): *Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen. Über die gesellshcaftlichen Antriebe des Menschen*. Ford.: Stephan Egger. UVK Universitätsverlag Konstanz.

Humphreys, Joshua M. (1999): Durkheimian Sociology and 20th Century Politics: the Case of Célestin Bouglé. In: *History of the Human Sciences*, 12. 3. Aug.

Heilbron, Johan (2001): Economic Sociology in France. In: *European Societies*, 3. (1): 41–67.

Kalb, Don (1997): *Expanding Class: Power and Everyday Politics in Industrial Communities, the Netherlands, 1850–1950*. Duke University Press.

Kemény István (1972): A magyar munkásság rétegződése. In: *Szociológia,* (1): 36–48.

Kemény István (1990): *Velünk nevelkedett a gép: Magyar munkások a hetvenes évek elején*. Művelődéskutató Intézet.

Kislégi Nagy Dénes (1970): Emlékezés Maurice Halbwachsra. In: *Magyar Filozófiai Szemle,* 11. (3–4): 656–662.

Rejtő Jenő (1997): *Megyek Párizsba, ahol még egyszer sem haldokoltam*. Szukits Könyvkiadó.

Rézler Gyula (1938): *A magyar nagyipari munkásosztály kialakulása, 1867–1914*. Rekord.

Scott, Alan (1997): Modernity's Machine Metaphor. In: *The British Journal of Sociology*, Dec. Vol. 48. No. 4.: 561–575.

Veblen, Thorstein (1975): *A dologtalan osztály elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Weber, Max (1967): *Gazdaság és társadalom. Szemelvények*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Welskopp, Thomas (1994): Ein modernes Klassenkonzept für die vergleichende Geschichte industrialisierender und industrieller Gesellschaften. In: *Mikropolitik im Unternehmen. Arbeitsbeziehungen und Machtstrukturen in industriellen Großbetrieben des 20. Jahrhunderts. Szerk.:* Lauschke, Karl-Thomas – Welskopp, Thomas. Klartext-Verlag.

Malcolm Bull

KELL EGY KIS ÁLLAMSZÜNET?[1]

Az államot nem „eltörlik", az állam elhal.
(Engels: Anti-Dühring)

Minél kiterjedtebbé válnak a társadalmi kötelékek, annál inkább meglazulnak.
(Rousseau: A társadalmi szerződésről)

1 States of Failure. In: *New Left Review* 40 (2006. július–augusztus): 5–25.

Egy korábbi írásomban amellett érveltem, hogy a politikai cselekvés mai válsága az aggregált egyéni döntések és a kollektív akarat közti hasadásra vezethető vissza.[2] De ha a politika akciórádiusza le is szűkült a piaci mechanizmus érvényesítésére és a populista ellenreakcióra, az egyéneknek nem kell egyik vagy másik lehetőség mellett elköteleződniük. A szándékolatlan hatás és a hatástalan szándék közti oszcilláció pont azért válik szembetűnővé, mert a cselekvéstípusok nem rendelhetők meghatározott cselekvőkhöz. Aki a tömeg mozgósítására apellál, csak a hasadást erősíti, mert a tömeg vagy mint egység, vagy mint sokaság cselekszik, és ennek megfelelően vagy a közös akarat, vagy a láthatatlan kéz érvényesíti az erejét. Ha a tömeget vesszük alapul – mint a politikaelmélet korai szerzői, és mint napjaikban Negri, Hardt vagy Girño –, dichotómiához jutunk: általános akarat vagy általános értelem, politika vagy civil szféra, állam vagy társadalom.

E hasadások feloldására a hegeli államelmélet kínál megoldást. Hegel tudatosan dolgozik kettős örökséggel. Jelen van nála a tömegek akarategyesítéseként elképzelt állam, de jelen van a polgári társadalom is, melyet nem a közös akarat, hanem a láthatatlan kéz ésszerű hatékonysága kovácsol eggyé. Bár az előbbi koncepció bizonyos formában egészen Ciceróig visszavezethető, az utóbbiért Hegel Rousseau-t dicséri, aki az akaratot „az állam elvévé" tette. Megrója azonban Rousseau-t (némileg igaztalanul), amiért „az akaratot csak az *egyes* akarat meghatározott formája értelmében veszi [...], az általános akaratot pedig nem mint az akarat magán- és magáért való ésszerű mozzanatát fogja fel, hanem csak mint *közös* mozzanatot, amely ebből az egyes akaratból *mint tudatos* akaratból ered". Rousseau aláássa az állam tekintélyét, „a magán- és magáért való istenit", mikor azt állítja, hogy „az egyedek egyesülése az államban *szerződéssé* lesz, [...] tehát az egyének önkényét, vélekedését és tetszés szerinti, kifejezett beleegyezését veszi alapul". Ennek hátrányait jól mutatja a francia forradalom, ahol csak az önkény jutott érvényre, nem az ésszerű akarat, ezért az „a legszörnyűbb és legrikítóbb eseménnyé fajult"[3].

Hegel Fergusonra és Smithre támaszkodik a polgári társadalom és a láthatatlan kéz leírásakor.[4] Az önös célok kergetése „egy mindenoldalú függés rendszerét alapozza meg, amelyben az egyes ember megélhetése, jóléte és jogi helyzete összeszövődik mindenkinek a megélhetésével, jólétével és jogával" (JF § 183). Bár „a polgári társadalomban mindenki önmagának célja, minden egyén neki semmi", „másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamennyi célját". Így „a különös cél, a másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának, és kielégül, amennyiben egyúttal a másiknak javát is kielégíti" (JF § 182 F). De a polgári társadalomnak is vannak korlátai: mivel ésszerűségének

2 The Limits of Multitude. In: *New Left Review* 35 (2005. szeptember–október).

3 Hegel (1971: § 258M). (A továbbiakban JF. M = megjegyzés, F = függelék.)

4 Vö. Waszek 1988.

alapja a láthatatlan kéz, a partikularitás (az egyén) és az univerzalitás (a piaci kimenet) különválik benne: „ez az egység nem mint *szabadság,* hanem mint az a *szükségszerűség,* hogy a *különös* az *általánosság formájává* emelkedjék, keresi és bírja fennállását" (JF § 186).

Hegel szerint a szándékolatlan kimenetelek korlátozzák a láthatatlan kéz racionalitását, az akarategyesítés viszont az önkény és az ebből fakadó destrukció veszélyét hordozza. A kölcsönös korlátozottság azonban feloldódik, mikor a két elv az államban egyesül. Hegel úgy véli, a láthatatlan kéz ébreszti rá az embereket egységükre, a kölcsönös függés révén pedig „a *szubjektív önzés* átcsap abba, hogy *hozzájárul mindenki más szükségleteinek kielégítéséhez*". A szubjektív önzés „közvetíti a különöst az általános által" (JF § 199). A piaci mechanizmusban „a magam célját előmozdítva előmozdítom az általánost, ez viszont előmozdítja az én célomat" (JF § 184 F).

Mivel a különös cél csak annyiban elégül ki, „amennyiben egyúttal a másiknak javát is kielégíti", az egyének céljaik elérése érdekében „általános módon" határozzák meg tudásukat, akaratukat és cselekvésüket (JF § 182 F, § 187). Mikor az egyes öntudat a láthatatlan kéz miatt ráébred saját általános funkciójára, felemelkedik a „formális szabadság és formális általános" szintjére, és szerepét már nem szükségszerűségből eredően tölti be, hanem mint önnön általánosságát felfogó akarat.

> „A személyes egyediségnek és különös érdekeinek egyfelől megvan a teljes *kifejlődése* és *jogának* magáért való *elismerése* [...], másfelől önmaguk által részint *átmennek* az általánosnak érdekébe, részint tudással és akarattal elismerik az általánost, mégpedig saját *szubsztanciális szellemük*nek, s *tevékenyek* érte, mint *végcél*jukért. [...] Az egyének nem élnek mint magánszemélyek pusztán a különös érdekért, anélkül, hogy egyúttal az általánosban és az általánosért ne akarnának élni". (JF § 260)

Ennek eredménye „az a tudat, hogy az én szubsztanciális és különös érdekem megmarad, és benne foglaltatik valami másnak [az államnak] érdekében és céljában" (JF § 268). Ezt jelenti a patriotizmus, és ez az állam racionalitásának a forrása: „az állam, mint a szubsztanciális *akarat* valósága, amely az általánosságává emelt különös *öntudatá*nak sajátja, a magán- és magáért való *ésszerű*" (JF § 258).

Hegel elismeri, hogy az egyéni cselekvések aggregált kimenetele és a kollektív célok között gyakori az ütközés. A polgári társadalom fő eredménye, „mindenki kölcsönösen függ mindenkitől", mégis egyfajta általános értelem: „*általános, maradandó vagyon,* amely azt a lehetőséget tartalmazza, hogy mindenki a műveltsége és ügyessége által részt vesz benne, hogy a maga megélhetését biztosítsa" (JF § 199). De ez hangsúlyozottan nem egyenlő a társadalmi szerződéshez kapcsolódó általános akarattal. Az akaratok Hegelnél nem saját elhatározásukból egyesülnek, hanem a láthatatlan kéz kapcsolja össze őket, és teszi viszonyrendszerüket tudatos céllá. Az állam a nagy, közös értelem, mely a társadalom

akarataként ismeri fel magát. A rousseau-i általános akarat önkényét tehát a láthatatlan kéz racionalitása ellensúlyozza, a spontán társadalmi rendet pedig az állam ruházza fel a hazafiasság szellemével.

Spinoza már Hegel előtt felvetette, hogy a politikai egységnek az akarattól eltérő forrása is lehet. Hegel összeköti e független egység gondolatát az akarattal, abból a meggondolásból, hogy az egység és akarat közti hasadás komoly működési zavarokat okozhat egy komplex társadalomban. Így születik meg a modern állam legelső elmélete. Hegel állama, ahogy Bosanquet megfogalmazta, a „felfegyverzett társadalom": a vasökölbe szorított láthatatlan kéz.

PÉNZTÁRGÉP ÉS POKOLGÉP

Hogy Hegel államelmélete miért nem tűnik ma már jelentősnek, annak okát a huszadik század eleji lejáró kampányokban kereshetjük. L. T. Hobhouse 1917-ben épp a *Jogfilozófiá*t tanulmányozta highgate-i kertjében, mikor egy német bombatámadás zavarta meg nyugalmát. Később újra kinyitotta a könyvet, és rájött, hogy a támadás „pont azt a hamis és gonosz tant testesítette meg, melynek gyökereit alighanem abban a könyvben kellett keresem…Az isten-állam hegeli elméletében" (Hobhouse 1918: 6).

Hobhouse valójában nem annyira Hegel, mint Bernard Bosanquet ellen ágált, aki az egyik fontos hegeli előkép, Rousseau alapján – és a többieket figyelmen kívül hagyva – fogalmazta újra a *Jogfilozófiá*t. Bosanquetet nem érdekelte a láthatatlan kéz, ellenben feltűnt neki, hogy Hegel elhanyagolta az „általános akarat" és a „közakarat" rousseau-i distinkcióját. Saját kifejtésében ezért a „valós akaratot" tekintette a racionalitás és a közjó megtestesülésének, a közakaratot pedig a magánérdekek puszta halmazának. Kevéssé szerencsés hasonlatával élve a „közakarat" olyan, mint a díszfelvonulás után hazaszivárgó nézőközönség illuzórikus egysége, míg a „valós akarat" legjobb példája a hadsereg, melyben „minden rész a nagy egészhez igazodva mozog" (Bosanquet 1965: 150 sk.).

Hobhouse ezzel szemben megjegyzi, hogy ha „csak az általános akarat valós, az általános akaratot pedig az állam testesíti meg", akkor a totális kormányzati kontroll az eredmény. Bár egy cselekedet lehet egyszerre általános és tudatos, magának az általános akaratnak nem feleltethetünk meg egy külön cselekvőt:

> „A társadalmi élet nem egy koherens gondolkodó elme kivetülése. Épp ellenkezőleg, számtalan szokás és intézmény eredője, melyek független, szétszórt és öntudatlan módon, gyakran értelmetlenül fejlődtek ki." (Hobhouse 1918: 43, 81)

Maga a jog is „megszámlálhatatlan sok akarat megszámlálhatatlan sok konfliktusából keletkezett [. . .], és semmiképp sem hasonlítható az egyes elme gyors és világos döntéseihez" (Hobhouse 1918: 82).

Ebben a vitában formálódtak ki a liberális államkritika főbb érvei, melyeket unosuntalan visszhangoztak a későbbi kommentátorok, akik a hegeli állam megvalósulását már nem a II. Vilmos-féle Németországban, hanem a harmadik birodalomban és a Szovjetunióban látták.

Míg Hegel liberális kritikusai a spontán rendet hangsúlyozták a kollektív akarat rovására, addig a konzervatív kritikusok az államot próbálták megóvni a polgári társadalom káros behatásaitól (Losurdo 1987: 105–49). Carl Schmitt szerint Hegel örökségét a liberalizmus tette magáévá, a liberális Hegel azonban Hitler hatalomra jutásával elbukott. Hegel – bár a liberálisok erről elfeledkeztek – megmutatta, hogy „az állam minőségileg különbözik a társadalomtól, és magasabb nála". Az állam feltétele nem a társadalom, hanem „a politikai", és mivel a „politikai" azt a képességet jelenti, hogy megkülönböztessük a barátot az ellenségtől, az állam nem a társadalom kivetülése, hanem „szervezett politikai egység", mely „a maga számára mint egész hozza meg a barát/ellenség-döntést". Mint ilyen, eltéphetetlenül kapcsolódik a háború képességéhez, ugyanis „a barát, az ellenség és a harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak" (Schmitt [2002: 21, 23]; vö. Kervégan [1992]).

Schmitt a fenti elmélettel azok alól akarta kihúzni a talajt, akik (helyesen) a polgári társadalom pozitív szerepét hangsúlyozták Hegellel kapcsolatban. Schmitt szerint az állam elsatnyulásához vezet, ha e kettőt összekeverik: „az állami = politikai egyenlete ugyanolyan mértékben helytelen és félrevezető, mint amilyen mértékben az állam és a társadalom kölcsönösen áthatják egymást". Ha ugyanis állam és társadalom azonos lesz, „a politikailag egyesített *nép* az egyik oldalon kulturálisan érdekelt *nézőközönséggé,* a másik oldalon pedig részben *üzemi* és *munkaszemélyzetté,* részben *fogyasztók tömegévé*" válik. Míg a politikai egység az élettel és halállal kapcsolatos döntésekre épül, a polgári társadalom fogyasztói legfeljebb érdekközösségeket alkothatnak, mint az „ugyanazon gázművekhez csatlakozó fogyasztók, vagy az ugyanazon autóbuszon utazók" (Schmitt [2002: 16, 49, 39]; vö. Bull [2005: 675–92]).

Miután a hegeli államelméletet egyik oldalon a második és a harmadik birodalom expanziós politikájával hozták összefüggésbe, a másik oldalon pedig a weimari köztársaság kudarcaiért okolták, a *Jogfilozófiá*nak befellegzett. A kétfrontos ellenállás a mai napig megfigyelhető az államellenes neoliberális kirohanásokban és a társadalomellenes neokonzervatív hadjáratban éppúgy, mint a társadalmi és politikai szféra polarizációjában az általános akarat és az általános értelem végleteire. A dichotómia a hegeli szintéziskísérlet elutasításának közvetlen következménye. E szintézis híján ugyanis képtelenek vagyunk

adekvátan megragadni a politikai cselekvés problémáit: az akarat és a láthatatlan kéz kettéválasztása eltűnteti azt a konceptuális keretet, melyben a kettő szövevényes interakciójának problémáit értelmezhetnénk.

Hegel elméletének maradandó értéke nem abban rejlik, hogy frappánsan írja le az állam totalizáló tendenciáit (mint azt korábbi hívei és ellenfelei gondolták), hanem abban, hogy az államot innovatív módon, a politikai cselekvés problémáira adott komplex társadalmi válaszként mutatja be. Ebből a perspektívából pedig korunk válsága brutálisan egyértelmű. A szándékolatlan hatás és hatástalan szándék kettőssége koordinációs probléma, az akarat és a láthatatlan kéz összehangolásának legújabb kudarca. Egyfelől ott a pénztárgépekhez zarándokló atomizált tömeg, mely képtelen tudatos szándékkal kezelni cselekedeteinek makroszintű következményeit, másrészt ott vannak a pokolgépeket gyártó közösségek, melyek képtelenek belátni, hogy akaratuk önkényes. Az, hogy az emberi cselekvők szintjén e két halmaz egybeesik, lényegtelen. Globális piaci racionalitás helyett reakciós nacionalizmust látunk, mellyel a kollektív akarat saját működését akadályozza. Ha javulna a koordináció, a kollektív akarat kellő erővel ruházná fel a globális piacot, hogy kikényszerítse érdekeit és létrehozzon egy globális piaci államot. Vagy ahogy Hegel kritikusai mondanák, pénztárgépekkel vegye célba a pokolgépeket.

A hegeli perspektívából nemcsak a globális cselekvés zavarai, hanem az elméleti alternatíváik korlátai is érthetővé válnak. Ha a politikai cselekvés csak egy globális piaci államban bontakozhat ki a maga logikája szerint, akkor a civil társadalom kozmopolita hívei pont az akarat döntő szerepét felejtik el. Hasonlóan irreális azonban egy olyan globális államban reménykedni, melynek nincs köze a láthatatlan kézhez. Aki kizárólag az akarategységre apellál, saját irracionalitásának áldozata lesz.

Az egyetlen lehetőség tehát a globális piaci állam, mely utat enged a kollektív akaratnak és a láthatatlan kéznek is? Hegel alapján ezt kell mondanunk, de a *Jogfilozófia* mentén haladva kijelölhetünk egy alternatív utat is, és megtalálhatjuk a leírására szolgáló fogalmakat. Mivel sem a puszta akarat, sem a puszta racionalitás nem lehet megoldás, és a piaci racionalitást sem akarjuk általános akarattá emelni, kiutat csak az jelenthet, ha az általános akarat válik racionálissá. Hegel válasza a politikai cselekvés problémáira a profitszerzésben feloldódó akarat; az alternatíva az akarat feloldódásából szerezhető profit.

ENTROPIKUS ÁLLAMOK

Hegelnél nincs antidialektika, az állam „abszolút mozdulatlan öncél" (JF § 258). De Arisztotelész nyomán Hegel is elismeri, hogy az állam bizonyos értelemben aktív erő is, a család és a polgári társadalom „valódi alapja". Hegel ezt nem fejti ki bővebben, csak utalásokat találunk a család felbomlásáról és a polgári társadalomba való átmenetről szóló részben. A család békés expanziója létrehozza a különösséget, mely aztán elkerülhetetlenül szétzúzza a család egységét. Családból családok sokasága lesz, melyek „mint önálló konkrét személyek" viselkednek, és kitermelik az önös célokat kergető különösséget. Ez a folyamat nemcsak a családot bomlasztja fel, hanem minden olyan államformát is, mely képtelen a különösséget befogadni és integrálni. Az ókori államokban a különösség „mint a betörő erkölcsi romlás" mutatkozott, és „bukásuk végső oka" volt (JF § 181, § 185 M).

De nem történhet-e hasonló egy olyan államban, mely az ókoriakkal ellentétben már bizonyos mértékig egyesíti az általánost és a különöst? Megtorpanhat-e „Isten diadalmenete a világban"? A marxista hagyomány mindig is optimista igennel felelt erre a kérdésre, bár nem teljesen világos, miért. Engels egyik híres passzusában olvassuk:

> „Az állam az egész társadalom hivatalos képviselője, látható testületben való összefoglalása volt, de csak annyiban volt ez, amennyiben annak az osztálynak az állama volt, amely a maga idejében maga képviselte az egész társadalmat. [Az állam] azzal, hogy végül ténylegesen az egész társadalom képviselője lesz, feleslegessé teszi önmagát. [. . .] A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép. Az államot nem „eltörlik", *az állam elhal.*" (Engels 1963: 276)

Lenin az *Állam és forradalom*ban rámutat, hogy az „elhalás" szó „a folyamat fokozatosságára is, spontaneitására is rámutat", de hangsúlyozza, hogy emiatt az állam csak a forradalom után halhat el (Lenin 1973: 123). A proletárdiktatúra átveszi a burzsoá állam szerepét, és fokozatosan eltűnik, ahogy a kommunizmus magasabb szintjére lépve a szolgáltatások szabad cseréje felváltja a burzsoá jogot.

Lenin hangsúlyozza, hogy az állam elhalása spontán módon zajlik, a láthatatlan kézhez hasonló mechanizmus révén. De ez nem a piac láthatatlan keze, mely az egyes kielégülésén át a többiek kielégülését is biztosítja. A polgári társadalomban a láthatatlan kéz a különösséget változtatja általánossá; az állam elhalásakor a „láthatatlan kéz" az általánost változtatja különössé. Előbbi a vágyakat koordinálja, utóbbi a kényszert porlasztja szét. A kommunizmus magasabb szintjén nincs szükség láthatatlan kézre a szükségletkielégítéshez, mert ez utóbbit a szolgáltatások szabad cseréje biztosítja.

A láthatatlan kéz funkciója az, hogy lefegyverezze az államot, és visszaadja az embereknek az önmaguk és az egymás feletti hatalmat.

A folyamat logikája egyszerű. Az állam „különleges kényszerítő erő", melynek hegeli egysége – mint Marx rámutatott – egy bizonyos osztály racionalitását képviseli, az állam tehát végeredményben „gépezet az egyik osztálynak a másik általi elnyomásához". Ha a forradalmi proletárdiktatúra már minden más osztályt maga alá gyűrt, egyetlen osztály lesz csak, és az állam „különleges kényszerítő erejére" nem lesz többé szükség. Ahogy a család expanziója aláásta a család fenntartásához szükséges egységet, az univerzális osztály expanziója felszámolja az állam identitását megteremtő különbséget.

Gramsci ezt a folyamatot kifejezetten hegeli terminológiával írja le a börtönben készült jegyzetfüzeteiben, mikor az állam és a polgári társadalom közti átmenetről értekezik:

> „Elképzelhető, hogy az állami kényszer fokozatosan hal el, miközben egyre több lesz a tudatos mozzanat a szabályozott társadalomban (vagy erkölcsi alapú államban vagy polgári társadalomban). [. . .] Az állam átalakul szabályozott társadalommá, és míg először a kormányzattal volt egyenlő, utána a polgári társadalommal lesz azonos. A két fázis között e doktrína szerint fel kell bukkannia az „éjjeliőr államnak" – egy erőszakszervezetnek, mely megóvja a szabályozott társadalom folytonosan burjánzó és fejlődő elemeit, és ezzel párhuzamosan fokozatosan leépíti saját autoriter és erőszakos beavatkozásait." (Gramsci 1971: 263)

Gramscinál az állam elhalása már nem feltételezi a forradalmat: a proletárdiktatúra maga is éjjeliőr állam, de a párthegemónia áll mögötte, melynek „»*de facto* hatalom« van a kezében, és hegemón funkciójának megfelelően kiegyensúlyozza a »polgári társadalom« különféle érdekeit". Ez nem a hagyományos állam és alkotmányos jog helyreállítását jelenti, csupán annyit, hogy az akaratot alkalmazkodásra nevelik. A kényszer ezzel átváltozik beleegyezéssé, és beteljesül az állam célja, ami nem más, mint „saját megszűnése, eltűntetése, más szóval a politikai társadalom visszaolvadása a polgári társadalomba" (Gramsci 1971: 253).

Hegelnél a polgári társadalom a család felbomlásakor keletkező gazdasági szféra; Gramscinál egyben a lefegyverzett állam is.

PLURALIZMUS

Gramsci az állam visszaolvadása kapcsán nem csupán Engels és Lenin tanításainak ad hangot, hanem egy népszerű korabeli fantáziának is. A huszadik század elején több politikai irányzat teoretikusai is úgy vélték, hogy az adminisztratív kapacitások bővülésével az állam el fog tűnni. Angliában Ernest Barker „diszkreditált államról" beszélt, a francia Douard Berth pedig kijelentette, hogy az állam halott, vagy legalábbis haldoklik (idézi Laborde 2000, ill. Runciman 1997).

Schmitt számára ez a lehetősség maga volt a rettenet. Az államról a társadalomra történő átmenetet szerinte nem a felszívódás vagy elhalás gyengéd metaforáival kell kifejezni: részben mészárlásról, részben kannibalisztikus lakomáról van szó. Az állam a mitikus leviatán, melyet behemót szarvai darabokra szaggatnak. Ahogy leviatán húsát falták a zsidók – akik „a lemészárolt népek húsát eszik, és ezzel táplálkoznak" –, ugyanúgy „a politikai pártok lemészárolják a nagy leviatánt, és mindegyik kimetsz a holttestéből egy darabot magának" (Schmitt 1999: 195–196). A polgári társadalom szervezeteit „késként használják [...], hogy felvágják a Leviathánt és maguk között szétosszák a húsát" (Schmitt 1996: 74).

Schmitt célpontja – a zsidókkal kapcsolatos bizarr analógia ellenére – a francia szindikalizmus és az angol pluralizmus volt. A szindikalista szerzők (pl. Maxime Leroy) úgy vélték, hogy az emberek irányítását a dolgok adminisztrációja váltja fel, polgári szerződéseken keresztül: „Ha van szerződés, a közhatalom feloldódik a polgári társadalom közvetlenségében; ha van polgári társadalom, nincs többé behódolás és hierarchia, helyette ott az együttműködés, szervezés, kereskedelem" (M. Leroy-t idézi Laborde 2000: 32). Az angol J. N. Figgis ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy a pluralista állam „nem egyenlő és egyforma emberek kupacaiból áll, akiket csak az állam kapcsol össze, hanem egyre átfogóbb csoportosulások hierarchiája: család, iskola, település, ország, unió, egyház stb." (J. N. Figgist idézi Laborde 2000: 47). Míg a szindikalisták főleg foglalkozási csoportokban gondolkodtak, Figgis szeme előtt az egyház példája lebegett. De a szindikalisták is igazat adtak volna Figgisnek abban, hogy „századunkban a kis társadalmak szabadságharca folyik sajátos életmódjuk fenntartásáért a mindent felemésztő Leviathán, a nagy egész ellen" (Figgis 1913: 266).

Ha ez a szabadságharc győzelemre jut, az állam visszaolvad a társulásokba, melyekből áll. Utóbbiak stabil társadalmi egységek, így egy eleve adott rendet képviselnek (ahogy Figgis hangsúlyozta, az egyház sem „gyülekezeti atomok alkalmi csődülete"). Hegel nyelvén ez azt jelentené, hogy az állam felszívódik a testületekben (melyek alatt ő elsősorban céheket és szakmákat értett). A testületeknek köszönhető ugyanis, hogy a láthatatlan kéz működésekor „az *önző* cél, különös mozzanatára irányulva, megragadja

magát és működik egyúttal, mint általános cél", továbbá általuk megy át „a polgári társadalom szférája" az államba (JF § 251, § 256).

Gramsci Figgishez hasonlóan az egyházat jelölte meg a polgári társadalom mintájaként, a foglalkozási csoportokat pedig puszta alkotóelemnek tekintette. Gramscinál ugyanakkor – és ez a pluralistákkal és a szindikalistákkal is szembeálltja őt – az állam elhalása nem egyszerűen önállóvá teszi a polgári társadalmat, hanem át is alakítja.

SZERIALIZÁCIÓ

Hegel számára az állam „lényegileg olyan tagok szervezete, akik *magukban köröket* alkotnak [vagyis maguk is szervezetek], s az államban semmiféle mozzanatnak sem szabad szervezetlen sokaságnak mutatkoznia" (JF § 303 M). Ha az antidialektika lendületet vesz a testületeken (vagy megkerüli őket), és eljut a társadalom legelemibb szintjéig, akkor nem a természeti állapothoz érkezik vissza, hanem a sokasághoz. Hegel szerint azonban a szervezetlen sokaság „halmaz csupán, szétforgácsolt atomok tömege", mint a Figgis-féle kupac: „*összesség* ugyan, de csak mint *tömeg*, azaz forma nélküli sokaság" (JF §290 F, § 303 M).

Ezt a felállást Sartre dolgozza ki kísérteties alapossággal *A dialektikus ész kritikájá*ban. „A társiasság alaptípusa" nála a kollektívum, „a tunya csoportosulás a maga szeriális struktúrájával", ami azonos a Hegel-féle „atomizált tömeggel" (Sartre 2004: 348, 284–285, a továbbiakban: CDR). Sartre leghíresebb példája a buszmegállóban ácsorgó embercsoport, mely társadalmi képződménynek tűnik, pedig mindenki el van szigetelve benne mindenkitől, és csak az elidegenedettség kapcsolja össze őket a közös magányban.

Schmitt is emlegeti a buszok utazóközönségét, de Sartre hangsúlyozza, hogy a tunya csoportosulásokat pillanatok alatt átalakíthatja „a közös *praxis* villámfénye", amennyiben közös érdeket találnak (CDR 349). Sartre ezt a folyamatot „totalizációnak" hívja, eredetét pedig „a közakaratként felfogott egyéni szabadság"-ban jelöli meg (CDR 634). Ha közös ellenség elől menekülnek, az emberek ráébrednek, hogy „nem Mások, és nem is csupán menekülő emberek, hanem maga a menekülés válik a fenyegetésre reagáló közös *praxisként* aktív totalitássá". Mindenki újfajta módon reagál: „nem mint egyén, nem mint egy Másik, hanem mint egy kollektív személyiség egyes inkarnációja" (CDR 270, 357).

A totalizáció azonban beindítja a detotalizációt is, a dialektika és antidialektika játékát. „A szeriális struktúrákból csoportok lesznek, melyek [. . .] végül magukat szerializálják" (CDR 65). Mikor eltűnik a közös ellenség és szertefoszlik a spontán összhang, a csoport egy ideig még próbál fennmaradni, és különféle intézkedéseket is hozhat, hogy létét meghosszabbítsa. De ez az út ismét a szerialitásba vezet. Az intézkedések maguk termelik ki a diffúziót, melyet ellensúlyozni akarnak, és „a csoport – mely eredetét tekintve a szerialitás elleni közös igyekezetre vezethető vissza – saját maga hozza létre a belső idegenséget,

és merevedik inorganikussá". A detotalizáció Sartre terminológiájában a „kontrafinalitás" példája, de nevezhetjük akár a láthatatlan visszakéznek is. A cselekvések aggregált eredménye nemcsak szándékolatlan, de a cselekvők számára nemkívánatos is (vö. Brennan és Pettit 1993 [94]: 191–225).

Sartre szerint a detotalizáció jól nyomon követhető a francia forradalomban a Bastille ostromától kezdve (csoportos praxis) a konventig (intézmény). *A dialektikus ész kritikája* egyfelől a forradalom kudarcáról szóló meditáció, másfelől kulcsot is ad az állam entrópiájához. Egyenlőségjelet tesz ugyanis a detotalizáció és az állam elhalásáról szóló kommunista víziók között, melyek szerint az apparátust „felváltják a Másra fókuszáló szerialitások egyre szélesebb konfigurációi". Sartre azonban hozzáteszi, hogy ebből a szempontból a proletárdiktatúra csupán „kompromisszum a szuverén és aktív csoport és a passzív szerialitás között" (CDR 662). Sartre elutasította a hegeli elméletet, de tartózkodott a kollektív praxis és a valódi állam közti olcsó megfeleltetéstől is, és az akarategység és a láthatatlan kéz újfajta összjátékát írta le. Míg Hegelnél a láthatatlan kéz akarategységet teremt, Sartre-nál bomlaszt.

DISSZIPATÍV STRUKTÚRÁK

Három elképzelést láttunk az állam és a társadalom közti átmenetről: a Gramsci-féle visszaolvadást, Schmitt hagymázas vízióit az államot szétmarcangoló társulásokról, és a Sartre-féle szerializációt. A különös metaforákat részben az indokolja, hogy az átmenet továbbra is jórészt a képzelet birodalmába tartozik, másrészt a nyugati tradíciónak eleve nincsenek is megfelelő szavai az ontológiai kudarc konceptualizálására. Legjobb, ha a fenti elképzeléseket az állam fokozódó entrópiájának feleltetjük meg; így a köztük levő különbségek is kitapinthatóbbá válnak.

Az entrópia statisztikai mértéke Boltzmann elegáns gondolatkísérletéből ered, mely a rendezetlenség fokát annak feleltette meg, hogy egy adott konfiguráció hányféleképpen érhető el. Tegyük fel, hogy egy dobozban két rekesz van, melyekben nyolc golyót helyezünk el. Egyenlőtlen elosztásból relatíve kevesebb lesz (egyféleképpen lehet mind a nyolc golyó az első rekeszben, nyolcféleképpen lehet egy golyó az első rekeszben és hét a másikban stb.), egyenlő elosztásból pedig relatíve több (konkrétan hetven). Az egyenlőtlen elosztás tehát relatíve rendezettebb (bár valószínűtlen), míg az egyenlő elosztás rendezetlenebb (de valószínű). Ha növelnénk a rekeszek és a részecskék számát, több elosztás lenne, és jóval többféleképpen érhetnénk el őket.

Könnyű az analógiát átvinni az államra, hiszen a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia is (sorrendben) egyre valószínűbb, de egyre rendezetlenebb állapotokat képvisel. Ugyanez a helyzet az állam és a társadalom viszonyában. A hagyományos államban

egyetlen rekesz van, a plurális államban rengeteg, az atomizált tömegben pedig annyi, ahány ember. Ha a két viszonyrendszert összefésüljük, akkor a legnagyobb rendezettség a hagyományos monarchiát jellemzi, ahol a hatalomnak egyetlen forrása és egyetlen birtokosa van – a maximális rendezetlenség pedig a demokratikus szerializáció, ahol mindenki mindenkitől különbözik, de mindenki mindenkivel felcserélhető. A két véglet között helyezkedik el az arisztokrata pluralizmus.

A hegeli állam a rendezettség irányába ható szerveződés, míg visszaolvadása a polgári társadalomba – akár pluralizmusként, akár totális atomizációként képzeljük el – a rendezetlenséget növeli (főleg az atomizáció esetében). A hegeli dialektika haladása azonban nem egyirányú, és az antidialektikáé sem lenne az. A különösség Hegelnél nem csupán a család felbomlásáért, hanem a polgári társadalom ésszerű harmóniájáért is felelős: a növekvő rendezetlenség (a különösség kiemelkedése a család egységéből) új rendezettséget hoz létre (a piac emergens viszonyait). A piacszabályozó láthatatlan kéz és a családot elpusztító láthatatlan visszakéz tehát egy és ugyanaz az erő.

A komplexitáselmélet nyelvén ezt a jelenséget „disszipatív struktúrának" nevezhetjük – olyan viszonyrendszernek, mely a rendezetlenség növekedésekor váratlanul bukkan fel.[5] Az állam entrópiájának disszipatív struktúrái a spontán társadalmi rend szándékolatlan formái lennének. Míg a szerializáció és a pluralizmus modellje azt sugallja, hogy az állam atomizált egyének vagy különálló társulások sokaságává esik szét, a disszipatív struktúrák hegeli modellje egy harmadik lehetőséget nyit meg az atomizálódás és a visszaolvadás mellett. Az atomizáció nem feltétlenül jelent növekvő entrópiát, mert az entrópia maga is új szerveződésekhez vezethet. Sartre-nál a detotalizáció a dialektika kezdőpontjára viszi vissza a csoportot, a hegeli modellben viszont a detotalizáció új csoportokat hoz létre. A pluralista közösségek eszerint a szerializációból erednek, és a társulások eredete (talán még az egyházaké is) pontosan a Figgis-féle „alkalmi csődület". Feltártunk tehát egy alternatív utat a polgári társadalom kiteljesedése felé, egy olyan utat, mely nem az entrópiát, hanem a rendezettséget növeli.

Szükségképpen megegyezik-e majd az új rend a polgári társadalom korábbi formáival? Nem, mert csak a mechanizmusok hasonlítanak, a kialakulás körülményei eltérőek, és semmi okunk feltételezni, hogy két külön folyamatból ugyanaz a disszipatív struktúra bukkan elő. Valószínűtlen, hogy a kétfajta láthatatlan kéz – az, amelyik a családból létrehozza a polgári társadalmat, és az, amelyik az állam romjaiból újjáépíti a társadalmat – hasonló eredményeket produkálna. Eleve más az alapanyag: egyik oldalon az atomizált tömeg, a másikon az egységes állam. Az előbbinél a számtalan egyéni döntés okoz szándékolatlan következményeket, az utóbbinál az állam tevékenysége. Ha Hegelnek igaza is van abban,

5 Prigogine és Stengers (1984). A standard példa a Bénard-cella – hatszögletű hőközlő cella, mely egy függőleges hőmérséklet-gradiens és egy vízszintes folyadékréteg találkozásakor keletkezik.

hogy az állam testesíti meg a piac racionalitását, az állam racionalizálása nem feltétlenül jelenti majd a piac győzelmét.

GLOBÁLIS ÁLLAMSZÜNET

A hegeli állam felbomlásáról szóló fantáziákban a kortárs geopolitikai elméletek protonarratíváit fedezhetjük fel. A két diskurzust maga Schmitt köti össze, aki korai munkáiban az állam hanyatlását hirdető pluralista szerzőkre reagált, késői írásaiban pedig a „civilizációk összecsapását" vetíti előre. *A politikai fogalmá*ban írja: „…nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világállam". Léte ugyanis azt jelentené, hogy „már csak politikától megtisztított világszemlélet, kultúra, civilizáció, gazdaság, erkölcs, jog, művészet, szórakozás stb. létezik, de nem létezik sem politika, sem állam" (Schmitt 2002: 36). Mivel egy világállam definíció szerint nem alapulhatna a barát/ellenség különbségre, nem is volna állam, hanem globális polgári társadalom.

A második világháború után Schmitt pontosan látta, hogy az általa leírt forgatókönyv megvalósulhat. Amennyiben a hidegháborút valamelyik fél megnyeri, bekövetkezik „a világ végső tökéletes egysége", melyben „a győztes [lesz] az egyedüli uralkodó"[6]. Schmitt korábban attól félt, hogy leviatánt darabokra tépik a pluralista állam kopói, most viszont paradox módon „a világpolitika nagy antitéziséről" beszél, mely „a központilag uralt világ és a kiegyensúlyozott térbeli rend, az általánosság és különösség, a monopólium és polipólium között" feszül (Schmitt 2003: 247). Míg előzőleg az állam egységét a polgári társulások garmadája veszélyeztette, ezúttal a társadalom egységes, és az államokból van sok. Az „egységes világrend és globális térbeli egység" alternatívája a „*Grossräume* pluralitása" lenne – nemzeteknél nagyobb tereké, melyeket egy-egy hegemón ural.

Samuel Huntington a *Civilizációk összecsapásá*ban lényegében ugyanezt fejti ki. Mivel az egypólusú világrendet lehetetlen fenntartani, a globális polgári társadalom anarchiájára csak a megosztottság lehet a válasz. Huntington olyan világot fest le, mely a nyugati egységre és a Nyugaton kívüli sokaságra oszlik, és a Nyugat egypólusú dominanciájából a többpólusú rend felé tart. Ahogy a Nyugat vezető szerepe erodálódik, „erejének jelentős része egyszerűen szertefoszlik, a maradék pedig regionális alapon szétterül több fő civilizáció és azok magállamai körül" (Huntington 2001: 121).

Bár Huntington nem az állam és társadalom ellentétére játszik rá, alapjában véve ugyanarról beszél, mint a huszadik század eleji pluralisták, csak globális léptékben. A Nyugat gazdasági, katonai és földrajzi dominanciájára épülő globális állam bomlásnak indul, és egy lesz a sok civilizáció között – hasonlóan ahhoz, ahogy a pluralisták és szindikalisták reményei szerint az állam lesüllyed a társulások közé. Schmitt úgy véli, hogy minden

6 Schmitt (2003: 354). L. még a *South Atlantic Quarterly* tematikus számát (2005, 104: 2).

társadalmi konfliktus politikaivá válhat, Huntington szerint pedig pontosan ez történt – a civilizációs különbségek kiélesednek, és ellenségességet szülnek.

Huntington elsősorban azokkal polemizál, akik szerint a hidegháború után „a nyugati liberális demokrácia általános formája a végső politikai berendezkedés". Fukuyama *A történelem vége*ben azt állítja, nincsenek többé ideológiai konfliktusok, nincsenek „barbárok a kapuknál". A demokrácia megállíthatatlan térnyerése, a gazdasági liberalizmus és a technológiai innováció gondoskodik róla, hogy a létrejövő „univerzális és homogén államban" a történelem utáni emberek mindenféle közös identitás nélkül élhessék életüket, és csak az individualizmus kísértéseivel kelljen megküzdeniük (Fukuyama 1994).

Csakhogy mint Kojève rámutatott, az „univerzális és homogén állam" oximoron. Kojève-nek feltűnt a globális állammal kapcsolatos schmitti kirohanások és az univerzális osztályról szóló lenini tan közti homológia, és az állam definíciójához mindkettőt felhasználta. Állam csak akkor létezhet, ha egyszerre működteti a külső barát/ellenség distinkciót és a belső megosztottságot kormányzottak és kormányzók között. Az univerzális államból az első hiányzik, a homogénből a második. „Az univerzális és homogén állam […] tehát egyrészt nem állam, másrészt nem is önálló létező."[7] Vagyis maga az atomizált polgári társadalom. „A történelem vége" a globális szerializáció.

A „történelem vége" és „a civilizációk összecsapása" között tehát korántsem olyan nagy a távolság, mint sokan hiszik. Nem maguk az elemzések széttartóak – közös alaptételük a globális állam összeomlása globális polgári társadalommá –, hanem a hozzájuk fűzött értékelések: az egyik oldal fenntartható állapotnak véli a globális polgári társadalmat, a másik oldal az alapvető töréseket hangsúlyozza, melyek megkerülik a nemzeteket, és nagy civilizációs blokkok mentén alakítanak ki egy új többpólusú berendezkedést.

Ha az állam elhalásának század eleji elméleteit összehasonlítjuk a '89 utáni világrendről szóló irodalommal, ugyanazok a témák köszönnek vissza, csak globális kontextusba transzponálva. Az elméletek rokonsága azt sugallja, hogy a kortárs geopolitika vezérmotívuma a közkeletű elképzelésekkel ellentétben nem a globális szuverenitás vagy (ennek egyik fázisaként) a globális polgári társadalom. A kulcsprobléma a globális rend kialakulása az általános kényszer helyén: a globális állam visszaolvadása a polgári társadalomba.

Ezt az átalakulást legnyilvánvalóbban az amerikai hegemónia hanyatlása tükrözi, melynek korai szakaszát éljük. De tekinthetjük végső fázisnak is egy hosszabb,

---

7 Kojève (2000: 324, ill. 141 n 28). Satre-hoz hasonlóan Kojève is a hármasság viszonyrendszerében írja ezt le. Az univerzális és homogén államban bárki lehet harmadik, bárki dönthet vitakérdésekben két fél között: nem kell egyik vagy másik államhoz tartoznia, sem egy kijelölt csoport tagjának lennie. Emiatt mindenki törvényadónak számít mindenkivel szemben (akárcsak a Sartre-féle összeolvadt csoportnál), ugyanakkor mindenki pártatlan és elfogulatlan, azaz idegen a többiek számára (mint a Sartre-féle szerialitásban).

komplexebb, világtörténelmi jelentőségű folyamatban. A globális dekolonizációról van szó, melynek fázisai földrajzilag annyira szétszórtak, politikai ideológiái pedig olyannyira különbözőek, hogy nehéz felfedezni a mélyben rejlő folyamatosságot. A Nyugat e narratíva szerint a huszadik század elején ért hatalmának csúcsára, majd hanyatlásnak indult. Hanyatlása három fázisra bontható: az európai gyarmatbirodalmak felbomlására, a Szovjetunió összeomlására és az amerikai hegemónia alkonyára. Mindegyik birodalom az előző bukásából próbált legitimitást fabrikálni magának, és azt bizonygatta, menynyire eltér elődjétől, miközben hallgatott róla, hogy voltaképpen pontosan ugyanaz. A nyugati imperializmus háromfejű szörnyetege valódi globális állam volt, még ha nem is nevezték így.

A három fázis feltehetőleg ismertebb a kolonizáltak, mint a kolonizálók számára. A hegemónia ellen sokfelé lázadtak, és az is előfordult, hogy az első fázis után közvetlenül a harmadik következett, mivel a Szovjetunió informális hatalma nagyobb volt, mint a katonai ereje. Ettől függetlenül Kelet-Európa, a Közel-Kelet, sok afrikai ország, talán India, és főleg Afganisztán nagyon is jól ismeri a történetet. A birodalmak csődjét mindig az akarat csődje okozta, az átmenet pedig sokszor meglepően békésre sikerült (bár egyik sem volt olyan elegáns, mint a szovjet blokk széthullása). A hatalom sokfelé áramlott szét: részben a létrejövő új államokra szállt, részben elillant, részben pedig új államközi és államoktól független társadalmi hálózatok csatornázták be.[8]

Kik alkotják a kialakulóban levő új globális polgári társadalmat? Civilizációk, kormányközi kapcsolatok, NGO-k, egyházak, nemzetközi szervezetek, akadémiai hálózatok, drogkartellek, al-Kaidák.[9] Igencsak eltérő szerveződésekről van szó, de a fentiek alapján két típusra oszthatjuk őket aszerint, hogy a globális állam elhalása vagy a globális piac hozza létre őket – disszipatív struktúrák-e, vagy az önkény megtestesülései, újraatomizált kupacok, vagy a patriarchális társadalmak bomlástermékei.[10]

Korunk globális aktorai ez alapján szokatlan megvilágításba kerülnek. Lehet, hogy a civilizációk mégsem a világrend alapegységei, hanem a globális állam entrópiájából eredő disszipatív struktúrák. (Maga Huntington is elismeri, hogy „a világban hatnak integráló erők; a kulturális elkülönülés és a civilizációs öntudat ellenerőit pont ezek generálják"). Hasonló a helyzet az Európai Unióval, melyet sokan az akarategység és államalapítás

---

8 A Szovjetunió bukását az állam tevékenységének szándékolatlan következményeként mutatja be Stephen Kotkin (2001).

9 Anne-Marie Slaughter megkapó elemzése a kormányközi hálózatok kiépülését „dezintegrált világrend"-ként írja le, l. A New World Order, Princeton, 2004.

10 A globális polgári társadalommal kapcsolatban l. Keane (2003); Kaldor (2003); Kaviraj és Khilnani (2001).

felé igyekvő polgári társadalomnak tartanak, öntudatlanul megidézve a hegeli dialektikát. Lehet, hogy az EU is a globális állam-entrópia disszipatív terméke, mely kizárólag a gyarmati, majd a szovjet, újabban pedig az amerikai imperializmus hanyatlásának köszönheti jelentőségét. Ha így van, akkor az Egyesült Államokkal egyre feszültebbé válhat a viszonya a közeljövőben.

A fenti elemzésből az is következik, hogy a terror elleni nemes háború pont annyira lényeges a mai világrend számára, mint élharcosai állítják. A „terror elleni háborút" definíció szerint nem nemzetek vívják egymás ellen, hanem az állam a polgári társadalom ellen. De nem a globális államot megalapozó, eredeti polgári társadalomról van itt szó. A „hosszú háború" a disszipatív struktúrák ellen folyik, melyeket a globális állam saját entrópiája generál. Emiatt pedig nemcsak hogy örökre elhúzódhat a háború, de elképzelhető, hogy sokkal régebb óta tart, mint bárki gondolná.

A fenti elemzés bizonyos szempontból csupán megerősíti azt a közvélekedést, miszerint korunk történelmének az Egyesült Államok a kulcsfigurája. A globális porondon a hanyatló hegemón játssza azt a szerepet, amit Gramsci a proletárdiktatúrának szánt: az önmegsemmisítő éjjeliőr államét.

BARBÁRSÁG ÉS SZOCIALIZMUS

Hegel államelmélete egyrészt magyarázatot ad a politikai cselekvés mai válságára, mert a cselekvési formákat önmagukban elégtelennek mutatja, ugyanakkor két lehetséges kiutat is kínál. Kizárja a dialektikamentes modelleket – a globális piaci társadalmat és a globális nem piaci államot –, életképes alternatívaként pedig a globális piaci államot és a potenciálisan nem piaci globális társadalmat jelöli meg. Egy globális társadalom globális piaci állammá alakulhat, a globális állam pedig a láthatatlan kéz hatására társadalommá terülhet szét. Az előbbi a hegeli dialektika természetes kifutása a globális porondon; utóbbi a Gramsci-féle antidialektikáé.

Elemzésünk a láthatatlan kézre apellál, de szembemegy a liberális politikaelmélet alapeszméivel. Nem beszél hipotetikus kezdőállapotról, lényegesnek tartja a történeti kontextust, és az állam pusztulásával, nem pedig kialakulásával foglalkozik. A marxizmus a liberalizmus fontos ellenlábasa volt ezekben a kérdésekben, de a marxizmusra épülő berendezkedés kudarca a fentiek alapján szervesen hozzátartozik a globális állam csődjéhez. A láthatatlan kézzel operáló magyarázatokat tipikusan a történelem nyertesei kedvelik, míg a veszteseknek az akarategység eszméje marad. Az utópia kudarca után – ha ez az elemzés helyes – a láthatatlan kéz jelenti az állam kudarcának utopikus ígéretét.

Rosa Luxemburg Engelst idézve azt írja: „A társadalom választás elé került: vagy továbblép a szocializmusba, vagy visszahullik a barbárságba", vagy „újjászületés és

társadalmi forradalom", vagy „bomlás, hanyatlás és kapitalista anarchia" következik (Luxemburg 1970: 269; 1972: 269). A szembeállítás félrevezető lehet. Talán az utóbbi az egyetlen út az előbbihez, hiszen a polgári társadalom rendezetlensége nem pusztán statisztikai jellegű. Az elméleti leírások figyelemre méltó retorikai konvergenciát mutatnak ezzel az állapottal kapcsolatban. Hegelnél „forma nélküli sokaság, amelynek mozgása és tevékenysége épp ezért csak elemi, esztelen, vad és félelmetes"; Sartre-nál „az erőszak, sötétség és boszorkányság fészke"; Luxemburg szerint „szégyentelen, alávaló, vérben gázoló, […] bömbölő monstrum, […] az anarchia orgiája".[11]

Az antidialektika disszipatív struktúrái szigetekként pihennek a rendezetlenség tengerén: a nyugalom oázisai az erőszak birodalmában. A szörny meg-megtorpan kifújni magát; az orgia, ha pillanatokra is, de elcsendesül.

Fordította Kodaj Dániel

11 JF § 303 M, CDR 319; Luxemburg (1970: 262).

HIVATKOZOTT IRODALOM

Bosanquet, Bernard (1965): *The Philosophical Theory of the State*. Macmillan.

Brennan, G. és Pettit, P. (1993): Hands Invisible and Intangible. In: *Synthese* (94): 191–225.

Bull, Malcolm (2005): The Social and the Political. In: *South Atlantic Quarterly,* 104: 675–92.

Engels, F. (1963): *Anti-Dühring / A természet dialektikája*. Kossuth Kiadó.

Figgis, John Neville (1913): *Antichrist, and other Sermons*. Kessinger Publishing.

Fukuyama, Francis (1994): *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó.

Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.

Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. (Ford.: Szemere Samu). Akadémiai Kiadó.

Hobhouse, L. T. (1918): *The Metaphysical Theory of the State*. G. Allen and Unwin.

Huntington, Samuel (2001): *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó.

Kaldor, Mary (2003): *Global Civil Society: An Answer to War*. Polity Press.

Kaviraj, Sudipta és Khilnani, Sunil (szerk.) (2001): *Civil Society: History and Possibilities*. Cambridge University Press.

Keane, John (2003): *Global Civil Society?* Cambridge University Press.

Kervégan, Jean-François (1992): *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*. Presses Universitaires De France.

Kojève, Alexander (2000): *Outline of a Pheonomenology of Right*. (Ford.: B-P. Frost és R. Howse.) Rowman and Littlefield.

Kotkin, Stephen (2001): *Armageddon Averted: The Soviet Collapse 1970–2000*. Oxford University Press.

Laborde, L. Cécile (2000): *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900–1925*. Palgrave Macmillan.

Lenin, V. I. (1973): *Állam és forradalom*. Kossuth Kiadó.

Losurdo, L. Domenico (1987): *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*. Guerini e Associati.

Luxemburg, Rosa (1970): The Junius Pamphlet. In: *Rosa Luxemburg Speaks*. Szerk.: Waters, Mary Alice. Pathfinder.

Luxemburg, Rosa (1972): *Selected Political Writings*. Jonathan Cape.

Prigogine, L. Ilya és Stengers, Isabelle (1984): *Order Out of Chaos*. Bantam.

Runciman, David (1997): *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge University Press.

Sartre, Jean-Paul (2004): *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 1. Verso.

Schmitt, Carl (1996): *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. (Ford.: G. Schwab.) Greenwood.

Schmitt, Carl (1999): „Ethic of State and Pluralist State". In: Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso.
Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. (Ford.: Cs. Kiss Lajos.) Pallas Kiadó.
Schmitt, Carl (2003): The New *Nomos* of the Earth. In: *The Nomos of the Earth*. (Ford.: G. K. Ulmen.) Telos Press.
Waszek, Norbert (1988): *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*. Springer.

Rózsa Erzsébet

„EMOCIONÁLIS KARAKTER” AZ EMOCIONÁLIS TARTÓZKODÁS KORÁBAN

HELLER ÁGNES: AZ ÉRZELMEK ELMÉLETE. (JÓSZÖVEG MŰHELY KIADÓ: BUDAPEST, 2009)

Heller Ágnes filozófiájában a szabadság elméleti rendszereken átívelő, politikai rendszereket túlélő alapérték volt és maradt, olyan alapérték, amely filozófiája gyakorlati orientáltságával, fronézisjellegével, emberközpontú és egyéncentrikus filozófiai alapállásával mélyen összefügg.[1] S nyilván a személyes életúttal is.[2] A hatvanas évek azon alapgondolata, hogy a mindennapi élet a modern ember szabadságának bázisa, az ugyancsak kezdettől tetten érhető modernitáselméletében gyökerezik. A helleri életmű e gondolati világa azóta lényegében nem is változott. Voltaképpen annyi történt, hogy ez a gondolatvilág különféle filozófiai és kulturális diskurzusokba kapcsolódva nyert újabb és újabb hangsúlyokat, míg másokat (pl. a nagy narratíva) elveszített. A különféle diszciplínákkal és diskurzusokkal való szimbiózis jellegzetes esete *Az érzelmek elmélete* című, magyarul újra megjelent munkája (Heller [1978] 2009). E második, javított kiadásban a legfontosabb változás az ösztönelmélet elhagyása, amely akkori, ma ilyen módon már nem időszerű szakmai és filozófiai polémiákban gyökerezett[3].

A „marxizmus reneszánszának" évtizedében, a hatvanas években a filozófiai antropológia kurrens filozófiai diszciplínának számított.[4] A nálunk művelt filozófiai antropológia tematikájában nem nehéz felismerni az elidegenedésvita elágazását.[5] *Lukács György* utolsó tanítványi köre, a Budapesti Iskola tagjai intenzíven foglalkoztak filozófiai-antropológiai kérdésekkel. Olyan fontos munkák keletkeztek ennek jegyében, mint *Márkus György* 1966-ban *Marxizmus és antropológia* címmel megjelent írása, vagy *Fehér Ferenc* Dosztojevszkij-monográfiája a modern, „széttépett individuum" antropológiájáról. Heller Ágnes érzelemelmélete, amely 1978-ban, közvetlenül az emigrálás után jelent meg, ebbe a sorba illeszkedett. Ugyanakkor mindnyájan szuverén módon vizsgáltak antropológiai kérdéseket, ami markánsan egyéni jelleget adott ezeknek a munkáknak. Az, hogy máig élvezhető művekről van szó, nagyrészt ennek köszönhető.

A fiatal és érett Marx művei filozófiai tartalmainak egymáshoz való viszonyáról folytatott polémia volt annak idején az elidegenedésvita alapvető elmélettörténeti horizontja. Ezen viták valójában modernitásértelmezések voltak, s a valódi kérdések az ún.

---

1 Heller Ágnes gyakorlati filozófiájáról lásd: Rózsa Erzsébet: *Heller Ágnes – a fronézis filozófusa*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

2 Vö. ehhez: Heller (1998).

3 Előszó a második, javított kiadáshoz. I.m.: 15–16.

4 Heller Ágnes az előszóban jelzi, hogy egy filozófiai antropológiai sorozat nyitó darabja lett volna ez a kötet, amely sorozat azonban a tervezett módon nem készült el: a kortárs diskurzusok megváltoztak, ami a diszciplínák művelésére is kihatott. I.m.: 16.

5 Az elidegenedés-vita összefoglalásához vö. *Valóság,* 1965, 2. sz.

kádári konszolidációs időszak és a nyugati típusú modernizáció viszonyára vonatkoztak. Ennek a diskurzusnak a filozófiai hozadékát mindenekelőtt Márkus György *Marxizmus és „antropológia"* című írása foglalta össze. (Jellemző e „vita" körülményeire, hogy az antropológia kifejezést zárójelbe téve lehetett használni.) Márkus írása a marxológia és a filozófiai antropológia kézikönyvének rangjára emelkedett. Az antropológiailag értett történetiség alapján, Gramscihoz kapcsolódva, Márkus arra jut, hogy a „micsoda is az emberi lényeg?" kérdésével valójában azt kutatjuk, hogy „mivé is lehet az ember?", hogy „uralhatja-e sorsát?". Ez a Márkusnál lábjegyzetben szereplő kérdésfeltevés Heller Ágnes antropológiájának kardinális kérdése lett. Fehér Ferenc is megalkotta a maga antropológiáját, amely a márkusi történelmi léptékű emberkép helyett a modern individuum antropológiáját állítja középpontba, de másként, mint Heller (Fehér 1992).[6] Fehér Lukács fiatalkori eldologiasodás-kategóriájához nyúlt vissza, s ezzel az elidegenedésvität is új szemponttal bővítette. A modern individuum „egzisztencialista látásmódjával" azonosul. A „széttépett individuum" „metafizikai vergődése" az a nézőpont, ahonnan sajátos filozófiai antropológiáját konstruálta meg Dosztojevszkij-monográfiájában. Nem a történelem szemszögéből, hanem a „megélt gondolkodás" tárgyaként. Márkus tudatosságfogalma helyett nála az értelem és a képzelőerő egységeként megélt és leírt életnek van reflektáló és normatív jelentése. A pesszimista vagy szkeptikus antropológia, mindenekelőtt Kant, Fehér számára meggyőzőbb, mert jobban ismeri a „brutális valóságot", amikor a modern individuumot dualitások fókuszaként ábrázolja. Az egyén a konvenció és a szeretet szélsőségei között vergődik, akkor, amikorra kiderült: nincs megváltás. A remény (Ernst Bloch) az egyetlen kapaszkodó, amelynek mindössze annyi a garanciája, hogy „nem lehet soha megcsalatott" (Rózsa 1997: 239–245). Heller Ágnes érzelemelmélete a Budapesti Iskola e többszólamú közegében keletkezett, amelyben ő is a saját szólamát vitte. Az ő filozófiai antropológiájának alapvető konstituense érzelemelmélete, s hozzátartozik még Marx szükségletelméletéről írt tanulmánya.

Almási Miklós megfogalmazásával élve, korunk alaptónusa az „emocionális tartózkodás". Ez így volt a mű megszületésének idején is. Ezért aztán Heller Ágnes érzelemelmélete kapcsán fölmerül a kérdés: ez a fenomén mennyiben tartozik hozzá a modernitás, ill. a késő modernitás természetéhez, és hogy vannak, lehetnek-e ellentendenciák az emocionális tartózkodással szemben magán a modernitáson belül? Lehetséges-e érvelni amellett, hogy az emocionalitás az emberi létmód *sine qua non*-ja, a személyiség identitásának feltétele és komponense? Van-e ma reális esélye az „értelmes élet" egzisztenciális választásának, az én saját világa kialakításának, megőrzésének és kiterjesztésének (homeosztázis), amely világnak az emocionalitás alapeleme, ahogyan Heller ezt '78-ban feltételezte? S hogy egy ilyen választás lehet-e szociáltipikus, van-e helye korunk mérvadó

6 Vö. Rózsa (1995).

magatartásmintái között? E kérdések (legalább részbeni) megválaszolásának igényével érdemes ma is a helleri elmélethez fordulni.

E témakör alapfogalmaként az emocionális karakter Heller Ágnes filozófiai szótárában korán megjelenik, amelyet a morális karakter, az intellektuális karakter és a pszichológiai karakter hármasságának relációjában vezetett be. *Az érzelmek elmélete* ezen fogalmak szisztematikus tárgyalásának toposza. Az a motívum lelhető itt föl, miszerint a modern személyiség egzisztenciális választásának és saját világa kialakításának, megőrzésének és kiterjesztésének egyik döntő kérdése az identitás, mint *probléma*. A modern személyiséget a *problémává vált önazonosság* jellemzi.[7] Az önismeret és önmagunk választása, az ehhez való hűség és hűtlenség, mint az „értelmes élet" fundamentális dilemmái, Heller számára mindig individuumfüggők: nem evidenciaként, hanem egyénre szabható *feladatként* adottak és adódnak számunkra. Önmagunk egzisztenciális választásának és az életműben mind erőteljesebben hangsúlyozott újraválasztásának konstituense az érzelmi karakterünk, a morális és az intellektuális karakter mellett.

Heller érzelemelméletének ez a centrális kérdésfeltevése érintkezik *Charles Taylor* koncepciójával, aki a Self (*Selbst*) problémáját az újkori filozófia történetének egyik alapkérdése, az identitás szemszögéből vizsgálja (Taylor 1994). Ettől a meggyőző történeti és szisztematikus áttekintéstől egy alapvető kérdésben radikálisan különbözik Heller álláspontja. Heller, szemben Taylorral, a modern személyiség problémáját nem csupán intern filozófiai kérdésként kezeli. Éppen azon korai és mindvégig megmaradó intenció következtében, miszerint az értelmes élet lehetőségét hordozó és a mindennapiság felső határát ezáltal súroló egzisztenciális választás az életre, mint végső fundamentumra alapozódik. Heller nem csak egyensúlyoz, hanem átjárásokat keres és talál a filozófia „ezoterikus" és „exoterikus" dimenziói között. A filozófia exoterikus-kulturális és életvilágbeli dimenziója szemszögéből a nehézség abban áll, s ez mind Heller, mind Taylor számára világos, hogy hogyan lehet az emocionális tartózkodás korában az „értelmes élet" mellett érvelni.

Heller abból indul ki, hogy az érzés, gondolkodás, erkölcs végső egységének preferálása a valós életproblémákat rendező értékorientáció. Az ember végső egységessége és a személyiségmeghasonlottsága – későbbi terminussal a problematikus egyén – horizontján dolgozza ki az érzelmek fenomenológiájára épülő elméletét. A cselekvés, a gondolkodás, az érzés minden emberi életmegnyilvánulásunkat jellemzik, s csak funkcionálisan lehet őket elválasztani. Az érzelmek természetét kutatva, arra kérdez, hogy mit jelent az, hogy érezni, mi az érzés speciális funkciója. Hipotetikus kiindulópontja, hogy érezni annyi, mint involválva lenni valamiben. A „valami" bármi és minden lehet, az involváltság pedig a cselekvés és a gondolkodás inherens alkotóeleme. Wittgensteint idézi Heller:

---

7 A problémává vált önazonosságra Heller Az érzelmek elmélete c. kötet utószavában mutat rá, l. ([1978] 2009: 264).

„Az elmondottban való részvétel (…) *átélt*: magunkból (…) mondjuk ki. *Nem kíséri az elmondottat*." (Wittgenstein 1970: 5-313).[8]

Az involválva lenni alapfunkciója, hogy egy adott társadalmi közegben fenntartjuk magunkat, amihez hozzátartozik a szelektálás: ez a homeosztázisra, az én-rendszer megőrzésére és kiterjesztésére irányul. Ez az intencionális viszony a világhoz nem csak kiválasztást jelent, hanem a saját világ aktív megteremtését is, azt, amit önmegvalósításnak nevezünk, s azt, hogy rányomom saját énem bélyegét mindarra, amit cselekszem, amit érzek. A személyes identitás alapelemei ilyen módon az érzés, az érzelem is. Az involváltságnak ily módon szabályozó funkciója van az énnek a világhoz való viszonyában, s alapvető szerepet játszik a saját világ létrejöttében, megőrzésében és kiterjesztésében. Az ember involválva van abban, hogy saját világa ne hulljon szét: az én integritása és identitása alapérdek és alapérték. Ez a funkció mindent átfog és megalapoz, ami az én és a saját világ tartományába tartozik.

E funkcionális megközelítés során felmerül a kérdés: mi is az érzés, és hogyan viszonyul az involváltsághoz? Az érzés nem azonosítható a motívum kategóriájával. Az érzés információ is. Kifejezés, expresszió, ami közvetlenül pl. a mimikában, gesztusokban, az összmagatartásban, vagy közvetve, pl. közlésekben nyilvánul meg. Az érzelemexpresszió az egyik legfőbb információs forrásunk a másik emberről. A szem valóban a lélek tükre. Az érzelmi jeleinknek jelentésük van, ám jeleinket az általános jelek vezetésével értelmezzük, ami nehézségekhez vezet. S minél fejlettebb az individualitás, annál inkább éli ezt meg antinómia gyanánt. Az antinómia abban áll, hogy érzéseinket kifejezzük, közöljük, holott érzéseink a maguk totalitásában közölhetetlenek. Wittgensteint idézi újra Heller, aki az antinómia élményét a kommunikációban így fogalmazza meg: „Tekintsd a hanglejtést, a modulációt, a gesztust élményünk lényeges alkotóelemeinek, és ne a kommunikáció lényegtelen kísérőjelenségeinek vagy puszta eszközeinek." (Wittgenstein 1970: 227. Idézi: Heller 2009: 70) „Hajlunk arra, hogy azt mondjuk: ha valakivel egy érzést közlünk, akkor sosem tudhatjuk, hogy mi történik a másik végponton. Mindaz, amit onnan kaphatunk, megint egy kifejezés." (Wittgenstein 1984: 282. Idézi: Heller 2009: 70).

Abszurd és értelmetlen az énnek az a követelése, hogy a másik ugyanazt és ugyanúgy érezze, mint ő. Ez még „homogén érzések" esetében is így van: ha viszontszeretve vagyunk, akkor sem identikusságról, hanem ekvivalenciáról van szó. S meg kell ezzel elégednünk: azonosan soha nem szerethetünk. Az érzelem, vagy inkább az érző egyén önző természete mutatkozik meg ebben: aki önmagát minden vonatkozásban jobban szereti a másiknál, az lép fel ezzel az igénnyel. Ez viszont nem antropológiai antinómia a

8 Heller Ágnes a második kiadáshoz írt előszóban úgy fogalmaz, hogy Wittgenstein inspirálta ennek a könyvnek a megírására. l.m.: 12–13.

pszichikus karakterben, s nem érzelmi természetű a probléma, hanem egy negatív emberi érték fejeződik ki benne.[9]

Két reális dilemma adódik az emberi lét antinómiájának az érzelmi karakterben megnyilvánuló antinómiájából. Heller újfent Wittgensteinre utal. Az egyik kérdés az, hogy vajon képes vagyok-e adekvátan közölni, kifejezni azt, amit érzek? A másik, hogy adekvátan tudom-e értelmezni a másik ember jeleit, adekvátan értem-e azok jelentését? Heller szerint a reneszánszban, a modernitás hajnalán kezdik nem érteni a jelek jelentését, tradicionálisan értelmezik azokat, holott jelentésük ettől kezdve egyre inkább individualizálódik. „Mikor Don Juan egy nőnek szerenádot ad, akkor az úgy értelmezi: „én vagyok a szíve választottja", pedig a jel jelentése ebben az esetben: téged is akarlak, mert te is egy nő vagy. Ezért vetődik fel az emberismeret problémája hallatlan intenzitással éppen ebben a korban; elég itt Shakespeare drámáira utalnunk (Heller [1978] 2009: 72). Kialakul a modern individuum és vele az érzelemexpressziók idioszinkretikus jelentése. Csak a kifejlett modern világban jön létre ezen antinómia fájdalmas átélése. Ebben az összefüggésben Kierkegaard és a fiatal Lukács élményeire és gondolataira emlékeztet Heller. Szerinte ez az antinómia az érzelmek és az emberi egzisztencia természetében nem oldható fel teljesen. Kantiánusan érvel: azzal, hogy véges lények vagyunk, és a feloldás csak végtelen előrehaladásban lehetséges, bízhatunk abban, hogy egyre jobban megközelíthetjük a másik ember jeleinek jelentését. További megfontolás, hogy ezt a szükségletet sohasem tudjuk teljesen kielégíteni, de ez mégsem korlátunk. A kielégítés emberi voltunkat szüntetné meg: énünk kiterjesztésében való involváltságunkat (i.m.: 73).

Az érzések antropológiai felosztásában Heller kiindulópontja, hogy minden érzés egy „szindróma", mely heterogén komponensekből áll. Felosztása szerint a következő érzéstípusokat lehet megkülönböztetni: késztetésérzések, affektusok, orientációs érzések, a voltaképpeni emóciók, mint kognitív-szituatív érzések, karakterérzések, hangulatok (i.m.: 74–125). Ez az annak idején meggyőzőnek tűnt felosztás mára talán túlhaladottnak tűnik. Manapság az érzelmek tematikájának és a filozófiai antropológiának újabb reneszánszát éljük. Az érzelmek kapcsán olyan kérdésekre fókuszálnak, mint pl. az érzetek és az élmények mibenlétének, specifikumuknak és összefüggéseiknek megállapíthatósága az egyes szám első személy és a harmadik személy alapvetően különböző perspektíváiból. Az első személyű „szubjektív" perspektívában a fenoménminőség a megélő szubjektum számára közvetlenül hozzáférhető, ezzel szemben az „értelem" tudományai, a pszichológia, a kognitív és idegtudományok számára csak közvetetten, azaz a harmadik személy „objektív" perspektívájában lehetséges ez. Fontos annak hangsúlyozása e kortárs vitákban, hogy az egyes szám első személyű perspektíva és szubjektív megközelítésmód nem redukálható a harmadik személy „objektív" nézőpontjára.

9 Az érzelem és expresszió kérdéséhez vö. Heller i.m.: 66–72.

Heller Ágnest nem ilyen vagy hasonló episztemológiai megfontolások motiválták akkoriban. Ám ettől ez a könyv ma is élvezhető. A példák életszerűsége, az érvek meggyőző ereje ma is olvashatóvá és élményszerűvé teszi a könyvnek ezt a részét is. Az emóciók differenciált szemlélete, specifikus vonásaik elkülönítése, a kognitív elemekkel való intern összefüggésük, szituációhoz kötöttségük, egyéni jellegük és kulturális kontextusok együttes hangsúlyozása árnyalt és meggyőző erővel rendelkező elmélet rangjára emeli Heller könyvét. Az érzelmeknek a *magatartási* formákban és az *expresszió* lehetőségeiben és korlátaiban megmutatkozó dimenziója ragadta meg annak idején érdeklődését. Gyakorlati filozófiai orientáltságából pontosan ez következett. Az érzések és érzelmek *fenomén minősége* – a mai viták egyik alapfogalma – Heller filozófiájának három évtizeddel ezelőtt felfedezett motívuma. Már csak ezért is érdemes volt újra kiadni ezt a könyvet.

De van még valami, ami időszerűséget kölcsönöz ennek az írásnak: az epilógus, amely az alábbi címet viseli: *Az emberi szenvedésről* (i.m.: 262–263). Ebben a pár oldalas szövegben izgalmas gondolatokat vet föl a szerző, amelyek meglepő rokonságok mutatnak *Hans Jonas* egy évvel később, 1979-ben megjelent, azóta világkarriert befutott könyve koncepciójával (Jonas 1979)[10]. A felelősségelv újraértelmezése, a jövő etikájára bejelentett igény, a kanti kategorikus imperatívusz átértelmezése a fenntartható fejlődés követelménye szerint – mindez jelzi a gondolati rokonságot Hans Jonas koncepciója és Heller Ágnes e pár oldalon vázolt álláspontja között.

Ennek a rövid írásnak a témája a fájdalom és a szenvedés megkülönböztetése és összekapcsolása, s ennek a fogalompárnak az alkalmazása a szabadságelvre épülő nyugati európai civilizáció kereteit túllépő, egyre nagyobb méreteket öltő globális problémák kezelésében. A fájdalom emberközi kapcsolatainkat jellemzi: jelzi, hogy e kapcsolatokban valami „nincs rendben". Ez a jelzés egyúttal kettős imperatívusz is: „segíts magadon", „segíts másokon" (Heller [1978] 2009: 263). A fájdalomban ugyanis mindig benne van a segítség lehetősége. Heller számára a segítség lehetősége és imperatívusza nem a felelősség racionalitása felől érkezik, mint Jonasnál, vagy közös, választott nagy elődjüknél, Kantnál, hanem eleve interiorizált eleme belső világunknak, érzelmi háztartásunknak. A fájda-

10 Jonas az alkalmazott etika egyik úttörője. A „jövő etikájáról" szóló munkája az eddigi etika „kiegészítése" kíván lenni, amely etika a technikai civilizációban lévő kihívások megválaszolására nem alkalmas. Új kategorikus imperatívusz kíván lenni az a követelése, miszerint cselekedj úgy, hogy cselekvésed következményei összeegyeztethetők legyenek az ember valódi földi életének fenntartásával. Ennek az etikának a feladata komplex fejlődési pontok értékelése, amelyek ökológiai, ökonómiai, jogi, politikai és szociális kihatásokkal, rizikófaktorokkal és bizonytalanságokkal járnak. Szerinte az emberiség túlélésének biztosítása a végső cél, szemben a szabadság, az igazságosság követelményeivel.

lom ugyanakkor interszubjektív komponense emberi létformánknak Heller szemében: a „segíts magadon" parancsa egyben azt jelenti, hogy „segíts másokon".

A fájdalom és a segítség összekapcsolása racionális és interszubjektív aktusokhoz is kötődik. Ennyiben a segítség a szabadság (a választás) terrénuma is: „De a fájdalom ott és akkor alakul ki, ahol a cselekvés vagy a cselekvéstől való tartózkodás már eleve *akaratlagossághoz* kapcsolódott, *választáshoz* kapcsolódott. A fájdalmat az individuum viszi be a saját világába és a mások világába (…) Belőle fakad, az ő sorsa." (i.m.). A fájdalom és a segítség, mint az érzelmi háztartás komponensei, az egész személyiséghez, így a racionalitás világához is tartoznak. A felelősség magunkkal és másokkal szemben, illetve a szolidaritás a tudatnak, az énnek, a belső világnak egyszerre emocionális és intellektuális közege, amely az egyéni morál és az interszubjektív karakterű erkölcsi szféra találkozási pontján artikulálható.

A *szenvedés* ezzel szemben olyan fájdalom, mely teljességgel *kívülről szakad rám*. Nem függ akaratomtól, döntésemtől, választásomtól. „A szenvedést legfeljebb *elviselni* tudjuk" (i.m.). Bár a szenvedés nem a belső világ komponense, mégis interiorizálható. Erre a fájdalom tesz bennünket antropológiailag-érzelmileg képessé. A szenvedés külsődlegessége, globalizált világunk bajai, rettenetei személyesen érinthetnek bennünket, éppen a fájdalom által kiváltott szenzibilitásunk révén. Ez az antropológiai-érzelmi megnyilvánulás akarattá, cselekvéssé transzformálható. Emocionális alkatunk, morális fantáziánk és beleélő képességünk révén és az ezek által képződő felelősségtudatunk következtében osztozhatunk mások bajaiban. Sajátunkká tehetjük a rajtunk kívül álló fenyegetettséget. Ezáltal a nyugati civilizáció egyéne is ki van szolgáltatva a szenvedésnek, bár nem feltétlenül szó szerint, mert pl. nem sújtja éhínség és háború. De a „szuperbomba" mindnyájunkat fenyegeti, írja Heller a hetvenes évek második felében.

Nagyon érdekes eleme a szövegnek *A mindennapi élet* koncepciója egyes elemein gyakorolt önkritikája (Heller 1970). Mondhatjuk persze azt, hogy „az emberiség váljék individuummá". Ezt mondta ő maga is *A mindennapi élet*ben. De most azzal szembesül, hogy „az emberiség többsége szenved", ami a szabadságot más dimenzióba helyezi. „És mondhatjuk-e az éhhalállal küszködőknek, az elnyomásnak és háborúknak alávetetteknek, azoknak, akik sosem döntenek, akikről mindig mások döntenek, mondhatjuk-e a szenvedőknek: váljatok individuumokká?" (Heller [1978] 2009: 264). Vagyis Heller túllép a korábbi kérdéseken, de úgy, hogy azok nem veszítik érvényüket, ám az érvényesség határai módosulnak a differenciálódó problémalátás következtében. Arra a belátásra jut, hogy „a humanitás eszmevilága önmagában nem elegendő. Ugyanis az emberiség többé nem elvont eszme, hanem *probléma*, és ezzel konstitutív eszmévé kell válnia. Az individuummá válásnak (…) ma feltétele az, hogy az emberiség az individuum számára konstitutív eszmévé – problémává váljék" (i.m.).

A marxi narratívával, a nembeliség eszmevilágával való szakítás és egy új látásmód körvonalazódása zajlik ekkoriban Heller filozófiájában. A „probléma" terminusa, ami 1978-ban a nembeliség eszméje helyére lép, nem tudományos, nem tisztán racionális természetű. A probléma a gond személyessé transzformálása azok részéről, akik maguk közvetlenül (még) nem érintettek e gondokban. Hogy miért osztják meg mégis másokkal azok gondjait? Azért, mert szabad egyének, individuumok. A személyiség döntésén alapul az imperatívusz: Az emberiség szenvedésének fájdalommá kell változnia. „segíts magadon" – „segíts másokon". A fájdalommá változás, mint a fenyegetettség személyessé válása egyben a felelősség és a szolidaritás interiorizálása. A nembeliség eszméjével való leszámolás a *globalizálódó világ* gondjaival való *személyes* szembesülés révén Heller gyakorlati filozófiájának új dimenzióit nyitja meg.

Az új – a Jonaséhoz hasonlóan kantinánus, de tartalmilag a Jonasétől eltérő – imperatívusz így hangzik: fájdalmunkká kell tenni a szenvedést. És meg kell szüntetni a szenvedést. Ez a mai ember *elsődleges feladata*. Sosem volt még feladat ilyen nehéz. Mert sosem volt még ilyen nagy a veszély. A szuperbomba az emberiséget kiirtással fenyegeti. A születés utáni időben az alultápláltság irreverzibilis kárt tesz az agyfejlődésben. Ma a föld minden tíz gyermeke közül hét alultáplált (i.m.). A szenvedést fájdalommá, a még külsőnek tűnő globális problémákat személyessé kell tennünk, hogy az emberiség ügyében involválva lehessünk. Ez a „Segíts másokon" – „segíts magadon" kettős imperatívusz üzenete.

Úgy vélem, ez a szöveg többet érdemel annál, mint amit eddig kapott. Heller Ágnes gondolkodói nyitottságának és előrelátó képességének fontos dokumentumára lelhetünk benne, amelyben a mára még inkább égetővé és összetettebbé vált globális problémákra irányítja a figyelmet. Arra figyelmeztet, amit ma már mindenki tud: a modernitás fejleményeinek nem csak nyertesei vagyunk, hanem egyre inkább vesztesei is. A globalizált világban veszélybe sodródhatnak a modernitás vívmányai, az individualitás és a szabadság is. Jonas egy évvel később megjelent munkájában már *expressis verbis* a szabadság fölé helyezi a fenntartható fejlődés biztosítását. Talán még mindig nem túl késő e figyelmeztetésekre hallgatni.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Fehér Ferenc (1972): *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága.* Magvető.

Heller Ágnes (1970): *A mindennapi élet.* Akadémiai Kiadó.

Heller Ágnes (1998): *A bicikliző majom.* Élet- és korrajz. Kőbányai János interjúregénye. Múlt és Jövő.

Heller Ágnes ([1978] 2009): *Az érzelmek elmélete.* Budapest: Jószöveg Műhely Kiadó. [Első kiadás: Heller Ágnes: Az ösztönök. Az érzelmek elmélete. Gondolat.]

Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip der Verantwortung.* Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp.

Rózsa Erzsébet (1995): Az individuum „metafizikai vergődése". Fehér Ferenc Dosztojevszkij-könyvének antropológiája. In: *Gond,* 10. sz.

Taylor, Charles (1994): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1970): *Zettel. Schriften.* Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1984): *Eine philosophische Betrachtung.* (Das sogenannte braune Buch). Suhrkamp.

Sziklai László

HELLER ÁGNES VALÓDI ÉLETTÖRTÉNETE

HELLER ÁGNES: FILOZÓFIÁM TÖRTÉNETE.
(MÚLT ÉS JÖVŐ KIADÓ: BUDAPEST, 2009)

Egy filozófia történetét, legyen az saját, sokféleképpen lehet elmondani. Heller Ágnes döntése a lineáris elbeszélés mellett kézenfekvő megoldás. Tagolása, szerkezete epikus, nem tragikus, nem drámai. Amikor filozófiájáról Torinóban összefoglalót tartott fiatal filozófusoknak, megvilágosodott előtte története. „Kiderült számomra, amire korábban sohasem gondoltam, hogy egész filozófiám, tehát mindazok a gondolatok, melyeket össze tudok foglalni, 1980 és 1995 között fogalmazódtak meg." (Heller 2009: 293). Gondolatainak összefoglalása négy, egyaránt tizenöt éves szakaszra bontottan vált elmesélhetővé: I. Tanulóéveim (1950–1965), II. A dialógus évei (1965–1981), III. Az építkezés és az intervenció évei (1980–1995), IV. Vándoréveim (1995–2009), „s ez körülbelül meg is felel a bemutatott korok sajátosságainak." (i.m.: 230).

Heller elmeséli filozófiája, *filozófiai élete* történetét, előszóval, bevezetéssel (I., II.) és utószóval (IV.), de nem önéletrajzként mondja el. (Egyetlen kifejezetten önéletrajzi utalás a könyv ajánlása: *Márkus Györgynek és Vajda Mihálynak hálával és szeretettel.*) Lehet, hogy azért is választott ilyen elbeszélő formát, mert a *Bicikliző majom* interjúregényben már megformálta élet- és korrajzát (Heller 1998).

Lukács György szerint minden önéletrajz szubjektív, nem a társadalmi fejlődésből bontja ki az emberit, hanem azt ábrázolja, hogy az adott fejlődés keretei között miként talál az ember önmagára, vagy miként veszti el önmagát (Lukács 1989: 37). Ebben az értelemben Heller Ágnes filozófiájának története, bár szubjektív, valóban nem önéletrajz, de élettörténet, mint mondja: „életem egyik meghatározó története".

Ezúttal nem a filozófiáját író, hanem a filozófiájáról író elbeszélő jelenik meg, akinek mostani nézete szerint a történelemben nincs ugyan fejlődés, de ő bizony fejlődött, és élettörténete, valamint filozófiája között volt, ha nem is közvetlen, összefüggés. „Az egyéb élettörténeteim és a filozófiám története közötti kapcsolatot kár lenne tagadnom. Az utóbbi azonban nem képezi le az előbbit. Az egyetlen kivétel talán az 1956-os forradalom története,[1] noha nem úgy, mint másoknál. 1956 után közvetlenül nem szakítottam korábbi filozófiai elkötelezettségemmel. Továbbra is Lukács György tanítványa maradtam. Továbbra is marxistának vallottam magamat, noha ezen belül már módosult is valami. Bizonyos, hogy

1 „…'56 mégsem írható le pusztán nemzeti forradalomnak. »Antisztálinista« forradalomnak nevezem, erős demokratikus és szocialista pátosszal… A modell a következő: többpártrendszer, parlament, szabad választások a közvetlen demokrácia intézményeivel (tanácsok) kombinálva. Árutermelés, piac, részben köztulajdonnal, ahol a kollektív tulajdonosok ugyanúgy a piacra lépnek, mint a magántulajdonosok. Utópia, mivel nem számolt sem a társadalmi dinamikával, sem az intézmények logikájának összefonódásával, sem az emberi természettel. Noha nem is olyan rossz utópia" (Heller 2009: 140).

az ebben a hagyományban szokásos szavakat nem használtam többé."[2] Ezután azonban, vallja, filozófiája függetlenedett a társadalmi átrendeződésektől, a politikai eseményektől, és sem belső, sem tényleges emigrációja már nem hagyott „észlelhető nyomot" (Heller 1998) rajta.

Heller Ágnes azért vált jelentős gondolkodóvá, mert saját korának lényegi kérdései fordították az etika és a történetfilozófia felé. „A huszadik század kataklizmáira azonban nemcsak én kerestem a választ, hanem minden filozófus kortársam szerte Európában. Hogyan tehették az emberek azt, amit tettek, hogyan válhattak átlagemberek szenvtelen tömeggyilkosokká? Mi mindennek kellett a huszadik században történnie ahhoz, hogy Auschwitz és a Gulag lehetségessé váljon? E kérdésekre választ keresni, ebben állt a feladat és a lecke, amely a kor minden filozófusának feladatott. Mindehhez többnyire az a plusz kérdés járult, hogy kifürkésszük, hogyan lehetne hasonló katasztrófákat a jövőben elkerülni. Vagy, még ezen túl is: megteremteni egy katasztrófabiztos világot. Ez volt a korszellem." (i.m.: 13).

Vajon a plusz kérdés megőrizte aktualitását aztán is, hogy a filozófus a kommunizmustól a liberalizmusig, a nagy elbeszéléstől a történelmünkbe való bezártság tudatos vállalásáig, a mindentudástól a szkepszisig vezető privát útra lépett, és vajon megváltozott egyben a korszellemérzete is?

Mielőtt erre a kérdésre választ keresnék, szeretném felidézni Heller első jelentős művének, a Csernisevszkij etikájáról szóló kandidátusi disszertációnak a történetét, mert „ennek a könyvnek is van története". Lukácsot meglepte, de elfogadta, hogy tanítványa nem Lenin vagy Csernisevszkij esztétikájáról akar disszertációt írni. Heller megígérte, hogy az értekezés csak előkészület lesz egy Lenin etikájáról szóló műhöz.[3] „Tehát Lenin etikája helyett Csernisevszkij etikájáról jelentettem meg egy (rossz) könyvet." (i.m.: 9). Heller „elszabotálta" a Lenin-könyvet, annak ellenére, hogy ekkor még elfogadta Lukács értékelését, de már sejtette, hogy Leninnek nincs etikája.[4]

---

2 1956, mint a demokratikus köztársaság megteremtésének lehetősége: l. Sziklai: 2009

3 „Lenin etikája azon ígéreteim közé tartozik, melyeket nem tartottam meg. Melléléptem az ígéretnek, anélkül, hogy nemet mondtam volna" (i.m.: 36. o.). – „A Marx előtti etikai fejlődés e jelentős szakaszának történeti-elméleti feldolgozását előtanulmánynak tekintem egy később megírandó munkához Lenin etikai nézeteiről. // Ezen az úton szeretnék köszönetet mondani Lukács György elvtársnak, aki tudományos és nevelőmunkájával segítette ennek a könyvnek a megszületését. Az ő módszere és tanácsai áthatják az egész munka tartalmát és szellemét" (uo. – Heller 1956: 5)

4 „Lukács arra ösztönzött, hogy magam is esztétikával foglalkozzam, ám engem a kor az etikához irányított. Fáradhatatlanul kerestem az összefüggéseket, melyek segítségével megérthetem a világ szörnyűségeit, az ember inmoralitását, mely elvezette a holokausztig és a Gulagig. Lukács szerette

Miért volt annyira jelentős Lukács számára ekkor (is), az ötvenes évek közepén a Lenin–Csernisevszkij-kérdés? Látszólag azért, mert ideológiai és elméleti okokból fontosnak tartott mindent megtenni Csernisevszkij magyarországi honosításáért. A felszabadulás után életre hívott *Filozófiai írók tára* új folyamának V. köteteként 1952-ben jelent meg Lukács szerkesztésében és előszavával (Lukács Györgyné fordításában, Lukács György és Zoltai Dénes lektorálásával) N. G. Csernisevszkij *Válogatott filozófiai művei*nek első része (a többi a mai napig nem jelent meg), az *Esztétikai tanulmányok*. Ennek a kötetnek a *Bevezetés*ét (és ez volt a lényeg) Lukács így zárja: „Egyedül a marxizmus–leninizmus módszere az, amely igazságot tud szolgáltatni Csernisevszkijnek. Egyszerre tanítja meg az olvasót, hogy megfelelő kritikával tanulmányozza Csernisevszkij okfejtéseit és eredményeit, jelenünk és jövőnk, kultúrforradalmunk számára. Ebben a megvilágításban Csernisevszkijt mint *a marxizmus legnagyobb előfutárját* látjuk, mint olyan gondolkodót, aki mindenki másnál jobban közelítette meg az igazán tudományos módszert." (Csernisevszkij 1952).

Lukács leninista (értsd antisztálinista) szellemű értékelése nem maradt ismeretlen és hatástalan. Professzorom, Moiszej Szamojlovics Kagan *Csernisevszkij esztétikai tanítása* c. könyvében (1958) rendkívül elismerően hivatkozott Lukács 1954-ben németül is kiadott „kiemelkedő tanulmánya" jelentős érdemeiről.[5]

A disszertáció, szerzője mai olvasatában, egészében mégsem olyan rossz, hiszen maga az alapkoncepció (az etikai racionalizmus és a hasznossági elmélet szintézise az „értelmes egoizmus" formájában) máig megáll a lábán. „S végül az sem »rossz«, hogy a magam gondolkozására és értelmezésére hagyatkoztam az egyes gondolkodók, illetve egyes gondolatok interpretálásában".[6]

A hatvanas évek a szocializmus reformkísérleteinek, az európai baloldal előretörésének, kibontakozásának időszaka. Ekkor jön létre Lukács legközelebbi tanítványainak (Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Vajda Mihály, Márkus György) baráti köréből a budapesti iskola. „Sok kérdésről különbözőképp gondolkodtunk, mégis volt egy »ügy«, amit valamennyien a

---

volna, ha már nem az esztétikáról, hanem az etikáról írok. Lenin etikáját választottam a kandidátusi dolgozatom témájául. Ígéretet tettem neki erre, ám addig-addig halasztottam a könyv megírását, amíg az évek során végül tárgytalanná vált. Nem arról van szó, hogy Lenint a »Rossz géniuszának« tartottam volna, egyszerűen rájöttem, hogy Leninnek voltaképpen nincs etikája. Amúgy elfogadtam, hogy Lukács – a heideggeri értelmezés szerint – Lenint választotta hőséül, mármint azt a Lenint, akit kitalált magának. Egyébként, hogy ez mennyire fontos volt Lukács számára, jelzik a Lukács-archívumban fönt maradt leveleink is, melyekben szüntelen az ígéretem beváltását sürgette" (Maczkay 2009).

5 M. C. Kagan: *Eszteticseszkoje ucsenyije Csernisevszkava*. Iszkusztvo, 1958. 28. o. – Georg Lukács: Einführung in die Ästhetik Tschernyshewskija. In: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik.* Berlin, 1954.

6 Heller Ágnes, i. m.: 42.

magunkénak vallottunk. Az ügy a »marxizmus reneszánsza« volt. Egy ideológia, mely a marxizmust akarta megtisztítani annyi hamisítás és félreértés után. A társaságot Lukács keresztelte el »budapesti iskolának« egy interjúban."[7]

Az újbaloldali diskurzus képviselői – többek között például a vajdasági filozófusok, szociológusok, irodalmárok – szellemi elődként fedezték fel Marx antidogmatikus interpretációjának hagyományát (Gramsci, Korsch, Marcuse műveit), mindenekelőtt és elsősorban Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein* című könyvét. Mindenesetre ezekre az évekre is teljes mértékben igaz lett, amit Lukács Európa legsötétebb évében leírt (Intenationale Literatur, 1933): „A Marxhoz való viszony a valódi próbakő minden értelmiségi számára, aki komolyan veszi saját világszemléletének tisztázását, a társadalmi fejlődést, különösen a jelenlegi helyzetet, saját helyét benne, és állásfoglalását." (Lukács 1982: 99).

Joggal mondható, hogy a *Történelem és osztálytudat* a XX. század legnagyobb hatású Marx-könyve, és ugyanilyen joggal állítható, hogy a század *legalaposabb* Marx-monográfiája V. F. Aszmusz műve, a *Marksz i burzsuaznij isztorizm*, amely egy évtizeddel később, 1933-ban jelent meg. A két mű sorsa azonos, osztályrészük az évtizedekre szóló elhallgatottság-elfeledettség. (Aszmusz könyve 1971-ben jelent meg újra.[8])

Lukács és Aszmusz 1942. december 29-én biztosan találkoztak, mivel ekkor került sor Lukács „A fiatal Hegel és a kapitalista társadalom problémái" címmel benyújtott doktori disszertációjának védésére Moszkvában. A disszertáció egyik opponense Aszmusz volt. Terjedelmes opponensi véleménye, melyre Lukács a bírálatokra adott válaszában nem tér ki, „nem megy túl a disszertáció részletes és korrekt ismertetésén", de szerepel benne az a Lukács által kiemelt megállapítás, hogy *az ellentmondások tana az élet általános tényét* mondja ki, tehát értelemszerűen a szovjet viszonyokra is érvényes (Illés 1999).

---

7 Heller Ágnes: *Valódi életem a filozófia*. 228.

8 V. F. Aszmusz: *Marx i burzsuaznij isztorizm*. Izbrannije filoszofszkije trudi. Tom II. Izdatyelsztvo Moszkovszkava Universzityeta, 1971. – Magyarul: Aszmusz 1973– Lukács a magyar kiadásban a hivatkozások közül, az idézett művek jegyzékéből kimaradt, pedig Aszmusz művében az egykor oroszul is napvilágot látott *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című tanulmányt többször idézi. Kiemeli pl., hogy a természet, amelyet a polgári gondolkodás szembeállít a szubjektummal, Lukács szerint kétségkívül „társadalmi kategória" (i.m.: 164.). – Aszmusz művén természetesen nyomot hagyott születésének helye és ideje. „A volt orosz birodalomból kinőtt hatalmas Szovjetunió proletárjai, élükön a kommunista párttal, meggyőzően bizonyítják a világ előtt a marxi elmélet helyességét, miszerint a proletariátus diktatúrája szükségszerű történelmi szakaszt jelent azon az úton, amely a kapitalista szükségszerűség birodalmából a szabadon cselekvő, osztály nélküli kommunista társadalom világába vezet" (i.m.: 259).

Aszmusz egykori moszkvai hallgatói, tanítványai, Jurij Davidov és Márkus György a hatvanas évek közepén publikálták tanulmányaikat Marx „antropológiájáról". Ezekből a művekből (Davidov 1966) egyértelműen kiderül, hogy a marxizmus reneszánsza jelentősen több volt, mint „tisztogató művelet": valódi reneszánsz, megújulás, egy új Marx- és marxizmusértelmezés alapvetése. Az új értelmezés középpontjában az emberi lényeg marxi felfogása állt. Felevenedik a világháború után napvilágra került ellentét a marxizmus és az egzisztencializmus, Lukács és Heidegger között. Heidegger 1946-ban született írása, a „Levél a humanizmusról" kiváltotta Lukács éles bírálatát. „Heidegger új művében először hivatkozik közvetlenül Marxra, és közben módfelett érdekes eredményekre jut. Ezt írja: »Amit Marx lényeges és jelentős értelemben Hegelből kiindulva az ember elidegenedésének ismer fel, gyökereivel az újkori ember hontalanságába nyúlik vissza… Mert Marx, amikor az elidegenedést felismeri, a történelem egy lényeges dimenziójába nyúl bele, ezért áll fölötte a marxi történelemfelfogás minden más történetírásnak. De mert sem Husserl, sem, amennyire eddig látom, Sartre nem ismeri fel a történelmi elem lényeges voltát a létben, ezért nem jön sem a fenomenológia, sem az egzisztencializmus abba a dimenzióba, amelyen belül egyedül lehetséges termékeny vita a marxizmussal«. Heidegger itt látszólag jobban közeledik Marxhoz Sartre-nál, aki folyóiratokban megjelent cikkeiben minden régi és banális magántanári érvet felújít a marxizmus ellen. Ez azonban csak látszat." (Lukács 1949).

Az imént idézett Heidegger-szöveg folytatása, amely hiányzik Lukács kritikájából, fontos kiegészítést tartalmaz, nem csupán elhatárolódást a materializmus naiv és hamis képzeteitől. „A materializmus lényegét nem az az állítás képezi, hogy minden csak anyag, hanem az a metafizikai meghatározás, mely szerint minden létező a munka anyagaként jelenik meg. A munka újkori-metafizikai lényegét már Hegel *A szellem fenomenológiája* című könyve megelőlegezte, mint a feltétlen előállítás (Herstellung) magát elrendező folyamatát, azaz mint a valóságos eltárgyiasítását a szubjektivitásként tapasztalt ember által. A materializmus lényege a technika lényegében rejlik, amelyről sokat írtak, de kevéssé gondolták meg." (Heidegger 2003:315).

Heidegger lényeges tételt fogalmazott meg, amikor Hegelre utalva kimondta, hogy minden létező a munka anyagi terméke. P. Gajdenko (ugyancsak Aszmusz tanítványa) abban látja Heidegger „érdekes eredményét", hogy megállapítja: „a marxista filozófiának sarkköve az a tétel, hogy az ember saját munkájának eredménye, a tárgyi világnak és önmagának teremtője. És Heidegger éppen ezt a pontot tekinti döntő mozzanatnak a világhoz való metafizikai viszonyban, amely történelmileg keletkezett" (Gajdenko 1966: 55). Gajdenko szerint Heidegger úgy látja, hogy átmeneti korunk a metafizika uralmának korszaka, és Marx-kritikájának lényege, hogy ez az, amit Marx nem értett meg. „Elegendő, ha a marxizmust, mint történelmileg viszonylagos jelenséget értelmezzük, s

ezzel megcáfoltnak tekinthető. S éppen ezt a funkciót hivatott betölteni a »metafizika« koncepciója." (i.m.:).

Amikor Heller Ágnes összegezi és lezárja mindazt, amit tanulóéveiről írt, meghökkentő vallomást tesz. Bevallja, hogy a filozófiában *autodidakta*. Lukácstól alig tanult filozófiát, sőt (nem úgy, mint mondjuk Márkus Aszmusztól) „még Marxot sem igazán" (Heller 2009: 58). Sok minden mellett ez a vallomás azért is meghökkenti az olvasót, mert filozófiája történetének következő sorra vett korszaka nemcsak egyszerűen Marx reneszánszának időszaka, de érthető módon ebben a korszakban születnek Heller Marxról szóló, rendkívül nagy felkészültségről árulkodó legfontosabb munkái. A „dialógus éveiben" írt négy könyvéről elárulja, hogy ezek filozófiája *főiránya* felé mutatnak, valamint, hogy nincs közöttük szerves összefüggés, és nem alapozott meg velük semmit, legkevésbé későbbi filozófiáját, csak főképp gondolati anyagot halmozott fel még ismeretlen jövője számára. „Ez a négy könyv (megírásuk sorrendjében): *A mindennapi élet, Marx szükségletelmélete, Vallomás a filozófiáról, Az érzelmek elmélete*." (i.m.: 82).

Távolról sem értékítélet az a választásom, hogy itt és most a négy mű közül nem Heller „élete legbátrabb" könyvére – *A mindennapi élet* – térek ki, hanem Marx-könyvére, amelyik a vitákkal teli, találóan a dialógusok éveinek nevezett korszakhoz történetileg a legszorosabban kötődik.[9]

Ma már egyértelmű és világosan látszik, hogy a marxizmus reneszánszának éveiben újra előtérbe került a történelem és a filozófia értelmezése, a vég és a folytatás dilemmája, az, amit Heidegger úgy diagnosztizált, hogy „A metafizika megfordításával, melyet már Karl Marx végrehajtott, a filozófia elérte legvégső lehetőségét. A filozófia elért a vég stádiumába". Erőteljesen merül fel ekkor a filozófia szükséglete, a visszatérés igénye a *mi a filozófia* alapkérdéshez, a küldetés meghatározásához. Ekkor születik Heller Ágnes esszéje, *A filozófus morális küldetése* (In: *Kortárs,* 1968).

Széljegyzeteket fűzve Hegel *Jogfilozófiájá*hoz, Márkus György azt emeli ki, hogy a filozófia „szükséglete" olyan történelmi szituációkban jelentkezik, amikor megingott az egyszerű hit a fennálló rend legitimitásában, „amikor épp a társadalom kulturálisan artikulált tagjai, rétegei frusztráltak és dezorientáltak" (Márkus 1998: 19).

Heidegger, aki szerint Nietzsche és Marx egyaránt a lét igazságának történetébe tartoznak, az ember („a lét pásztora") lényegi hazátlanságának eszméjét vallja, és rendkívül bizalmatlan az *izmusok* iránt. Márkus viszont mindezzel szemben Foucault koncepció-

---

9 Heller Ágnes pontosan megjelöli „legbátrabb könyvének" korhoz kötöttségét: „ez a könyv hirdette meg az »új baloldalt« még annak megjelenése előtt, … mivel meghirdette a mindennapi élet forradalmát. *A mindennapi élet* népszerűségét is ennek tulajdonítottam. De hát mindez nincsen benne ebben a könyvben!" (i. .m.: 89).

jára támaszkodva azon a nézeten van, hogy a modernitás egyik szellemi karaktere az új szerzőtípus, az *izmus*. Példái Marx és Freud.

Marx szükségletelmélete című könyvét tartja Heller *valóban újbaloldali* könyvnek, amelyet hatvannyolc hatására írt. „A könyv a maga egészében sosem jelent meg Magyarországon, bár magyarul – egy Németországba kicsempészett és olaszra fordított variáns alapján – a Vajdaságban igen. (Rövidített formában olvasható a *Marx és a modernitás* című, Fehér Ferenc műveivel együtt kiadott, 2002-ben megjelent kötetben)"[10]. Ennek a könyvnek a politikai és teoretikus célja azonos volt, és szerzője ma úgy látja, hogy ő Marxról írt, és nem saját szükségletelméletét tette le az asztalra. Kiderül azonban, hogy bár a könyv valóban Marxról szól („igen sok benne az idézet"), és teljesen a marxizmus reneszánsza jegyében áll, mégsem pusztán kommentár, újbaloldali interpretáció, hanem önálló *kritikai* analízis. „Nem tudtam kibékülni azzal" –olvassuk –, „hogy Marx a »termelőerők fejlődésében«, azaz végső soron a technológiában és annak kezelésében látta a történelmi haladás független változóját. Bár marxistának vallottam magamat, ezt az elméletet igyekeztem nagy ívben elkerülni." (Heller 2009: 97). Heller Marx-analízise gondolkodásának „radikális originalitásáról"[11] tanúskodik. A termelés marxi paradigmája számára problematikus lett, és elméletileg is lényegesnek tartotta a szükségletek és az érdekek megkülönböztetését, amely már az 1957-es egyetemi jegyzeteiben, „szemben a Csernisevszkij-könyvvel, szintén fontossá vált" (Heller 2009: 97). Könyvében tehát alternatívát kínált, mivel szerinte Marx igazi paradigmája nem a termelés, hanem a szükségletek paradigmája volt. Továbbá: Marx az érdeket, az osztályérdeket beleértve, az emberi szükségletek elidegenedésének tulajdonította (i.m.: 98).

A *történelem vége,* mint alapkérdés válik meghatározóvá – Hegeltől Heideggerig – a modernitás filozófiájában. A hegeli gondolat megértéséhez azonban elkerülhetetlen figyelembe venni, hogy mit is értett Hegel a történelmen. „A történelem lényegi anyaga és tárgya (Hegel) szemében az állam formáinak progresszív változása volt. A történelem ott ér »véget«, amikor kialakul a berendezkedés egy olyan formája, amely az ésszerű társadalmi és politikai változást, mint *reformot* felépítésének és folyamatos funkcionálásának immanens elvévé teszi – egy olyan társadalmi-politikai rendszer, amelyet nem kell

10 Fehér –Heller 2002 A kötet a *Marx szükségletelmélete* című könyv *teljes szövegét* betűhíven tartalmazza (i.m.: 5–132). A kiadás forrása (pontos megjelölését l. *A tanulmányok forrásai* (i.m.: 315.) a *Híd*-ban (1982. január, február, március, április, május, június) megjelent *A szükségletek jelentősége és jelentése Marx gondolatrendszerében* címen, és az MKKE Társadalomelméleti Kollégium *Marx szükségletelmélete – A szükségletek jelentősége és jelentése Marx gondolatrendszerben* című kiadványa (változatlan utánnyomás é. n.).

11 L. Almási 2009

megdönteni, hogy megváltozzék, s amelyet saját ellentmondásai a változás állandó folyamatában tartanak. Ez azonban azt is jelenti, hogy a normatív értelemben vett modernitás fennmaradása, létének minden pillanatában, állandó küzdelem a történelem – emberi végességből fakadó – elkerülhetetlen esetlegességével, hogy nem rendelkezik olyan stabilitással, mint a történelem megelőző korszakai. A történelem »ésszerű« folytatása Hegel számára csak a modernitás talaján lehetséges…" (Márkus 1998: 32).

Heller, miután „szétcincálta" Marx elméletét, később már úgy látja, hogy Marx nem tisztázta, vajon a termelés vagy a munka paradigmájában gondolkodik-e. A két paradigma nem azonos, sőt összeférhetetlen.

Komoly kétségek merülhetnek fel ezekkel az állításokkal kapcsolatban, ha figyelembe vesszük azt, amit Márkus György megállapít: „Marx persze a termelést emelte az emberi cselekvés általános és mérvadó formájává. Ezt a gondolatot aligha lehetne nála világosabban vagy erőteljesebben megfogalmazni. »A vallás, család, állam, jogrend, erkölcs, tudomány és művészet stb. csak a termelés sajátos módjai, s annak általános törvénye érvényes rájuk«. »… a világtörténelem nem más, … mint az ember termelése emberi munka révén.« Így tehát elmélete, amely szándéka szerint mindössze a *praxisz* teóriáját kívánja adni, a termelés instrumentális modelljét, az objektív világ mint természet formálását rávetíti minden lehetséges emberi cselekvésre." (i.m.: 51).

Marxnak, mint „a munka vagy a technika teoretikusának" a koncepciója azonban korántsem problémamentes, és Márkus szerint megkérdőjelezhető, sőt megkérdőjelezendő, de „nemcsak a filológiai megalapozottság sajátos szempontja okán, hanem abban az értelemben is, hogy mennyire hű munkássága szelleméhez, legalábbis a kései elméletéhez. A *munka* marxi meghatározása kétségkívül szorosan megfelel a *poészisz* arisztotelészi fogalmának: a munka olyan aktív folyamat, amely révén a munkás előzetesen kialakított elképzeléseinek megfelelően alakítja át a természet »nyersanyagát« az emberi szükségletek kielégítése érdekében, s megfelelően egy ehhez a folyamathoz mérten külsődleges célnak. Ez a meghatározás …mintha teljes mértékben ellentmondana annak, ahogyan Marx a tőkés viszonyok közötti munka általános elméletét és konkrét elemzését adta" (i.m.: 53). Márkus azonban rámutat, hogy az ellenmondás addig áll fenn „amíg nem vesszük figyelembe, hogy a termelés fogalmát nem azonosítja a munka fogalmával. A *Grundrisse*t követően világosan megkülönbözteti a kettőt: a munka az ember és a természet közötti technikai folyamatként a termelésnek csak *egyik oldalát* adja, s csak elméleti absztrakcióként vonatkoztatható el tőle. A termelés viszont mindenkor egy kettős folyamatnak az egysége: egyfelől instrumentális munkatevékenység, *poészisz,* másfelől pedig meghatározott társadalmi viszonyok »reprodukciója«, az emberek közötti interakciós formák olyan fönntartása és megváltoztatása, amely a maga saját jelentésében

vett *praxisként* meghatározza az egész (s egy-egy történelmi társadalomalakulatra nézve specifikus) termelési folyamat »célját«" (i.m.: 54).

A könyv alapvető újbaloldali gondolata az volt, hogy a minden természeti határ uralma alól felszabadult polgári társadalom termeli ki magából azokat a szükségleteket, amelyeket maga nem tud kielégíteni. „Ezek a radikális szükségletek. Ezek hozzák létre az igényt, a vágyat arra, hogy kielégítsék őket, tehát az igényt a kapitalista társadalom meghaladására." (i.m. 102).

Heller Ágnes azért vált jelentős gondolkodóvá, mert saját korának lényegi kérdései fordították a filozófia felé. E kérdésekre választ keresni, ebben áll a feladat és a lecke, amely a *modernitás kora* minden filozófusának feladatott. Filozófiájának történetét elbeszélve Heller többször hangsúlyozza, hogy tulajdonképpen mindig csak egyetlen könyvet írt: a modernitás elméletét. Minden jelentős elődé és kortársa, Hegel bölcsességét igazolva („mindannyian korunk gyermekei vagyunk"), a modernség kialakulására fókuszált. „Azonban mégis más a korunkra fókuszálni, vagy pedig korunk lényegét a kutatás, az elmélkedés tárgyává tenni, akár Weber műveli ezt, vagy Luhmann, akár Foucault vagy Rorty. Vagy akár én. Magam is mindig a modernségről írtam, anélkül, hogy a modernséget tettem volna elmélkedésem tárgyává. Bár ennek is nekifutottam néhányszor…" (Heller 2009: 149).

(Ekkor mond búcsút az egyetemes világtörténelmi haladás minden elméletének, nem tagadva meg azonban ifjúkora pátoszát és optimizmusát: mindig tudunk a világban a világon valamicskét javítani.)

Heller már 1990 körül, túllépve a modernitás alaptalanságának problémáján, felteszi azt a világválság idején még időszerűbbé váló kérdést, hogy *életképes-e a modernitás?* A történelem végének vízióját újból felidéző gazdasági-pénzügyi egyensúlyproblémák, a modern világ labilitása, egyetemes megrendülése, a túlélés kérdése számára sem a jövő ügye többé, hanem a jelené. A modernitás fennmaradásának dilemmájára nincs megoldást kínáló válasz, csak a remény melletti humanista erkölcsi kitartás marad: „Értékválasztásomat, illetve elkötelezettségemet is világossá tettem: »szeretném, ha a modernitás életképes lenne«" (i.m. 225).

Heller Ágnes megalkotta modernitáselméletét. A posztmodern fogalmán nem egy korszakot, hanem egy *új látásmódot* ért: eltűnt az egyetemes haladás horizontja, elhelyezkedünk a jelen pályaudvarán. „Nem tudjuk többé a jelent a jövővel legitimálni, s igazságaink paradox jelleget öltenek. De azt sem hisszük, hogy mindezzel mi vagyunk azok, akik végre megtalálták a bölcsek kövét. // Az ember ősöket keres. Így nyúltam vissza

a szerintem legreprezentatívabb modernitáselméletekre, Hegelre, Marxra és Weberre, mindegyiket becsülve, mindegyikkel vitába szállva." (i.m.: 231).

A modernitás két összetevője Heller szerint a *dinamika* és a modern társadalmi *berendezkedés*. A dinamika az jelenti, hogy az „új" foglalja el a „régi" helyét, ami *ma* igaz, *holnapra* tévessé válik. Vajon ez csupán időbeli változást jelent, vajon az „új" minőségileg, vagy csupán mennyiségileg *más*, hiszen nincs mérték, nincs történelmi fejlődés? Mi a dinamika hajtóereje? Az *ellentmodások* szerepétől eltekinthetünk? Úgy tűnik, korántsem. A dinamika „a hagyományos társadalmak *kríziseiben* is fellép, s többnyire egy hagyományos társadalomnak egy másikkal való felváltásához, az egyik egyetlen és megkérdőjelezhetetlen igazságnak egy másikkal való helyettesítéséhez vezet (mint a kereszténység győzelme a római világ romjain)" (i.m.: 233)[12].

A modern társadalom berendezkedésének értelmezésekor Heller a kontingenciát tekinti kiindulópontnak. A modernitás minden korábbi berendezkedés szerkezetét megfordítja. Az emberek helyét a társadalmi hierarchiában immár nem a stratifikáció dönti el, hanem az, hogy milyen *funkciót* gyakorolnak, függetlenül születési helyüktől. „Ezért lesz egyre növekvő szerepe az iskolázottságnak. Ezért lesz a modern társadalom eszménye az egyenlő esély. Ezért kerül sor a modern társadalmakban az *úgynevezett* emancipációra." (i.m.: 234)[13]. (Kérdés persze először is, hogy mitől függ egy funkció elfoglalása, gyakorolhatósága? Kérdés persze, másodszor, hogy mi határozza meg az iskolázottság lehetőségét, színvonalát, mértékét?)

Persze – teszi hozzá Heller – a modernség „eszméjéről", és nem empíriájáról, vagyis valóságáról van szó. „De a dinamikus igazságosság működésének a modern világban éppen az eszme és az empíria közötti feszültség a leggyakoribb vadászterülete." (i.m.: 235). Vajon ez nem változtat az esélyegyenlőség empirikus (korántsem egyenlő) feltételein?

A modern világ három logikájának elméletét, amelyet már *A történelem elmélete*ben megfogalmazott, később úgy módosította, hogy „Az első a piac, mint az emberek és javak primer elosztásának intézménye. A második a modern tudomány és technika. A harmadik a legkülönbözőbb politikai intézményrendszerek, államformák »kitalálásának« lehetősége." (i.m.:). Nem ennek a logikai rendszernek a leírása jelentős önmagában, hanem az, hogy Heller Ágnes erőteljesen hangsúlyozza, hogy az egymást alátámasztó három logika *konfliktusba kerülhet* egymással, mégpedig olyan konkfliktusba, amely ugyancsak a megválaszolatlan kérdéshez vezet: *fennmaradhat-e a modernitás?*

A modernizmus elmélete történetének lezárásához érve mintha Heller szemléletén a rezignáltság lenne úrrá. Úgy érzi, hogy a Norbert Elias által leírt és elemzett civilizációs

12 Kiemelés: *Sz. L.*

13 Kiemelés: *Sz. L.*

folyamat olyan folyóvá változott, amely 1968 óta mintha visszafelé kezdene folyni. A rezignáltságbenyomást erősíti, hogy a *Hol az otthonunk?* című, nagyon szeretett esszéje az „otthon" fogalmának értékvesztéséről szól. Az építkezés egész korszakának egyenlege az, hogy „több kérdést válaszoltam meg, mint kellett volna". Heller Ágnesnek végül is elege lett az építkezésből!

Heller Ágnes valódi élettörténetének utolsó fejezete ugyan vidám várdoréveiről szól, de ez a tizenöt esztendő mégsem egészen a végső diadal másfél évtizede. A drámai visszautalás korának szellemjárására mintha némi bizonytalanságot is rejtene. „Számos interjúban azzal magyaráztam az újrakezdés indítékát, hogy már eleget tettem a magamra mért kötelességnek. Már megkíséreltem megérteni a 20. század titkát, a lelkesedéstől fűtött, több millió áldozatot követelő, értelmetlen tömeggyilkosságok titkát. Hogyan lehettek emberek képesek minderre? Hogyan létezhetett olyan világ, mely minderre módot adott? Mindig bevallottam, hogy a kérdést nem tudtam megválaszolni, csak annyira, amennyire képességeim lehetővé tették. Igazat mondtam. Legalábbis ma is így érzem.

De nem biztos, hogy így gondolom."[14]

14 I.m.: 240. o.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Almási Miklós (2009): *A teljesség akarása. Heller Ági születésnapjára.* In: *Kritika*, június.

Aszmusz, V. F. (1973): *Marx és a polgári historizmus.* Gondolat.

Davidov, J. (1965): *Munka és szabadság.* Kossuth.

Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): *Marx és a modernitás.* Argumentum Kiadó–Lukács Archívum.

Gajdenko, P. P. (1966): *Az egzisztencializmus és a kultúra.* (M. Heidegger filozófiájának bírálata.). Kossuth.

Heidegger, Martin (2003): *Levél a „humanizmusról".* Útjelzők. Osiris.

Heller Ágnes (1956): *Csernisevszkij etikai nézetei.* [Az értelmes önzés problémája]. Szikra.

Heller Ágnes (1998): *Bicikliző majom – élet- és korrajz. Kőbányai János interjúregénye.* Múlt és Jövő Kiadó.

Heller Ágnes (2009): *Filozófiám története.* Múlt és Jövő Kiadó.

Illés László (1999): *Lukács György megnyilatkozása doktori vitáján.* In: *Üzenet Thermopüléből. Irodalom- és eszmetörténeti tanulmányok a modernitásról, a szociális gondolatról és a globalizációról.* Argumentum.

Kagan, M. C. (1954): *Eszteticseszkoje ucsenyije Csernisevszkava.* Iszkusztvo, 1958. 28. o. – Georg Lukács: Einführung in die Ästhetik Tschernyshewskija. In: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik.*

Lukács György (1949): *Heidegger redivivus.* In: *A polgári filozófia válsága.* II. Bővített Kiadás. Hungária.

Lukács György (1952): *Bevezetés.* In: *N. G. Csernisevszkij Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó.

Lukács György (1982): *Curriculum vitae.* Magvető.

Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás.* In: *Megélt gondolkodás.* Életrajz magnószalagon. Az interjúkat készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Magvető.

Maczkay Zsaklin (2009): *Valódi életem a filozófia. Beszélgetés Heller Ágnessel.* In: *Könyvkultúra,* 12. évf. 11–12. szám: 288.

Márkus György (1966): *Marxizmus és „antropológia".* Akadémiai Kiadó.

Márkus György (1998): *Metafizika – mi végre?* Osiris–Gondolat.

Sziklai László (2009): *„Minden papírdarabkára vadászni."* Egy archívum történetéhez. In: *Kritika,* 2009. július–augusztus: 19.

Németh Ádám

„ÉS MINDIG CSAK KÉPEKET…”

VÁROSIMÁZS, ÉPÍTÉSZET ÉS SZERKEZETI ÁTALAKULÁSOK AZ EZREDFORDULÓN

„Akár Budapest egy új jelképe is válhat egy halom romos raktárépületből" – írta tavaly novemberben egy a főváros jelenlegi átalakulását nyomon követő blog (Budapest Jövője 2008), amilyenhez hasonlóval a kibertérben manapság egyre nagyobb számban találkozhatunk. A telek történetéről is áttekintést nyújtó viszonylag hosszú bejegyzés a ferencvárosi Közraktárak helyére tervezett multifunkcionális kulturális központot, a CET-et vizionálja a főváros lehetséges új szimbólumának szerepébe, annak apropóján, hogy a Kas Oosterhuis és Lénárd Ilona irodájából származó nonstandard épületterv nemzetközi díjat nyert „az épületinformációs modellezés innovatív felhasználásáért". Ugyanilyen lelkes hangnemben olvashattunk, hallhattunk a projektről a napilapok, szakmai és közéleti folyóiratok, hírportálok és tévériportok híradásaiban, melyekben rendszerint kiemelt hangsúlyt kapott a bontásra ítélt raktárkomplexum lepusztult állapota és a telek hosszú évek óta tartó kihasználatlansága.

A tervezett központtól nem messze két éve adták át a Budapesti Corvinus Egyetem új épületét, a közeli Szabadság hídon túl, egy korábban szintén barnamezős beépítés helyén új lakóparkok és irodaházak sorakoznak, ezek mögött pedig az anno nagy vitákat kavart Nemzeti Színház, valamint a Művészetek Palotája zárja a sziluettet. Mindez a rendszerváltás utáni időszak termése, aminek nem is lehetne frappánsabb kifejezője, mint a hazai újkapitalizmus protoplázája, az említett lakóparkok sorát nyitó Duna ház.

Az idézet kapcsán talán naivnak tűnhet feltenni a kérdést: hogyan, mitől válhatna egy teljesen új épület a több száz éves város jelképévé, és miért volna erre egyáltalán szükség? A bombázáson, érzéketlen várostervezésen és spekulatív hátterű bontásokon áteső városszövet még így is számtalan impozáns műemlékkel rendelkezik, sőt a nevezetességeken kívül is bőven tartogat felfedeznivalót. Miközben értékes épületek sora áll katasztrofális állapotban, egészségtelen, nemritkán életveszélyes helyzetbe szorítva a bennük lakókat, és a kerületi önkormányzatok fokozatosan privatizálják vagy felszámolják közösségi kulturális intézményeiket (lásd Schöpf-Merei Kórház, Almássy téri Szabadidőközpont, Kultiplex), ugyanezek az önkormányzatok különböző kedvezményeket biztosítva ösztönzik a magánberuházókat új reprezentatív épületek, elsősorban bevásárlóközpontok, irodaházak és hotelek létrehozására. Ezzel párhuzamosan, sokszor civil kezdeményezések formájában erősödnek azok a hangok, amelyek Budapest imázsának helyreállítására, újragondolására szólítanak, egy élhetőbb, tisztább, kulturális és kereskedelmi kínálatában izgalmasabb várost követelve. A CET-hez hasonlóan a városvezetés a magánszektor szereplőivel egyeztetve, néhány esetben külföldi sztárépítészek bevonásával időről időre újabb presztízs jellegű építkezéseket jelent be, és amikor ezek meghiúsulnak, a tervek szószólói rendszerint a rugalmatlan építési szabályozást, Budapest vagy az ország gazdasági és a nyilvánosság kulturális éretlenségét, újabban pedig a gazdasági válságot szokták okolni. A nagy ívű fejlesztések létjogosultságának megindoklásában gyakran nyíltan

elhangzanak a gazdaság kiemelt szempontjai a kulturális infrastruktúra-fejlesztésben, így a város előnyös elhelyezése a globális gazdasági versenyben, vagy a külföldi szakértelmiségiek bevonzása a budapesti munkaerőpiacra. Bojár Iván András, a nagyszabású kortárs építészeti projekteket masszívan promotáló *Oktogon* folyóirat főszerkesztője és a Szeretem Budapestet Mozgalom elnevezésű szerveződés elnöke, Richard Florida „kreatív város" koncepcióját vetíti rá a fővárosra, tanulmányában számos helyszín és épület – elsősorban kulturális, idegenforgalmi és vendéglátó-ipari – átalakítását, funkcióváltását javasolva. A szöveg 2006-ban íródott, ekkor még a Közraktárak felújításra szánt épületegyüttesére a „vigalmi negyed" feladata hárult volna, „ahol a fogyasztás mellett internettel, kávézóval rendelkező könyvesbolt, jazz café, kisebb koncertterem, galériák, hétvégi régiségpiac, állandó vízparti antikváriumok hangolják kulturális tartalmúra a helyszínt". Bojár álmában az „éttermek, kávézók, youth hostelek, a Duna vizébe ültetett fürdőmedencék és kísérő épületeik, irodák úszó városa ez, amelynek összessége meghatározó és jelképes elemét alkotja a nagy folyóra forduló, megújuló Budapestnek" (Bojár 2006: 43-44). A tervezet a szűk látókörű, kizárólag az infrastruktúa-építésre összpontosító funkcionalista városfejlesztés helyett az esztétikai, illetve szimbolikus megújulásra helyezi a hangsúlyt. A problémák egyik gyökerének a lakosság standardizált mintakövetését látja, az elsődleges szükségleteket kielégítő környezettel megelégedő igénytelen mentalitást. Ezzel szemben „egy jobb, sokrétűbb, fantázia- és élménydúsabb" városi életet népszerűsít, „amely nem pusztán a társadalom néhány kiválasztottja, egy szűk társadalmi csoport, de egy egész város számára kínálkozik" (Bojár 2006: 8). A rend és a tisztaság, amelyek a vázolt esztétikai megújulás sarokkövei, a Szeretem Budapestet Mozgalom programjában is hangsúlyos szerepet kapnak.[1] A szervezet egy tiszta és rendezett fővárosért küzd, amely küzdelem része többek között a hajléktalanság eltávolítása a közterekről, illetve a szelektív hulladékgyűjtőknek az utcáról a társasházakba történő áthelyezése, miközben kampányaiban mindkettő esztétikai, és nem szociális vagy ökológiai problémaként jelenik meg.

A fent vázolt törekvések azt sugallják, hogy Budapest számos nehézséggel küzd, és ezek egy részére az épített környezet átalakítása, valamint a város és lakói viszonyának újradefiniálása képez megoldást. A főváros fizikailag leamortizálódott, lakóinak elvárásai és igényei sok szempontból elavultak, ezért egy érzékenyebb, kifinomultabb és merészebb irányba elmozduló szemléletváltásra van szükség, amely révén sikerülhet friss szemmel tekintenünk a városi terekre, azok lehetséges kreatív és innovatív használati módjaira.

Ezek a célok rendszeresen artikulálódnak a hazai sajtóban, a főváros problémái mindennapi témája a népi diskurzusnak, amely azonban javarészt szkeptikus a városvezetés intézkedéseivel kapcsolatban. Az önkormányzatok által alkalmazott eszközök ha nem is nyílt ellenállást, de konfliktusokat gyakran generálnak – a bontásra vagy eladásra ítélt

1 Lásd http://szeretembudapestet.hu/a-mozgalom/rolunk/

bérházak lakóinak áthelyezése, a közösségi használatú ingatlanok magánosítása, az építészeti örökséget fenyegető eljárások, az elhúzódó átépítések és felújítások a legismertebb forrásai az elterjedt ellenérzéseknek és bizalmatlanságnak. Az itthon bevett haladás és maradiság címkéi így a városfejlesztési közbeszédre is rávetülnek, felosztva annak terepét a merész beavatkozásokat és a magánszféra intenzív bevonását sürgető csoportokra, illetve azokra, akik a meglévő városkép megóvására, valamint a fizikai és szociális infrastruktúra közösségi megtartására szavaznak.

Az egyik perspektívából erre a konfliktusra tekinthetünk egyszerűen úgy, mint olyan emberek törekvéseinek esetleges találkozására, ahol az egyik oldal képviselői egy szebb, tisztább, gazdagabb és kulturálisan izgalmasabb városban szeretnének élni, és ennek érdekében készek újszerű megoldások alkalmazására, miközben a másik oldalon levők képtelenek, vagy egyenesen nem hajlandóak alkalmazkodni a megváltozott körülményekhez, a munkaerő-piaci változásokhoz, a közösségi szolgáltatások hatékony és ésszerű átalakításához. Az előbbiek credója, hogy természetes és szükségszerű, ha egy város alakul, fejlődik, és szerkezetében, megjelenésében lépést próbál tartani a korral, és a felelősségteljes városlakó dolga, hogy aktív alakítója és élvezője legyen ezeknek a folyamatoknak. A részvétel önkéntes, az eredmény pedig a kívánatos esetben nem önjáró kényszerek, hanem egy határozott közösségi vízióból kiinduló egyéni döntések és választások összességének pozitív következménye.

Adódik azonban egy másik perspektíva, amely az említett folyamatokat és törekvéseket nem a használók önkéntes egyéni választásaiból vezeti le, és a városi regeneráció létező formáit nem a történelem vagy a társadalmi fejlődés természetes velejárójának tételezi, hanem egy adott termelési mód túlélési kísérleteinek tekinti. A városfejlesztési tendenciák ebben az értelmezésben kevésbé ártatlan és jóhiszemű döntések, az egyének vagy csoportok kulturális preferenciáinak találkozásai, és végső céljuk nem a közösség általános jólétének biztosítása. Ez a megközelítésmód Marxnak a társadalmi konfliktusról szóló leírásából, annak gazdasági, a tőkefelhalmozás logikája által való meghatározottságából indul ki.

David Harvey földrajztudós, korunk egyik legnevesebb marxista gondolkodója a piaci viszonyok között létező városok átalakulásait a kapitalizmus permanens válsághajlamára adott válaszkényszerek sorozataként értelmezi. A város és az épített környezet a termelés, a csere és a fogyasztás kiemelt terepe, amelynek mind fizikai, mind „mentális" struktúrájára az elmúlt néhány évszázadban erősen rányomta bélyegét a tőkefelhalmozás és a profitnövelés kényszerének történelmi dinamikája (Harvey 1985a, 1985b). A városkép sokszor vizuálisan is árulkodik a piac uralta gazdaság által generált ellentmondásokról, aminek csak egyik látványos tünete a gazdag és szegény lakónegyedek elkülönülése, a térbeli szociális szegregáció (amely jelenség köztudottan a nem kapitalista társadalmakban

is létezik). A városmegújulás időszakonként fellépő kényszerét minden esetben ezek a társadalmi konfliktusokhoz, recessziókhoz és válságokhoz vezető ellentmondások idézik elő, ezek meghaladását célozzák a repertoárjukban látszólag egyre bővülő korrekciós kísérletek, miközben rendszerint újabb és újabb válságokhoz vezetnek. A válságok a drámai újrarendeződés, a tőkefelhalmozás méret- és intenzitásváltásainak időszakai, melyekben a kapitalizmus többnyire új arculatra, és ennek részeként új fizikai és térbeli szerveződési mintákra tesz szert. A válság az inherens ellentmondások felszínre törése, „kreatív rombolás", és főként, egy kihagyhatatlan alkalom a tőke profitéhsége számára, hogy a leértékelődött meglévő kapacitásokat friss, innovatív beruházásokkal helyettesítse.

Harvey szerint az épített környezetre vetítve a kapitalizmus egyik központi ellentmondása így hangzik: a fizikai infrastruktúrába történő költséges befektetések hosszú távra szólnak, és a befektetők érdeke minél tovább megőrizni a beruházások értékét. Ugyanakkor a kapitalista gazdaságnak a növekedéshez időnként új, „tiszta" területekre van szüksége, amelyek kiaknázása révén a tőkefelhalmozás és a profitráta alakulása új lendületet nyerhet. Ezért a kapitalista város „egy szüntelen küzdelem színtere, ahol a tőke a maga számára az adott helyzetben megfelelő fizikai környezetet épít, hogy azt később, általában egy válság folyamatában, megsemmisítse" (Harvey 1985a: 25). A tőkefelhalmozás intenzitását erőteljesen behatárolják a rendelkezésre álló technológiák és erőforrások, és ezek felhasználási módja a városkép szerkezetében is közrejátszik. A modern városok fizikai infrastruktúrája számos, eltérő funkciókat betöltő elemet tartalmaz, amelyek létrehozásuk módjában, használatukban, élettartamukban és értékükben rendkívüli változatosságot mutatnak. Mint állótőkék, ezek az elemek sajátos használati értékkel rendelkeznek, ami szokványos esetben csak bizonyos, a forgótőkénél szűkebb keretek között teszi lehetővé értékesítésüket. Amint a használat vagy az elöregedés következtében leamortizálódnak, vagy az őket magába foglaló fizikai közeg (így pl. egy belvárosi telek) nyereségesebb felhasználási módokkal kecsegtet, a meglévő épületet, helyhez kötött szállítási vagy termelési egységet a felszámolás vagy a profitnövelő funkcióváltás fenyegeti. Az ilyen váltások leggyakrabban és legnagyobb számban a tőkefelhalmozás válságai során mennek végbe, amikor a tényleges termeléstől elszakadt, így például spekulatív tranzakciók révén keletkezett tőkefeleslegnek fizikai „megkötésre" van szüksége a rapid értékvesztés megakadályozása érdekében.

Ahhoz tehát, hogy városaink jelenlegi szerkezetére és megjelenésére, valamint ezek folyamatos megújulási tendenciájára megfelelő magyarázatot találjunk, az elmúlt válságokat és azok megoldási kísérleteit kell szemügyre vennünk. Felettébb gyanús ugyanis, hogy az elmúlt két évszázad nagy gazdasági válságait időben rendre jelentős változások kísérték az urbanizációban és a kapitalista államok által ellenőrzött világ nagy részének társadalmi és gazdasági földrajzában. Ez Harvey állítása szerint azért van, mert az urbanizációs

folyamatok egyrészről elszenvedői, és a problémákat magukba sűrítő tünetegyüttesei a válságoknak, és másrészről – rendszerint a különböző várospolitikák törekvéseiben – rendkívül gyakori eszközei a korrekciós újrarendezésnek.[2]

A jelenlegi válságot megelőző utolsó nagy átalakulás kezdetét általában a 60-as évek végére, a növekvő eladósodások folytán a nagyméretű állami beruházások fokozatos kifulladásához szokás kötni. Harvey az 1972-es évet tartja szimbolikus mérföldkőnek, amelyet követően az urbanizációs politikában a korábbi központosított állami vagy várostervezési irányítás helyett a magánszféra vállalkozói-befektetői kapacitásai kerültek intenzív bevonásra (Harvey 1989). Az ezt megelőző keynesiánus vagy fordista gazdaságpolitikával szemben, amely a termelés volumenét az államilag támogatott fogyasztás révén próbálta fenntartani (így például az autógyártást a közúti infrastruktúra kiépítése, az építőipart pedig a szociális lakáspolitika kialakítása segítségével), az új rezsim az adottnak és bizonyos mértékig statikusnak vélt kereslet helyett immár a versenyre ösztönzött piaci kínálatra összpontosítva az új technológiák, gyártósorok és termékminták folyamatos fejlesztésére törekszik, amit a fogyasztói igények szüntelen térképezése (piackutatás) és finom kalibrálása, sőt gerjesztése (marketing, branding) kísér. Ez a rugalmas tőkefelhalmozás, ahol a fordizmus uniformizált, arctalan tömegének szükségleteit az egyén preferenciái, ízlésválasztásai és életstílus-alakító igényei váltják fel. A fogyasztás és vásárlás egyre szélesebb rétegek számára a szükséglet helyett élvezetté válik, egyeseknek a kifinomult választási stratégiák esztétikai élményt nyújtanak. Az „elsődleges" igények kielégítését a kulturális distinkció logikája váltja fel, amely során az áru, legyen az egy cipő, egy autó, vagy akár egy hely (mint például egy kávéház vagy egy lakóépület) mind fokozottabban szimbolikus értéke alapján kerül megítélésre, és szimbolikus tőkévé, az egyéniség, a stílus és a társadalmi helyzet nélkülözhetetlen reprezentációjává válik. Harvey a rugalmas tőkefelhalmozási rezsimet nemcsak egy átfogó gazdasági, hanem általános kulturális irányváltásnak is tekintette, és a modernizmusból/modernitásból egy új, posztmodern társadalmi berendezkedésbe és diskurzusba való átmenetként értelmezte (Harvey 1990a, 1990b). A városra vetítve ez az átmenet egyebek mellett a kultúra/fogyasztás terei, valamint az esztétikai és – a modernista várostervezésre jellemző kizárólagos jövőorientáltsággal szemben – a történelmi dimenzió jelentőségének megnövekedését vonta maga után. Az információáramlás forradalmi átalakulása, de talán ennél is nagyobb mértékben a megelőző urbanizációs mintázatban főként a közbülső területekre koncentrálódott nagyipari üzemi termelés visszaesése és nagyarányú áttelepítése a városszerkezet transzformációjához vezetett, amit

2 Harvey leggyakrabban felhozott és elemzett példái Párizs Hausmann báró által irányított átépítése, valamint a nagy világgazdasági válságot, és még inkább a második világháborút követő, a tömegfogyasztásra épülő észak-amerikai keynesiánus várospolitika. L. Harvey (2003), ill. Harvey (1989).

még jobban felerősített a növekvő pénzügyi szféra érdekeltsége a belvárosi övezetek city-képződésében. A fragmentáció, a térbeli szociális és funkcionális tagoltság azonban megmaradt, csupán új mintákra és megjelenésre tett szert.

Sharon Zukin, elsősorban Manhattan egyes részei, így például a Soho vagy a Lower East Side átalakulását elemezve arra a megállapításra jut, hogy a terek létrehozásának, újratermelésének gyakorlata egyúttal mindig a szimbolikus termelés dimenziójában is mozog, miközben az adott területen együtt élő csoportok között folyamatos küzdelem zajlik nem csak a tér fizikai használatáért, hanem sajátos reprezentációk eszközével annak domináns szimbolikus birtoklásáért (Zukin 1989). Értelmezésében a „kultúra" több szinten is bevett eszköze a terek fölötti hatalomgyakorlásnak és ellenőrzésnek – a térbeli hierarchiák megerősítésében közrejátszhat az idegenforgalom, a műemlékvédelem vagy a szórakoztatóipar, de gondolhatunk akár a nyilvános teret használó közösség valamenynyi tagjától megkövetelt „kulturált viselkedés" retorikájára, amely a „diszkrét" térfigyelő kameráktól a hajléktalanok verbális vagy fizikai inzultálásáig meglehetősen széles spektrumon mozog. Zukin az újonnan megjelenő társadalmi csoportok kontextusából kialakult diverzitás, vagyis a sokszínű közösségiség ideájának esztétizálása mellett a félelem/biztonság esztétizálására hívja fel a figyelmet (Zukin 1995). Mindkettő a terek fokozódó privatizálásához vezet, amely jelenség szerinte főként a leszakadó rétegektől (underclass), a bevándorlóktól, bűnözőktől és kábítószeresektől rettegő középosztály aggályait és érdekeit tükrözi. A város új technikákat alkalmazó küzdelmek terepévé válik, ahol az új rezsim, a rugalmas tőkefelhalmozás lehetőségeit előnyösen kihasználó, illetve annak új feltételeihez (így például a gyáripar leépüléséhez, a közösségi szolgáltatások versenyelvű magánosításához és a szociális elosztást érintő megszorításokhoz) alkalmazkodni képtelen társadalmi csoportok állnak a barikád két oldalán. Neil Smith egyenesen a középosztályok revansizmusáról, féktelen bosszúvágyáról beszél, amelynek egyik megnyilvánulása a New York-i városvezetés nyolcvanas évektől kibontakozó rendpárti retorikája és szigorú intézkedései, melyek később más nagyvárosokban is alkalmazásra kerültek (Smith 1996). Ennek nemzetközi kísérőjelensége a lepusztult régi, esetenként építészettörténetileg is értékes városnegyedek középosztálybeli visszafoglalása, az ún. „dzsentrifikáció", mely vizuálisan is leszámol a narratívájában legalábbis egalitárius indítékú modernizmussal. Ez az adott környékről kiszorított alsóbb rétegeket rendszerint rosszabb körülményekbe kényszeríti, és a lakóhely reprezentatív, esztétikai megjelenítésének új egyéni stratégiájaként lép elő, jóllehet hátterében nagyon gyakran a környék kulturális, infrastrukturális-szolgáltatói felfuttatásában közreműködő ingatlanspekulánsok érdekei operálnak. A privatizált és diszciplinarizált terek városában a kapitalizmus kirakatai, a fogyasztásra serkentő sétálóutcák és bevásárlóközpontok válnak a nyilvánosság találkozóhelyévé, a kulturális látványosságok és közösségi rituálék domináns színterévé. A meglévő fizikai környezetet recikláló

és a fogyasztás új tereit szüntelenül termelő tőke szimbolikus ökonómiája előbb vagy utóbb mindent átalakít, sajátos, vonzó és fogyasztható ízt kölcsönözve mindannak, amit a befektetői logika érvényesülését követően kiköp. A sajátos íz metaforája egyébként is kulcsfontosságú a városfejlesztés kortárs terminológiájában, hiszen manapság valamenynyi, a deindusztrializáció sokrétű viszontagságával és a központi elosztás szűkmarkúságával küzdő város identitását keresi/találja fel, befektetési vonzerőre törekedve a földrajzi egyenlőtlenségeket generáló kapitalizmus világszintű versenyében. Pozíciójuk megtartása vagy javítása érdekében a városvezetések többnyire a látványt előtérbe helyező, a remekül élhető, sőt izgalmas város vizuális benyomását keltő nagy ívű kirakatstratégiákhoz folyamodnak, melyek keretében néhány kiemelt presztízsprojekt hivatott bizonyítani a hely különlegességét, kulturális és gazdasági attraktivitását. Ezek a projektek azonban nagymértékben ki vannak téve az ingadozó pénzpiacoknak, illetve az ingatlanpiaci szereplők spekulatív hajlamának, ami egyes városokat sok esetben a permanens átépülés és a kapacitásokat túlszárnyaló folyamatos felüllicitálás bizonytalan állapotába kényszeríti.

Ezen a ponton felhagyok a tágabb értelemben vett város jelenlegi kapitalista átalakulásának elemzésével, és a továbbiakban az építészet területére összpontosítok, amely hangsúlyos szerepet játszik a globális fókuszú, látványközpontú várospromóciós fejlesztésekben.

Hogy a fent vázolt átalakulás értelmezését szemléletesen alkalmazzuk az építészet kontextusában, érdemes az ún. modern és posztmodern építészet, illetve annak elméleti reflexiói, diskurzusai különbözőségeire fókuszálni (erről részletesebben lásd Clarke 1989). Az építészetet mint a létező társadalmi-gazdasági-politikai viszonyrendszerbe beágyazott gyakorlatot tárgyalom, miközben eme beágyazottság nagymértékben befolyásolja nemcsak a kortárs építészet produktumainak megjelenését, hanem a korábbi korszakok építészetének és építészeti diskurzusainak mai megítélését is. A kortárs építészet produktumai alatt pedig – leszűkítve a jelenlegi teljes építészeti termelést – a piacot domináló médiában promotált, a közbeszédet meghatározó szakmai közösségekben, az „építészeti világban" kiemelt és kanonizált építészek alkotásait értem, továbbá magát a diskurzust alakító médiát (mint szövegek, képek és események globális áradatát), és végül a nagynevű kortárs építészt, aki gyakran mint sztár, ikon vagy brand, jelentős mértékben ezen média terméke.

Sem az építészeti modernizmus, sem a posztmodern nem definiálhatóak maradéktalanul, és még időbeli határvonal is nehezen húzható a két áramlat között. Ha körülnézünk városainkban, nyilvánvaló, hogy a modernizmus transzparens üvegdobozainak nem áldozott le, csupán a nagyhangú programok és kiáltványok kora múlt el.

A Bauhaus, a szovjet konstruktivisták és a CIAM építészei által életre hívott funkcionalizmus, és ennek a praxisban megteremtett iskolája, az ún. nemzetközi stílus, a második

világháborút követően világszerte meghatározóvá vált. A funkcionalisták felfogásában az építészet egy gazdaságilag és társadalmilag determinált gyakorlat volt, melynek elsődleges célja az emberek szociális létének és életminőségének javítása. Megtagadták a kidolgozott homlokzatot, és helyette az épület szerkezeti felépítésének kiemelését, a technikai őszinteséget és a funkcionális következetességet követelték – mindezeket viszont egy olyan ideologikus konstrukció keretében, amely eme fogalmakat (úgymint funkció, struktúra, őszinteség, ésszerűség) eleve a maga céljai számára önkényesen értelmezve alkalmazta. A funkcionalista építészet nem kifejezetten művészi elismerésre apellált, vagy legalábbis programjában nem esztétikai-művészi célok szerepeltek az első helyen. Az építészetet az avantgárd (absztrakt) vizuális kultúra szövetségében, újszerű téralakításánál és formanyelvénél fogva, a látás, a percepció forradalmán keresztül képesnek tartotta egy új, modern, haladó és dinamikus valóság megteremtésére, a tervezést pedig egyúttal mint szociális küldetést teljesítő folyamatot fogta fel.[3] Ugyanebből a szemléletmódból eredt az irányzatra jellemző historicizmusellenesség, a múlttal való határozott szakítás szándéka, az internacionalizmusra és univerzalizmusra való törekvés, a lokális hagyományok, illetve a meglévő építészeti kontextus iránti közöny és érzéketlenség, a figuratív szimbolizmus elvetése, az utópianizmus, a technika-központúság, valamint az ésszerűség és hatékonyság jelszavainak hangoztatása. A modernista építész, miközben párhuzamosan tervezett lakótelepeket, fényűző villákat és vállalati irodaházakat, sok helyen a régi városszövet „kreatív rombolójaként" dolgozott, és mire világossá vált számára, hogy elmarad az avantgárd áhított szociális fordulat, addigra már a megerősödött állam és az ipari termelés szolgálatában állt.

A hatvanas évektől a nyugat-európai építészeti diskurzusban egyre erősödtek a funkcionalizmust bíráló hangok, amelyek szerint a nemzetközi stílus egy elitista, a társadalom valós igényeitől elidegenedett, technokrata, fád és nehézkesen komoly építészetet eredményezett, amely ma világszerte érezteti negatív hatásait. Eme kritika legismertebb képviselői közé tartozik a Robert Venturi–Denise Scott Brown amerikai építészpáros, akiknek mind írásaik (Venturi 1966; Venturi et al. 1972), mind tervezői gyakorlatuk révén sikerült programjuknak széles körű elismerést és népszerűséget szerezni. Venturi és Scott Brown az „inklúzió és allúzió" hiányát kifogásolták a modernizmusban – vagyis egyrészről a populáris, népi ízlés elfogadását, másrészről az építészeti hagyományra való visszautalást követelték, miközben koncepciójuk egyik központi elemét képezte az ornamens és a dekoratív, autonóm homlokzat rehabilitálása. Újragondolva a népszerű ízlés szerepét az építészeti

3 A modernista építészeti gondolkodás esszenciájaként elsősorban a Bauhaus és a hozzá kötődő alkotók (Gropius, Mies, Lissitzky, Breuer stb.), illetve Le Corbusier írásait, kiáltványait szokás felhozni. Ezek közül több olvasható magyarul A mérhető és a mérhetetlen c. építészetelméleti antológiában. L. Kerékgyártó (2004).

esztétikában, az észak-amerikai szórakoztatóipar élményzónái felé fordultak inspirációért, és a benzinkutak, motelek, gyorséttermek, vidámparkok (Disneyland), és mindenekelőtt Las Vegas építészetéből, valamint az amerikai középosztály lakóházainak dekoratív (neoklasszicista, historizáló, tradicionalista) formavilágából merítettek, jóllehet, a kidolgozott homlokzat mögött rendszerint a funkcionalizmus technikai vívmányait alkalmazták. Az építész fő célkitűzése szerintük, hogy élményt nyújtson, alkotása világos és könnyed legyen, és oázisként szolgáljon a lakó vagy a látogató számára. A stílust csakhamar a pop-arttal hozták összefüggésbe, a hetvenes évek óta pedig – elsősorban Charles Jencks híres tanulmánya, az 1977-ben megjelent „The Language of Post-Modern Architecture" nyomán – posztmodernként jellemzik.

A posztmodern építészet korán magára vonta a kritikai társadalomelmélet teoretikusainak figyelmét. Fredric Jameson az elsők között elemezte Venturiék építészetét egy újfajta kulturális jelenség megnyilvánulásaként, amelynek fő vonásai a látvány, a reprezentáció és az esztétikum előtérbe kerülése, a branding és a stilizáltság, a tér és az idő dimenzióinak, illetve a kontextus fogalmának problematizálása, valamint a média, a kommunikáció és a virtualitás szerepének rendkívüli megnövekedése. Mindezek, úgy véli, valójában a kései kapitalizmus „kulturális logikájának" termékei, amelyben – Adorno és Horkheimer kultúriparához hasonlóan – a csereérték végletesen eltávolodott a használati értéktől, és ahol az élet azon szférái is csereértékre tesznek szert, amelyek korábban bizonyos fokú autonómiát élveztek a rendszeren belül, mint az emberi tudat vagy a természet (az előbbi kapitalista gyarmatosítását a tömegmédia, az utóbbiét a telekspekuláció hajtja végre). A megelőző korszakok konvencióit kritizáló posztmodernizmus ily módon szervesen betagolódott a kései (posztindusztriális, fogyasztói, információs, multinacionális stb.) kapitalizmus kulturális ökonómiájába (Jameson 1984, 1991).

Eme ökonómián belül a kortárs építészeti termelés képi reprezentációja két szinten is kiemelt szerepet játszik: egyrészről az újonnan realizált, nemritkán már befejezésük előtt, sőt a tervasztalon ikonikus státuszra szert tevő „sztárépületek" a vizuális média szenzációéhségét elégítik ki, másrészről a globális kapitalizmus piaci versenyében részt vevő, a deindusztrializációt követően pozíciójukért küzdő nagyvárosok branding stratégiáiban, stilizálásában a reprezentatív jellegű presztízsépítkezések a szerkezeti átalakulások pozitív megjelenítésének promóciós feladatát töltik be. A nagyvárosok jelenleg zajló gazdasági újjászervezésének egyik legelterjedtebb módja a kulturális infrastruktúra bővítése. És miután, Jamesont követve, a posztmodern kultúrát a látvány és a tekintet dominanciája jellemzi, ami valójában a csereérték végletes expanziójának megnyilvánulása, az újjáépítés elsősorban a vizualitást, a szimbolikus reprezentációt preferáló városképfejlesztésben ölt formát.

A city branding eme jelenségének egyik leggyakrabban felhozott példája a Frank Gehry által tervezett Guggenheim Múzeum épülete Bilbaóban. Gehry, akinek neve önmagában is brandnek tekinthető, a Nervion folyó partjára álmodott titániumkolosszust egy részeire bontott hajó allúziójának szánta. Hal Foster azonban rámutat, hogy ez a kép – éppúgy, mint Gehry másik terve, a seattle-i „Élményzene Projekt és Science Fiction Múzeum", amely elvileg egy összetört villanygitárra emlékeztetne – talajszintről egyszerűen nem működik, és ehelyett kizárólag médiareprodukciókon áll össze, ami az internetkorszak popépítészetének jellegzetes darabjává avatja (Foster 2004). A vizuális sokkhatás szándéka még hangsúlyosabb a Los Angeles-i Chiat/Day reklámügynökség épületén, ahol a Gehry által tervezett homlokzat elé a Claes Oldenburg–Coosje van Bruggen művészpáros egy hatalmas binokuláris távcsövet formáló bejáratot alkotott, valamint a szintén Los Angelesben található Repülőcsarnok, amelynek falához az építész egy életnagyságú vadászgépet erősített.

Gehry munkái azt is jól példázzak, hogyan vált az ezredfordulóra médialogóvá az utóbbi évtizedek progresszív építészeti irányzata, a dekonstruktivizmus, amely pedig eredetileg, a funkcionalizmus bírálatán túl, éppen Venturiék affirmatívnak, konformnak és populistának bélyegzett stílusával helyezkedett szembe. Daniel Libeskind terve a New York-i ikertornyok helyére, Zaha Hadid Pavilion hídja Zaragozában, Peter Eisenman „A Galíciai Kultúra Városa" elnevezésű komplexuma Santiago de Compostelában vagy Rem Koolhaas Las Vegas-i Guggenheim-Ermitázs Múzeuma – ezek az épületek, ahelyett, hogy szubverzív módon mutatnának rá a fennálló társadalmi viszonyokra (mint ahogy ez a dekonstruktív építészet konceptualista korszakában, a hetvenes évek végén körvonalazódni látszott), jól illeszkednek a kései kapitalizmus posztmodern kultúrájába, amely Jameson szerint nagyrészt médiaesemények sorozata és ikonikus képek gyűjteménye.

Jean Baudrillard, Jameson megállapításaihoz hasonlóan, a képeket a kortárs valóság konstruálásának legfőbb eszközének tekinti, és egy olyan fiktív (hiper)realitást vázol fel, amelyben a folyamatosan áramló és egymásra rakódó képek és képzetek jelentik a kizárólagos referenciát, miközben ugyanakkor a referencia fogalma, mint olyan, meginog és értelmét veszti. Ez a szimulákrum világa, ahol az információk exponenciális gyarapodása a jelentés szisztematikus erózióját vonja maga után, a képek pedig nem a valóság ábrázolásának, hanem elfedésének, eltorzításának funkcióját töltik be. A képek és jelek megállíthatatlan burjánzása folytán maga a képiség válik megfoghatatlanná, a jel jelentését veszti, ami „az információ, a média és a tömegmédia lebeszélő, feloldó jellegű működésével hozható közvetlen összefüggésbe" (Baudrillard 1994: 79). Miután az információ felfalja önnön szemantikai tartalmát, ily módon lehetetlenné téve a kommunikációt, a referencialitástól megfosztott valóság a jelentés nélküli képek manipulatív játékának színterévé válik. Baudrillard szerint a szimulákrum Disneyland és Las Vegas hipertereiben érhető legjobban

tetten. Ezek a helyek arra szolgálnak, hogy a valóság hitelességének érzetét kölcsönözzék az őket körülvevő világ számára, noha ugyanennek a világnak nem az ellenkezői, hanem esszenciális részei. Egyébként pedig – nem utolsósorban a posztmodern építészet asszisztálása révén – e kettő, vagyis a szórakoztatóipar élményzónái és a „szokványos" városi közeg egyre inkább összeolvad. Ahogy Neil Leach fogalmaz: „egy olyan kultúrában, ahol az építészeti örökséget a kapitalizmus elnyeli az árucikként értékesített »turistaélményben«, a hitelesség és a hiteltelenség közti határvonal egyre homályosabb lesz" (Leach 1999: 5). Nem csupán a globális média, a szakmai és populáris magazinok, kiadványok, az építészirodák szemfényvesztő internetes honlapjai és a nagyszabású kiállítások jelképezik az építészeti világban zajló „képi fordulatot", hanem az a mód is, ahogy a kortárs építészeti termelés, illetve a meglévő építészeti környezet a városi spektákulum részévé válik.

Budapest belvárosában jelenleg két olyan épületterv vár megvalósításra, amelyeket egyaránt erőteljes képi eszköztár jellemez, és melyek már jóval felavatásuk előtt bekerültek a közösségi köztudatba. Ezek egyike, Erick van Egeraat terve a városháza kiegészítésére, jelentős nagyságú közforrásból kerül finanszírozásra, miközben mind ez utóbbi, mind Oosterhuis „bálnája" hangsúlyosan a főváros globálisan megjelenő imázsának, és ezáltal gazdasági versenyképességének feljavítását hivatott előmozdítani. A budapesti városvezetés posztmodern víziójába ugyanakkor nem fér bele a közösségi lakásépítés, a meglévő szociális bérlakásállomány és a közcélú infrastruktúra hosszú távú fenntartása, vagy a tömegközlekedés hatékonyabb és környezettudatosabb működtetése. Amikor a városarculati tanácsnokként funkcionáló Bojár Iván András egy „mindenki számára szóló" városról beszél, valójában egy olyan, Nyugaton már hosszú ideje bevett sémát követ, amely az inkluzivitás retorikus homlokzata mögött rendszerint egyenlőtlen hozzáférést generál, és a közösségi identitások demokratikus és hiteles kifejeződése helyett a globális neoliberalizmus kulturális habitusát tükrözi. A szociális szempontokat ez esetben is a vizuális marketing, a logó- és brandépítés szempontjai írják felül, ahol az építészre legfőképp a frivol szemfényvesztés és a szenzációra éhező tekintet ingerlésének feladata hárul.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Baudrillard, Jean (1994): The Implosion of Meaning in the Media. In: *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press.

Bojár Iván András (2006): *Budapest a kreatív város – a lehetőségek kapujában. Egy XXI. századi európai főváros víziója*. DEMOS Magyarország.

Budapest Jövője (2008): „Díjnyertes a CET (Közraktárak)", Interneten: *http://budapestjovoje.freeblog.hu/archives/2008/11/06/Dijnyertes_a_CET_Kozraktarak/* (2008. 11. 06.). Letöltve: 2009. 12. 27.

Clarke, Paul Walker (1989): The Economic Currency of Architectural Aesthetics. In: *Restructuring Architectural Theory*. Diani M.-Ingraham C. (szerk.). Northwestern University Press.

Foster, Hal (2004): Image Building. In: *Artforum*, Vol. 43/2: 270-273, 310-311.

Harvey, David (1985a): *The Urbanization of Capital*. Basil Blackwell.

Harvey, David (1985b): *Consciousness and the Urban Experience*. Basil Blackwell.

Harvey, David (1989): From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism. In: *Geografiska Annaler* 71: 3-14.

Harvey, David (1990a): Flexible Accumulation through Urbanization. Reflections on „Post-Modernism" in the American City. In: *Perspecta* 26: 251-272.

Harvey, David (1990b): *The Condition of Postmodernity*. Basil Blackwell.

Harvey, David (2003): *Paris, Capital of Modernity*. Routledge.

Jameson, Fredric (1984): „Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism". In: *New Left Review* I/146: 53-92.

Jameson, Fredric (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.

Kerékgyártó Béla (2004): *A mérhető és a mérhetetlen*. Typotex.

Leach, Neil (1999): *The Anaesthetics of Architecture*. MIT Press.

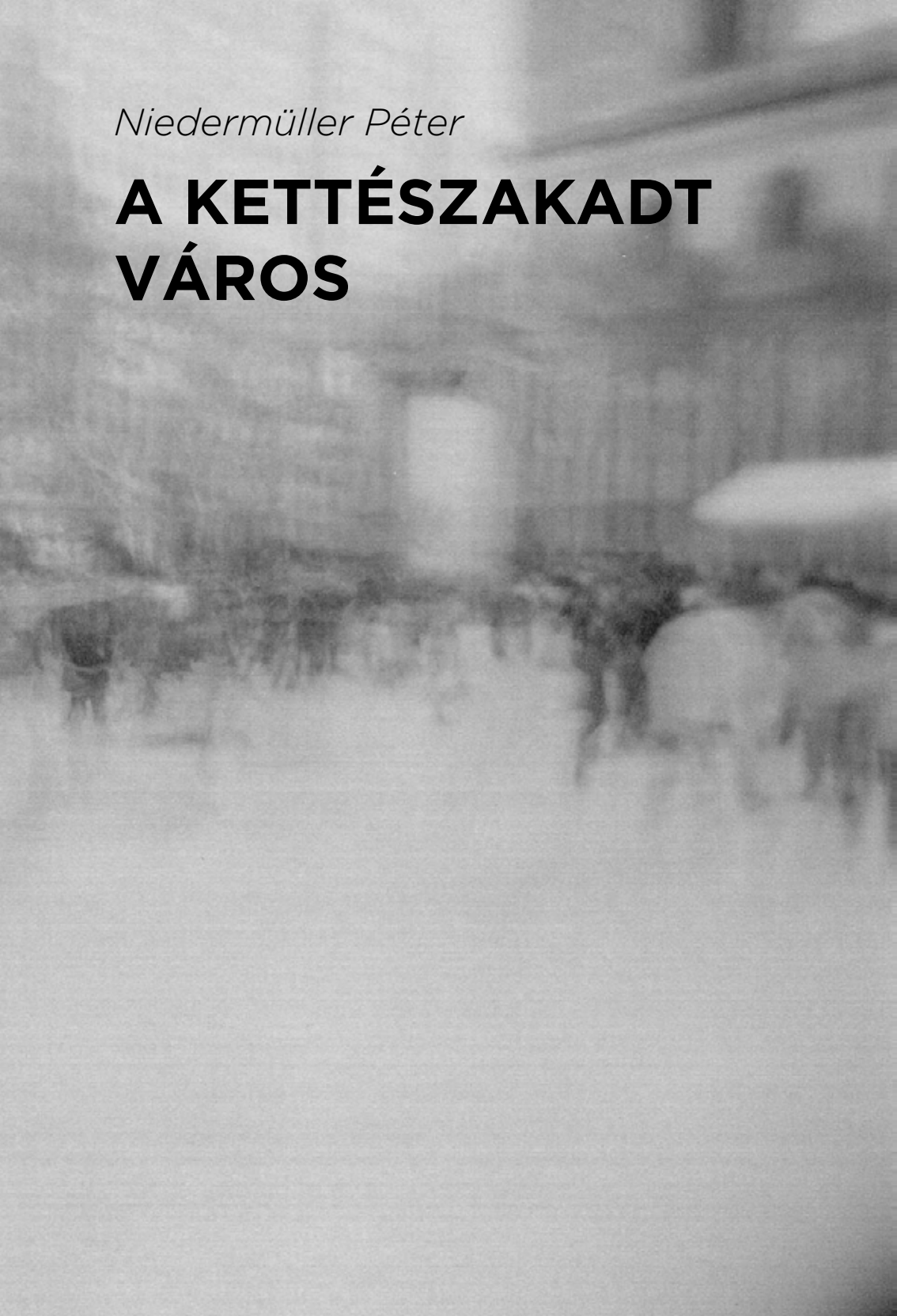
Smith, Neil (1996): *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. Routledge.

Venturi, Robert (1966): *Complexity and Contradiction in Architecture*. The Museum of Modern Art Press.

Venturi, Robert–Scott Brown, Denise–Izenour, Steven (1972): *Learning from Las Vegas*. MIT Press.

Zukin, Sharon (1989): *Loft Living: Culture and Capital in the Urban Change*. Rutgers University Press.

Zukin, Sharon (1995): Whose Culture? Whose City. In: *The Cultures of Cities*. Wiley-Blackwell.



Niedermüller Péter

A KETTÉSZAKADT VÁROS

A városok társadalomtudományi kutatásában a nyolcvanas-kilencvenes évek fordulójától kezdődően egyre határozottabban fogalmazódtak meg új megközelítések, szemléletek és elméleti irányok. E kezdeményezések alapvető célja az volt, hogy „kiszabadítsák" a várost, illetve a városkutatást abból az elméleti, módszertani és fogalmi keretből, amely – kisebb-nagyobb változásoktól, időszakos elméleti innovációktól eltekintve – a 19. század végétől jellemezte ezt a kutatási területet. A klasszikus városszociológia – Simmel és a chicagói iskola óta (Simmel 1973: 543-559; Burgess és Bogue 1964) – néhány általános és átfogó elméleti tételre épült (bár ez a megfogalmazás kissé leegyszerűsítő). Ezek a kutatások a városokat egyrészt a modernizáció és a modernitás elsődleges (gyakran kizárólagos) színterének és egyben eszközének tekintették. Aminek természetesen megvan a maga történeti oka, hiszen a 18. századtól meginduló modernizáció elválaszthatatlan a városoktól, elsősorban a nagyvárosoktól, az urbanizációtól, a városi kultúra kialakulásától. Ennek megfelelően a városkutatás figyelme elsősorban a modernizáció és az urbanizáció, illetve urbanitás közötti reflexív kölcsönhatásokra, s azok következményeire irányult. Másrészt abból indult ki, hogy a városok nagy, sűrűn lakott és heterogén települések, amelyeken belül különböző társadalmi csoportok élnek, egymástól eltérő életvilágok, életstílusok és kulturális hagyományok vannak jelen. Ebben a tényben gyökereznek a városi lét sajátos tapasztalatai, kommunikációs formái és viselkedési mintái, amelyek leírása, dokumentálása a városkutatás (leg)fontos(abb) feladata. Harmadrészt pedig azzal foglalkozott e kutatási terület, hogy megmutassa: a város a társadalmi és fizikai tér sajátos mintái szerint szerveződő struktúra, amelyen belül a szegregációs minták visszatükrözik, leképezik, megjelenítik a társadalmi, kulturális különbségeket.

Amikor valamely (társadalomtudományi) diszciplínán belül kialakulóban van egy új paradigma, szemlélet, megközelítés, az jellemző gyakorisággal az adott kutatási terület hegemón elméletének (vagy elméleteinek) a kritikájából indul ki. Az előbb említett, újabb – elsősorban a *cultural studies* és a kulturális antropológia keretein belül megjelenő – városkutatási irányzatok és szemléletek azonban nem annyira a klasszikus szemléletek, elméletek kritikáját tekintették kezdeti céljuknak, hanem sokkal inkább a hagyományos elméleti horizont és kutatási perspektíva szélesítésére, kibővítésére, megújítására törekedtek (vö. összefoglalóan Lowe 1999; Cohen és Fukui 1993). Anélkül, hogy itt mód lenne a városkutatás megújításával kapcsolatos kísérletek és próbálkozások részletes bemutatására, érdemes és szükséges az újabb irányzatok néhány elméleti szempontjára felhívni a figyelmet.

Noha a városkutatás ma is egy sokrétű, számos különböző irányzatot és felfogást képviselő diszciplína, amelyen belül azonban hangsúlyosan van jelen az előbb említett, nagyon határozott sajátosságokkal jellemezhető új megközelítés. Ez az elméleti irányzat a várost nem a szokványos értelemben vett szociológiai objektumnak, hanem sokkal inkább térbe írott, szimbolikusan kódolt szövegnek, kulturális konstrukciónak tartja.

Azt hangsúlyozza, hogy a város egyfajta, sajátos szimbolikus tájkép gyanánt reprezentálja a történelmi, politikai és kulturális folyamatokat, megjeleníti a változó történelmet, a sokféleképpen értelmezett (és értelmezhető) múltat, a különböző ideológiákat, az eltérő világszemléleteket, a politikai víziókat és társadalmi imaginációkat, a kulturális mítoszokat, emlékeket, nosztalgiákat. Azaz a városokat olyan szimbolikus utalásokkal teli társadalmi és történeti szövegekként vizsgálja, amelyekbe bele vannak vésve a társadalom életét meghatározó, alakító, folyamatosan változó, mozgásban lévő politikai, kulturális és ideológiai jelentések, történelmi interpretációk.

Amennyiben a városokat így tekintjük, akkor nyilvánvaló, hogy a városokat olvasni és értelmezni lehet – sőt kell – annak érdekében, hogy megértsük, mi történik a társadalomban és a társadalommal a jelenben, mi történt vele a múltban. Ezt pedig akkor tudjuk megtenni, ha megpróbáljuk megragadni és elemezni a városok metaforikus értelemben vett szövegének, az urbanitásnak a nyelvét. Ennek a nyelvnek három nagy összetevője van. Egyrészt az építészeti formák dramaturgiája, az épületek, a terek, a helyek, parkok, az utcák, negyedek, emlékművek és egyéb városi ikonok, azaz a város vizuális reprezentációja, „architextúrája". Másrészt a performatív önmegjelenítések, azaz a városban élő különböző társadalmi, kulturális és etnikai csoportok nyilvános terekben történő önreprezentációja, illetve individuumok egyes csoportokhoz, miliőkhöz való tartozásának a szimbolikus, kulturális kódok segítségével való megjelenítése. Végül pedig a városi népesség sokféle, egymástól (gyakran mélyen) különböző (elveken, felfogásokon, elképzeléseken alapuló) mindennapi életének hibrid kultúrája és sokszínű társadalmi gyakorlata, az a kollektív értelemtulajdonítás, amely meghatározza az emberek felfogását, tapasztalatait és cselekvéseit.

A városszövegek, az „architextúrák" természetesen nem állandóak, sosem készek, hanem olyan dinamikus médiumok, amelyek folyamatos (át)alakításban vannak, folyamatosan átírják őket. Ha ugyanis a városra – az eddig mondottak értelmében – úgy tekintünk, mint a történelmet, a kulturális emlékezetet, a társadalmi imaginációkat, a politikai víziókat és utópiákat reprezentáló kulturálisan kódolt szövegre, akkor nyilvánvaló, hogy ennek a helynek az (át)alakítása, át- és újjáépítése, új szimbolikus és vizuális reprezentációk létrehozása, új térbeli rendek kialakítása a politikai hatalom és a kulturális hegemónia megnyilvánulása, kifejeződése. Az átépítések, az új építkezések új hangsúlyokat helyeznek el a város textúrájában, új reprezentációs felületeket hoznak létre, a városi tér egyes szeleteit sajátos módon felértékelik, más térszeleteket pedig leértékelnek. Ily módon lényeges hangsúlyeltolódások történnek a város architextúrájában, ezáltal új történeti horizontok nyílnak meg, új imaginációk tárulnak fel, új életstílusok és -formák találnak otthonra. Pontosan ezt a folyamatot, ennek különböző megvalósulásait lehet megfigyelni a késő modern nagyvárosokban – azt a sokféle átmenetet, azokat az átalakulásokat, meta-

morfózisokat, a politikának, a kultúrának, a történelemnek és a hatalomnak azt az újfajta keveredését, amelyek oly mélyen jellemzik a mai, késő kapitalista világot.

***

A korai XIX. század óta a modern európai nagyvárosok – azokon belül is elsősorban a fővárosok – jellegét, építészeti és kulturális textúráját egy alapvető kettősség jellemezte. A városok egyrészt a nemzeti történelem sajátos termékei voltak, a nemzeti múltat és kultúrát, valamiféle nemzeti jelleget reprezentáltak, abban gyökereztek. Hogy ez mennyire volt ténylegesen így, az egy sokat vitatott kérdés, amelyre itt most nincs mód részletesen kitérni. Az azonban minden túlzás nélkül kijelenthető (és jól dokumentálható), hogy az európai nagyvárosok önképében a nemzeti jelleg kihangsúlyozása hosszú ideig meghatározó fontossággal bírt. Ennek a felfogásnak, önképnek megfelelően volt, lett London *angol*, Berlin *német*, Párizs *francia*, Bécs *osztrák*, Budapest pedig *magyar* város. A nemzeti jelleg megjelenítésének igénye mellett a modern nagyvárosok arculatát, textúráját meghatározó másik tényező az urbanizációval szorosan összefonódó modernizáció és indusztrializáció volt. A klasszikus városszociológia nagyon pontosan mutatta meg, hogy miképpen tükröződött vissza a modern nagyvárosok építészetében, politikájában, kultúrájában, magában a városi életben a klasszikus kapitalizmus, a fordizmus, az „első modernitás" társadalomfilozófiája, világszemlélete. Gondoljunk csak az európai nagyvárosokat jellemző ipari és gyártelepekre, a századfordulót követően egyre dinamikusabban kiépülő munkásnegyedekre, majd később a lakótelepekre, vagy éppen az ezeknek a városoknak az életét, az élet ritmusát meghatározó műszakváltásokra. A modernizáció, indusztrializáció és urbanizáció hármasságában gyökerező várospolitika elsődleges célja a gazdasági növekedés, ezen belül elsősorban az ipar fejlődésének, az árutermelés növelésének, a munkaerőpiac biztosításának az elősegítése volt. Ugyanakkor a várospolitika nagy hangsúlyt fektetett a városi infrastruktúra kiépítésére, a város különböző funkcióinak a térbeli el- és szétválasztására, a társadalmi különbségek kiegyenlítését célzó lakás- és oktatáspolitikára, a modern tömegtársadalmat jellemző negatív jelenségek korlátozására, visszaszorítására. Tény, hogy a modern európai nagyvárosokat – létrejöttüktől fogva – mindig is jelentős társadalmi különbségek jellemezték. Ugyanakkor – illetve éppen ezért – az európai nagyvárosok alapvető politikai célja a társadalmi és térbeli fragmentálódás, a városi társadalom szétszakadásának, részekre való szétesésének a megakadályozása volt – a már említett lakás- és oktatáspolitikai, illetve a gazdasági növekedést segítő, és a munkaerőpiacot stabilizáló intézkedéseken keresztül. A hagyományos városkutatás nagyon világosan mutatta meg, hogy a modern európai nagyvárost ugyan mély társadalmi egyenlőtlenségek, igazságtalanságok és kulturális különbségek jellemezték, a

várospolitika legfőbb iránytűje azonban a társadalmi integráció és inklúzió eszméje volt – még akkor is, ha a gyakorlatban ez az eszme csak nagyon tökéletlenül valósult meg (vö. Häußermann, Läpple és Siebel 2008).

Hogy ez mennyire így volt, az akkor vált különösen szembeötlővé, amikor a nyolcvanas évek végén, a kilencvenes évek elején nyilvánvaló vált a modern európai nagyváros itt említett modelljének a felbomlása, feltartóztathatatlan összeomlása. Az elmúlt két-három évtizedben világossá vált, hogy a késő modern, késő kapitalista nagyvárosok egészen más elvek mentén szerveződnek, a városi életnek, a várospolitikának egészen más perspektíváit, felfogását jelenítik meg. Ez a tény természetesen nem választható el a modern társadalom, a kapitalizmus, azaz a modernitás egészének gyökeres átalakulásától. Ebben a mélyreható metamorfózisban a nagyvárosok elvesztették, de még inkább feladták nemzeti jellegüket. Ugyanis annak érdekében, hogy a mai (globális, posztindusztriális, késő modern, késő kapitalista, transznacionális) világban is megtartsák gazdasági jelentőségüket, politikai hatalmukat és kulturális befolyásukat, a nagyvárosok egyre több olyan funkciót vettek át, amelyek eltávolították őket hagyományos nemzeti kontextusaiktól, kötődéseiktől, kulturális hagyományaiktól. A tényleges problémát azonban nem a nagyvárosok kulturális átalakulása jelenti, hanem az, hogy ezzel párhuzamosan feladták a társadalmi integráció és inklúzió előbb említett eszméjét is. Noha ez a társadalmi, kulturális metamorfózis különböző sebességgel, eltérő intenzitással zajlott/zajlik az európai nagyvárosokban, mégis megfigyelhető e folyamat néhány alapvető és közös sajátossága. Ezek részletes áttekintésére itt most nincs mód, ezért csupán két, a mai nagyvárosok életét és politikáját mélyen meghatározó problématerületre térek ki, amelyeket a városkutatás a duális város és a szimbolikus gazdaság koncepcióinak segítségével igyekszik megragadni.

***

A duális város (*dual city*) koncepciója a kilencvenes évek elején fogalmazódott meg a New Yorkban lezajlódott társadalmi, térbeli változások nyomán (Mollenkopf és Castells 1991; Reichl 2007). Magyarul talán helyesebb lenne kettészakadt városokról beszélni. Nemcsak nyelvi okokból, hanem azért is, mert a duális város kifejezés pontosan erre a tényre, a társadalmi szerkezet és a városi tér egymás összefüggésében történő kettészakadására, egyre erőteljesebben növekvő polarizációjára utal. A modern európai nagyváros térbeli ökológiája két pilléren nyugodott. Egyrészt létrejöttek olyan nyilvános terek, amelyek – ahogyan ezt Georg Simmel fogalmazta – megteremtették „az együttlét lehetőségét". A városban élő sokféle, egymástól különböző, egymás számára idegen ember ezeken a nyilvános helyeken találkoz(hat)ott egymással, „megfigyel(het)te" egymást, miközben megtanulhatta azt is, hogy hogyan kell egymással viselkedni, kommunikálni. A nyilvános

tér így egyszerre szolgált a viselkedés kulturálisan különböző formáinak megjelenítésére, illetve annak elsajátítására, megtanulására, hogy miképpen kell/lehet boldogulni a város kulturálisan, társadalmilag és térbelileg is tagolt szerkezetében. A mindenki számára elérhető és használható nyilvános terek mellett jöttek létre – nem függetlenül várospolitikai ösztönzésektől – az etnikai, kulturális vagy társadalmi értelemben többé-kevésbé homogén városnegyedek, szomszédságok. Azaz a modern nagyváros térbeli szerkezete úgy nézett ki, mint egy mozaik, amelyben egymástól különböző társadalmi rétegek, etnikai és kulturális csoportok éltek egymás mellett, az érintkezést, a keveredést, az átjárást pedig a nyilvános terek biztosították.

Az utóbbi két-három évtizedben ez a térbeli struktúra, ez a szegregációs modell gyors és feltartóztathatatlan felbomlásnak indult. A késő modern városok térbeli struktúráját egyre kevésbé jellemzi az előbb említett mozaikszerűség. Ehelyett a dzsentrifikáció és a gettósodás folyamatai, valamint új reprezentatív, korlátozott nyilvánosságú terek létrehozása vált meghatározóvá (vö. Atkinson és Bridge 2004; Lees et al. 2008). Ez az új térszerkezet, a szegregációs modell átalakulása világosan reprezentálja a késő modern városok társadalmi struktúrájában bekövetkezett mélyreható változásokat. Az a szembenállás, amely a bevásárlóutcák és -központok, a bankok és luxusirodák, a szórakoztatónegyedek, privatizált nyilvános terek, illetve a stigmatizált, gettósodott, a város önképéből kirekesztett negyedek és szomszédságok között áll fenn, pontos megfelelője a késő modern nagyvárosokat mélyen jellemző társadalmi polarizációnak.

***

Mindezek a folyamatok és történések, ezek eredményei Budapesten is megfigyelhetők, s az utóbbi két évtizedben egyre inkább meghatározzák a városképet. Az egyik oldalon ott állnak a hatalmas bevásárlóközpontok, az újabb és újabb irodaházak, a Ferencváros, a Teréz-, az Erzsébet-, a Józsefváros legértékesebb belső és középső részeinek felújított épületei, lakásai, a régi ipari épületekben kialakított loft lakások, a sorompókkal lezárt lakóparkok, a sétálóutcák: a Ráday utca, a Váci utca, a Liszt Ferenc tér, a kulturális intézményekként is funkcionáló éttermek a Király utcában és környékén, a nyaranta hétvégenként lezárt Lánchíd, az Andrássy út, az épülő Corvin sétány, s általában a városi tér egyes szeleteinek „fesztivalizálódása". A másik oldalon pedig ott maradtak a leromlott bérházak, a kíméletlenül lepusztult negyedek, a magukra hagyott utcák és szomszédságok, mint pl. a Magdolna és az Orczy negyed a Józsefvárosban, vagy a Jász utca környéke Angyalföldön, az épületek és negyedek felújításával együtt járó „szegénytelenítésnek" és/vagy „cigánytalanításnak" áldozatul esett, korábbi lakásaikból kiszorított családok (Ladányi 2007), az elfelejtett, romló állagú lakótelepek, a szocialista modernitás egykori

laboratóriumai, amelyek – minden esetleges rekonstrukció ellenére – mára végérvényesen a társadalom peremére szorult népesség lakóhelyeivé váltak. Mindezzel párhuzamosan korlátozódnak az új, reprezentatív funkciókat betöltő nyilvános terek használatának szabályai. Ezek a terek formálisan ugyan nyilvánosak, elvileg mindenki számára elérhetőek és használhatóak, a valóságban azonban nagyon egyértelmű határai vannak a nyilvánosságnak. Ezek a határok átléphetetlenek mindazok számára, akiket a késő modern társadalom deviánsnak, vagy valamilyen szempontból veszélyesnek tart – azaz a szegények, a koldusok, a hajléktalanok, a cigányok, a munkanélküliek, a drogbetegek, az alkoholisták stb. számára. Ők – különböző módokon és különböző eszközök segítségével – ki vannak zárva ezeknek a tereknek a használatából. Ezt a nemritkán a hivatalos várospolitika által is támogatott gyakorlatot, a nyilvános tereknek ezt a fajta privatizálását nevezte Zygmunt Bauman a „tisztogatás új politikájának" (Bauman 1999). E politika lényege, hogy a késő modern városok nyilvános tereiből, a „látható" terekből kizárásra, kirekesztésre kerül mindaz, amit a társadalom a modernizáció mai formái, a „második modernitás" nemkívánatos melléktermékének tekint. Bauman azt hangsúlyozza, hogy ez a kirekesztés nem feltétlenül erőszakkal történik, hanem sokkal inkább az új reprezentatív terek formáin és funkcióin keresztül. A formák és a funkciók ugyanis meghatározzák ezeknek a tereknek a rendjét, új víziókat, új kulturális elképzeléseket testesítenek meg, amelyek középpontjában a fogyasztás és a biztonság áll. A késő modern nagyvárosok új reprezentatív terei így a jólétet és a gazdasági fejlődést magát jelenítik meg értékként, fogyasztható dologként. E társadalmi rend logikája szerint mindazok, akik a késő modern társadalomnak ebben a „normális" életében nem tudnak részt venni (mert szegények, mert nincs elég pénzük, mert nincs munkájuk, otthonuk stb.), csak zavarják a rendet, azaz „nem odavalóak", egyszerűen (és brutálisan) fogalmazva: feleslegesek. A mai nagyvárosok úgy tekintenek ezekre az emberekre és csoportokra, mint a „normalitást" veszélyeztető tényezőkre, mint potenciális tettesekre, akik állandóan arra készülnek, hogy megzavarják ezt a „normalitást". A késő modern nagyvárosok nyilvánosságát, új reprezentatív tereit a félelemnek ez a politikája szervezi, amelynek elsődleges áldozatai éppen a „potenciális tetteseknek" tartott csoportok. A félelemnek ez a politikája az, amely megpróbálja territorializálni a társadalmi problémákat, konfliktusokat, anómiákat, lehetővé téve, sőt elősegítve olyan negyedek, szomszédságok, gettók kialakulását, amelyekben elsősorban, vagy gyakran kizárólag, a társadalom peremére szorult csoportok élnek. A késő modern társadalom által „feleslegesnek" tartott emberek térbeli összezártsága azt az illúziót kelti, hogy a „veszély" lokalizálható, s így elkerülhető, elkülöníthető, elszigetelhető, kizárható a társadalomból, elzárható a „normális" életet élő többségtől. Ugyanakkor ez a kirekesztettség, elzártság az itt élő emberek számára az egyedüli, állandó és meghatározó tapasztalat. A magukra hagyott negyedek, az omladozó bérházak, a büdös kapualjak, a koszos utcák és az erőszak

nemcsak azt mutatják, hogy a mai nagyvárosokat jellemző mélyszegénység brutális életforma, hanem a társadalmi reménytelenség térbeli szimbólumai is, azt jelképezik, hogy az itt élők semmit nem várhatnak (és semmit nem is várnak) a társadalomtól. Azok számára, akik ezekben a városrészekben élnek, már nincsen visszaút sehova sem. Ezek a negyedek, szomszédságok Londontól Berlinig és Párizstól Budapestig arról tanúskodnak, hogy a késő modern nagyvárosok társadalmi és térbeli kettészakadása mára befejezett folyamattá vált.

***

A késő modern nagyvárosoknak ez a metamorfózisa számos különböző okra vezethető vissza. Egyrészt általában a késő modern, késő kapitalista társadalom alakulására, az indusztrializáció visszaszorulására, a társadalmi struktúra átalakulására, mindazokra a változásokra, folyamatokra és tendenciákra, amelyeket a társadalomkutatás összefoglalóan a *liquid modernity,* a reflexív modernitás, vagy a posztfordista társadalomfejlődés fogalmaival szokott jelölni. E folyamatok részletes bemutatására itt most nincsen mód. Másrészt viszont konkrétabban arra a várospolitikára, amit az amerikai városkutató Sharon Zukin nyomán a városok szimbolikus gazdaságának nevezünk (vö. Zukin 1995). Zukin – megint csak a New Yorkban, illetve néhány ázsiai metropoliszban végzett kutatásai nyomán – a kilencvenes évek közepén fogalmazta mára már klasszikussá vált téziseit. Azt hangsúlyozta, hogy a késő modern nagyvárosokban a várospolitika elsődleges céljává a város szimbolikus és gazdasági értelemben vett eladhatósága (*selling the city*) vált. Ennek a felfogásnak az a lényege, hogy szorosan összekapcsolja egymással a kulturális szimbólumokat és a gazdasági tőkét. A nagyvárosok ugyanis egyre inkább arra törekednek – erre már utaltam az előbbiekben –, hogy globális összefüggésekben legyenek képesek működni, azaz olyan kulturális szimbólumokat, fogyasztási javakat, olyan helyeket, trendeket, aktivitásokat, a városi életnek olyan mintáit és formáit tudják felkínálni, amelyek a globális térben is érvényes jelentéssel bírnak. A történelem, etnikai csoportok, az egzotikus konyha, az alternatív kultúra és életmód egyes formái, a fogyasztás globális intézményei – ezek a szimbolikus gazdaság legfontosabb elemei, azok, amelyek meghatározzák a késő modern nagyvárosok kinézetét, önképét, önreprezentációját, azok, amelyek ezeket a városokat „világvárosokká" teszik (Hannerz). Ennek a képnek, ennek a reprezentációs mechanizmusnak a logikája természetszerűleg azt is meghatározza – más szavakkal erre utalt Zygmunt Bauman is –, hogy kik, mely társadalmi csoportok jelenhetnek meg a nagyvárosok nyilvános terein, kik, mely társadalmi csoportok lesznek/válhatnak – a szó átvitt és tényleges értelmében – láthatóvá. Ennek megfelelően a késő modern nagyvárosok úgy jelenítik meg magukat, mint a kreatív, mobil, sokfelé tájékozódó, dinamikus és sikeres emberek lakóhelyét. A többieknek pedig maradnak a gettók, a szürke és jelentéktelen városrészek, a város és a társadalom „láthatatlan" peremvidéke.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Atkinson Rowland - Gary Bridge (szerk.) (2004): *Gentrification in a Global Context*. Routledge.

Bauman, Zygmunt (1999): *Unbehagen in der Postmoderne*. Edition.

Burgess, Ernest - Bogue, Donald J. (szerk.) (1964): *Contributions to Urban Sociology*. University of Chicago Press.

Cohen, Anthony P. - Fukui, Katsuyoshi (szerk.) (1993): *Humanising the City? Social Contexts of Urban Life at the Turn of Millennium*. University of Edinburg Press.

Häußermann, Hartmut - Dieter Läpple - Walter Siebel (2008): *Stadtpolitik*. Suhrkamp.

Ladányi János (2007): Szegregáció és rehabilitáció Budapesten. In: *Budapest Negyed*, 15. évf., 56. sz.: 52-60.

Lees, Loretta - Tom Slater-Elvin K. Wyly (szerk.) (2008): *Gentrification*. Routledge.

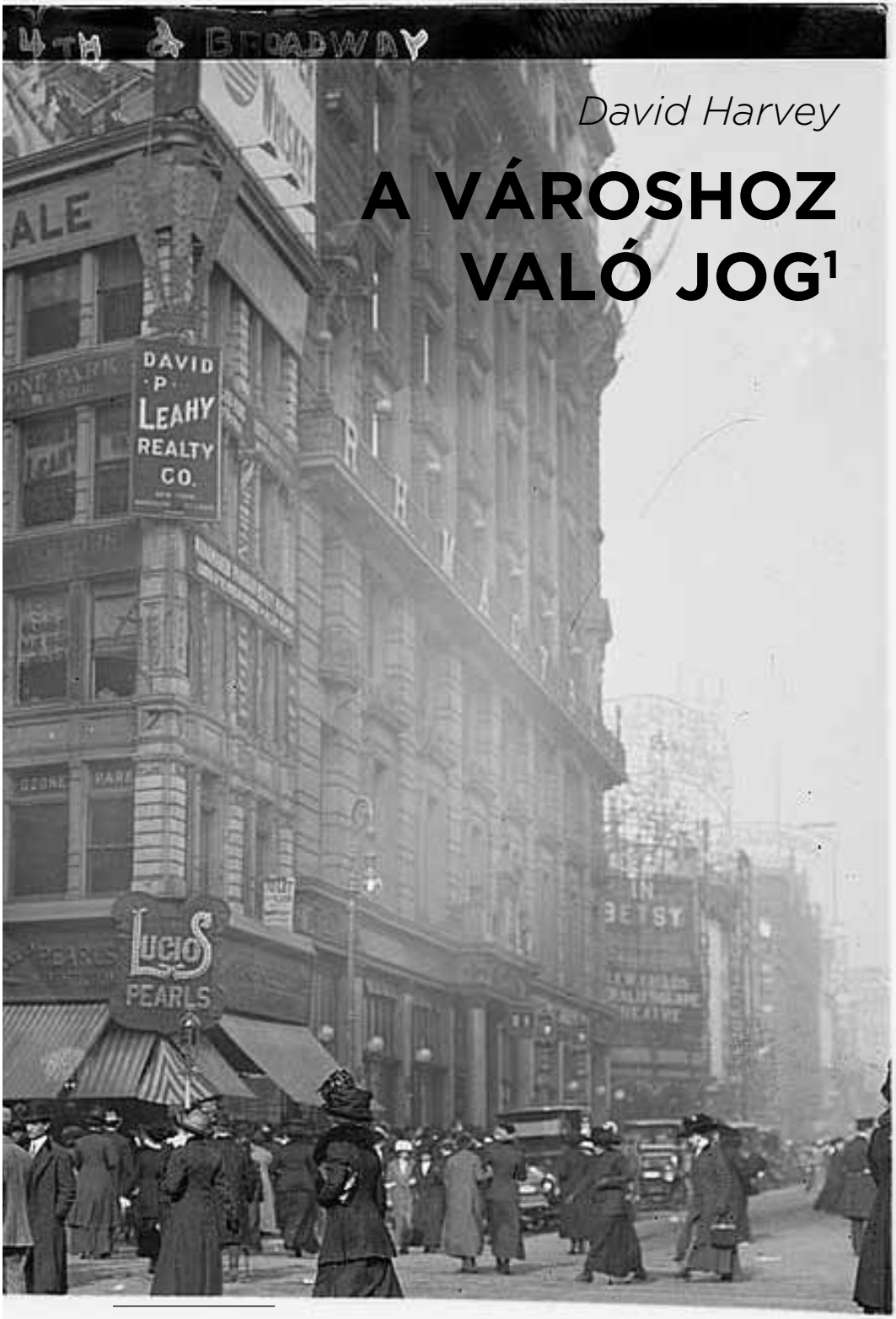
Low, Setha M. (szerk.) (1999): *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. Rutgers University Press.

Mollenkopf, John H. - Manuel Castells (szerk.) (1991): *Dual city: restructuring New York*. Russel Sage Foundation.

Reichl, Alexander J. (2007): Rethinking the Dual City. In: *Urban Affairs Review*, Vol. 42., No. 5.: 659-687.

Simmel, Georg (1973): A nagyváros és a szellemi élet. In: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat.

Zukin, Sharon (1995): *The Cultures of Cities*. Blackwell.



David Harvey

A VÁROSHOZ VALÓ JOG[1]

1 A tanulmány eredeti, angol nyelvű szövege a *New Left Review* 53. számában jelent meg 2008-ban.

Olyan korban élünk, melyben az emberi jogi eszme központi szerepet játszik mind a politika, mind az etika területén. Nagyon sok energia megy el arra, hogy ezeknek egy jobb világ létrehozásában játszott jelentőségét hangoztassák. Viszont ezek a sokat emlegetett fogalmak többnyire nem kérdőjelezik meg alapjaiban sem az uralkodó liberális és neoliberális piaci logikát, sem a legalitás és állami cselekvés hegemonikus formáit. Végtére is olyan világban élünk, melyben a magántulajdon és a profitráta jogai a jogok minden más fogalmát elnyomják. Ebben a cikkben egy másfajta emberi jogot, a városhoz való jogot szeretném körüljárni.

Hozzájárult-e vajon az emberi jóléthez az utóbbi száz év városiasodásának megdöbbentő sebessége és léptéke? Robert Park városszociológus szavaival élve a város:

> …az ember legsikeresebb kísérlete arra, hogy szíve vágyai alapján alakítsa át a világot, melyben él. Viszont ha a város az a világ, amelyet az ember teremtett, akkor egyúttal az a világ is, amelyben ezentúl élni kárhoztatott. Tehát közvetetten, és anélkül, hogy világosan látta volna tettének jellegét, a város létrehozásával az ember újraalkotta saját magát (Park 1967: 3).

Az a kérdés, hogy milyen várost szeretnénk, elválaszthatatlan attól, hogy milyen társadalmi kapcsolatokra, természethez való viszonyra, életmódra, technológiákra és esztétikai értékekre vágyunk. A városhoz való jog sokkal többet jelent, mint a városi erőforrásokhoz való hozzáférés egyéni szabadsága: saját magunk megváltoztatására való jog a város megváltoztatása által. Ráadásul ez sokkal inkább közösségi, mint egyéni jog, hiszen ez az átalakulás óhatatlanul az urbanizáció folyamatainak megváltoztatására irányuló kollektív hatalom gyakorlásán múlik. Amellett fogok érvelni, hogy városaink és önmagunk megalkotására és újjáalkotására való szabadságunk az egyik legértékesebb, és ugyanakkor legelhanyagoltabb emberi jogunk.

A városok kezdettől fogva a terméktöbblet földrajzi és társadalmi koncentrációi révén emelkedtek fel. Így tehát a városiasodás mindig is osztályjelenség volt – hiszen a felesleget valahonnan és valakitől elvonják, míg a kiadásukról szóló döntés jellemzően néhány kézben összpontosul. Ez az általános helyzet természetesen fennáll a kapitalizmus alatt is, és mivel az urbanizáció a termékfelesleg mozgósításán alapul, a kapitalizmus és az urbanizáció fejlődése szorosan összekapcsolódik. A kapitalistáknak terméktöbbletet kell előállítaniuk annak érdekében, hogy értéktöbbletet termeljenek; amelyet viszont újra be kell fektetniük annak érdekében, hogy még nagyobb értéktöbbletet állítsanak elő. A folyamatos újrabefektetés eredménye a túltermelés egyre gyorsuló sebességgel való terjedése – innen erednek a tőkefelhalmozás történetéhez kapcsolódó logisztikus görbék (a pénzé, a kibocsátásé és a lakosságé), amelyekkel párhuzamosan halad a kapitalista urbanizáció fejlődési útja.

A kapitalizmus politikáját a tőkefelesleg termelésére és felszívására alkalmas jövedelmező területek örökös igénye alakítja. Ez az igény viszont a kapitalista szempontjából számos akadályt állít a folyamatos és gond nélküli terjeszkedése elé a kapitalista szempontjából. Ha csökken a munkaerő és magasak a bérek, akkor vagy a létező munkaerőt kell fegyelmezni – ennek a technológia által okozott munkanélküliség és a munkásosztály szerveződései elleni támadás a két fő módszere –, vagy friss munkaerőt kell találni a bevándorlás, a tőkeexport, illetve a lakosság eddig független elemeinek proletarizálása révén. A kapitalistáknak ezenkívül (általánosan) új termelési módokat és (specifikusan) természeti erőforrásokat kell találniuk, amely tevékenység egyre nagyobb nyomást helyez a természeti környezetre a szükséges nyersanyagok szolgáltatása, illetve az elkerülhetetlen hulladék befogadása miatt. Szükségük van új nyersanyagforrást biztosító területek megnyitására – gyakran ez jelenti az imperialista és neokoloniális törekvések célját.

A verseny kényszerítő erejű törvényei új technológiák és szervezeti formák folyamatos bevezetését is kikényszerítik, hiszen a kapitalisták ezek révén tudják leelőzni a fejletlenebb módszereket használó versenytársakat. Az innováció új vágyakat és igényeket hoz létre, csökkenti a tőke megtérülési idejét, illetve a távolsági korlátok csökkentése révén növeli azt a földrajzi hatótávolságot, amelyen belül a kapitalista kiterjedt munkaerő- és nyersanyagkészleteket kereshet. Amennyiben a piacon nincs elég vásárlóerő, akkor új piacokat kell találni a külkereskedelem kibővítése, új életmódok és termékek népszerűsítése, új hiteleszközök létrehozása valamint az állami- és magánkiadások finanszírozása révén. Végső soron pedig, ha a profitráta túl alacsony, akkor „káros versengésre" hivatkozó állami szabályozás, monopolizáció (fúzió és felvásárlás révén) és tőkeexport jelenthetik a megoldást.

Amennyiben a fenti akadályok valamelyikét nem lehet kijátszani, a kapitalisták képtelenek jövedelmező módon befektetni terméktöbbletüket. A tőkefelhalmozás ezáltal megtorpan, a kapitalisták pedig válsággal találják szemben magukat, amely leértékelheti, vagy bizonyos esetekben akár fizikailag is megsemmisítheti tőkéjüket. Az árutöbblet elveszítheti értékét vagy elpusztulhat, míg a termelési kapacitásokat és eszközöket leírhatják és használaton kívül maradhatnak; maga a pénz pedig az infláció révén, míg a munkaerő a tömeges munkanélküliség révén elértéktelenedhet. Tehát hogyan hajtotta ezen akadályok kijátszásának és a jövedelmező tevékenységi területek kiterjesztésének szükséglete a kapitalista urbanizációt? Érvelésem szerint az urbanizáció – a hadi és más hasonló kiadások mellett – különösen aktív szerepet játszott a profitra törekvő kapitalisták által szüntelenül előállított terméktöbblet felszívásában.

VÁROSI FORRADALMAK

Vegyük először a Második Birodalom Párizsának esetét. Az 1848-as év hozta a nem alkalmazott tőke- és munkaerő-felesleg egyik első világos, Európa-szintű válságát. Párizst különösen keményen érintette, és a munkanélküli munkások, valamint azon burzsoá utópisták elvetélt forradalmát eredményezte, akik egy szociális köztársaságot tartottak a Júliusi Monarchiát jellemző kapzsiság és egyenlőtlenség ellenszerének. A republikánus burzsoázia erőszakosan elnyomta a forradalmárokat, de nem oldotta meg a válságot. Ennek eredménye később III. Napóleon hatalomra jutása lett, aki, miután 1851-ben puccsot hajtott végre, császárnak kiáltatta ki magát. Politikai túlélése érdekében az alternatív politikai mozgalmak átfogó elnyomásához folyamodott. A gazdasági helyzetet pedig infrastrukturális befektetések rendkívül kiterjedt programjával kezelte mind otthon, mind külföldön. Utóbbi esetben ez az Európát keresztülszelő és a Távol-Keletre is eljutó vasútvonalak megépítését, valamint a Szuezi-csatornához hasonló nagyszabású projektek támogatását jelentette, otthon pedig a vasúthálózat konszolidációját, kikötők építését és mocsárvidékek leszivattyúzását.

Mindenekfelett viszont Párizs városi infrastruktúrájának átszervezését hozta magával. Bonaparte 1853-ban megbízta Georges-Eugène Hausmannt a város közmunkáinak irányításával. Hausmann világosan megértette: megbízatása az, hogy hozzájáruljon a tőkefelesleg és a munkanélküliség problémájának urbanizáció általi megoldásához. A kor mércéjével mérve Párizs újjáépítése hatalmas mennyiségű tőkét és munkaerőt szívott fel, és mivel a párizsi munkaerő törekvéseinek elnyomásával társult, a társadalmi stabilizáció elsődleges eszközévé is vált. A fourier-isták és saint-simonisták által az 1840-es években megvitatott, Párizs átalakításáról szóló utópikus tervekre épített, egy nagy különbséggel: megváltoztatta a léptéket, amelyen az urbanizációs folyamatot elképzelték. Amikor Jacques Ignace Hittorff nevű építész megmutatta Hausmann-nak a terveit egy új sugárútról, Hausmann visszadobta azokat az építésznek, mondván: „nem elég széles… ez itt 40 méter széles, én pedig 120 szélesre akarom". Hozzácsatolta a városhoz a külvárosokat és egész városrészeket újratervezett, mint például a Les Halles-t. Ehhez Hausmann-nak új pénzügyi intézményekre és hiteleszközökre, a saint-simoni vonalakon létrejött Crédit Mobilier-re és Crédit Immobilier-re volt szüksége. Lényegében egy olyan előkeynesiánus rendszer létrehozásával járult hozzá a tőkefeleslegtől való megszabadulás problémájának megoldásához, amely hitelek által finanszírozott infrastrukturális városi fejlődésen alapult.

Ez a rendszer nagyjából húsz évig teljesen jól működött, és a városi infrastruktúra átalakulásán kívül magában foglalta egy újfajta városi életforma és urbánus személyiség kialakulását is. Párizs a „fény városa" lett, a fogyasztás, a turizmus és az élvezetek hatalmas központja; a kávézók, áruházak, a divatipar és a grandiózus kiállítások mind

megváltoztatták a városi életet, hogy a konzumerizmus által be tudja fogadni a végtelen mennyiségű többletet. Viszont ezután a túlterjeszkedő és spekulatív pénzügyi rendszer, valamint a hitelstruktúrák 1968-ban összeomlottak. Hausmannt elbocsátották, III. Napóleon pedig kétségbeesésében háborút indított Bismarck Németországa ellen, és vesztett. Az ezt követő vákuumban emelkedett fel a Párizsi Kommün, a kapitalista városi történelem egyik legfontosabb forradalmi epizódja, amely részben a Hausmann által elpusztított világ utáni nosztalgiából, részben a munkálkodása nyomán kisemmizettek az iránti vágyából építkezett, hogy visszavegyék a várost.[2]

És most ugorjunk az 1940-es évekbeli Egyesült Államokhoz. Az 1930-as években még megoldhatatlannak tűnő tőkefeleslegtől való megszabadulás problémáját és a vele járó munkanélküliséget a háborús erőfeszítések hatalmas mozgósítása átmenetileg megoldotta. De mindenki tartott attól, hogy mi fog történni a háború után. Politikailag veszélyes volt a helyzet: a szövetségi kormány gyakorlatilag államosított gazdaságot működtetett és a kommunista Szovjetunióval állt szövetségben, miközben szocialista hajlamokkal rendelkező, erős támogatottságú társadalmi mozgalmak bukkantak fel az 1930-as években. Csakúgy, mint Bonaparte Lajos idejében, a kor uralkodó osztályai nyilvánvalóan elvártak egy meglehetősen erős politikai elnyomást; az ezt követő mccarthyzmust és hidegháborús politikát – amelyekre már az 1940-es években is bőven találhatunk utaló jeleket – pedig nem is kell bemutatni. A gazdasági fronton továbbra is fennállt a tőkefelesleg felszívásának kérdése.

1942-ben az *Architectural Forum*-ban hosszas értékelés jelent meg Hausmann törekvéseiről. A tanulmány részletesen leírta, hogy mit vitt véghez, megkísérelte hibái elemzését, de igyekezett hírnevét a mindenkori egyik legnagyobb urbanistaként helyreállítani. A cikket nem más, mint Robert Moses írta, aki a második világháború után azt vitte véghez New Yorkban, amit Hausmann Párizsban (Moses 1942). Azaz, Moses megváltoztatta a városi folyamatról való gondolkodás léptékét. Autópályák rendszerével és infrastrukturális átalakításokkal, szuburbanizációval, és nem csak maga a város, hanem az egész nagyvárosi (metropolitan) régió teljes átépítésével hozzájárult a tőkefelesleg felszívásának megoldásához. Ehhez új pénzintézményeket és adókat vett igénybe, amelyek hitelt szabadítottak fel, ezzel lehetővé téve a városi terjeszkedés hitelből való finanszírozását. Ennek a folyamatnak a nemzeti szintűvé emelése és az USA minden fontosabb nagyvárosi központjára való kiterjesztése – ami újabb léptékváltást jelentett – az 1945 utáni globális kapitalizmus stabilizációjában kulcsfontosságú szerepet játszott; abban a korszakban, amikor az USA megengedhette magának, hogy kereskedelmi deficitek fenntartása által az egész nem kommunista világ gazdaságát hajtsa.

2 Részletesebben kifejtve lásd: Harvey (2003).

Az Egyesült Államok szuburbanizációja nem csupán új infrastruktúra kérdése volt. Csakúgy, mint a Második Birodalom Párizsában, itt is az életforma radikális változását hozta magával: házak, hűtőszekrények, a kocsifeljárón álló két autó, valamint az olajfogyasztás rendkívüli növekedésének formájában. A politikai térképet is átrajzolta, mivel a középosztály támogatott háztulajdona a közösségi cselekvés fókuszpontját a tulajdon védelme és az individualizált identitások felé, a külvárosi szavazatokat pedig a konzervatív republikanizmus felé fordította. Érvelésük szerint a jelzálogterhelt háztulajdonosok kisebb valószínűséggel fognak sztrájkolni. Ez a projekt sikeresen felszívta a többletet, és társadalmi stabilitást biztosított – bár mindezt a belvárosok kiürítése, illetve az új jómódból kizártak (főleg afro-amerikaiak) körében generált városi elégedetlenség árán.

Az 1960-as évek végére egy újfajta válság kezdett kibontakozni; Moses – csakúgy, mint Hausmann – kegyvesztett lett, és megoldásait elkezdték nem megfelelőnek és elfogadhatatlannak tekinteni. A tradicionalisták Jane Jacobs köré gyülekeztek, és lokalizált szomszédsági esztétikával igyekeztek ellenpontozni Moses projektjeinek brutális modernizmusát. De a külvárosokat már megépítették, és az általuk előrejelzett radikális életmódváltásnak számos társadalmi következménye volt; például a feministák is arra jutottak, hogy elsődleges elégedetlenségük színhelye a külváros. Amennyiben a hausmannizáció szerepet játszott a Párizsi Kommün dinamikájában, úgy a külvárosi élet lélektelen jellegének is kiemelkedő szerepe volt 1968 drámai eseményeiben az Egyesült Államokban. Elégedetlen fehér középosztálybeli diákok lázadni kezdtek, szövetségre léptek polgári jogokat követelő marginalizált csoportokkal, és felvonultak az amerikai imperializmus ellen, hogy létrehozzanak egy mozgalmat, mely egy másfajta világot akart építeni – és ebbe beletartozott egy másfajta városi élmény igénye is.

Párizsban a bal parti gyorsforgalmi út és az épületóriások (például a Place d'Italie és a Tour Montparnasse) hagyományos városrészeket elpusztító terjeszkedésének megállítását célzó kampány hozzájárult a '68-as felkelés tágabb dinamikájához. Ebben a kontextusban írta Henri Lefebvre a *The Urban Revolution* (A városi forradalom) című könyvét, amely előrevetítette, hogy a városiasodás a kapitalizmus túlélésének központi eleme, ezért óhatatlanul a politikai- és osztályharc kulcsfontosságú fókuszpontjává fog válni; illetve, hogy az egész ország területére – vagy akár azon túl – kiterjedő integrált terek létrehozásával lépésről lépésre elmossa a város és vidék közötti különbségeket (Lefebvre 2003 és 1996). Ezért a városhoz való jog az egész városi folyamat irányításának jogát kellett, hogy jelentse, amely a vidéket is egyre nagyobb mértékben befolyásolta a mezőgazdasági *agrobusiness*-től a második otthonokon át a vidéki turizmusig terjedő jelenségek révén.

A '68-as felkeléssel egy időben pénzügyi válság tört ki azon hitelintézményeken belül, amelyek a megelőző évtizedekben a hitelek finanszírozásával hajtották az ingatlankonjunktúrát. A válság az 1960-as évek végén kapott lendületet, majd az egész kapitalista

rendszer összeomlott. Ez a folyamat 1973-ban a globális ingatlanpiaci buborék kidurranásával kezdődött, majd 1975-ben New York város pénzügyi csődjével folytatódott. William Tabb érvelése szerint az ez utóbbi következményeire adott reakció hatékonyan előkészítette a terepet az osztályuralom fenntartásának – illetve a kapitalizmus fennmaradása érdekében szükségszerűen megtermelt tőkefelesleget felszívni képes kapacitások megújításának – nehézségeire adott neoliberális válasz kidolgozásához (Tabb 1962).

MUNKÁBA ÁLLÍTJÁK A VILÁGOT

Ugorjunk ismét egyet, nézzük a mostani konjunktúránkat. A nemzetközi kapitalizmus regionális válságok és összeomlások hullámvasútján volt – Kelet- és Délkelet-Ázsia 1997-1998-ban; Oroszország 1998-ban; Argentína 2001-ben –, viszont eddig elkerülte a globális összeomlást; még úgy is, hogy a rendszer krónikusan képtelen volt megszabadulni a tőkefeleslegtől. Mi volt az urbanizáció szerepe a helyzet stabilizálásában? Az Egyesült Államokban köztudomású bölcsesség, hogy az építőipart, különösen a kései 1990-es évek high-tech összeomlása után, a gazdaság fontos stabilizátorának tartották; annak ellenére, hogy az évtized korábbi részében a terjeszkedés aktív alkotóelemét képezte. Bel- és külvárosi házak, valamint irodai terek megépítésén keresztül az ingatlanpiac közvetlenül felszívta a tőkefelesleg egy jelentős részét, míg az ingatlanárak gyors inflációja – melyet a jelzálog történelmien alacsony kamatláb melletti tékozló újrafinanszírozási hulláma támogatott meg – fellendítette a fogyasztási javak és szolgáltatások hazai piacát. Az amerikai városi expanzió részben stabilizálta a világgazdaságot, hiszen az Egyesült Államok hatalmas kereskedelmi deficitet tartott fenn a világ többi részével szemben; naponta kb. 2 milliárd dollár kölcsönnel finanszírozva kielégíthetetlen konzumerizmusát, valamint Afganisztánban és Irakban folytatott háborúit.

Viszont a városi folyamat még egy léptékváltozáson ment keresztül. Röviden: globálissá vált. A spanyol és brit – és más országokban megindult – ingatlanpiaci fellendülések nagyjából hasonló módon járultak hozzá a kapitalista dinamika felpörgetéséhez, mint ahogy ez az Egyesült Államokban történt. Kína utóbbi húsz évben zajló urbanizációja más jellegű volt, mivel az infrastruktúra-fejlesztésre helyezte a legnagyobb hangsúlyt, még az USA-ban látott szintnél is jelentősebben. Egy 1997-es rövid visszaesés után a kínai urbanizáció tempója nagyon felgyorsult; egészen addig, míg 2000-ben Kína használta fel a világ cementkészletének majdnem felét. Több mint száz város lépte túl az egymilliós népességi határt ebben az időszakban, és addig kis falvak, mint például Shenzen, 6-10 milliós hatalmas metropoliszokká váltak. Óriási infrastrukturális projektek, köztük gátak és autópályák – amelyeket megint csak hitelből finanszíroznak – alakítják át a tájat. A világgazdaságra és a tőkefelesleg felszívására nézve jelentős következményekkel jár ez a folyamat: Chile a réz

magas árának köszönhetően virágzik, Ausztrália gyarapodik, és még Brazília és Argentína is részben a kínai nyersanyagigények erejének köszönhetően álltak lábra.

Akkor tehát napjainkban Kína városiasodása a globális kapitalizmus elsődleges stabilizátora? A válasz egy feltételes igen. Kína csak a – napjainkra valóban globálissá váló – urbanizációs folyamat epicentruma; ez a globalitás pedig részben a rugalmasságukat a világszintű urbanizációs fejlődést hitelekkel finanszírozó pénzügyi piacok megdöbbentő integrációja révén jöhetett létre. A kínai központi bank például tevékenyen részt vett az USA másodlagos jelzálogpiacán, míg a Goldman Sachs erősen érintett volt Mumbai hullámzó ingatlanpiacán, a hongkongi tőke pedig Baltimore-ban fektetett be. Johannesburgban, Moszkvában és Tajpejben, valamint a kapitalista magországok városaiban, például Londonban vagy Los Angelesben, elszegényedett bevándorlók tömegei között virágzik az építőipar. A közel-keleti térségben, például Dubajban és Abu-Dzabiban, döbbenetes, ha nem kriminálisan abszurd megaurbanizációs projektek indultak, amelyek az olajvagyonból származó többletet a lehető leglátványosabb, társadalmilag legigazságtalanabb és környezetileg legkárosabb módon nyelik el.

A globális lépték miatt nehezen észrevehető, hogy alapvetően hasonló folyamatok zajlanak, mint a Hausmann által igazgatott Párizsban. Hiszen a globális urbanizáció fellendülése, csakúgy, mint a többi ezt megelőző városiasodás, új pénzintézmények, illetve a fenntartásához szükséges hitel megszervezésére irányuló eljárások létrehozásán alapult. Az 1980-as években bevezetett pénzügyi innovációk – amelyek a világszerte működő befektetők számára elzálogosították és csomagokba tömörítették a helyi jelzáloghiteleket, és új eszközöket vezettek be a fedezeti hitelkötelezettségek megtartására – kulcsfontosságú szerepet játszottak. Számos előnyük közé tartozott a kockázat szétterítése és az, hogy a megnövekedett megtakarítások számára könnyebb hozzáférést engedtek a lakhatási kereslet többletéhez; ezenkívül lehúzták az aggregált kamatlábakat, miközben az ezeket a csodákat létrehozó pénzügyi közvetítők számára mérhetetlen vagyont generáltak. De a kockázat szétterítése még nem szünteti meg magát a kockázatot; sőt a tény, hogy ilyen széles körben lehet szétteríteni, még kockázatosabb helyi viselkedést ösztönöz, mivel a felelősség áthelyezhető máshova. Megfelelő kockázatfelmérési felügyelet nélkül a financializáció ezen hulláma mostanra jelzáloghitel- és ingatlanár-válsággá nőtte ki magát. A kiesés először az amerikai városokban és azok körül jelentkezett, és különösen érzékenyen érintette az alacsony jövedelmű belvárosi afro-amerikaiakat és az egyedülálló nők által vezetett háztartásokat. Azokra is hatással volt, akik – mivel nem tudták kifizetni az egekbe szökő belvárosi ingatlanárakat – a városi félperifériára szorultak (különösen a délnyugati régiókban), ahol spekulatívan épített, kezdetben alacsony kamatok mellett elérhető külvárosi parcellákon épített házakat vettek, ahol viszont mostanra az olaj-

árakat követően növekvő közlekedési árakkal és a piaci kamatlábak miatt égbeszökő jelzáloghitel-törlesztőrészletekkel találják szemben magukat.

A jelenlegi válság, melynek a városi életre és infrastruktúrára rendkívül ártalmas hatásai vannak, és amely egyúttal az egész globális pénzügyi rendszert fenyegeti, ezenfelül akár jelentős recessziót is kiválthat. Nyugtalanítóak az 1970-es évekkel vonható párhuzamok – köztük a Federal Reserve 2007-2008-as azonnali „könnyű pénz" válasza, amely majdnem bizonyosan kontrollálhatatlan infláció, ha nem stagfláció erős hullámait fogja okozni a viszonylag közeli jövőben. Mára viszont sokkal összetettebb a helyzet, és nyitott kérdés, hogy Kína vajon kompenzálni tud-e egy Egyesült Államokban lezajló komolyabb összeomlást; emellett úgy tűnik, hogy a Kínai Népköztársaságban is csökken az urbanizáció tempója. A pénzügyi rendszer is jóval szorosabban összefonódott, mint bármikor korábban (lásd Bookstaber 2007). A piacon folyamatosan hatalmas divergencia létrehozásával fenyeget a számítógép-vezérelt, a másodperc töredékrésze alatt lezajló kereskedelem – ami már most is nagyfokú kiszámíthatatlanságot okoz a tőzsdei kereskedelemben –, mely súlyos válságot fog kiváltani, szükségszerűen maga után vonva a pénzügyi tőke és pénzpiacok működési elveinek, illetve az urbanizációhoz való viszonyuknak a teljes újragondolását.

TULAJDON ÉS MEGBÉKÍTÉS

Hasonlóan a korábbi szakaszokhoz, a városi folyamatnak ez a legutóbbi radikális kiterjedése is az életmód elképesztő változásait hozta magával. A városi élet minősége, csakúgy, mint maga a város is, áruvá vált; egy olyan világban, melyben a konzumerizmus, a turizmus, a kultúra- és tudásalapú iparágak a városi politikai gazdaságtan hangsúlyos szempontjaivá váltak. A piaci rések – fogyasztói szokásokban és kulturális formákban megnyilvánuló – kialakulását támogató posztmodern hajlam a választás szabadságának aurájával veszi körül korunk városélményét – feltéve persze, hogy meg tudjuk fizetni. Elburjánzanak a bevásárlóközpontok, multiplexek és a kiskereskedelem csakúgy, mint a gyorséttermek és az őstermelői piacok. Korunkra, ahogy Sharon Zukin városszociológus fogalmaz, a „capuccino általi megbékítés" a jellemző. Még az inkoherens, jellegtelen és monoton külvárosi területfejlesztések[3] is, amelyek sok területen továbbra is dominánsak, megkapják ellenszerüket az „új urbanizmus" mozgalmának formájában – mely a közösségi és butikéletforma megvételére buzdít a városi álmok beteljesítése érdekében. Egy ilyen világban az intenzív birtokló individualizmus neoliberális etikája, és testvére, a cselekvés kollektív formáitól való politikai visszavonulás válik az emberi szocializáció mintájává (Nafstad et al. 2007). A tulajdon értékének védelme olyan kiemelkedő politikai érdekké

3 tract fejlesztések

vált, hogy – amint arra Mike Davis is rámutat – a Kalifornia állambeli háztulajdonosok egyesületei a politikai reakció, vagy akár a fragmentált szomszédsági fasizmus bástyái lettek (Davis 1990).

Egyre inkább kettéválasztott és konfliktusokra hajlamos városi terekben élünk. Az utóbbi három évtized során a neoliberális fordulat visszaadta a gazdag elitek kezébe az osztályuralmat. Azóta 14 milliárdos emelkedett fel Mexikóban, és 2006-ban ez az ország büszkélkedhetett a világ leggazdagabb emberével, Carlos Slimmel – miközben a szegények jövedelme stagnált vagy csökkent. Ennek eredményei kitörölhetetlenül bele vannak vésve városaink térbeli formáiba, melyek egyre nagyobb arányban állnak erődített elemekből, körbekerített lakóparkokból (*gated communities*) és privatizált közterekből, amiket folyamatos ellenőrzés alatt tartanak. Különösen a fejlődő világban

> …„mikroállamok" világos kialakulásával a város különböző szétválasztott részekre szakad. Gazdag környékek, mindenféle szolgáltatással – mint például exkluzív iskolák, golfpályák, teniszpályák és a területen szüntelenül járőröző magánrendőrök – fonódnak össze illegális telepekkel, ahol csak nyilvános kutaknál van víz, nincs csatornarendszer, az áramot néhány kiváltságos lopja, az utak sárpatakokká válnak minden esőzés során, és ahol a norma a házak megosztása. Minden töredékrész, úgy tűnik, hogy önállóan él és működik, keményen ragaszkodva ahhoz, amit sikerült az aznapi túlélésért folytatott harc során megszereznie (lásd Balbo 1993).

Ilyen körülmények között a városi identitás, állampolgárság és hovatartozás ideáljait – melyeket eleve fenyeget a neoliberális etika egyre terjedő nyomasztó közérzete – sokkal nehezebbé vált fenntartani. A bűnöző tevékenység formáját öltő privatizált újraelosztás minden utcasarkon fenyegeti az egyéni biztonságot, és ezzel a rendőri elnyomást követelő közhangulatot tüzeli. Még maga az elképzelés is, hogy a város kollektív politikai egységként működjön, mely progresszív társadalmi mozgalmak kiindulási pontjaként és kereteként szolgál, valószínűtlennek tűnik. Léteznek viszont olyan városi társadalmi mozgalmak, amelyek az elszigeteltség leküzdésére és a város olyan jellegű átalakítására törekednek, mely teljesen más képet nyújt, mint amit a pénzügyi világ, a vállalati tőke és a növekvő mértékben vállalkozói szellemiségű helyi államapparátus által támogatott fejlesztők javasolnak.

KISEMMIZÉS

A felesleg városi átalakulás során való felszívásának van egy még sötétebb aspektusa. Magával hozta a „kreatív pusztítás" általi városi újrastrukturálás mindig újabb fordulóit, mely folyamatnak szinte mindig van osztálydimenziója is, mivel a szegények, hátrányos

helyzetűek és a politikai hatalom szempontjából marginalizáltak az első és elsődleges elszenvedői. Erőszakra van szükség ahhoz, hogy a régi romjain felépítsük az új városi világot. Hausmann, a polgári fejlődés és renoválás nevében, az eltulajdonítás hatalmát használva lerombolta a régi párizsi nyomornegyedeket. Szándékosan megtervezte a munkásosztály nagy részének és más hasonlóan megrendszabályozhatatlan elemeknek a belvárosból való eltávolítását, ahol a közrendre és a politikai hatalomra nézve veszélyt jelentettek. Olyan városi formát alakított ki, ahol úgy hitték – helytelenül, mint 1871-ben kiderült –, hogy elérhető a megfigyelés és a katonai kontroll megfelelő szintje ahhoz, hogy biztosítani lehessen a forradalmi pillanatok könnyű megfékezését. Mindazonáltal, Engels 1872-ben rámutat, hogy:

> Valójában a burzsoáziának csak egy módszere van a lakhatási kérdés saját szájíze szerinti megoldására – vagyis úgy megoldani, hogy a megoldás folyamatosan újratermelje magát a kérdést. Ezt a módszert „Hausmann-nak" hívják... Nem számít, hogy az okok milyen szinten különbözőek, az eredmény mindig ugyanaz: a megbotránkoztató sikátorok és mellékutcák eltűnnek, a burzsoázia ezen hatalmas siker okán bőséges öndicséretétől kísérve, viszont rögtön előbukkannak valahol máshol... A gazdasági szükséglet, mely az első helyen létrehozta őket, létre fogja őket hozni a következő helyen is (Engels 1935: 74-77).

Több mint száz évig tartott véghezvinni Párizs központjának elburzsoásítását, és következményeit az utóbbi években azon izolált külvárosok felkeléseiben és felfordulásában láthatjuk, melyek csapdába zárják a marginalizált bevándorlókat, munkanélkülieket és fiatalokat. A szomorú ebben persze az, hogy amit Engels leírt, az újra és újra felbukkan a történelem során. Robert Moses, saját botrányos szavaival élve, „húsbárdot vitt a Bronxba" *(„took a meat axe to the Bronx")*, magára vonva ezzel a környékbeli csoportok és mozgalmak hosszú és hangos panaszait. Párizsban és New Yorkban, amint sikerült az állami eltulajdonítások hatalmának ellenállni és azt megfékezni, egy még alattomosabb és fekélyesebb fejlődési út vetette meg a lábát: az önkormányzati pénzügyi fegyelem, az ingatlanspekuláció és a földterület-használat leosztásában annak „legmagasabb és legjobb használata" szerinti megtérülési ráta rendezési elvének követése révén. Engels nagyon is jól értette ennek menetét:

> A nagy modern városok növekedése a földnek – bizonyos területeken, különösen a központilag elhelyezkedő területeken – mesterségesen és hatalmas mértékben megnöveli az értékét; és az ezen a területen álló épületek inkább lenyomják, mint növelik ezt az értéket, mivel immár nem tartoznak a megváltozott körülményekhez. Lerombolják őket, és újakat húznak a helyükre. Ez elsősorban a munkások házaival történik

meg, melyek központi elhelyezkedésűek, és melyek bérleti díja még a legmagasabb túlzsúfoltság esetén sem – vagy csak nagyon lassan – tud egy bizonyos maximum fölé emelkedni. Lebontják őket, és helyükbe üzleteket, közraktárakat és középületeket építenek fel (Engels 1935: 23).

Annak ellenére, hogy ez az írás 1872-ben keletkezett, közvetlenül vonatkoztatható korunk városi fejlődésére Ázsia nagy részén – Delhi, Szöul, Mumbai – éppúgy, mint a New York-i dzsentrifikációra. A kapitalista városfejlődés középpontjában az emberek áthelyezése, illetve az általam „felhalmozás általi kisemmizésnek" nevezett folyamatok állnak (Harvey 2003: 4. fejezet). Ez a városi átépítéssel történő tőkefelszívás tükörképe, és számos konfliktus bontakozik ki az értékes földterületek alacsony jövedelmű, és esetleg már hosszú évek óta ott élő lakosságától való megszerzése során.

Vegyük Szöul esetét az 1990-es években: az építési vállalatok és fejlesztők szumóbirkozó kinézetű verőemberek osztagait bérelték fel, hogy a város domboldalaira épült városrészeket megszállják. Nem csak házaikra, hanem minden tulajdonára lesújtottak azoknak, akik az 1950-es években a mostanra elsőrendűvé vált területre építették otthonaikat. Mára sokemeletes felhőkarcolók borítják be ezen domboldalak nagy részét, semmilyen nyomát sem mutatva annak a brutalitásnak, mellyel megépítésük lehetővé vált. Mindeközben Mumbaiban hatmillió ember, akiket hivatalosan nyomornegyedek lakóinak tekintenek, törvényes jogcím nélküli területen él, mely területeket egyik várostérkép sem jelöli. A Mumbait Sanghajjal vetélkedő pénzügyi központtá emelésre tett kísérletekkel az ingatlanfejlesztési hullám felgyorsult, és a foglalók által használt terület egyre értékesebbnek tűnik. Úgy becsülik, hogy Mumbai egyik legjelentősebb nyomornegyede, Dharavi, kétmilliárd dollárt ér. Az eltakarítására való nyomás, mely a földszerzési szándékot környezeti és társadalmi okokra hivatkozva leplezi, nap mint nap erősödik. Az állam által támogatott pénzügyi körök erőszakos nyomornegyed-eltakarítást követelnek, és bizonyos esetekben erőszakosan eltulajdonítanak már egy teljes generáció óta használt területeket. Virágzik az ingatlantevékenységek általi tőkefelhalmozás, hiszen a földterületet szinte bármilyen költség nélkül meg lehet szerezni.

Kapnak kártérítést azok, akik kénytelenek voltak elhagyni otthonaikat? A szerencsések kapnak egy keveset. Annak ellenére, hogy az indiai alkotmány az állam kötelezettségeként állapítja meg, hogy kaszttól és osztálytól függetlenül teljes lakossága életét és jólétét védje, illetve, hogy lakhatáshoz és menedékhez való jogait biztosítsa, a legfelsőbb bíróság hozott olyan határozatokat, melyek felülírják ezt az alkotmányos követelést. Mivel a nyomornegyedek lakói illegális területfoglalók, és sokan nem is tudják bizonyítani hosszú távú tartózkodásukat, nem jogosultak kártérítésre. Az indiai legfelsőbb bíróság szerint eme jognak az elismerése egyenértékű lenne a zsebtolvajok megjutalmazásával cselekedetükért. A területfoglalók tehát vagy ellenállnak és harcolnak, vagy kevés holmijukkal

átköltöznek egy autópálya mellé, vagy bárhova máshova, ahol egy kis helyet találnak (lásd Ramanathan [2006] és Shukla [2006]). A kisemmizés példái az Egyesült Államokban is megtalálhatóak, bár itt általában kevésbé brutálisak, és egyúttal törvényesebbek: az állam kisajátítási jogával való visszaéléssel és a magasabb rangsorolású földhasználati célokat – mint például társasházak vagy kis üzletek létesítése – szolgálva elfogadható lakóhelyre áthelyezhet megállapodott lakosokat. Amikor ezt az eljárást az USA Legfelsőbb Bíróságán megkérdőjelezték, a bírák úgy döntöttek, hogy a helyi igazságszolgáltatásnak az Alkotmány szerint jogában áll így eljárnia jövedelemadó-alapjának növelése érdekében.[4]

Kínában milliókat – csak Pekingben hárommillió embert – fosztanak meg a hosszú ideje általuk használt terektől. Mivel nincsenek magántulajdoni jogaik, az állam pusztán rendeleti úton eltávolíthatja, és egy csekély készpénzkifizetéssel útjukra bocsáthatja őket, mielőtt magas profittal továbbadná a területet a fejlesztőknek. Bizonyos esetekben az emberek készségesen elköltöznek, másrészt viszont széles körű ellenállásról is vannak beszámolók, melyre a kommunista párt általában brutális elnyomással válaszol. A Kínai Népköztársaságban gyakran a vidéki határterületeken élők azok, akik kénytelenek elköltözni, mely jelenség Lefebvre – a jövőt az 1960-as években előrelátóan leírt – érvének jelentőségét illusztrálja, miszerint a város és vidék között valaha létező világos különbségtétel fokozatosan az egyenlőtlen földrajzi fejlődés porózus tereivé halványul a tőke és az állam hegemonikus uralma alatt. Indiában is hasonló a helyzet: a központi és állami kormányok jelenleg különleges gazdasági övezetek létrehozását támogatják – állítólag ipari fejlesztés céljából, de a terület nagy részét urbanizációra szánják. Ez a politika a mezőgazdasági termelőkkel folytatott ádáz csatákhoz vezetett, melyek közül a legdurvább a helyi állam marxista kormánya által vezényelt nandigrami mészárlás volt Nyugat-Bengálban 2007 márciusában. Abbeli igyekezetében, hogy egy indonéz konglomerátum, a Salim Group számára megnyissa a terepet, a hatalmon lévő CPI(M) fegyveres rendőröket küldött a tüntető falusiak szétoszlatására, akik közül legalább tizennégyet megöltek és több tucatot megsebesítettek. A magántulajdoni jogok ebben az esetben semmilyen védelmet sem biztosítottak.

Mi a helyzet azon látszólag progresszív javaslattal, hogy a területfoglaló népességcsoportoknak magántulajdoni jogokat adjanak, ezáltal olyan vagyontárggyal felruházva őket, amely lehetővé teszi, hogy kiemelkedjenek a szegénységből?[5] Egy ilyen megoldás jelenleg például függőben van Rio favellái számára. Ezzel az a probléma, hogy a szegény emberek, mivel jövedelmük kiszámíthatatlanságával és gyakori pénzügyi nehézségekkel

4 Kelo v. New London, ct, decided on 23 June 2005 in case 545 US 469 (2005).

5 Ezen gondolatmenet nagy része de Soto (2000) művét követi; ennek kritikai vizsgálatát lásd: Mitchell (2005).

küzdenek, könnyedén meggyőzhetőek, hogy viszonylag kis mennyiségű készpénzre cseréljék el ezt a vagyontárgyat. A gazdagok jellemzően semmilyen áron sem hajlandóak nagy értékű vagyontárgyaikról lemondani; pontosan ezért vihetett Moses húsbárdot az alacsony jövedelmű Bronxba, és nem a jómódú Park Avenue-ra. Margaret Thatcher Nagy-Britanniában végrehajtott szociálisbérlakás-privatizációjának maradandó következménye egy olyan bérleti- és árstruktúra kialakulása volt egész Nagy-Londonban, mely eleve lehetetlenné teszi az alacsonyabb jövedelmű, de még a középosztálybeli emberek számára is, hogy bárhol a városközpont közelében lakáshoz jussanak. Megkockáztatom, hogy amennyiben a jelenlegi tendenciák folytatódnak, 15 év múlva a riói domboldalakat, melyeket most a favellák foglalják el, az idillikus öbölre néző, fantasztikus kilátással rendelkező, magas építésű társasházak fogják borítani, míg a favellák egykori lakóit szép lassan átszivárogtatják valamely távoli perifériára.

KÖVETELÉSEK MEGFOGALMAZÁSA

Levonhatjuk a következtetést, hogy az urbanizáció kulcsfontosságú szerepet játszott a tőkefelesleg egyre nagyobb földrajzi léptékben való felszívásában, viszont ennek ára a kreatív pusztítás elburjánzó folyamata, mely megfosztotta a tömegeket a városhoz való bármilyen jogtól. Az építési területek bolygója összeütközik a „nyomornegyedek bolygójával" (lásd Davis 2006). Ez időszakosan forradalomba torkollik, mint például 1871-ben Párizsban, vagy 1968-ban az Egyesült Államokban, Martin Luther King meggyilkolása után. Ha, mint ahogy ez valószínűnek tűnik, a pénzügyi nehézségek fokozódni fognak, és az eddig sikeres, urbanizáció által tőkefelesleget felszívó, neoliberális, posztmodern és konzumerista időszak véget ér, és egy átfogóbb válság következik, felmerül a kérdés: hol van a mi 68-unk, vagy ennél is drámaibban, hol a mi kommununk? Csakúgy, mint a pénzügyi rendszer esetében, a válasz itt is mindenképp sokkal bonyolultabb lesz, pontosan amiatt, hogy a városi folyamat napjainkban már globális léptékben zajlik. A lázadás jeleit mindenütt láthatjuk: krónikus a nyugtalanság Indiában és Kínában, Afrikában polgárháborúk tombolnak, Latin-Amerika forrong. Ezen felkelések bármelyike továbbterjedhet. A pénzügyi rendszerrel ellentétben azonban a világszerte gyakori városi és elővárosi ellenzéki társadalmi mozgalmak nem kapcsolódnak szorosan össze, sőt; valójában a legtöbbnek nincs is kapcsolata a másikkal. Mit követelnének, ha valahogy mégis találkoznának?

Erre a legutóbbi kérdésre adott válasz elvileg meglehetősen egyszerű: a fölösleg termelése és felhasználása feletti nagyobb demokratikus ellenőrzést. Mivel a városiasodás folyamata a felesleg felhasználásának egyik legfőbb csatornája, az ezen felesleg városi alkalmazása feletti demokratikus igazgatás megvalósítása maga képezi a városhoz való jogot. A kapitalista történelem során az értéktöbblet egy részét megadóztatták,

és szociáldemokrata időszakokban az állam rendelkezésére álló hányad jelentősen megnőtt. Az utóbbi harminc év neoliberális projektje ezen felügyelet privatizálására irányult. Az adatok viszont minden OECD-ország esetében azt mutatják, hogy a teljes termelésből az állam részesedése nagyjából állandó maradt az 1970-es évek óta.[6] A neoliberalizmus előretörésének legnagyobb teljesítménye ezek szerint annak megakadályozása volt, hogy a közszféra kibővüljön, mint ahogy azt az 1960-as években tette. A neoliberalizmus az állami és vállalati érdekeket integráló új kormányzási rendszereket is létrehozott, és a pénz hatalmának alkalmazásával biztosította, hogy a felesleg állami apparátuson keresztüli kifizetése a városi folyamat alakítása során a vállalati tőkének és a felső osztályoknak kedvezzen. A felesleg állam által kezelt hányadának növelése tehát csak akkor jár pozitív hatással, ha maga az állam is visszakerül a demokratikus ellenőrzés alá.

Azt látjuk, hogy a városhoz való jog egyre inkább magán- vagy kvázi magánérdekek kezébe hullik. New York városában például a milliárdos polgármester, Michael Bloomberg, a fejlesztőknek, a Wall Streetnek és a transznacionális kapitalista osztály elemeinek kedvező módon alakítja át, és a magas értékű üzletágak optimális helyszíneként, valamint turisták ideális úti céljaként népszerűsíti a várost. Valójában egész Manhattant a gazdagok hatalmas körbekerített lakóparkjává (*gated community*) változtatja. Mexikóvárosban Carlos Slim újra-macskaköveztette a belváros utcáit, hogy azok megfeleljenek a turisták igényeinek. Nem csak tehetős egyének gyakorolnak közvetlen hatalmat. New Haven városában, mely nem bővelkedik a városi újrabefektetésre fordítható forrásokban, a világ egyik leggazdagabb egyeteme, a Yale tervezi újra igényeinek megfelelően a városi szövet nagy részét. A Johns Hopkins ugyanezt teszi Kelet-Baltimore-ban, a Columbia University pedig ezt tervezi tenni New York bizonyos részeivel – és ezzel mindkét esetben környékbeli ellenállási mozgalmakat robbantanak ki. A városhoz való jog jelenlegi formájában túlságosan szűken lehatárolt, és a legtöbb esetben egy szűk politikai és gazdasági elitre korlátozódik, akik pozíciójukból fakadóan egyre inkább saját vágyaiknak megfelelően alakítják a városokat.

Minden év januárjában New York állam számvevője közzéteszi az előző 12 hónap alatt kiadott Wall Street-i prémiumok összegének becslését. 2007-ben, mely év bármilyen mércével mérve katasztrofális volt a pénzügyi piacokon, ez az összeg 33,2 milliárd dollár volt; csak 2%-kal kevesebb, mint az előző évben. 2007 nyarának közepén a Federal Reserve és az Európai Központi Bank több milliárd dollárnyi rövid lejáratú hitellel töltötte fel a pénzügyi rendszert, hogy biztosítsa annak stabilitását, majd ezután a Fed minden alkalommal, amikor a Dow meredek zuhanással fenyegetett, drasztikusan csökkentette a kamatlábat, vagy végtelen mennyiségű likviditást pumpált a rendszerbe. Mindeközben pedig kétmillió ember vált vagy válik a közeljövőben hajléktalanná otthona elárverezése

6 OECD Factbook 2008: Economic, Environmental and Social Statistics, Paris 2008: 225.

miatt. Az Egyesült Államokban számos városnegyed, vagy akár egész elővárosi közösségek házait deszkázzák be és károsítják meg őket vandál módon – ők a pénzügyi intézmények fosztogató kölcsönzési gyakorlatának áldozatai. E lakosságnak nem járnak prémiumok. Sőt! Mivel az elárverezés tulajdonképpen adósságelengedést jelent, amit az Egyesült Államokban jövedelemnek tekintenek, a kilakoltatottak közül sokan vaskos jövedelemadószámlát kapnak kézhez olyan pénz után, mely sohasem volt az övék. Ez az aszimmetria semmi mással nem magyarázható, mint hatalmas osztálykonfrontációval. Kibontakozóban van egy „Pénzügyi Katrina", mely – a fejlesztők számára – nagyon praktikusan potenciálisan magas értékű területeken álló alacsony jövedelmű negyedek leradírozásával fenyeget sok belvárosban; és teszi mindezt sokkal hatásosabban és gyorsabban, mint ahogy az például az állami ingatlankisajátítási jog alkalmazásával lehetséges lenne.

Még nem látható viszont a huszonegyedik század ezen fejleményeivel szembeni koherens ellenzék. Természetesen sok különböző, a városi kérdésre koncentráló társadalmi mozgalom létezik már Indiában és Brazíliában, Kínában, Spanyolországban, Argentínában és az Egyesült Államokban. 2001-ben társadalmi mozgalmak nyomására a brazil alkotmányba beillesztettek egy városokról szóló cikkelyt, mely elismerte a városhoz való kollektív jogot (Fernandes 2007). Az Egyesült Államokban voltak arra irányuló követelések, hogy a pénzintézeteknek nyújtott 700 milliárd dolláros mentőcsomag nagy részét irányítsák inkább egy újjáépítési bankba, mely hozzájárulna a kilakoltatások megelőzéséhez, és a helyi újjáélesztésre és infrastrukturális megújulásra tett erőfeszítéseket támogatná önkormányzati szinten. Ezáltal a milliókat érintő városi válság élvezne prioritást a nagy befektetők és bankárok igényeivel szemben. Sajnos a társadalmi mozgalmak nem elég erősek, sem pedig kellően szervezettek ahhoz, hogy ezt a megoldást keresztülvigyék. Ezenkívül e mozgalmak még nem konvergáltak azon egységes cél felé, hogy törekedjenek a fölösleg felhasználása fölötti nagyobb ellenőrzés megszerzésére – a megtermelésének körülményei fölötti ellenőrzésről nem is beszélve.

A történelem eme pontján a küzdelemnek a pénzügyi tőkével folytatott globális harccá kell válnia – hiszen ezen a szinten zajlanak napjainkban az urbanizációs folyamatok. Bizonyos, hogy egy ilyen konfrontáció megszervezésének politikai feladata nehéz, ha nem egyenesen ijesztő. Viszont számos lehetőség nyitva áll, hiszen, mint azt rövid történelmünk is mutatja, az urbanizáció mind globálisan, mind lokálisan válságok kirobbanásával jár együtt, és jelenleg a metropolisz súlyos összeütközés – nevezhetjük osztályharcnak? – színhelye, mely a legkevésbé jómódúakat sújtó kisemmizés általi felhalmozás, illetve a tereket a vagyonosak számára gyarmatosítani próbáló fejlesztési kényszer között zajlik.

Egy lépés ezen küzdelmek egyesítése felé a városhoz való jog munkaszlogenként és politikai ideálként való felvétele lenne; pontosan azért, mert arra a kérdésre koncentrál,

hogy ki rendelkezik a városiasodás, illetve a felesleg termelése és felhasználása közötti szükségszerű kapcsolat fölött. Ezen jog demokratizálása, illetve a kikényszeríthetőségét biztosító széles társadalmi mozgalom létrehozása elengedhetetlen ahhoz, hogy a kisemmizettek vissza tudják venni az irányítást, melyet oly sokáig megtagadtak tőlük, és hogy meg tudják indítani a városiasodás új módjait. Lefebvre-nek igaza volt abban, hogy a forradalomnak a szó legtágabb értelmében városinak kell lennie, vagy pedig nem is lesz forradalom.

Fordította: Pósfai Zsuzsa

Lektorálta: Kasnyik Márton

HIVATKOZOTT IRODALOM

Balbo, Marcello (1993): Urban Planning and the Fragmented City of Developing Countries. In: *Third World Planning Review*, Vol. 15., (1): 23–35.

Bookstaber, Richard (2007): *A Demon of Our Own Design: Markets, Hedge Funds and the Perils of Financial Innovation*. John Wiley & Sons.

David Harvey (2003): *Paris, Capital of Modernity*. Routledge.

Davis, Mike (1990): *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Verso.

Davis, Mike (2006): *Planet of Slums*. Verso.

de Soto, Hernando (2000): *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. Basic Books.

Edésio Fernandes (2007): *Constructing the "Right to the City" in Brazil*. In: *Social and Legal Studies*, Vol. 16., No. 2. (June): 201–19.

Engels, Friedrich (1935): *The Housing Question*. International Publishers.

Harvey, David (2003): *The New Imperialism*. Oxford University Press.

Lefébvre, Henri (1996): *Writings on Cities*. Blackwell.

Lefebvre, Henri (2003): *The Urban Revolution*. University of Minnesota Press.

Mitchell, Timothy (2005): The Work of Economics: How a Discipline Makes its World. In: *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 46., No. 2. (August): 297–320.

Moses, Robert (1942): What Happened to Haussmann? In: Architectural Forum. July, Vol. 77.: 57–66.

Nafstad, Hilde et al. (2007): *Ideology and Power: The Influence of Current Neoliberalism in Society*. In: *Journal of Community and Applied Social Psychology*, Vol. 17., No. 4. (July): 313–27.

Park, Robert (1967): *On Social Control and Collective Behavior*. The University of Chicago Press.

Ramanathan, Usha (2006): Illegality and the Urban Poor. In: *Economic and Political Weekly*, 22 July.

Shukla, Rakesh (2006): *Rights of the Poor: An Overview of Supreme Court*. In: *Economic and Political Weekly*, 2 September.

Tabb, William (1982): *The Long Default: New York City and the Urban Fiscal Crisis*. Monthly Review Press.

David Harvey

A KAPITALIZMUS: A FRAGMENTÁLÓDÁS ÜZEME[1]

1 A tanulmány eredeti, angol nyelvű szövege a *New Perspective Quarterly* 1992. tavaszi számában jelent meg.

A legutóbbi idők óta a tőkefelhalmozás utáni hajsza a nyugati világ történeti-földrajzi átalakulástörténetének központi motívuma, és úgy tűnik, ez sodorja majd az egész világot a XXI. századba. Az elmúlt háromszáz évben ez volt az az erő, amely döntő szerepet játszott a politika, a gazdaság és a környezet alakváltozásaiban. Ez tehát a pénz felhasználása még több pénz megszerzése céljából, természetesen nem az egyetlen működő folyamat, nehéz volna azonban anélkül értelmezni az utóbbi háromszáz év társadalmi változásait, hogy ne vizsgálnánk meg tüzetesebben.

A kortárs történelmi materializmus a társadalmi, gazdasági és politikai változásokat előidéző tőkefelhalmozás alapvető folyamatainak elkülönítésére törekszik, és ezek részletes vizsgálatán keresztül keresi a választ e változások okaira és módjaira. A vizsgálat inkább *folyamatokra* irányul, mintsem dolgokra és eseményekre. Ez egy kicsit olyan, mint nézni egy edény létrejöttét a korongon: a folyamat könnyen leírható, de az eredmény alakja és mérete végtelen módon változhat.

Bár egy egyszerű folyamatról beszélünk, ez nem jelenti azt, hogy minden esetben pontosan ugyanolyan eredmény születik, hogy az események könnyen előrejelezhetőek volnának, illetve, hogy minden megmagyarázható egyedül a folyamatra való utalással. A tőkefelhalmozás olyannyira eltérő városok létrejöttében játszott szerepet, mint Los Angeles, Edmonton, Atlanta és Boston, és – jóllehet, egészen más úton – szinte a felismerhetetlenségig alakított át olyan ősrégi városokat, mint Athén, Róma, Párizs és London. Hasonlóképpen vezetett új gyártósorok, technológiák, életstílusok, közlekedési módok és újonnan gyarmatosítható helyek nyugtalan kereséséhez – olyan végtelenül változatos fortélyokhoz, amelyek a határtalan emberi leleményességet tükrözik a nyereségtermelés új és új módjaiban. Röviden: a kapitalizmus mindig is a különbözőség termelése által növekedett.

Ugyanakkor a tőkefelhalmozás játékát meghatározó szabályok viszonylag egyszerűek és könnyen átláthatóak. A kapitalizmus mindig a növekedésről szól, tekintet nélkül arra, hogy ez milyen környezeti, társadalmi vagy geopolitikai következményeket von maga után (valóban, a „válságot" mint lassú növekedést szokás definiálni); mindig technológiai és életstílusbeli változásokkal jár (a „fejlődés" elkerülhetetlen); és mindig konfliktusokkal terhelt (bővelkedik a küzdelmekben, így például az osztályharcban).

Mindenekelőtt, a kapitalizmus temérdek bizonytalanságot termel – örökké ingatag és hajlamos a válságra. Úgy hiszem, a kapitalista válságok kialakulásának és megoldódásának története alapvetően hozzájárul történelmünk megértéséhez. A tőkefelhalmozás szabályainak megismerése segít annak megértésében, hogy történelmünk és világunk földrajza miképpen tett szert jelenlegi alakjára.

A FRAGMENTUMOK IMÁDATA

A posztmodern állapot című kötetemben ezt a gondolkodásmódot próbáltam alkalmazni az előrehaladott kapitalizmus legújabb gazdasági és kulturális változásainak értelmezésében. Azt állítottam, hogy a posztmodern gondolkodás hajlamos elvetni minden történeti rendszerezést vagy általánosítást, és a koherencia feltételeivel szembemenve összekuszálni gondolatokat és képeket: az elkülönítésre, a fragmentálódásra, az átmenetiségre, a különbözőségre helyezi a hagsúlyt, valamint arra, amit mostanság gyakran „másságnak" neveznek (egy furcsa kifejezés, amely azt hivatott főként jelezni, hogy nincs jogom máso*kért*, sőt talán még máso*ról* sem beszélni, mert ha így teszek, a saját képemhez viszonyítva „konstruálom" ezeket).

Ezenfelül, egyes posztmodern teoretikusok úgy érveltek, hogy a világ nem megismerhető, mivel nincs semmilyen biztos módja az igazság megalapozásának, és éppen az „univerzális igazság" valamely változatának színlelt ismerete, vagy ami még rosszabb, az ehhez való feltétlen ragaszkodás vezetett a gulágokhoz, a holokauszthoz és más társadalmi katasztrófákhoz. A legjobb, amiben reménykedhetünk, állítják, hogy hagyjuk a dolgokat a maguk sokféle és különböző alakjukban fejlődni, szövetségeket keresve ott, ahol lehetséges, viszont mindig kerüljük az univerzális megoldásokat feltételező vagy általános és megismerhető igazságok látszatát keltő igehirdetéseket. Ez a gondolkodásmód átterjedt az építészetre, a művészetre, a popkultúrára, az új életsílusokra és a gender-politikára.

Számos érdekes gondolat van mindebben, különösen a különbözőség és a sokféleség, illetve a társadalmi nemet, az osztályt, az ökológiát stb. érintő többszörös átfedések hangsúlyozása. Én azonban mégsem értem, hogy miért volna bárhogyan összeegyeztethetetlen a heterogenitásnak az a fajtája, amelyet a posztmodern gondolkodás ünnepel, annak a gondolatával, hogy a világ megismerhető, például a tőkefelhalmozás folyamatainak elemzésén keresztül, amelyek nem csupán jól megférnek a társadalmi különbözőséggel és sokféleséggel, hanem aktívan termelik is azokat.

A POSZTMODERN FŐNIX

Miután a kulturális érzékenység ezen eltolódását az 1973-75 közötti kapitalista válságot követően a kapitalizmus szerveződésének meglehetősen radikális átalakulása kísérte, kézenfekvőnek tűnt úgy érvelni, hogy maga a posztmodernizmus is a tőkefelhalmozás folyamatainak terméke.

1973 után azt látjuk például, hogy a munkásosztály politikája defenzív pozícióba került, ahogy nőtt a munkahelyi bizonytalanság, visszaesett a gazdasági növekedés, a reálbérek stagnáltak, és a deindusztrializáció egymást követő hullámait

ellensúlyozandó, a produktív tevékenység mindenfajta helyettesítője vette át az uralmat. A vállalati fúziók tébolya, a hitelezés tivornyája és a nyolcvanas évek többi kicsapongása, amelyekért most fizetünk, voltak az egyedüli életteli tevékenységek a jóléti állam lebontásának, a laissez faire felemelkedésének és a rendkívül konzervatív politizálásnak eme korszakában. Az individualizmus, a nyereségvágy és a vállalkozói szellem erőteljes hangoztatása jellemezte a Reagan és Thatcher nevével fémjelzett éveket. Ezenfelül, az 1973-as válság profitra váltható új termékek, új technológiák, új életstílusok és új kulturális sallangok eszeveszett keresésére ösztönzött. És ugyanezek az évek egyúttal a nemzetközi erőviszonyok radikális átrendeződésének voltak tanúi, amikor Európa és Japán meggyengítette az Egyesült Államok addig szilárd hatalmát a gazdasági és pénzügyi piacokon.

Ezt az általános elmozdulást a régi típusú tőkefelhalmozástól egy új típusúba nevezem a fordizmusból (futószalagon zajló tömeggyártás, politikai tömegszervezetek és jóléti intézkedések) a rugalmas tőkefelhalmozásba történő átmenetnek (utóbbit a piaci rések keresése, a termelés térbeli szétszóródásával párosuló decentralizáció, a nemzetállam visszavonulása a beavatkozó jellegű politikából, és ehelyett a dereguláció és a privatizáció jellemzik). Ezért meggyőzőnek tűnik számomra azt állítani, hogy a kapitalizmus, az említett átmenet során, megteremtette a feltételeket a posztmodern gondolkodás kibontakozásához.

TÉR-IDŐ SŰRŰSÖDÉS

Az egyidejűséget azonban mindig veszélyes ok-okozatként kezelni, ezért hozzáláttam, hogy meghatározzam a két jelenség kapcsolatát. Úgy hittem, hogy ez leginkább az idő és a tér kapcsolatával szemléltethető. A tőkefelhalmozás mindig a gyorsulásról (gondoljunk csak a technológia, a gyártási folyamatok, a marketing vagy a pénzügyi csere fejlesztéseinek történetére), illetve a szállítás és a kommunikáció forradalmairól szól (a vasút és a távíró, a rádió és az autó, a sugárhajtású repülő és a műholdas kommunikáció), amelyek a térbeli akadályok csökkenését idézik elő.

Az idő és a tér megtapasztalása korszakonként radikálisan átalakult. 1970 óta eme változás egy különösen erős példájának lehettünk tanúi: ilyenek a távközlés, a repülőn és kamionnal történő szállítás, a vasúti, illetve az óceánon keresztüli közlekedés hatása, az opciós piacok, az elektronikus pénzügyletek és a számítógép-vezérelt gyártórendszerek fejlődése. Nemrég egy olyan erőteljes szakaszon mentünk keresztül, amit „tér-idő sűrűsödésnek" nevezek: a világ hirtelen sokkal kisebbnek tűnik, és jóval szűkebbek lettek azok az időhorizontok, amelyek mentén a társadalmi cselekvésről gondolkodhatunk.

Annak a képzetét, hogy kik vagyunk, hová tartozunk, és meddig terjednek kötelezettségeink – röviden azt, hogy mi az *identitásunk* –, mélyrehatóan befolyásolja a térben

és az időben való elhelyezkedésünk felfogása. Más szóval, identitásunkat széleskörűen határozzuk meg a tér (én *ide* tartozom) és az idő (ez az én *életrajzom*, *történelmem*) fogalmain keresztül. Az identitás válságai (Hol a helyem a világban? Milyen jövőre számíthatok?) a tér-idő sűrűsödés erősebb fázisaiban keletkeznek. Ezenfelül megalapozottnak tartom azt a gondolatot, hogy a legutóbbi fázis olyannyira összezavarta azonosságunk és hovatartozásunk képzetét, hogy a reprezentáció általános válságát idézte elő, amely a mai világban leginkább a posztmodern gondolkodásban érhető tetten.

Az átmenetiség (ephemerality), mint a kulturális termelés kívánatos jellemvonásának kiemelése, például a divat és a terméktervezés gyorsuló változásaihoz illeszkedik, ami a tőkefelhalmozás 1973-as válságára adott válaszok részeként fogható fel.

Ha a tér-idő sűrűsödés korábbi szakaszaira tekintünk vissza – így például az 1848 utáni időszakra Európában, vagy szorosan az első világháború előtti és utáni korszakra –, a hirtelen változás hasonló fázisait észlelhetjük a művészetek és a kulturális tevékenységek területén. Ebből arra következtetek, hogy lehetséges eljutni egy olyan *általános* interpretációhoz, amely számot tud adni a posztmodernizmus felemelkedéséről, illetve annak az új térbeli és időbeli tapasztalathoz való kapcsolatáról, amelyet a tőkefelhalmozás új formái idéztek elő.

Azonban ezúttal is hozzá szeretném fűzni, hogy ez nem jelenti azt, hogy minden egyszerűen determinisztikus. Ismétlem, a kapitalizmus a sokféleség és a különbözőség által, ezeket termelve növekszik, ugyanakkor csak bizonyos korlátokon belül.

A PIACI RÉSEK

A posztmodernizmusban nincs semmi, ami meggátolná a kapitalizmus további fejlődését. Ellenben a posztmodern fordulat tökéletes hajtóerőnek bizonyult a profittermelés új területeinek és formáinak kifejlesztéséhez.

A fragmentálódás és a sokféleség például bőséges lehetőségeket kínál a gyorsan változó piaci rések kiaknázásához az új termékek számára. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a valóság történelmi materialista szemléletének radikális megfordítása következett volna be, ahol nem a gazdaság, hanem a kultúra válik a történelmet mozgató erővé. Úgy gondolom, egy ilyen beállítás nem is annyira elferdíti, mint inkább félreértelmezi azt, ami történik.

Marx úgy gondolta, hogy mindenfajta termelés feltételezi az emberi képzelőerő előzetes érvényesülését; mindig az emberi vágyak, meghatározott célok és szándékok mozgósítását igényli. Az indusztriális kapitalizmus problémája, hogy az emberek többsége nem vehet részt ebben a folyamatban: néhány kiválasztott végzi a kigondolást és a tervezést, hozza valamennyi döntést és építi fel azokat a technológiákat, amelyek szabályozzák

a munkás tevékenységét, és ily módon a népesség tömegétől meg van tagadva az emberi kreativitás játéka.

Ez egy mélységesen elidegenítő szituáció, és a történelem jelentős része az ezzel szembeni törekvésekről szól. A gazdagok és kiváltságosak, ők maguk nem esve az iduszt-rializmus bűvöletébe, az elidegenedéssel szemben a kultúra megkülönböztető mezőit alakították ki, mint egyfajta védett zónát, amely kívül esik az ipari kapitalizmus nyers anyagiasságán (gondoljunk a romantikára, vagy az esztétikai értékek és élvezetek ápolására).

A munkások, ha módjukban állt, hasonlóképpen kifejlesztették saját kreatív élvezeteiket: a vadászatot, a kertészkedést, vagy az autókhoz kapcsolódó foglalatosságokat. Ezek a tevékenységek, amelyek átfogóan a „kultúra" fogalma alá esnek, akár magasak vagy alacsonyak, nem annyira a strukturális szempontok felett állnak, hanem inkább azt helyettesítik, amit az ipari kapitalizmus az emberek túlnyomó többségétől a munkahelyén megtagad.

Az idők folyamán a tőkefelhalmozás folyamata fokozatosan magába szívta ezeket a helyettesítő élvezeteket, amelyek így a profittermelés új szféráivá váltak. Ahogy az ipari kapitalizmus egyre kevesebb nyereséget hozott – főképp az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában –, a profittermelés eme új területei egyre nagyobb jelentőségre tettek szert, különösen 1945 után, és még inkább az 1973-75 közötti válságot követően.

Így vált észlelhetővé, hogy a kultúra többé nem a gazdaság nyomában halad, hanem az előhadba került. Ugyanakkor nem mint a nem gazdasági tevékenység védett zónája, hanem mint a kegyetlen verseny és a haszonszerzés küzdőtere. A piaci rések felhalmozódása, az eltérő preferenciák és a sokféle új életstílus előmozdítása mind a tőkefelhalmozás érdekkörében jelenik meg.

Az utolsó, ezen túlmenően, az esztétikum kommercializálásával a tömegkultúra és a magas kultúra közti megkülönböztetés lebontását eredményezte, és ezzel párhuzamosan, mint mindig, a sokféleség és a különbözőség termelésén gyarapodott. Az, amit általánosan „kultúrának" tekintünk, a vállalkozói és tőkés tevékenység elsődleges területévé vált.

ÁT A POSZTMODERN KAPUN

Az általam eddig vázolt kép a tőkefelhalmozás, a piaci materializmus és a vállalkozói mohóság uralmáról valószínűleg nagyon borúlátónak tűnik. Ezért hadd vegyem szemügyre azokat a lehetőségeket és veszélyeket, amelyek ebből a posztmodern állapotból adódnak.

Először is azt állítom, hogy a kapitalizmus nem oldotta meg a válságokra való hajlamát, továbbá a tőkefelhalmozás, a gazdasági növekedés és a folyamatos fejlődés még erőtlenebb, mint húsz évvel ezelőtt. Amikor a kapitalizmus mélységes irracionalitása

láthatóbbá válik mindenki számára – úgymint a jelenlegi recesszióban az Atlanti-óceán mindkét partján –, adottak a feltételek valamilyen új irányvételhez (ha máshoz nem, legalább a kormányzó párt leváltásához).

Másodszor, a kulturális sokféleség és különbözőség tomboló dicsőítése az elmúlt húsz évben új típusú tereket nyitott meg a különböző életstílusok és preferenciák feltárásához, és egy átfogóbb vitát indított az ember lehetőségeiről és szorongásainak okairól. Ez a pozitív oldala annak, amiért a posztmodernizmus jelentős része síkraszáll: az uralkodó értékek bírálatát kezdeményezi, beleértve azokat, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a tőkefelhalmozás törvényeihez, és ezáltal a radikális politika sokféle formájának kínál lehetőséget. Ebből következően a kortárs radikális politika legalább annyira érintett a kultúra, mint a termelésben zajló osztályharc hagyományos problémái által.

Itt azonban ugyanannyi veszéllyel szembesülünk, mint lehetőséggel. A tér-idő sűrűsödés előidézte identitásválság kirekesztő vallásos doktrínák (az örökkévalóság ígérete egy felgyorsulva változó világban) vagy kirekesztő területi gyakorlatok (az otthon, a lokalitás, a nemzet biztonságának hangoztatása a külső és nemzetközi nyomással szemben) elfogadásához vezethet. Példaként szolgálhat a fasiszta és kirekesztő hangulatok elterjedése Európában és Buchanan kampányának előretörése az Egyesült Államokban. Annak elvetése, hogy e jelenségek mögött bizonyos alapvető folyamatok játszanak közre, illetve, hogy megalapozhatóak megismerhető igazságok, túlságosan könnyen struccpolitikába fulladhat („a saját politikai érdekeimet fogom követni, és a pokolba minden többivel").

A képi világ fetisizálása a mindennapi élet társadalmi valósága iránti bárminemű törődés rovására, tekintetünket, politikánkat és észlelőképességünket a tapasztalat anyagi világától a reprezentációk látszólag végtelen és bonyolult hálózatai felé vonhatja el. És míg igaz az, hogy a „személyes egyúttal politikai", nem kell a jelenlegi elnökválasztási kampánynál[2] messzebbre tekintenünk, hogy lássuk, az elv miképpen sérthető meg. Mindenekelőtt, a tőkefelhalmozás kiemelt területének tételezett kulturális tevékenységek művelése az esztétikum eldologiasított és előrecsomagolt formáit részesíti előnyben az etikai, szociális és méltányossági szempontokkal szemben, figyelmen kívül hagyva a természet, illetve az emberi természet helyi és nemzetközi szintű kizsákmányolását.

A posztmodernizmus tehát megnyitja a kaput a radikális politika irányába, de javarészt megtagadja a belépés jogát. Ahhoz, hogy átlépjünk a nemcsak gazdaságilag, hanem kulturálisan és spirituálisan is fásult kortárs kapitalizmus mélyrehatóan radikális kritikájába, a tőkefelhalmozás azon központi folyamatainak megragadására van szükségünk, amelyek rendkívüli hatással bírnak saját életünkre.

A kapitalizmus gyorsuló ütemben alakította át a Föld arcát az eltelt kétszáz évben. Még kétszáz évet nem haladhat ugyanezen a pályán. Valakinek valahol el kell

2 A 2000. évi amerikai elnökválasztási kampányról van szó (a szerk.).

gondolkodnia azon, hogy milyen társadalmi rendszer hivatott leváltani. Úgy tűnik, nincs más alternatíva valamiféle szocialista politika építésén kívül, amelynek a következő kérdés áll majd a középpontjában: Miről szólna az élet, ha nem a tőkefelhalmozás uralkodna rajta? Ez a kérdés mindannyiunk részéről komoly figyelmet érdemel.

Fordította: Németh Ádám

Lektorálta: Kasnyik Márton

David Harvey

AZ „ÚJ” IMPERIALIZMUS: FELHALMOZÁS KISEMMIZÉS ÁLTAL[1]

1 A tanulmány eredeti, angol nyelvű szövege a *Socialist Register* 40. számában jelent meg.

A kapitalizmus ily hosszú időn át tartó fennmaradása – a bal- és jobboldalról érkező lehangoló jóslatokkal kísért ismétlődő válságai és többszöri újjászerveződései ellenére – olyan rejtély, mely megoldásra vár. Lefebvre például, híressé vált magyarázatában, miszerint a kapitalizmus a tér termelése által tartja fenn magát, megtalálni vélte a megfejtést, azonban nem magyarázta meg, hogy mindez pontosan hogyan történik (Lefebvre 1976). Mind Lenin, mind Luxemburg, bár meglehetősen eltérő okokból és különböző érvelést használva, úgy vélték, hogy az imperializmus – a tér termelésének egy meghatározott módja – a rejtély nyitja. Ugyanakkor mindketten úgy érveltek, hogy ez a megoldás saját végzetes ellentmondásai miatt véges.

Az 1970-es években úgy próbáltam megközelíteni ezt a problémát, hogy a „tér- és időbeli kiigazításoknak" *(spatio-temporal fixes)* a tőkefelhalmozás belső ellentmondásaira gyakorolt hatását vizsgáltam.[2] Ez az érv csak a kapitalizmus túlfelhalmozási válságokat okozó átható tendenciája fényében nyeri el értelmét, amelyet Marx csökkenő profitrátára vonatkozó elmélete alapoz meg.[3] Ezek a válságok a munkaerő és a tőke párhuzamos feleslegeként jelennek meg, anélkül, hogy bármi látható módja lenne annak, hogy társadalmilag hasznos tevékenységek elvégzésére jövedelmezően összekapcsolhatóak lennének. Ha el akarjuk kerülni a tőke és a munkaerő rendszerszintű leértékelődését (vagy akár elpusztulását), akkor kiutakat kell találnunk a fölösleg felszívásához. A földrajzi terjeszkedés, valamint a térbeli újjászervezés ilyen lehetőséget biztosítanak. De ez nem választható el az időbeli kiigazításoktól sem, hiszen a földrajzi terjeszkedés gyakran magával vonja a fizikai és társadalmi infrastruktúrába irányuló hosszú távú befektetéseket (például a kommunikációs és közlekedési hálózatokba, vagy a kutatás és az oktatás területére), ahol a befektetett érték sok év alatt tér csak vissza a körforgásba, az általuk fenntartott produktív tevékenységeken keresztül.

A globális kapitalizmus folyamatosan krónikus és tartós túlfelhalmozási problémával szembesül az 1970-es évek óta. Általánosságban meggyőzőnek találom a Brenner által összegyűjtött, e megállapítást alátámasztó empirikus adatokat.[4] Mindazonáltal a nemzetközi kapitalizmus ezen időszakban tapasztalható labilitását úgy értelmezem, mint átmeneti térbeli-időbeli kiigazítások sorozatát, amelyek sikertelennek bizonyultak abban, hogy akár középtávon kezeljék a túlfelhalmozásból adódó problémákat. Gowan érvelése szerint az Egyesült Államok ezen labilitás vezénylésével kísérelte meg megőrizni a globális

2 Ezen '70-es és '80-as években készült tanulmányok nagy részét újra kiadták: Harvey (2001). A gondolatmenet lényege szintén megtalálható: Harvey (1982).

3 Erről elméleti érvelésről a saját változatomat itt részletezem: Harvey (1982) 6. és 7. fejezet.

4 L. Brenner (2002). Brenner túlfelhalmozási elmélete nagyban eltér az enyémtől, de empirikus anyagát (egy bizonyos pontig) hasznosnak és nagyobbrészt meggyőzőnek találom.

kapitalizmusban betöltött vezető szerepét (Gowan 1999). A nemrég lezajlott egyértelmű eltolódás egy az USA részéről katonai erővel megtámogatott nyílt imperializmus felé így ezen egyeduralom meggyengülésének jeleként értelmezhető, melyet a széles körű leértékelődés *(devaluation)* és a recesszió súlyos hazai fenyegetése idézett elő – szemben a korábban máshol lesújtó különböző leértékelődési hullámokkal (Latin-Amerika az 1980-as és korai 1990-es években, illetve még súlyosabban, a válság, mely felemésztette Kelet- és Dél-Ázsiát 1997-ben, és elnyelte Oroszországot, valamint Latin-Amerika nagy részét). Azonban amellett is szeretnék érvelni, hogy a bővített újratermelés általi felhalmozás fenntartható szinten tartásának képtelensége együtt jár a kisemmizés általi felhalmozást célzó kezdeményezések számának növekedésével.[5] És, konklúzióm szerint, pontosan ez fémjelzi az egyesek által előszeretettel „új imperializmusnak" nevezett jelenség lényegét.[6]

A TÉR- ÉS IDŐBELI KIIGAZÍTÁS ÉS ELLENTMONDÁSAI

A tér- és időbeli kiigazítás (*spatio-temporal fix*) alapgondolata kifejezetten egyszerű. Adott területen található rendszeren belüli túlfelhalmozás annyit tesz, hogy munkaerő-felesleg (növekvő munkanélküliség) és tőkefelesleg (ez vagy olyan áruk bőségeként jelenik meg, melyek nem értékesíthetők a piacon veszteség nélkül, vagy kihasználatlan termelőkapacitásként és/vagy pénztőkefeleslegként, mely nem talál profit- és termelőképes befektetést) alakul ki. A feleslegeket fel lehet szívni: *a)* időbeli áthelyezéssel; hosszú távú tőkebefektetések vagy társadalmi beruházások által (mint az oktatás vagy a kutatás), ami a meszszi jövőre halasztja a forgalomban lévő tőkeértéktöbbletek újrabelépését a körforgásba, *b)* térbeli áthelyezéssel; új piacok nyitása, új termelőkapacitások és új erőforrások, vagy máshol kialakuló társadalmi és munkalehetőségek által, illetve *c)* valamiféle ötvözésével *a)*-nak és *b)*-nek.

Az *a)* és *b)* kombinációja különösen fontos, ha az épített környezetbe beágyazott, rögzített tőkére koncentrálunk. Ez biztosítja a szükséges infrastruktúrát, hogy a termelés és fogyasztás téren és időn keresztül megvalósulhasson (az ipari telephelyektől, kikötőktől és repülőterektől, közlekedési és kommunikációs rendszerektől kezdve a csatorna- és

5 Mivel egy ilyen rövid íráshoz képest nagyon sok szempontot kellene megtárgyalni, sematikus és egyszerűsített módon fogom cikkemet folytatni, a részletes kidolgozást egy későbbi publikációra hagyva: Harvey (2003).

6 Az új imperializmus témáját a baloldalon Panitch vetette fel: Panitch (2000); l. még Gowan et al. (2001). Egyéb figyelemre méltó hozzászólói a témának: Petras és Veltmeyer (2001); Went (2002); Amin (2001); konzervatív és liberális perspektívákat vázol fel Ignatieff (2003) és Cooper (2002).

ivóvízhálózatig, lakásépítésig, kórházakig, iskolákig). Nyilvánvalóan ez nem kis szelete a gazdaságnak, nagy mennyiségű tőke és munkaerő felszívására képes, különösen gyors földrajzi terjeszkedés és élénkülés esetén.

A tőke- és munkaerő-felesleg ilyen beruházásokba történő újraelosztása pénzügyi és/vagy állami intézmények közvetítő szerepét igényli, melyek képesek hitelnyújtásra. Egy bizonyos mennyiségű „fiktív tőke" képződik, ami átcsoportosítható a jelen idejű felhasználástól jövőorientált projektekhez, mint az autópálya-építés vagy az oktatás, ezzel újra élénkítve a gazdaságot (esetleg ebbe beleértve az árutöbbletek iránti növekvő keresletet, mint például pólók és cipők iránt, tanárok és építőmunkások körében).[7]

Ha az épített környezetbe és társadalmi fejlesztésekbe irányuló beruházások termelékenynek bizonyulnak (például a későbbiekben elősegítik a tőkefelhalmozás hatékonyabb formáit), akkor a fiktív értékek megtérülnek (akár közvetlenül az adósság törlesztésével, akár közvetetten, például a magasabb adóbevételek állami adósságtörlesztésre fordításával). Ha nem, akkor kézzelfoghatóvá válhat az épített környezet vagy az oktatás terén felhalmozott értékek túlfelhalmozása, ami együtt jár ezen kintlevőségek (lakóépületek, irodák, ipari parkok, repülőterek stb.) leértékelődésével, vagy az infrastruktúrára felvett államadósság kifizetésének nehézségeivel (az állam pénzügyi válsága).

Ezek a beruházások fontos szerepet játszottak a kapitalizmus stabilizációjában, illetve destabilizációjában. Megjegyzem például, hogy az 1973-as válság kiindulópontja az ingatlanpiac világméretű összeomlása volt (kezdve Németországban a Herstatt Bankkal, ami bedöntötte a Franklin Nationalt az Egyesült Államokban), amit nem sokkal ezután New York városának csődje követett 1975-ben (klasszikus esete annak, amikor a szociális ráfordítások meghaladják az adóbevételeket); hogy az évtizednyi Japán visszaesés eredete 1990-ben a föld, ingatlan és egyéb kintlevőségek árai spekulatív buborékának kidurranása volt, veszélybe sodorva az egész bankrendszert; hogy az 1997-es ázsiai összeomlás kezdete a thaiföldi és indonéziai ingatlanlufik kidurranása volt; és hogy az amerikai és brit gazdaság legfontosabb támasza, a többi szektorban 2001 közepétől kialakuló általános recessziót követően, az ingatlanpiacon mindvégig jelenlévő spekulációs lendület volt. 1998 óta a kínaiak folyamatosan növelték gazdaságukat, és olyan adósságból finanszírozott hatalmas megaprojektekbe töténő beruházásokkal kísérelték meg felszívni munkaerő-feleslegüket – és elhárítani a társadalmi elégedetlenség veszélyét –, amelyek mellett eltörpül a hatalmas Három Szoros gáté (8500 mérföldnyi új vasút, hatalmas autópályák és urbanizációs projektek, komoly mérnöki munkák, hogy elvezessék a vizet a Jangcétől a Sárga folyóig, új repülőterek stb.). Úgy gondolom, furcsán veszi ki magát, hogy

7 Marx 'független rögzített tőkéjére' és 'fiktív tőkéjére' vonatkozó fogalmának kidolgozását l.: Harvey (1982: 9., illetve 10. fejezet); geopolitikai jelentőségükről pedig l.: Harvey (2001: 15. fejezet: „A kapitalizmus geopolitikája" [„The Geopolitics of Capitalism"]).

a tőkefelhalmozás legtöbb leírása (Brennerét is beleértve) vagy teljesen figyelmen kívül hagyja ezeket a kérdéseket, vagy másodlagos jelentőségűként kezeli őket.

Mindazonáltal a „kiigazítás" (*fix*) kifejezésnek kettős jelentése van. A teljes tőkeállomány egy meghatározott hányada hosszabb időre a szó szoros értelmében rögzül, fixálódik valamiféle fizikai alakzatban (annak gazdasági és fizikai élettartamától függően). Az állami kötelezettségvállalás bizonyos értelemben a szociális kiadásokat is területhez kötötté és földrajzilag mozdíthatatlanná teszi. (A következőkben azonban kizárom az elemzésből a társadalmi infrastruktúrát, mivel ez a kérdés túl bonyolult, és tisztázására ebben a szövegben nem áll rendelkezésre elegendő hely). Az állótőkének egy bizonyos része mobil (mint például a gépek, melyek könnyen felszedhetőek és áthelyezhetőek állomáshelyükről), de ezt leszámítva annyira helyhez kötött, hogy csak szétrombolása esetén mozdítható. A repülőgépek mobilak, de a repülőterek, amiket használnak, nem.

Másrészt azonban a tér- és időbeli kiigazítások egyfajta metaforái a kapitalizmus válságra adott – időbeli elhalasztás és földrajzi terjeszkedés általi – megoldásainak. A tér termelése, a munka megosztásának területileg teljesen új megszervezése, új és olcsóbb erőforrással rendelkező, a tőkefelhalmozásnak új dinamikát biztosító területek feltárása, és a kapitalista társadalmi kapcsolatok és intézményi működés (mint a szerződések szabályai és a magántulajdoni megállapodások) kapitalizmust megelőző társadalmi formákba történő behatolása sokféle lehetőséget biztosítanak a tőke- és a munkaerő-felesleg felszívására. Az ilyen földrajzi terjeszkedések, újjászervezések és újjáépítések azonban sokszor fenyegetik a helyben rögzített, de még nem realizált értékeket. A hatalmas mennyiségű helyben rögzített tőke a más területekre irányuló térbeli kiigazítás akadályaként hat. A New York városát alkotó rögzített kintlevőségek értéke nem volt egyértelmű, ma sem az, és 1975-ben (valamint most, 2003-ban ismét) sokan úgy tekintettek (illetve tekintenek) nagyarányú leértékelődésük veszélyére, mint a kapitalizmus jövőjére vonatkozó egyik fő fenyegetésre. Ha a tőkét kivonják, az a pusztulás lenyomatát hagyja maga után (az olyan kapitalista központok, mint Pittsburg és Sheffield – vagy a világ más részein lévők, mint például Bombay – 1970-es és 1980-as években megtapasztalt dezindusztrializációja kiválóan szemlélteti ezt). Ugyanakkor, ha a túlfelhalmozott tőke nem tud vagy nem akar mozogni, akkor közvetlen leértékelődéssel néz szembe. Ezt a folyamatot a következőképpen foglalnám össze: a tőke egy adott időpontban szükségszerűen saját képére formál egy adott fizikai környezetet pusztán azért, hogy egy későbbi időpontban el kelljen pusztítania, amint folytatja a földrajzi terjeszkedést és az időbeli áthelyeződést, amik azon túlfelhalmozási válságokra kidolgozott megoldások, melyeket a kapitalizmus hajlamos rendszeresen létrehozni. Így írja be magát a kreatív rombolás (minden ártalmas társadalmi és környezeti következményével együtt) a kapitalizmus fizikai és társadalmi környezetének fejlődésébe.

Egy sor egyéb ellentmondás fakad a tér- és időbeli kiigazítások dinamikájából. Ha egy adott területen (mint amilyen a nemzetállam) tőke- és munkaerő-felesleg van, és ez belülről nem felszívható (akár földrajzi átrendezéssel, akár társadalmi beruházásokkal), akkor máshova kell őket elküldeni, hogy friss területeket találjanak a jövedelmező megtérüléshez, ellenkező esetben leértékelődnek. Ez sokféleképpen történhet. Árufelesleg esetén találhatók máshol új piacok. De azok a területek, ahová ezek a feleslegek érkeznek, kell, hogy rendelkezzenek fizetőeszközzel, arannyal, valutatartalékkal (például dollárban), vagy kereskedelemre alkalmas árucikkekkel. Árufeleslegek távoznak, és pénz vagy áruk áramlanak vissza. A túlfelhalmozás problémája csak rövid távon enyhül: csupán áttolódik a felesleg az árucikkekről a pénzre vagy más árucikkekre, bár ha az utóbbi esetében – mint az gyakran előfordul – olcsóbb nyersanyagról vagy egyéb forrásról van szó, akkor ez otthon ideiglenesen csökkentheti a profitrátát lehúzó nyomást. Ha a területek nem rendelkeznek tartalékokkal vagy kereskedelemre alkalmas árucikkekkel, akkor rákényszerítik őket, hogy találjanak ilyet (ahogy Nagy-Britannia kényszerítette Indiát azáltal, hogy ópiumkereskedelmet kellett indítania Kínával a XIX. században, ami lehetővé tette, hogy az indiai kereskedelmen keresztül kivonják a kínai aranyat), vagy segélyt, illetve hitelt kapnak. Az utóbbi esetben pénzt hiteleznek vagy adományoznak egy területnek, hogy legyen mivel fizetnie az otthon megtermelt feleslegért. A britek ezt tették Argentínával a XIX. században, és a japán kereskedelmi többleteket az 1990-es években nagymértékben az Egyesült Államoknak nyújtott kölcsönök szívták fel, támogatandó az ottani konzumerizmust, mely segített felvásárolni a Japán árukat.

Az ilyenfajta hitel- és piaci tranzakciók legalább rövid távon nyilvánvalóan képesek csillapítani a túlfelhalmozásból adódó problémákat. Kiválóan működnek egyenlőtlen földrajzi fejlődés esetén, ahol az egyik területen elérhető felesleg összepárosul a máshol meglévő hiányos ellátással. De a rendszeres hitelhez folyamodás kiszolgáltatottá teszi ezeket a területeket a spekulatív és fiktív tőkeáramlásokkal szemben, amelyek képesek mind élénkíteni, mind aláaknázni a kapitalista fejlődést, sőt – mint az elmúlt években – felhasználhatóak arra, hogy durva leértékelődést idézzenek elő a sebezhető területekre.

A tőke exportja, különösen, ha munkaerőexporttal párosul, meglehetősen eltérő módon működik, és általában hosszabb távú hatásai vannak. Ebben az esetben a tőke- (általában pénz) és munkaerő-feleslegek máshova távoznak, hogy az új területen beindítsák a tőkefelhalmozás folyamatát. A XIX. században Nagy-Britanniában létrejövő feleslegek az Egyesült Államokba és a telepes kolóniákhoz Dél-Afrikába, Ausztráliába és Kanadába találtak kiutat, új dinamikus felhalmozói központokat hozva létre ezeken a területeken, ami növelte a keresletet a brit termékek iránt. Mivel a kapitalizmusnak sok évbe kerülhet, hogy annyira beérjen ezeken a területeken (ha ez egyáltalán bekövetkezik valaha), hogy ők is túlfelhalmozzák a tőkét, az anyaország reménykedhet abban, hogy jó ideig

haszonélvezője lesz ennek a folyamatnak. Ez különösen igaz, ha az igényelt termékek fizikai infrastruktúrák (pl. vonatpályák vagy gátak), melyek szükségszerű alapjai a jövőbeli kapitalista felhalmozásnak. Azonban ezeknek az épített környezetre irányuló hosszú távú beruházásoknak a megtérülési rátája végső soron annak a függvénye, hogy a fogadó országban kialakul-e a felhalmozásnak egy erőteljes dinamikája. Nagy-Britannia ily módon hitelezett Argentínának a XIX. század második felében. Az Egyesült Államok az Európának (különösen Németországnak) és Japánnak nyújtott Marshall-terv kapcsán világosan látta, hogy saját gazdasági biztonsága (nem számolva a hidegháborús katonai szempontokkal) a kapitalista aktivitás ezen területeken való újjáéledésén alapul.

Abból fakadnak az ellentmondások, hogy a kapitalista felhalmozás új dinamikus terei végül felesleget hoznak létre, aminek a felszívásához földrajzi terjeszkedés szükséges. Japán és Németország a késő 60-as évektől kezdődően versenyre kel az amerikai tőkével, nagyon hasonlóan ahhoz, ahogy a XX. század előrehaladtával az amerikai tőke a brit fölé kerekedett (és hozzájárult a Brit Birodalom szétesésához). Mindig érdekes rámutatni arra a pontra, ahol az intenzív belső fejlődés átfordul a tér- és időbeli kiigazítás keresésébe. Ez történt Japánnal a 60-as évek során először a kereskedelemben, aztán a – kezdetben Európába, később az Egyesült Államokba irányuló – tőkeberuházás exportjával, majd intenzív Kelet- és Dél-Ázsiába irányuló (mind közvetlen, mind portfólió-) beruházások által, végül a külföldre (különösen az Egyesült Államokba) irányuló hitelezéssel. Dél-Korea hirtelen kifelé nyitott az 1980-as években, majd rövidesen követte Tajvan is az 1990-es években. Mindkét esetre igaz, hogy nem pusztán pénzügyi tőkét, hanem a multinacionális tőke alvállakozóiként az elképzelhető legerkölcstelenebb munkaszervezési gyakorlatokat exportálták mindenfelé a világon (Közép-Amerikába és Afrikába csakúgy, mint Dél- és Kelet-Ázsia többi részébe).

Így a kapitalista fejlődés útjára még csak a közelmúltban sikeresen rálépők is – túlfelhalmozott tőkéjük miatt – hamar megérezték a tér- és időbeli kiigazítások szükségességét. Az a gyorsaság, ahogy bizonyos területek – mint Dél-Korea, Szingapúr, Tajvan, és most már Kína is – átalakultak nettó befogadóból nettó exportáló területekké, elég riasztónak bizonyul(t) a korábbi időszakokat jellemző lassabb tempóhoz képest. Azonban ugyanezt a logikát követve, a sikeres területeknek hozzá kell igazodniuk saját tér- és időbeli kiigazításuk bumeránghatásához. Kína azáltal, hogy felesleget szív fel Japánból, Koreából és Tajvanból közvetlen külföldi beruházások formájában, hamarosan kiszorítja ezeket az országokat sok termelési és exportágazatból (különösen a kevesebb hozzáadott értéket igénylő és munkaintenzív fajtából, de ez gyorsan elmozdul a nagyobb hozzáadott értéket igénylő áruk felé is). A Brenner által meghatározott általános túlkapacitás ezáltal elszaporodó és egymásba kapcsolódó tér- és időbeli kiigazítások sorozataiban kulminálódhat, elsősorban Dél- és Kelet-Ázsia-szerte, majd további elemeket hozzáadva

Latin-Amerikában – különösen Brazíliában, Mexikóban és Chilében –, újabban pedig kiegészülve Kelet-Európával. Másfelől ugyanakkor érdekes, hogy az Egyesült Államok – nagyrészt a dollár, mint biztonságos globális valutatartalék szerepével magyarázhatóan, amely a szeniorátus hatalmát biztosítja – az elmúlt években eladósodásának nagyarányú növekedése miatt tőkefeleslegeket szívott fel elsősorban Kelet- és Dél-Ázsiából, de más területekről is.[8]

Mindezek eredménye azonban növekvő és ádáz nemzetközi verseny, amiből egyre több dinamikus tőkeakkumulációs központ emelkedik ki, hogy a nemzetközi porondon erőteljes túlfelhalmozási áramlatok közepette megvívjon egymással. Mivel hosszú távon mindegyikük nem boldogulhat, vagy összeroskad a leggyengébb és súlyos leértékelődési válságba zuhan, vagy geopolitikai összecsapások törnek ki kereskedelmi háborúk, valutaháborúk vagy akár katonai összecsapások formájában (a XX. század két világháborújához hasonlóan, melyek kapitalista hatalmak között zajlottak). Ebben az esetben a leértékelődést és a rombolást (ahogyan az amerikai pénzintézetek ellátogattak Kelet- és Dél-Ázsiába 1997-1998-ban) exportáljuk, és a tér- és időbeli kiigazítás lényegesen vészjóslóbb formát ölt. Még néhány további megállapítást kell azonban tennünk erről a folyamatról, hogy jobban megértsük, valójában hogyan is alakul ki.

BELSŐ ELLENTMONDÁSOK

A *Jogfilozófia* alapvonalaiban Hegel leírja, hogyan vezet a burzsoá társadalom belső dialektikája – azáltal, hogy az egyik oldalon a jólét túlfelhalmozását, a másik oldalon pedig egy nincstelen csőcseléket hoz létre – olyan megoldások kereséséhez, mint a külső kereskedelem és gyarmatosító/birodalmi gyakorlatok. Elveti annak lehetőségét, hogy a társadalmi egyenlőtlenség és instabilitás problémáját az újraelosztás belső mechanizmusaival meg lehetne változtatni (Hegel 1983). Lenin Cecil Rhodest idézi, aki azt állítja, hogy a külföldi gyarmatosítás és imperializmus volt az egyetlen lehetséges módja annak, hogy elkerülhető legyen a hazai polgárháború (Lenin 1981). Egy területileg lehatárolt társadalmi formáción belüli osztályviszonyok és -harcok kifelé irányuló tér- és időbeli kiigazítások keresésének irányába hatnak.

Itt válik számunkra érdekessé a következő, XIX. század végéről származó bizonyíték. Joseph Chamberlain (ismertebb nevén „radikális Joe") erősen magáévá tette a birminghami liberális manufaktúrák érdekeit, és eredetileg ellenezte az imperializmust (például az 1850-es évekbeli afgán háborúk idején). A saját városabeli, birminghami termelést és fogyasztást elősegítő oktatási reform, valamint a társadalmi és fizikai infrastruktúrába irányuló fejlesztések híve volt. Úgy vélte, ez termelékeny elvezető csatornát biztosít

8 A szeniorátus fontosságát Carchedi (2002) vizsgálja.

a feleslegeknek, és hosszú távon megtérül. A liberális-konzervatív mozgalom egyik fontos szereplőjeként első kézből érzékelte a nagy-britanniai osztályharc emelkedő szintjét, és 1885-ben tartott híres beszédében arra szólítja fel a tulajdonosi osztályokat, hogy vegyék tudomásul, kötelezettségeik vannak a társadalommal szemben (például javítani a leginkább rászorulók életkörülményeit, és befektetni a nemzet érdekét szolgáló társadalmi és fizikai infrastruktúrába), ahelyett, hogy saját személyes – tulajdonosi – jogaikra koncentrálnának. A tulajdonosi osztályok ezt követő felzúdulása álláspontja visszavonására kényszerítette, és ettől kezdve az imperializmus egyik leghevesebb pártolója lett (gyarmati miniszterként a búr háború szörnyűségeibe vezetve végül Nagy-Britanniát). Ez a karrierpálya kifejezetten jellemző erre az időszakra. Franciaországban Jules Ferry, a belső reformok, különösen az oktatás 1860-as évekbeli egyik lelkes híve az 1871-es Kommünt követően a gyarmatosítás képviselőjévé vált (Franciaországot a dél-ázsiai ingoványba vezetve, amit 1954-ben a Dien Bien Phu-i vereség tetőzött be); Crispi a délolasz földproblémát próbálta megoldani afrikai gyarmatosítással; még maga Theodore Roosevelt is az Egyesült Államokban, miután Frederic Jackson Turner tévesen bejelentette, hogy – legalábbis amíg beruházási lehetőségekről van szó – az amerikai határokat lezárják, átváltott a belső reformokról az imperialista irányvonal támogatására.[9]

Ezen esetek mindegyikére igaz az, hogy az imperializmusnak egy ilyen liberális formája felé fordulás (mely ugyanakkor a fejlődés és egyfajta civilizatorikus küldetés ideológiájával párosult) nem abszolút gazdasági kényszerből következett, hanem a burzsoázia attól való vonakodásából, hogy lemondjon az őt illető osztályelőjogok bármelyikéről; vagyis abból, hogy meggátolták annak lehetőségét, hogy a túlfelhalmozást otthoni szociális reformokon keresztül lehessen elvezetni. A tőketulajdonosok mai heves ellenállása az Egyesült Államokban bármely újraelosztási vagy belső társadalomjobbító politikával szemben hasonlóan nem hagy más lehetőséget az országnak, mint a határokon kívül keresni megoldást a gazdasági nehézségekre. Az ehhez hasonló belső osztálypolitika kényszerített rá több európai hatalmat arra, hogy a határaikon kívül keressenek megoldást a problémáikra 1884-től 1945-ig, ezzel sajátos színezetet adva az európai imperializmus későbbi formáinak. Sok liberális, sőt radikális személyiség büszke imperialistává lett ezekben az években, és a munkásmozgalmak jelentős része meg volt győződve, hogy az imperialista tervekkel valami olyasmit támogat, ami elengedhetetlen jóléte megvalósulásához. Ez mindazonáltal megkövetelte, hogy a burzsoá érdekek teljesen irányításuk alá

9 Az osztályharc dinamikáira adott válaszként adott több kapitalista országban is megfigyelhető radikális eltolódásnak – melynek következtében nem belső, hanem külső megoldásokat kerestek a politikai-gazdasági problémákra – a története olvasható egy kevéssé ismert, mégis meglehetősen lebilincselő gyűjteményben (Julien et al. 1949), ahol Ferry, Chamberlain, Roosevelt, Crispi és mások esetét mind viszonylagos részletességgel elemezték.

vonhassák az állami irányelveket, az ideológiai apparátusokat és a katonai erőket. Arendt ezért értelmezi úgy az eurocentrikus imperializmust, véleményem szerint helyesen, mint „a burzsoá politikai uralom első, semmint a kapitalizmus utolsó fázisát" – ahogy azt Lenin leírta.[10] Erre a gondolatra az összegzésben visszatérek.

A HATALOM TÉR FELETTI URALMÁT KÖZVETÍTŐ INTÉZMÉNYI BERENDEZKEDÉSEK

Henderson rámutat egy nemrég megírt cikkében, hogy 1997-98-ban a Tajvan és Szingapúr (mindketten viszonylag sértetlenül jutottak túl a válságon, leszámítva az árfolyamleértékelődést), valamint Thaiföld és Indonézia (akik majdnem teljes gazdasági és politikai összeomlást éltek át) közti különbség mögött az állami pénzügyi irányelvekben található különbségek húzódnak meg (Henderson 1999). Az előbbiek erős állami kontroll és védett pénzügyi piacok segítségével elszigetelték magukat a tulajdonosi piac spekulációs hullámaitól, míg az utóbbiak nem. Az ilyen különbségek igen sokat számítanak. A közvetítő intézmények által kialakított formák termékei, és egyúttal létrehozói is a tőkefelhalmozás hajtóerőinek.

Az állam, az állam feletti és a pénzügyi hatalmak, valamint a (termelésen és szelektív leértékelődésen keresztül megvalósuló) tőkefelhalmozás általánosabb dinamikái közti kapcsolatok zűrzavaros mintázata kétségkívül a legjelentősebb és legkomplexebb eleme az egyenlőtlen földrajzi fejlődés és az imperialista politika 1973 óta tartó történetének.[11] Véleményem szerint Gowan a nemzetközi kapitalizmus 1973 utáni átstrukturálódását

---

10 L. Arendt (1968). Sok kísérteties hasonlóság található napjaink állapota és Arendt XIX. századi helyzetre vonatkozó elemzése között. Például a következő kivonat esetében: „Az imperialista terjeszkedést egy furcsa gazdasági válság robbantotta ki, a tőke túlfelhalmozása és a »nélkülözhető« pénz megjelenése, a túlzott megtakarítás következménye, ami többé nem talált termelékeny befektetést a nemzeti határokon belül. Most először nem a hatalom bevetése kövezte ki a pénz befektetésének útját, hanem a pénz exportját követte alázatosan a hatalom exportja – mivel az ellenőrizetlen, távoli országokba irányuló befektetések a társadalom széles rétegeinek szerencsejátékossá válásával fenyegettek –, hogy a teljes kapitalista gazdaságot termelő rendszerből pénzügyi spekulációs rendszerré változtassa, és hogy a termelés profitját a jutalék profitjával helyettesítse. Az imperialista korszakot közvetlenül megelőző évtized, az előző évszázad hetvenes évei, a szélhámosság, a pénzügyi botrányok és a tőzsdei piaci hazardőrködés példátlan növekedéséről tanúskodnak (i.m.: 15).

11 Brenner (2002) kísérli meg ezen zűrzavar legáltalánosabb és legszintetikusabb leírását. A kelet-ázsiai összeomlás részleteiről l.: Wade és Veneroso (1998); Henderson (1999); Johnson (2000); a *Historical*

helyesen értelmezi úgy, mint az Egyesült Államok hazárdőrködéseinek sorozatát, hogy a világ gazdasági ügyleteiben elfoglalt vezető szerepét fenntartsa, Európával, Japánnal, később pedig Kelet és Dél-Ázsiával szemben (Gowan 1999). Mindez Nixon kettős stratégiájával – az olajár magasan tartása és pénzügyi dereguláció – kezdődik az 1973-as válság során. Ezt követően az amerikai bankok megkapták a kizárólagos jogot, hogy újrahasznosítsák a Perzsa-öbölben felhalmozódott hatalmas mennyiségű petrodollárt. Ez megerősítette az Egyesült Államok globális pénzügyi tevékenységekben betöltött központi szerepét, és mellékesen – az Egyesült Államokon belüli pénzügyi szektor deregulációjával – ez segített New York saját helyi gazdasági válságából való megmentésében. Kialakítottak egy erős Wall Street/amerikai pénzügyminisztérium pénzügyi rendszert[12], mely rendelkezett a nemzetközi pénzügyi intézetek (mint például az IMF) feletti kontrollal, és azzal a képességgel, hogy hitelmanipulációs és adósságkezelési tevékenységei által fellendítsen vagy ellehetetlenítsen sok gyengébb külföldi gazdaságot. Gowan érvelését követve, ez a pénzügyi és monetáris rendszer az egymást követő amerikai kormányok számára „a gazdasági kormányzás kiváló eszközének bizonyult abban, hogy elősegítse mind a globalizáció folyamatát, mind az ehhez kapcsolódó belföldi neoliberális átalakulásokat". A rendszer válságok által gyarapodott. „Az IMF fedezi a kockázatokat és biztosítja, hogy az amerikai bankok ne legyenek veszteségesek (más országok fizetik ki őket strukturális kiigazításon stb. keresztül), a helyi válságokból történő tőkekimenekítés pedig végül a Wall Street erejét növeli..." (Gowan 1999: 23, 35). Az eredmény az amerikai gazdasági hatalom (ahol csak lehetséges, másokkal szövetkezve történő) kiterjesztése, a piaci nyitás kikényszerítése főleg tőke- és pénzügyi mozgások esetén (ami jelenleg az IMF-tagság feltétele), és egyéb neoliberális gyakorlatok előírása a világ többi része számára (ezt a folyamatot a WTO tetőzi be).

Két fontos dolgot kell kiemelni ezzel a rendszerrel kapcsolatban. Először is, a szabad kereskedelmet sokszor úgy ábrázolják, mint a világ felnyitását a szabad és nyitott verseny előtt. De ez a teljes érvelés hibás a monopóliumok és az oligopóliumok hatalmának következtében mind a termelésben, mind a fogyasztásban, mint arra Lenin sokkal ezelőtt rámutatott. Az USA például újra meg újra felhasználta a hatalmas amerikai piacra való belépés tilalmának a fegyverét, hogy más nemzeteket kívánságai teljesítésére kényszerítsen. A legutóbbi (és legdurvább) példa erre az érvelésre Robert Zoellick amerikai

---

Materialism folyóirat különszáma: Vol. 8, 2001: „Focus on East Asia after the Crisis" (ebből P. Burkett és M. Hart-Landsberg, „Crisis and Recovery in East Asia: The Limits of Capitalist Development").

12 Különböző elnevezéseket javasoltak erre vonatkozóan. Gowan a Wall Street-i dollárrezsimet (Dollar Wall Street Regime) részesíti előnyben, de én a Wall Street-pénzügyminisztérium-IMF komplexumot (Wall Street-Treasury-IMF complex) ajánlanám, Wade és Veneroso (1998) nyomán.

kereskedelmi főképviselőtől származik, arra vonatkozóan, hogy ha Lula, az újonnan megválasztott brazil munkáspárti elnök nem működik együtt az Americasra vonatkozó amerikai szabad piaci tervekkel, akkor azon kaphatja magát, „hogy az Antarktiszra lesz kénytelen exportálni".[13] Tajvan és Szingapúr, attól való félelmében, hogy az USA megtiltja számukra az amerikai piacra való belépést, arra kényszerült, hogy szerződjön a WTO-val – és ezáltal arra, hogy megnyissa pénzügyi piacait a spekulatív tőke előtt. Az amerikai pénzügyminisztérium unszolására Dél-Korea ugyanerre kényszerült 1998-ban, hogy megkaphassa az IMF mentőcsomagját. Az USA az „erőpróba-jutalmak" (challenge grants) elnevezésű, szegény országoknak felajánlott segélyekhez akar kapcsolni egy a pénzügyi intézmények kompatibilitására vonatkozó feltételt. A termelési oldalon a nagyrészt a központi kapitalista régiókban elhelyezkedő oligopóliumok ténylegesen irányítják a vetőmagok, a trágya, az elektronika, a számítógépes szoftverek, a gyógyszerészeti, illetve a petróleumtermékek és még sok minden más termelését. Ezen feltételek mellett az új piacok felnyitása nem a versenyt segíti elő, hanem csupán lehetőséget teremt a monopóliummal rendelkező hatalmak elszaporodásához, annak mindenféle társadalmi, ökológiai, gazdasági és politikai következményével együtt. Jól jellemzi a helyzetet, hogy a nemzetközi kereskedelem közel kétharmada a főbb nemzetközi vállalatokon belüli és közötti tranzakcióként van elszámolva. Még egy olyan látszólag jóindulatú kezdeményezés esetében is, mint a zöld forradalom – és ebben a legtöbb hozzászóló egyetért –, a mezőgazdasági termelés növekedését a mezőgazdasági szektoron belüli jólét számottevő koncentrációja és a monopolizált behatásoktól való függés magasabb szintje kísérte szerte Dél- és Kelet-Ázsiában. Az Egyesült Államok dohánycégeinek kínai piacra való behatolása jócskán kompenzálta őket a saját országukban elszenvedett veszteségeikért, miközben bizonyára közegészségügyi válságot fog okozni Kínában az elkövetkező évtizedekben. Mindezt figyelembe véve, az általános érvelés, miszerint a neoliberalizmus inkább nyílt versenyről, semmint monopolisztikus ellenőrzésről vagy oligopolikus struktúrákon belüli versenyről szól, csalárdnak bizonyul, melyet – mint általában – a piaci szabadságok fetisizmusa rejt el előlünk. A szabad kereskedelem nem jelent méltányos kereskedelmet.

Ugyanakkor, mint azt a szabad kereskedelem szószólói is elismerik, hatalmas különbség van az áruk szabad kereskedelme és a pénzügyi tőke szabad mozgása között (l. Bhagwati 1998). Ez rögtön felveti annak a problémáját, hogy a piaci szabadság melyik fajtájáról beszélünk. Egyesek, mint Bhagwati, hevesen védik az áruk szabad áramlását, de szembehelyezkednek azzal a gondolattal, hogy ez szükségszerűen érvényes a pénzügyi mozgásokra. A nehézség itt a következőben rejlik. Egyrészt a hitelmozgások életbevágóan fontosak a termelékeny beruházásokhoz és a tőke egyik termelési ágazatból vagy helyről egy másikba történő átcsoportosításához. Hasonlóan fontos szerepet játszanak abban,

13 Vezércikk, *The Buenos Aires Herald*, 2002. 12. 31.: 4.

hogy a fogyasztói szükségleteket – például az ingatlanpiac esetében – kiegyensúlyozott viszonyba hozzák a termelőerőkkel, egy térben széttagolt, egyes tereiben feleslegel, máshol hiányokkal tarkított világban. Ezen szempontokat figyelembe véve a pénzügyi rendszernek – állami beavatkozással vagy anélkül – központi szerepe van abban, hogy koordinálja az egyenlőtlen földrajzi fejlődés általi tőkeakkumuláció dinamikáit.

Másrészt azonban a pénzügyi tőke sok haszontalan tevékenységgel jár együtt, ahol a pénzt pusztán arra használják, hogy még több pénzt termeljen, az áruk jövőjére, valutaértékekre, adósságra és hasonlókra irányuló spekulációkkal. Amikor nagy mennyiségű tőke válik elérhetővé ezen célkitűzések megvalósításához, a nyitott tőkepiacok olyan spekulatív tevékenységek közegévé válnak, melyek közül néhány – mint az láttuk az 1990-es években a „dot.com"-nál és a tőzsdepiaci „lufiknál" – önbeteljesítő jóslattá válik; éppúgy, mint a fedezeti alapok, felfegyverkezve több ezer milliárd befolyásuk alatt álló dollárral, csődbe juttathatják Indonéziát vagy akár Dél-Koreát, attól függetlenül, hogy mekkora erőt képvisel a mögöttük álló gazdaság. Ami a Wall Streeten történik, annak nagyrészt semmi köze a termelékeny tevékenységekbe történő beruházások megkönnyítéséhez. Mindez tisztán spekulatív (innen ered a „kaszinó", „rabló", vagy akár a „keselyű kapitalizmus" elnevezés – a 2,3 milliárd dolláros mentőcsomaggal kisegített Long Term Capital Management esete emlékeztethet minket arra, hogy a spekulációk könnyen sülhetnek el rosszul). Mindazonáltal ennek a tevékenységnek mélyreható hatásai vannak a kapitalista felhalmozás egészének dinamikájára nézve. Mindenekelőtt megkönnyíti a politikai-gazdasági hatalom újraközpontosítását elsősorban az USA-ba, de más központi országok pénzügyi piacaira (Tokió, London, Frankfurt) is.

Az, hogy mindez hogyan történik, függ a központi országokon belül kialakult osztályszövetségek domináns formáitól, a nemzetközi egyezmények kapcsán folytatott tárgyalások során ezen országok közt kialakuló erőegyensúlytól (mint az új nemzetközi pénzügyi intézményrendszer kapcsán, ami a '90-es évek közepi úgynevezett Washingtoni Konszenzus intézményét váltotta fel 1997-98-ban) és a tőkefelesleg kapcsán meghatározó szereplők által mozgósított politikai-gazdasági stratégiáktól. A „Wall Street-pénzügyminisztérium-IMF" komplex felemelkedése az Egyesült Államokon belül, mely képes a nemzetközi intézmények ellenőrzésére, valamint más pénzügyi és kormányzati intézményeken keresztül hatalmas pénzügyi erő megmozgatására szerte a világon, meghatározó és egyben problematikus szerepet játszott az elmúlt évek globális kapitalizmusának dinamikáiban. Azonban ez a hatalmi központ csak úgy tud működni, mint ahogy ezt jelenleg teszi, mivel a világ többi része be van hálózva és sikeresen rá van akasztva (illetve effektíve fel van akasztva) egy összefonódó pénzügyi és kormányzati (a szupranacionális szintet is beleértve) intézmények által strukturált keretre. Ebből adódik az együttműködés – például a G7 nemzetek központi bankárai között – és a különböző nemzetközi

egyezmények jelentősége (átmenetileg a árfolyamstratégiák esetében és általánosabban a WTO kapcsán), melyek a speciális nehézségekre hivatottak reagálni.[14] Amennyiben pedig a piaci hatalom nem elegendő egyes célok megvalósításához és ellenszegülő elemek vagy „lator államok" sorba való beállításához, akkor a megkérdőjelezhetetlen hatalommal bíró amerikai katonai erő (titkoltan vagy nyíltan) rendelkezésre áll az ügy keresztülvitelére.

A nemzetközi egyezmények ezen komplex rendszerét az ideális kapitalista világban arra használnák fel, hogy a bővített újratermelést (növekedést) fenntartsák és támogassák. Azonban, mint a háború a diplomáciában, az állami hatalom által támogatott pénzügyi tőke beavatkozása gyakran egyéb eszközök általi felhalmozássá válhat. Az államhatalmak közti szentségtelen szövetség és a pénzügyi tőke ragadozó hajlamai képezik a „keselyű kapitalizmus" sarokpontját, melyet sokkal inkább a pénzeszközök leértékelésének és elsajátításának, mint termelékeny beruházásokkal történő felépítésének szentelnek. De hogyan értelmezzük a felhalmozás és leértékelődés ezen egyéb módjait?

KISEMMIZÉS ÁLTALI FELHALMOZÁS

A *Tőkefelhalmozás*ban Luxemburg a kapitalista felhalmozás két különböző oldalára koncentrál:

> Az egyik az árupiacon és az értéktöbblet termelésének helyszínén megy végbe – a gyárban, a bányában, a mezőgazdasági birtokon. A felhalmozás – erről az oldalról nézve – tisztán gazdasági folyamat, amelynek legfontosabb fázisa a tőkések és a bérmunkások között játszódik le, de mindkét fázisban: a gyár területén és a piacon kizárólag az árucserének, egyenértékek cseréjének korlátai között mozog. Formálisan a béke, a tulajdon és az egyenlőség uralkodik itt, és a tudományos elemzés éles dialektikájára van szükség ahhoz, hogy leleplezzük: hogyan csap át a felhalmozáskor a tulajdonjog idegen tulajdon elidegenítésébe, az árucsere kizsákmányolásba, az egyenlőség osztályuralomba. A tőkefelhalmozás másik oldala a tőke és a nem tőkés termelési formák között játszódik le. Színtere a világ színpada. Itt az uralkodó módszerek: a gyarmatosító politika, a nemzetközi kölcsönrendszer, az érdekszférák politikája és a háborúk. Itt teljesen leplezetlenül és nyíltan lép színre az erőszak, a csalás, az elnyomás, a fosztogatás, és nagy fáradságba kerül, hogy az erőszakos politikai cselekmények és erőpróbák eme forgatagából kiemeljük a gazdasági folyamat szigorú törvényeit.A felhalmozás ezen két

14 Gowan (1999) és Brenner (2002) érdekes párhuzamos leírásokat kínálnak, anélkül azonban, hogy bárhol is hivatkoznának egymásra.

oldala, érvelése szerint, „szervesen kapcsolódik egymáshoz", és „csak együtt jelölik ki a tőke történelmi pályáját" (Luxemburg 1979: 372-373)[15].

Marx tőkefelhalmozásról szóló általános elmélete bizonyos meghatározó kiinduló feltevésekre épül, amelyek nagyrészt egybeesnek a klasszikus politikai gazdaságtan előfeltevéseivel, és amelyek kizárják az eredeti felhalmozási folyamatokat. Ezen előfeltevések a következők: szabadon működő kompetitív piac a magántulajdon intézményi garanciával, jogi individualizmus, szerződések szabadsága és megfelelő jogi struktúra, valamint a segédkező állam által garantált kormányzás, ami a pénz – mint értékraktár és a forgalom médiuma – integritását is biztosítja. A kapitalista szerepe, mint árutermelő és -cserélő, már intézményesült, és a munkaerő áruvá vált, amivel általánosságban saját értékén kereskednek. Az „eredeti" tőkefelhalmozás már végbement, és a felhalmozás már mint bővített újratermelés zajlik (bár az élőmunka termelésben való kizsákmányolásán keresztül) egy a „béke, tulajdon és egyenlőség" feltételhármasban működő zárt gazdaságban. Ezen előfeltevések lehetővé teszik számunkra, hogy lássuk, mi történik, ha a politikai közgazdaságtan klasszikusainak liberális projektje, vagy napjainkban a neoklasszikus közgazdászok neoliberális projektje megvalósul. Marx dialektikus módszerének éleselméjűségét bizonyítja, hogy rámutat, a piac liberalizációja – a liberálisok és neoliberálisok hitvallása – nem harmonikus államot eredményez, ahol mindenki jobb helyzetbe kerül. Ellenkezőleg, soha nem látott szintű társadalmi egyenlőtlenséget teremt, ahogy ezt az elmúlt 30 év neoliberalizmusának nemzetközi tendenciája – különösen azokban az országokban, mint Nagy-Britannia és az Egyesült Államok, akik leginkább ezen politikai vonal mellett voksoltak – ténylegesen tette. Ugyanakkor, Marx jóslata szerint, súlyos és növekvő instabilitást is teremt, ami olyan krónikus túlfelhalmozási válságokhoz fog vezetni, mint amilyeneknek jelenleg tanúi vagyunk.

Ezen előfeltevések hátránya, hogy a kizsákmányolásra, csalásra és erőszakra épülő felhalmozást egyfajta „eredeti fejlődési szintre" száműzi, melyet vagy többé nem tekint relevánsnak, vagy, mint Luxemburgnál, valamiféleképpen a „kapitalista rendszeren kívüliként" kezeli. A kapitalista felhalmozás hosszú történeti földrajzán belül az eredeti felhalmozás kizsákmányoló technikái által játszott folyamatos és kitartó szerepnek az általános újjáértékelése ezért nagyon is helyénvaló, mint ahogy azt többen a közelmúlt-

15 Luxemburg egy alulfogyasztási (a tényleges kereslet hiánya) elméletre alapozza leírását, mely meglehetősen eltérő következtetésekhez vezet, mint a túlfelhalmozási elméletek (a jövedelmező tevékenységre való lehetőségek hiánya) esetén, mint amilyennel én is dolgozom. A kisemmizés általi felhalmozásnak és túlfelhalmozáshoz való viszonyának teljes kifejtése a *The New Imperialism* c. könyvben olvasható (Harvey 2003).

ban megfigyelték.[16] Tekintve, hogy furcsának tűnne egy jelenleg is fennálló folyamatot „eredetinek" nevezni, én a továbbiakban ezeket a terminusokat a „felhalmozás kisemmizés által" fogalmával fogom helyettesíteni.

Marx eredeti felhalmozásról készült leírásának közelebbi vizsgálata módszerek széles skáláját fedi fel előttünk. Ezek magukban foglalják a kommodifikációt és a föld privatizációját, valamint a paraszti népesség erőszakos kiűzését; a különböző tulajdonjogok átalakítását – köz, kollektív, állami stb. – exkluzív magántulajdon-jogokká; a közjavakhoz való jogtól való megfosztást; a munkaerő kommodifikációját és alternatív, bennszülött termelési és fogyasztási formák visszaszorítását; a vagyontárgyak – a természeti erőforrásokat is beleértve – gyarmati, újgyarmati és birodalmi elsajátításának folyamatát; a csere monetarizációját és az adóztatást, különösen a föld esetében; a rabszolga-kereskedelmet; illetve uzsorát, az államadósságot, és végül a hitelrendszert. Az állam, az erőszak monopóliumával és a törvényesség feltételeinek meghatározásával, központi szerepet játszik ezen folyamatoknak mind a támogatásában, mind az előmozdításában; jelentős bizonyíték erre, amint azt Marx felveti és Braudel megerősíti, hogy a kapitalista átmenet alapvetően függött az állam hozzáállásától – jelentősen támogató Nagy-Britanniában, kevéssé Franciaországban, és, egészen a közelmúltig, erősen ellenséges Kínában.[17] Kína eltolódása az eredeti felhalmozás irányába azt mutatja, hogy aktuális ügyről van szó, és erőteljes a bizonyíték, különösen Kelet- és Dél-Ázsiában, hogy az állami irányelvek és politikák (vegyük például Szingapúr esetét) központi szerepet játszottak a tőkefelhalmozás intenzitásának és új útjainak meghatározásában. A fejlesztő állam *(developmental state)* szerepe a tőkefelhalmozás elmúlt szakaszaiban ezért alapos vizsgálat tárgyát képezte.[18] Elegendő visszaidézni Bismarck Németországát vagy Meidzsi Japánját, hogy belássuk, ez a helyzet régóta fennáll.

Minden Marx által említett jellegzetesség mindvégig erőteljesen jelen volt a kapitalizmus történeti földrajza során, sőt némelyik ezek közül jelenleg fontosabb szerephez

---

16 Perelman (2000). Széles körű vita található a *The Commoner*-ben is (www.thecommoner.org) az új bekerítésekről és arról, hogy vajon az eredeti felhalmozás tisztán történelmi, vagy máig zajló folyamatként értelmezendő-e. DeAngelis (http://homepages.uel.ac.Uk/M.DeAngelis/PRIMACCA.htm) kiváló összefoglalást nyújt erről.

17 L.: K. Marx, A tőke I. kötet; Marx és Engels (1967); Braudel (1977).

18 Wade és Veneroso (1998: 7) a következő meghatározást javasolja: „a fejlesztő állam magas háztartási megtakarítások, plusz a vállalati adósság/nyereség magas arányszáma, plusz banki-vállalati-állami együttműködés, plusz nemzeti ipari stratégia, plusz nemzetközi versenyképességre vonatkozó befektetésösztönző feltételek összessége". A klasszikus tanulmány: Johnson (1982); ugyanakkor az állami irányelvek gyakorlati hatása a gazdasági növekedés relatív rátáira jól dokumentált: Webber és Rigby (1996).

jut, mint a múltban. A hitelrendszer és a pénzügyi tőke, mint ahogy azt mind Lenin, mind Hilferding, mind Luxemburg megjegyezi, nagyobb hatással bírt, mint a kizsákmányolás, a csalás és a rablás. Részvényértékesítés, pilótajátékok, infláció általi strukturált vagyonpusztítás, a vagyon kimentése fúzió és beszerzés által, az adósságteher szintjének értékesítése, olyan szintű adósságterhek létrejöttének elősegítése, melyek még fejlett kapitalista országokban is adósrabszolgasorba taszítanak teljes népességcsoportokat, nem is beszélve a vállalati csalásokról, a vagyontárgyaktól való megfosztásról (a nyugdíjalapok kifosztása, valamint részvények és vállalatok összeomlása általi megtizedelése) hitelek és részvények manipulációja által – ezek mindegyike központi jelentőségű a jelenkori kapitalizmus működésében. Az Enron összeomlása sok embert fosztott meg megélhetésétől és nyugdíjjogosultságától. De mindenekelőtt a fedezeti alapok és a pénzügyi tőke egyéb főbb intézményei által végrehajtott spekulációs kisemmizésre kell úgy tekintenünk, mint a jelenkor kisemmizés általi felhalmozásának sarokpontjára. A Dél- és Kelet-Ázsiában előidézett likviditási válsággal a fedezeti alapok jövedelmező vállalkozásokat juttattak csődbe. Ezeket a vállalkozásokat alacsony árakon vásárolhatták fel a központi országok tőkefeleslegeikkel, ezáltal lebonyolítva azt, amire Wade és Veneroso mint „az elmúlt ötven év legnagyobb békeidőben lezajló – hazai (vagyis délkelet-ázsiai) tulajdonosoktól külföldieknek (vagyis amerikaiaknak, japánoknak, európaiaknak) – vagyonáthelyeződéseként" hivatkozik (Wade és Veneroso 1998).

A kisemmizés általi felhalmozás egészen új mechanizmusai előtt is megnyílik az út. A szellemi tulajdonjogok hangsúlyos szerepe a WTO-tárgyalásokon (és az úgynevezett TRIPS-egyezmény) olyan jövő felé mutat, amelyben a genetikai eszközök és számos egyéb termék szabadalmaztatása és engedélyeztetése egész társadalmak ellen fordítható, s melyeknek környezetgazdálkodási gyakorlatai döntő szerepet játszottak maguknak az eszközöknek a kifejlesztésében. A biokalózkodás virul, és a világ genetikai erőforrás-tartalékainak kifosztása folyamatban van, aminek néhány multinacionális cég a haszonélvezője. A globális környezeti közjavak (föld, levegő, víz) gyorsuló kimerülése és az élőhelyek pusztulásának elszaporodása – ami eleve kizár a tőkeintenzíven kívül bármiféle egyéb mezőgazdasági termelési formát – szintén a természet minden megjelenési formájának erőteljes kommodifikációjából következik. A kulturális formák, történetek és az intellektuális kreativitás kommodifikációja széles körű kisemmizéssel jár együtt – a zeneipar hírhedt a *grassroots* kultúra és a kreativitás kisajátításáról és kizsákmányolásáról. Az eddigi közvagyon (mint például az egyetemek) nagyvállalatok általi átvétele és privatizációja – nem beszélve a víz és egyéb közszolgáltatások privatizációjának az egész világot elárasztó hullámáról – a „közjavak elkerítésének" új hullámát jelenti. Csakúgy, mint korábban, az állam hatalmát arra használják, hogy akár a nép akaratával szemben is kikényszerítsék ezeket az átalakulásokat. És csakúgy, mint a múltban, ezek az események ma is széles körű ellenállást

váltanak ki, ezek képezik az antiglobalizációs mozgalom magját.[19] A múlt osztályharcai során kiharcolt közösségi tulajdonjogok (nyugdíjhoz, jóléthez, vagy nemzeti egészségügyi ellátáshoz való jog) privát területre való visszaterelése az egyik legszörnyűbb a neoliberális ortodoxia nevében gyakorolt kisemmiző politikák közül. A Bush-kormánynak a társadalombiztosítás privatizációjára és a nyugdíjakat a tőzsde szeszélyeinek való kiszolgáltatására irányuló terve egyértelmű esetei ennek. Ezek után nem meglepő, hogy a közelmúltban az antiglobalizációs mozgalmon belül a közjavak visszakövetelésével, valamint a tőke és az állam kisajátításukban vállalt együttes szerepének támadásával kapcsolatos témák váltak a leghangsúlyosabbá.

A kapitalizmus kannibalisztikus, valamint zsákmányszerző és csaló gyakorlatokat is internalizál. Azonban, mint azt Luxemburg meggyőzően megfogalmazta, „gyakran nehéz az erőszakos politikai cselekmények és erőpróbák eme forgatagából kiemelni a gazdasági folyamat szigorú törvényeit". A kisemmizés általi felhalmozás sokféle módon történhet, és az eljárás módjában sok minden esetleges és véletlenszerű. Mégis jelen van minden történelmi korszakban, és erőteljesen nekilendül, amikor a bővített újratermelés során túlfelhalmozási válság alakul ki, és nem mutatkozik más kiút, csak a leértékelődés. Arendt szerint például a XIX. század Nagy-Britanniájában a hatvanas-hetvenes évek válságai indították meg az eltolódást az imperializmus egy új formája felé, amikor is a burzsoázia „először ébredt rá, hogy az egyszerű rablás eredendő bűnét, ami évszázadokkal azelőtt lehetővé tette »az eredeti tőkefelhalmozást« (Marx), és minden későbbi akkumulációt beindított, végül is meg kell ismételni, nehogy az akkumuláció motorja elhaljon" (Arendt 1968: 28). Ezzel visszaérkeztünk a tér- és időbeli kiigazítások keresése, az államhatalmak, a kisemmizés általi tőkefelhalmozás és az imperializmus kortárs formái közti kapcsolathoz.

AZ „ÚJ" IMPERIALIZMUS

A gyakran sajátos térbeli és regionális alakzatban elrendeződő, és általában hegemón központok által irányított kapitalista társadalmi képződmények régóta kváziimperialista gyakorlatokhoz folyamodnak, amikor a túlfelhalmozási problémáikra megoldást kínáló tér- és időbeli kiigazításokat keresik. Lehetséges azonban korszakokba sorolni ezen folyamatok történeti földrajzát, követve Arendt érvelését, miszerint az 1884 és az 1945 közti időszak Európa-központú imperializmusa képezte a burzsoázia első globális politikai uralomra törő kísérletét. Egyes nemzetállamok hozzákezdtek saját imperialista terveik megvalósításához, hogy a felmerülő túlfelhalmozási problémákat és osztálykonfliktusokat kezeljék. Ez

19 Az ellenállás mértékét mutatja: Gills (2000); l. szintén Brecher és Costello (1994). Az ellenállásnak egy újabb keletű eleven ismertetőjét nyújtja Bello (2002). Az alulról jövő globalizáció gondolatának legösszeszedettebb elemzését Falk adja (2000).

az eredetileg a brit vezető szerep alatt stabilizált, a tőke és az áruk világpiacon való szabad áramlására felépített első rendszer a századfordulón az egyre zártabb rendszerben egyeduralkodó szerepre törő főbb hatalmak közti geopolitikai konfliktusokba fulladt. Mindez két világháborúban tört felszínre, nagyjából azon a módon, ahogy azt Lenin megjósolta. Ebben az időszakban a világ többi részét kifosztották erőforrásaikért (elegendő megnézni Japán vagy Nagy-Britannia történelmét, mit tett az előbbi Tajvannal, az utóbbi pedig Witwatersranddal Dél-Afrikában), abban a reményben, hogy a kisemmizés általi felhalmozás ellensúlyozza majd az arra való krónikus képtelenséget, ami az 1930-as években tetőpontjára hágott, hogy fenntartsák a bővített újratermelés általi kapitalizmust.

Ennek a rendszernek 1945-ben egy Egyesült Államok vezette rendszer vette át a helyét, ami globális megállapodást kísérelt meg kialakítani a vezető kapitalista hatalmak között, hogy elkerülje az egymást pusztító háborúkat, és hogy közösen birkózzanak meg azzal a túlfelhalmozással, ami az 1930-as éveket megkeserítette. Hogy ez megvalósulhasson, részesedniük kellett a központi régiók egyre intenzívebben integrált kapitalizmusának hasznából (ebből adódik az Európai Unió felé irányuló lépések amerikai támogatása), és a rendszer szisztematikus földrajzi terjeszkedése mellett kellett elköteleződniük (ebből következik az USA ragaszkodása ahhoz, hogy a dekolonizáció és a fejlődés legyen a világ többi részének általános célja). A globális burzsoá uralom ezen második szakaszát nagyrészt a hidegháborús helyzetből adódó veszélyforrás tartotta egyben. Ez együtt járt az USA – mint az egyedüli kapitalista szuperhatalom – katonai és gazdasági vezető szerepével. Ennek következménye egy Egyesült Államok vezette „szuperimperialista" egyeduralom létrehozása, ami lényegesen katonaibb és politikaibb volt annál, mint hogy gazdasági szükségszerűség megnyilvánulása lett volna. Maga az USA nem függött különösebben a külső piacoktól vagy akár beszállítóktól. Azt is megengedhette magának, hogy megnyissa piacait mások előtt, és ezáltal belső tér- és időbeli kiigazításokkal – például államközi autópálya-hálózatok, kiterjedő szuburbanizáció, és a déli, illetve a nyugati régiók fejlesztése – szívja fel azon felesleges kapacitás egy részét, ami gyors ütemben jött létre a '60-as években Németországban és Japánban. A bővített újratermelés révén erőteljes növekedés indult be mindenhol a kapitalista világban. A kisemmizés általi felhalmozás viszonylagosan háttérbe került, habár az olyan tőkefelesleggel rendelkező államokban, mint Japán és Nyugat-Németország, növekvő igény jelentkezett külső piacok keresése iránt, beleértve a posztgyarmati fejlődő piacok irányításáért folyó versenyt.[20] Az áruexport szabályozatlanságával ellentétben a tőke exportja feletti erős kontroll azonban helyben tartotta Európa nagy részét, és a Kelet-Ázsiába irányuló export korlátozott maradt. Az egyes nemzetállamokon belüli, bővített újratermelésre vonatkozó osztályharcok domináltak (hogyan történjen, és ki legyen a haszonélvezője). A kialakuló főbb geopolitikai

20 Messze a legjobb beszámolót nyújtja erről: Armstrong et al. (1991).

konfliktusok vagy hidegháborús (a szovjetek által létrehozott másik birodalommal), vagy reziduális küzdelmek voltak (többségében metszve a hidegháborús politikai elvekkel, ami sok posztkoloniális reakciós rezsim támogatására bírta rá az USA-t) az európai hatalmak attól való vonakodásának eredményeként, hogy lemondjanak a gyarmataik felett gyakorolt befolyásról (emblematikus ebből a szempontból a britek és franciák 1956-os szuezi inváziója, melyet az USA egyáltalán nem támogatott). A centrumnak való örökös alárendeltség tér- és időbeli helyzetébe való bezártságból adódó növekvő ellenérzés azonban függetlenségi és nemzeti liberális mozgalmakat indított be. A harmadik világbeli szocializmus modernizálni szándékozott, de teljesen más politikai és osztályalapon.

Ez a rendszer 1970 körül tört meg. A tőke kontrolljának betartatása nehézzé vált, amint az Egyesült Államok tőkefeleslege elárasztotta a világpiacot. Az USA a vietnami háború közepén egyszerre próbálta a háborút és a termelést finanszírozni, ami megnövelte az inflációs nyomást, miközben több központi országban az osztályharc eredményei csökkenteni kezdték a profitot. Az USA ekkor egy másfajta rendszer kidolgozását kísérelte meg – amely a nemzetközi és pénzügyi intézményi rendszer új keverékére épült –, hogy ellensúlyozza a Németország és Japán felől érkező gazdasági fenyegetést, illetve, hogy a pénzügyi tőke formájában a Wall Streeten kívül működő gazdasági hatalmat újraösszpontosítsa. A Nixon-kormány és a szaúdiak közti összejátszás, hogy az égbe nyomják az olajárakat 1973-ban, lényegesen több kárt okozott az európai és japán gazdaságoknak, mint az amerikainak, amelyek az adott időszakban kevéssé függött a közel-keleti ellátástól.[21] Az egyesült államokbeli bankok elnyerték az előjogot, hogy visszaforgassák az olajdollárokat a világgazdaságba. A termelés birodalmában való fenyegetettségét az USA úgy ellensúlyozta, hogy a pénzügyeken keresztül követelte magának a vezető szerepet. De ahhoz, hogy ez a rendszer ténylegesen működjön, általában a piacokat – és a tőkepiacokat különösen – rá kell kényszeríteni, hogy megnyíljanak a nemzetközi kereskedelem előtt – ez egy lassú folyamat, ami az Egyesült Államok részéről erős, az IMF-hez hasonló nemzetközi hatalmak által megtámogatott nyomást, és hasonlóan heves, a neoliberalizmust az új ortodoxiának beállító elköteleződést igényelt. Emellett maga után vonta a burzsoázián belüli érdek- és erőegyensúly eltolódást a termelési tevékenységektől a pénzügyi tőke intézményei felé. Ez felhasználható arra, hogy gyengítse a bővített újratermelés keretei között a munkásosztály mozgalmainak erejét, akár közvetlenül, a termelést fegyelmező felügyelet gyakorlásával, akár közvetetten, megkönnyítve a földrajzi mobilitást a tőke minden formája számára. A pénzügyi tőke ezért központi szerepet játszott a burzsoá globális uralom harmadik fázisában.

Ez a rendszer lényegesen kizsákmányolóbb és labilisabb volt, és a kisemmizés általi felhalmozás újabb és újabb meneteit hozta – általában az IMF által irányított strukturális

21 Gowan (1999: 21-22) hivatkozik a szaúdiak és Nixon közti összejátszás bizonyítékaira.

kiigazítási programok formájában –, mint a bővített újratermelés birodalmában felmerülő nehézségek ellenszere. Bizonyos esetekben, mint például Latin-Amerikát a '80-as években, teljes gazdaságokat ért támadás, vagyonukat pedig az amerikai pénzügyi tőke gyűjtötte be. A thai és az indonéz valuták elleni 1997-es, fedezeti alapok által vezért támadás, megtámogatva az IMF által megkövetelt kemény deflációs irányelvekkel, életképes nagyvállalatokat is csődbe juttatott, és visszafordította azt a jelentős társadalmi és gazdasági fejlődést, ami Kelet- és Dél-Ázsia nagy részét jellemezte. Ennek eredményeképpen emberek milliói váltak a munkanélküliség és az elszegényedés áldozatává. A válság ugyanakkor – az USA számára kedvezően – a dollár szárnyalását segítette elő, megerősítve a Wall Street dominanciáját, és az amerikai gazdagok pénzügyi eszközei értékének elképesztő növekedését generálta. Osztályharcok kezdtek egybeolvadni az olyan ügyek kapcsán, mint az IMF által kirótt strukturális kiigazítás, a pénzügyi tőke fosztogató tevékenysége, és a privatizáció következtében elszenvedett jogfosztás.

Az adósságválságok felhasználhatóak arra, hogy minden országban esetről esetre újjászervezzék a termelés belső társadalmi viszonyait úgy, hogy az a külső tőke térhódításának kedvezzen. Hazai pénzügyi rezsimeket, hazai termékpiacokat és hazai prosperáló cégeket törtek fel ily módon, hogy aztán amerikai, japán vagy európai vállalatok szerezzék meg őket. A központi régiók alacsony profitjait ezáltal ki lehetett egészíteni a külföldön megkeresett nagyobb profitból. A kisemmizés általi felhalmozás lényegesen központibb elemmé vált a globális kapitalizmusban a privatizációval, mint egyik fő mantrájával. Az ezzel szembeni ellenállás központi elemmé vált az antikapitalista és antiglobalizációs mozgalmon belül.[22] Azonban a rendszernek, miközben központja a Wall Street-pénzügyminisztérium komplexum, számos multilaterális vetülete volt a tokiói, londoni, frankfurti pénzügyi központokkal, és sok egyéb transznacionális kapitalista vállalat részvételével. Ez összekapcsolódott a transznacionális kapitalista vállalatok felemelkedésével, melyek ugyan rendelkezhetnek központtal egyik vagy másik nemzetállamban, mégis kirajzottak szerte a világba, úgy, ahogy ez elképzelhetetlen volt az imperializmus korábbi

22 A bővített újratermelés politikájába (sok szempontból a mai napig) beágyazódott baloldal túl lassan ismerte fel az anti-IMF-lázongások és egyéb kisemmizés ellen fellépő mozgalmak jelentőségét. Walton anti-IMF-lázongások mintázatáról készült úttörő tanulmánya (1984), visszatekintve, kiemelkedik ebből a szempontból. Azonban emellett helyénvalónak tűnik, hogy egy messze kifinomultabb elemzést készítsünk annak meghatározására, hogy a több tízezer kisemmizés elleni mozgalom közül melyik regresszív és antimodernizációs a szó bármilyen szocialista értelmében, és melyik lehet progresszív, vagy legalábbis szövetségek kialakításával progresszívebb irányba mozdítható. Mint mindig, Gramsci módszere, ahogyan a déli kérdést elemezte, úttörő tanulmánynak tűnik ebből a szempontból. Petras nemrégiben kihangsúlyozta ezt Hardt és Negri kritikájában (2002). Gazdag parasztok földreform elleni harca nem ugyanaz, mint föld nélküli parasztok harca a túlélésért.

szakaszaiban (a trösztök és kartellek, melyeket Lenin leírt, mind szoros kapcsolatban álltak egy adott nemzetállammal). Ez volt az a világ, amit a clintoni Fehér Ház – annak mindenható, a Wall Street spekulatív oldaláról érkező pénzügyminiszterével, Robert Rubinnal – megkísérelt a centralizált multilaterizmus formájában irányítani (ezt a '90-es évek közepi „washingtoni konszenzus" testesítette meg). Egy röpke pillanatra úgy tűnt, hogy Lenin tévedett, és Kautskynak lehet igaza, egy a minden kapitalista nagyhatalom „békés" együttműködésére épülő ultraimperializmus – jelenleg a G7 néven ismert csoportosulással és az úgynevezett „új nemzetközi pénzügyi rendszerrel" *(new international financial architecture)* fémjelezve, jóllehet amerikai vezetéssel – lehetséges.[23]

De ez a rendszer komoly problémákba ütközött. Ahogyan azt korábban Luxemburg megjegyezte, a hatalmi konfliktusok labilitása és kaotikus fragmentáltsága megnehezíti, hogy megértsük a gazdaság szigorú törvényeinek működését a zavaros folyamatok, és különösen a pénzügyi szektor átláthatatlansága mögött. De ahogy az 1997-98-as válság megmutatta, a többlettermelő kapacitás fő központja Kelet- és Dél-Ázsiában található (ezért az USA kifejezetten ezt a régiót célozta leértékeléssel), a kelet- és dél-ázsiai kapitalizmus egyes részeinek gyors talpra állása visszakényszerítette a túlfelhalmozás általános problémáját a globális ügyek előterébe (Burkett és Hart-Landsberg 2001]). Ez annak a kérdését veti fel, hogy hogyan szerveződhetne meg a (Kínába irányuló?) tér- és időbeli kiigazítás egy újabb formája, vagy ki fogja vállalni a következő leértékelődési kör oroszlánrészét. Az Egyesült Államokban egy évtizednyi, vagy még több ideig tartó látványos (ha nem „irracionális") bőséget követően gyülekező recesszió mutatja, hogy az USA nem feltétlenül sebezhetetlen. Az instabilitás mögött álló hibák egyik fő csoportja az USA fizetési mérlegének gyors romlása. „Ugyanaz a kirobbanó erejű import, amely a világgazdaságot hajtotta" a '90-es évek folyamán, írja Brenner, „rekordszintre növelte az USA-ban a kereskedelmi és a folyó fizetési mérleg hiányát, ami a tengerentúli tulajdonosok terheinek példa nélküli növekedéséhez" és „az amerikai gazdaság tőkemenekülésnek való példa nélküli kiszolgáltatottságához, valamint a dollár bezuhanásához vezetett" (Brenner 2002: 3). De ez a kiszolgáltatottság mindkét oldalon létezik. Ha az Egyesül Államok piaca összeomlik, akkor azok a gazdaságok, amelyek többlet-termelőkapacitását ez a piac szívja fel, vele zuhannak. Annak a fürgeségnek a hátterében, ahogyan például Japán vagy Tajvan központi bankárai pénzkészleteket nyújtanak az amerikai hiányok fedezéséhez, jelentős részben önérdek húzódik meg. Ők ezáltal befektetnek az egyesült államokbeli konzumerizmus fenntartásába, amely saját termékeik piacát jelenti. Most már akár azon is kaphatják magukat, hogy finanszírozzák az USA háborús erőfeszítéseit.

---

23 Anderson (2002) megfigyeli, hogy egy Kautsky víziójához hasonló eszme hogyan válhatott múlttá; mely összefüggést olyan liberális gondolkodók, mint például Robert Keohane, is észrevettek. Az új nemzetközi pénzügyi rendszerről lásd: Soederberg (2002).

Azonban az USA hegemóniája és uralma ismét fenyegetve van, és ezúttal a veszély akutabbnak tűnik. Ha például Braudelnek (és az őt követő Arrighinek) igaza van, és a financializáció erőteljes hulláma valószínűleg a domináns hatalom egyik hegemóntól egy másikhoz történő áthelyeződésének az előjátéka, akkor az Egyesült Államok financializáció felé fordulása a '70-es években egy önpusztító történelmi minta példájaként értelmezhető (l. Arrighi és Silver [1999: 31-33]). A külső és belső deficitek nem folytathatják fékeveszett növekedésüket, és a külföldi, különösen az ázsiai országok finanszírozási képessége nem vég nélküli – a jelenlegi árfolyamon napi 2,3 milliárd dollárnyi összegről van szó. Bármely más ország a világon, ha az Egyesült Államok gazdaságához hasonló makroökonómiai állapotot mutatna, mostanra könyörtelen IMF-megszorítások és strukturális kiigazítási programok célpontja lenne. De mint azt Gowan leírja: „Washington arra való képessége, hogy befolyásolja a dollár árát, és hogy kihasználja a Wall Street nemzetközi pénzügyi uralmát, képessé tette arra az amerikai hatóságokat, hogy elkerüljék azt, amit más országoknak meg kellett tenni; figyelni az egyenlegek egyensúlyára; kiigazítani a hazai gazdaságot, hogy biztosítsák a hazai megtakarítások és beruházások magas szintjét; figyelni a köz- és magáneladósodások szintjét; biztosítani a pénzügyi közvetítés hatékony belföldi rendszerét, hogy biztosítva legyen a hazai termelési szektor erőteljes fejlődése." Az amerikai gazdaság rendelkezett „egy menekülési úttal minden ilyen feladat elől", és ennek eredményeképpen „alapvetően torzzá és instabillá" vált (Gowan 1999: 123). Mindezen túlmenően, a kisemmizés általi felhalmozás egymást követő hullámai, az új USA-központú imperializmus fémjele, ellenállást és haragot váltott ki mindenhol, ahol csak felütötte fejét, nemcsak egy aktív világszintű antiglobalizációs mozgalmat hozva létre (mely formáját tekintve nagyban különbözik a bővített újratermelésbe beágyazott osztályharcoktól), hanem a korábban simulékony alárendelt hatalmaknak az USA egyeduralmával szembeni aktív ellenállását is kiváltva, különösen Ázsiában (például Dél-Korea esetében), és jelenleg még Európában is.

Az Egyesült Államok lehetőségei korlátozottak. Az USA, ha elköteleződik a határain belüli vagyon nagymértékű újraelosztása iránt, elfordulhat a jelenleg általa gyakorolt imperialista formától, és belső időbeli kiigazítások formájában a felesleg elszívásának új útjait kísérelheti meg (a közoktatás drasztikus fejlesztése és az elöregedő infrastruktúra fejlesztése kezdetnek jó területek lennének). A feldolgozóipar újraélesztésére irányuló ipari stratégia szintén segítene. Azonban mindez még több deficitfinanszírozást, vagy magasabb adókat, illetve erős állami irányítást igényelne, és pontosan ez az, amihez a burzsoázia meg fogja tagadni a hozzájárulást, mint ahogy azt Chamberlain idejében tette; akármelyik politikus egy ehhez hasonló programmal állna elő, a kapitalista média és ideológusai majdnem teljesen biztosan le lenne hurrogták, és elvesztené a következő választásokat a pénz megsemmisítő hatalmával szemben. A sors fintora, hogy az Egyesült Államokban – csakúgy, mint a kapitalizmus más központi országaiban (különösen

Európában) – a neoliberális elvek és az állam, valamint a társadalmi beruházások visszaszorítása ellen irányuló kemény ellentámadás lehet az egyetlen módja annak, hogy a nyugati kapitalizmust belülről meg lehessen védeni saját önpusztító tendenciáitól.

Még ennél is végzetesebb lenne politikai szempontból egy olyan könyörtelen program USA-n belüli kikényszerítése, mint amivel az IMF általában másokhoz látogat el. Bármilyen ehhez hasonló kísérlet külső hatalmak részéről (például tőkekimenekítéssel és a dollár összeomlásának előidézésével) biztosan kivívná az USA vad politikai, gazdasági, sőt katonai válaszát. Nehéz elképzelni, hogy az USA békésen elfogadná és alkalmazkodna Kelet-Ázsia rendkívüli növekedéséhez, és elismerné – mint azt Arrighi javasolja –, hogy jelenleg a globális hatalom központja Ázsiába történő jelentős áthelyeződésének vagyunk a tanúi.[24] Valószínűtlen, hogy az USA ilyen csendesen és békésen köszönjön le. Mindenesetre ezzel együtt járna a kelet-ázsiai kapitalizmus egyfajta újrarendeződése – melynek egyes jelei már tapasztalhatók – az amerikai piactól való függéstől egy Ázsián belüli saját piac kialakítása felé. Ebből a szempontból a hatalmas kínai modernizációs programnak – ami egy olyan tér- és időbeli kiigazítás, ami egyenértékű azzal, ami az USA-n belül az '50-es '60-as években végbement – kritikus szerep juthat a japán, tajvani és dél-koreai tőkefeleslegek fokozatos kiszívásában, és ezáltal az Egyesült Államokba irányuló áramlások csökkentésében. Tajvan például jelenleg több tőkét exportál Kínába, mint Észak-Amerikába. A pénzeszközök áramlásának folyamatos csökkenése az USA számára kedvezőtlen következményekkel járhat.

És ebben a kontextusban az amerikai politikai vezetés egyes elemei úgy tekintenek a katonai erő fitogtatására, mint az egyetlen tiszta és abszolút erőre, amely maradt számukra; nyíltan beszélnek birodalomról, mint politikai lehetőségről (feltételezhetően azért, hogy a világ többi részéből hódolatot váltsanak ki), és keresik az olajtartalékok – mint a globális gazdaságban történő hatalmi eltolódás fenyegetését ellensúlyozó eszközök – ellenőrzésének lehetőségét. Az Egyesült Államok kísérletei, hogy az iraki és venezuelai olajtartalékok felett nagyobb ellenőrzést nyerjenek – az előbbi esetében állítólag a demokrácia kialakításának szándékával, az utóbbi esetében pedig a hatalom megdöntésével – sokatmondóak ebből a szempontból. Ezek a kísérletek bűzlenek az 1973-ban történtek emlékétől, mivel Európa és Japán, akárcsak Kelet- és Dél-Ázsia, elsősorban

---

24 Arrighi nem számol semmilyen komoly külső kihívással, de kollégáival együtt arra a következtetésre jut, hogy az Egyesült Államoknak „annál is jobb adottságai vannak, mint ami Nagy-Britanniának volt egy évszázaddal ezelőtt, hogy hanyatló egyeduralmát kizsákmányoló uralommá alakítsa. Ha a rendszer végül lerobban, azért elsősorban az USA beszabályozás és alkalmazkodás elleni ellenállása lesz a felelős. És ennek megfelelően, az USA beszabályozása és alkalmazkodása a kelet-ázsiai régió felemelkedő gazdasági hatalmához, elengedhetetlen feltétele az új világrendre való katasztrófamentes átmenetnek" (l. Arrighi és Silver [1999: 288-289]).

pedig Kína, még az Egyesült Államoknál is inkább függ a perzsa-öböli olajtól. Ha az Egyesült Államok tető alá hozza Chavez és Szaddám megbuktatását, ha képes stabilizálni vagy megreformálni egy állig felfegyverzett szaúdi rezsimet, ami jelenleg a tekintélyelvű uralom futóhomokjára támaszkodik (és a veszély árnyéka vetül rá, hogy a radikális iszlám kezei közé zuhan – ami végeredményben Oszama bin Laden fő célja volt), ha tovább tud haladni – mint ahogy az valószínűnek tűnik – Irakból Iránba, és képes megerősíteni törökországi és üzbegisztáni helyzetét, vagyis a Kaszpi-tengeri olajtartalékok szempontjából stratégiai fontosságú jelenlétét, akkor az Egyesült Államok, a globális olajcsap szigorú ellenőrzésének segítségével, reménykedhet abban, hogy megtarthatja a globális gazdaság feletti tényleges kontrollt, és biztosíthatja saját egyeduralkodó helyzetét az elkövetkezendő 50 évre (l. Klare 2002).

Egy ilyen stratégia életveszélyes. Az ellenállás ijesztő mértékű lesz, nem utolsósorban Európáé és Ázsiáé, akiket Oroszország követne. Példaértékű ebből a szempontból az USA iraki katonai beavatkozásának jóváhagyásától való idegenkedés az ENSZ-ben, különösen Franciaország és Oroszország részéről, akiknek már komoly érdekeltségeik voltak az iraki olajkitermelésben. És különösen az európaiak sokkal inkább vonzódnak az ultraimperializmus Kautsky-féle változatához, ahol minden főbb kapitalista hatalom feltehetően azonos feltételek mellett működik együtt. Egy folyamatos fegyverkezésen és kalandorkodáson alapuló instabil amerikai egyeduralom, amely komolyan fenyegeti a globális békét, nem nyújt vonzó perspektívát a világ többi részének. Ez nem azt jelenti, hogy az európai modell lényegesen előremutatóbb lenne. Ha hihetünk Robert Coopernek, Blair tanácsadójának, akkor ez a megközelítés feléleszti a civilizált, barbár és vad államok XIX. századi megkülönböztetését, a posztmodern, modern és premodern (államok) terminusaiba bújtatva. Cooper szerint a posztmodern államoknak, mint a decentralizált és civilizált viselkedés őrzőinek feladata, hogy közvetlen vagy közvetett eszközökkel elérjék az univerzális (értsd „nyugati" és „burzsoá") normáknak, valamint a humanista (értsd „kapitalista") gyakorlatoknak való engedelmeskedést szerte a világon (Cooper 2002). Pontosan ehhez hasonló módon igazolták a XIX. századi liberálisok, mint John Stuart Mill, az India feletti gyámkodást és a külföldiektől való tisztelet megkövetelését, miközben otthon a képviseleti demokrácia elveit hangoztatták. A fenntartható felhalmozás valamilyen bővített árutermelés keretei között megvalósuló erőteljes újjáéledésének hiányában mindez szerte a világon a kisemmizés általi felhalmozásra vonatkozó törekvések erősödésével jár majd együtt, hogy a felhalmozás motorját megvédje a teljes leállástól.

Az imperializmus ezen alternatívája aligha lesz elfogadható a világ népességének nagy része számára, akik átélték a kisemmizés általi felhalmozást (és egyes esetekben ellentámadásba kezdtek), és az elmúlt néhány évtizedben a kapitalizmus zsákmányszerző formáival kellett szembenézniük. Az olyan liberális cseleket, melyeket a Cooper-félék

javasolnak, túl jól ismerik a posztkolonialista írók ahhoz, hogy komoly vonzerőt gyakoroljanak.[25] És az otromba militarizmus, amit az USA egyre inkább javasol arra hivatkozva, hogy ez az egyetlen lehetséges válasz a globális terrorizmusra, nem csupán a tűzzel való játék (beleértve a megelőző csapások precedensének veszélyes megteremtését), hanem egyre inkább egy a globális rendszeren belül magát fenyegetve érző egyeduralom saját fennmaradására irányuló kísérleteinek az álcájaként tűnik fel.

De talán a legérdekesebb kérdés magára az Egyesült Államokon belüli belső válaszra vonatkozik. Ezzel kapcsolatban Hannah Arendt ismét sokatmondóan érvel: az imperializmus hosszú távon nem tartható fenn külföldön anélkül, hogy otthon aktív elnyomást, vagy akár zsarnokságot ne eredményezne.[26] Az otthoni demokratikus intézményeket érő károk tekintélyesek lehetnek, ahogyan azt a franciák megtanulhatták az algériai függetlenségi háború során. Az Egyesült Államok népi hagyománya antikolonialista és antiimperialista, és egy nagyon alapvető bűvészmutatványt, vagy inkább megtévesztést kellett végrehajtani, hogy elfedjék az Egyesült Államoknak az elmúlt évtizedekben a világ ügyeiben betöltött imperialista szerepét, vagy legalábbis, hogy nemes humanitárius törekvésként állítsák be azt. Nem világos, hogy az amerikai lakosság támogatni fog-e egy nyílt fordulatot bármiféle hosszú távra berendezkedő katonai birodalom irányába (ahogy végül a vietnami háború támogatásával is felhagyott). Valószínűleg nem fogja hosszú távon elfogadni az árat, melyet otthon meg kell megfizetnie a polgári szabadságjogok és az általános szabadság területén – ez már így is jelentős a *Patriot Act* és a nemzetbiztonsági törvény elnyomó törvénycikkei miatt. Ha a birodalom együtt jár a *Bill of Rights* széttépésével, akkor nem egyértelmű, hogy ez a csere könnyen elfogadtatható-e. De a nehézség másik oldala, hogy a bővített újratermelésen belüli fenntartható felhalmozás valamifajta drasztikus újjáéledése nélkül és a kisemmizés általi felhalmozás korlátolt lehetőségei esetén az amerikai gazdaság valószínűleg deflációs válságba fog süllyedni, amelyhez képest a legutóbbi évtized Japánjáé jelentéktelennek tűnik majd. És amennyiben elkezdenek elfordulni a dollártól, akkor komoly megszorításokra lesz szükség – hacsak nem alakul ki a vagyonok és pénzeszközök újraelosztásának teljesen más politikája (egy eshetőség, amelyet a burzsoázia teljesen elfogadhatatlannak fog látni), amely a nemzet társadalmi és fizikai infrastruktúrájának teljes átszervezésére, és a tétlen tőke és munkaerő társadalmilag hasznos, és nem pusztán spekulatív felhasználására koncentrál.

---

25 A Mehta (1999) által felvonultatott kritika egyszerűen megsemmisítő, mikor Cooper gondolatai ellen érvel.

26 Arendt (1968: 6-9). Érdekes módon ez az Egyesült Államok általi imperialista vállalkozásokkal kapcsolatos aggodalmak állandó külső forrása volt, mint arra Williams könyvében rámutat Williams (1980).

Ezért nyitott kérdés még az új imperializmus majdani formája. Az egyetlen dolog, ami biztos, hogy a globális rendszer működését illetően egy nagy átalakulás közepén vagyunk, és hogy különböző erők vannak mozgásban, melyek könnyen elbillenthetik az egyensúlyt egyik vagy másik irányba. A kisemmizés általi felhalmozás és a bővített újratermelés közti egyensúly már eltolódott az előbbi irányába, mely tendencia minden jel szerint csak erősödik, és az új imperializmus központi elemévé válik. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy az Ázsia által választott gazdasági irány kulcsfontosságú, miközben a katonai uralom még mindig az USA kezében nyugszik. Ahogyan arra Arrighi felhívja a figyelmet, ez példa nélküli felállás a történelemben, és az iraki eseményekben – mint az első felvonásban – arra ismerhetünk rá, hogy mindez hogyan jelenik meg geopolitikailag a világ színpadán, általános recessziós állapotok mellett. Közvetlenül a háborút követő időszakban az Egyesült Államok egyeduralma a termelésen, a pénzügyeken és a katonai erőn alapult. Termelésbeli elsőségét 1970 után elvesztette, és könnyen lehet, hogy most pénzügyi fölényét is elveszíti, egyedül a katonait hagyva hátra. Ezért az új imperializmus kialakulása szempontjából alapvetően fontos, hogy mi történik az Egyesült Államokban. Ráadásul gyülekeznek a kisemmizés általi felhalmozás erősödésével szemben kialakuló viharfelhők. Ugyanakkor az általa kiváltott osztályharc formái radikálisan más természetűek, mint a bővített újratermelésen belüli klasszikus proletárharcok, melyek hagyományosan a jövő szocializmusának alapját képezték volna (bár ezek, tompább formában, de tovább élnek). A harc ezen különböző vektorai mentén közelmúltban létrejövő egységek alapvető fontosságúak, hogy segítségükkel kivehessük a globalizáció egy teljesen eltérő – nem imperialista – formájának a körvonalait, amely az egyenlőtlen földrajzi fejlődés kreatív formáival párosított társadalmi jólétre és humanitárius célokra helyezi a hangsúlyt, nem pedig a pénz hatalmának, az értéktőzsdéknek és a globális gazdaság változatos terein keresztüli, eszközökben nem válogató, vég nélküli tőkefelhalmozásnak a magasztalására – amely ugyanakkor mindig egyes helyekre összpontosuló szélsőséges jólétet eredményez. A pillanat talán telve van egyensúlytalansággal és bizonytalansággal; ez azonban azt is jelenti, hogy ez a váratlan pillanata, tele lehetőségekkel.

Fordította: Szépe András

Lektorálta: Kasnyik Márton

HIVATKOZOTT IRODALOM

Amin, Samir (2001): Imperialism and Globalization. In: *Monthly Review,* Vol. 53., No. 2.

Anderson, Perry (2002): Internationalism: A Breviary. In: *New Left Review,* Vol. 14.

Arendt, Hannah (1968): *Imperialism*. Harcourt Brace.

Armstrong, P.-Glyn, A.-Harrison, J. (1991): *Capitalism Since World War II: The Making and Break Up of the Great Boom*. Basil Blackwell.

Arrighi, Giovanni-Silver, Beverly J. (szerk.) (1999): *Chaos and Governance in the Modem World System*. University of Minnesota Press.

Bello, Walden (2002): *Deglobalization: Ideas for a New World Economy*. Zed Books.

Bhagwati, Jagdish. (1998): The Capital Myth: The Difference Between Trade in Widgets and Dollars. In: *Foreign Affairs,* Vol. 77., No. 3.: 7-12.

Braudel, Fernand (1977): Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism. Johns Hopkins University Press.

Brecher, Jeremy-Costello, Tim (1994): *Global Village or Global Pillage? Economic Reconstruction from the Bottom Up*. South End Press.

Brenner, Robert (2002): *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*. Verso.

Burkett, Paul-Hart-Landsberg, Martin (2001): Crisis and Recovery in East Asia: The Limits of Capitalist Development. In: *Historical Materialism*, Vol. 8.

Carchedi, Guglielmo (2002): Imperialism, Dollarization and the Euro. In: *Socialist Register 2002*. Merlin Press.

Cooper, Robert (2002): The New Liberal Imperialism. In: *The Observer,* April 7.

Falk, Richard (2000): *Predatory Globalization: A Critique*. Polity Press.

Gills, Barry K. (szerk.) (2000): *Globalization and the Politics of Resistance*. Palgrave.

Gowan, Peter (1999): *The Global Gamble: Washington's Bid for World Dominance*. Verso.

Gowan, P.-Panitch L.-Shaw, M. (2001): The State, Globalization and the New Imperialism: A Round Table Discussion. In: *Historical Materialism, 9*.

Harvey, David (1982): *The Limits to Capital*. Basil Blackwell [újranyomott verzió (1999) Verso Press].

Harvey, David (2001): *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. Routledge.

Harvey, David (2003): *The New Imperialism*. Oxford University Press.

Hegel, Georg W. F. (1983): *A Jogfilozófia alapvonalai.* Akadémiai Kiadó.

Henderson, Jeffrey (1999): Uneven Crises: Institutional Foundations of East Asian Economic Turmoil. In: *Economy and Society,* Vol. 28., No. 3.: 327-368.

Ignatieff, Michael (2003): The Burden. In: *New York Times Magazine,* January 5.

Johnson, Chalmers. (1982): *MITI and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy, 1925-75*. Stanford University Press.

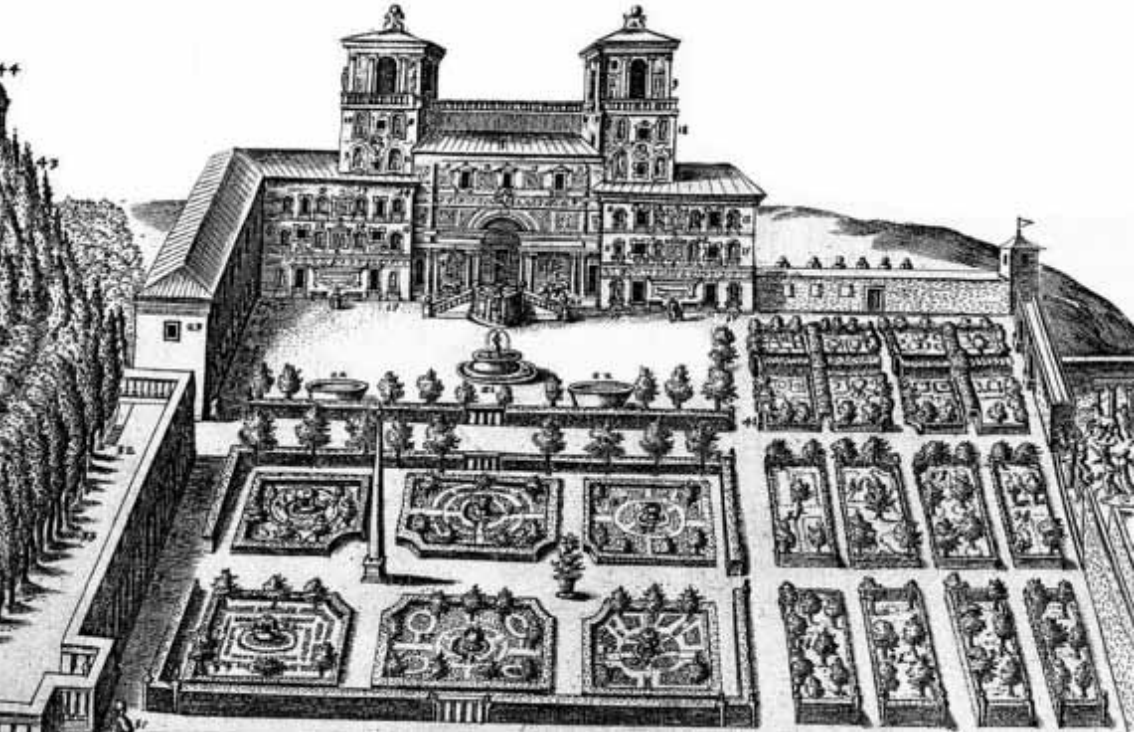
Johnson, Chalmers (2000): *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire,* 9. fejezet. Henry Holt.
Julien, C.-A.-Bruhat, J.-Bourgin, C.-Crouzet, M.-Renouvin, P. (szerk.) (1949): *Les Politiques d'Expansion Imperialiste*. Presses Universitaires de France.
Klare, Michael T. (2002): *Resource Wars: The New Landscape of Global Conflict*. Henry Holt.
Lefebvre, Henri (1976): *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*. St Martin's Press.
Lenin, V. I. (1981): *Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka*. Kossuth Kiadó.
Luxemburg, Rosa (1979): *A tőkefelhalmozás*. Kossuth.
Marx, Karl-Engels, Friedrich (1967): Karl Marx és Friedrich Engels összes művei, 23. kötet. Kossuth Kiadó.
Mehta, Uday S. (1999): *Liberalism and Empire*. Chicago University Press.
Panitch, Leo (2000): The New Imperial State. In: *New Left Review,* 2., March-April: 5-20.
Perelman, Michael (2000): *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Duke University Press.
Petras, James (2002): A Rose by Any Other Name? The Fragrance of Imperialism. In: The Journal of Peasant Studies, Vol. 29., No. 2.:135-160.
Petras, James-Veltmeyer, Henry (2001): *Globalization Unmasked: Imperialism in the 21st Century*. Zed Books.
Soederberg, Susanne (2002): The New International Financial Architecture: Imposed Leadership and „Emerging Markets". In: *Socialist Register,* Vol. 38.: 175-192. Merlin.
Wade, Robert-Veneroso, Frank (1998): The Asian Crisis: The High Debt Model versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex. In: *New Left Review,*Vol. 228.
Walton, John (1984): *Reluctant Rebels: Comparative Studies on Revolution and Underdevelopment*. Columbia University Press.
Webber, Michael J.-Rigby, David L. (1996): *The Golden Age Illusion: Rethinking Post-war Capitalism*. Guilford Press.
Went, Robert (2002): Globalization in the Perspective of Imperialism. In: *Science and Society,* Vol. 66., Issue 4.: 473-497.
Williams, William Appleman (1980): *Empire as a Way of Life*. Oxford University Press, USA.

Balázs Ádám:

NYELV ÉS SZABADSÁG FANCIAORSZÁGBAN

(...) nem tudom megmondani, mikor ér véget ez a hosszú utazás; belefáradtam, hogy mindig biztos partnak vélem a homályos láthatárokat, és gyakran elgondolkodom azon, hogy vajon valóban létezik-e eme part, vagy éppenséggel az a sorsunk, hogy szüntelenül veszélyes vizeken evezzünk!

Alexis de Tocqueville, Souvenirs



Ha egy szót egymás után sokszor elismétlünk, süket szótagokra bomlik, és már nem halljuk értelmét. Kása. Kásakásakásakásaká. Ásaká. Ez eddig játék a fonetikával. Más a helyzet, ha mondjuk a szabadság fogalmát vesszük, és azt skandáljuk az értelmetlenségig. Ez esetben egy alapvető érték válik zagyva kásává. A francia republikánus értékrend bizonyos szempontból beletévedt ebbe a nyelvi és politikai zsákutcába.

Franciaország nap mint mint nap kiáltja ki a Köztársaságot. Az állampolgárság eszméjére épülő republikánus rendszer folyamatosan élteti értékeit, s így önmagát. A három fogalomba sűrített értékrendszer kamaszosan vonzó, zászlóra tűzhető mottójával valószínűleg az egyik legcsábosabb európai politikai példakép. Egyben az egyik legellentmondásosabb is: miközben az értékek látszólag őrzik fiatalságukat, a társadalmi és gazdasági realitások egyre aggasztóbbak. Minél hangosabban skandálja a rendszer a sza-bad-ság értékét, annál kínosabb a leszakadó társadalmi rétegek helyzete, elsősorban a külvárosokban.

Külvárosi, bevándorlásügyi problémák természetesen más nyugati demokráciákban is léteznek, francia kivételnek nevezhető azonban az értékek és a valóság közötti drámába illő viszony: a republikánus értékrendszeren esik csorba, amikor „beszól" a valóság, a Köztársaság pedig válaszul megmakacsolja magát, és az értelmetlenségig skandálja mottóját, illetve radikális tartalommal feltöltött, gátlástalanul „szókimondó" retorikával támad vissza, ami szintén a republikánus eszméket gyengíti. A francia közösség számos tagjának kezéből kicsúsznak a republikánus eszközök, nem áll rendelkezésükre az, amit a rendszer megállás nélkül hirdet: a szabad, egyenlő és testvéries állampolgárság.

Miben különbözik tulajdonképpen a francia példa más európai országokétól az említett értékeket illetően? Mivel magyarázható a Francia Köztársaság hangos, sőt hangoskodó jellege? Hol akad el a valóságban a vonzó republikánus értékrendszer? Amilyen csábító, olyan zavaros is egyben Franciaországban a szabadság fogalma. Lehet, hogy éppenséggel a több évszázados forradalmi-republikánus folyamat túsza.

***

A Nagy Forradalom óta Franciaország szabadság-fogalma igencsak gyanús és zavaros. Az 1789-ben induló nagy átalakulás nem tudott végérvényesen szakítani a nemesség fogalomtárával, így a szabadság eszméjét is terheli a francia nemesség hagyatéka. A szabadság múlt és jövő között egyszerre forradalmi és republikánus kilátás és történelmi nehezék. Nem egészen egyértelmű, hogy ki szabad Franciaországban, illetve hogyan válik szabaddá az egyén mint állampolgár. A fogalom zavaros. Ennek részletesebb tárgyalása előtt azonban érdemes kitekinteni két másik nyugati szabadság-eszmére, az angolszász és a német koncepcióra, továbbá arra az elemre, amely összeköti őket a francia képlettel szemben.

Az angolszász világban a szabadságot a személyes tulajdonra vezetik vissza. John Locke megfogalmazásában a szabadság az egyén természet adta jogos tulajdonának szerves része: *„„Man (...) hath by Nature a Power (...) to preserve his Property, that is, his Life, Liberty and Estate, against the Injuries and Attempts of other Men."* (Locke [1690] 1960). Az angolszász ember tulajdonosa saját szabadságának, pontosabban: a szabadság az egyén sajátja, *proper*, a szabadság az ember természetes „sajátossága". Ebből kifolyólag az angolszász társadalom tulajdonosok konszenzusos együttélése, ami a hétköznapok kommunikációjában is érzékelhető. A közös élet alapvető kérdése: min osztozunk, értsd: mit adunk kölcsön egymásnak a kiegyensúlyozott közjó létrehozása érdekében?

Mások a német fogalom alapjai. Az emigrációban élő, de az Új Világba egyértelműen német hagyatékkal távozó Hannah Arendt Kant *Ítélőerő Kritikájában* azonosítja a modern politika bölcsőjét (Arendt 1982). A Harmadik Kritika kulcsfontosságú 40-ik paragrafusában a königsbergi filozófus kifejti: a szabadon gondolkodó egyén közösségi érzékén (*sensus communis*) múlik, hogy következetesek-e gondolatmenetei. Az a gondolat valóban „szabad", tehát bátor és következetes, amely egy univerzális közösség szempontjából fogalmazódik meg (Kant 1968). A szabadság ebből következően a közösségi részvételben rejlik: szabad vagyok, ha a másik helyébe tudom képzelni magam. Akkor vagyok szabad, ha nem tévesztem szem elől az emberi pluralitást.

Az angolszász modellel ellentétben Kantnál nem természetes tulajdonosokból létesül közösség, hanem a közösség gondolatából van levezetve az egyéni szabadság. Hannah Arendt a kanti hagyatékból merítve fejti ki, hogy maga a politika nem az emberről, hanem az emberekről, tehát a pluralitásról szól (Arendt 2003). Miközben az angolszász világban a szabadság az egyén természetes adottsága, a német kultúrában inkább az egyének közötti térben jön létre.

Egy közös nevező azonban létezik a német és az angolszász felfogás között: a kommunikáció központi szerepe. Kant és Arendt filozófiai munkássága nyomán léptek színre a kommunikáció olyan elismert elméleti szakemberei, mint Claus Offe és Jürgen Habermas. Offe kommunikációs arénái, illetve Habermas teoretikus szerkezetei[1] a szabad közösséget a nyelv szempontjából értelmezik, a nyelv, mint kommunikáció, a szabad tér politikai betöltésének eszköze. Nem kevésbé centrális a kommunikáció az angolszász világban: a már említett „kölcsön", a tulajdonosok közötti konszenzus a felek kommunikációs készségétől függ. A hétköznapokban a szabad egyének tulajdonuk tudatában kommunikálnak egymással, ekképpen táplálva a közjót (és erősítve szabad tulajdonukat). A brit parlamenti viták szintén egyértelműen kommunikatívak, és nem felszólaló, narratív jellegűek. A polémia gyors és rövid, élesen egymásnak idézett tartalmak váltakozásából áll, amint a felek egymást váltva odaállnak a pulpitushoz.

1 Lásd például Habermas kommunikációs okfejtését a „Jóléti állam válsága" végén (1990)

A német és az angolszász világban a kommunikáció hozzátartozik a szabadság fogalomtárához. Más-más megközelítésből, de a nyelv mint eszköz, illetve mint célzó és célzott közötti egyenes híd a két kultúrközeg politikai koncepciójának egyik alapja. A nyelv mint kommunikáció a maga módján mindkét kultúrában központi szerepet tölt be.

***

A nyelv azonban nem merül ki a kommunikációban. A rendellenesség kedvéért éppenséggel a francia nyelv tükrözi talán a legjobban, hogy a nyelv a stílus, az ékesszólás és a retorika szintjén nem pusztán kommunikációs eszköz. Egy külső szemlélő, Perry Anderson figyeli meg, hogy franciául a gondolatmeneteknek csak a fele deduktív, másik felük maga a stílus; a stílus hordozza a gondolatot (Anderson 2005). A nyelv lényege nem a célszerű kommunikációban, hanem a kifejezésben rejlik. A művelt francia kifejezéskészség a legritkább esetben egyenes, – a francia burkoltan, sejtetően utal, nyelvi kódjai a hétköznapokban, ismerősök között is sokkal közvetettebben érvényesülnek, mint például az angolszász „egyenes beszéd" esetében.

Ez a tény összefügg Franciaország enyhén szólva gyanús, zavaros szabadság-eszméjével. Kezdjük ez utóbbival.

A francia szabadság-fogalom a Forradalom logikájából és ellentmondásaiból következik. A Forradalom Franciaországban nem hirtelen szakítást jelentett az *Ancien Régime*-mel, hanem egy hosszú folyamat kiindulópontját jelölte meg az újkori francia történelemben. Tocqueville jegyzi meg megemlékezéseiben az 1848-as események kapcsán, hogy: „íme, megint a francia Forradalom, mivel ugyanazon esemény kezdődik újra." Tocqueville arra utal, hogy a Forradalom egy kontinuum, folyamat, Franciaország váltakozva billen át forradalmár, illetve reakciós periódusokba, és tulajdonképpen ez maga a Forradalom, amely egyre kilátástalanabb: „ahogy haladunk, [a Forradalom] kiteljesedése távolodik, és egyre csak homályosul" (1964 : 117). Tocqueville nem a változástól tartott, hanem, jó pár váltást átélvén, inkább az újabb berendezkedéstől félt, amely minden egyes borulást követett, – innen pesszimista szempontja. Nem került szembe magával a Forradalommal, inkább a hosszú távú folyamat erőszakos váltásait illetően voltak kétségei.

Tocqueville a Forradalom kortársa volt. Az elsők között látta meg, hogy hosszú folyamatba keveredett az ország. Franciaország 1789-ben felállított egy színpadot, amelyen azóta is játssza, szavalja saját történelmét. Az ellenséges felek időközben antagonisztikus pártokká alakultak, de a színpad alapvetően nem mozdult. A történelmi folyamat kapcsán Tocqueville megjegyzi: „tudatában voltam, hogy egy nagy forradalom meg tudja alapozni a szabadságot egy országban, több, egymást követő forradalom azonban hosszú időre ellehetetleníti a biztos szabadságot" (Uo.: Tocqueville 1964: 117). Itt ütközünk a Forradalom

ellentmondásába: nem történt nagy és radikális átalakulás, a Forradalom tovább védte értékeit, miközben folyamatosan számolnia kellett az ország múltjával. A Forradalom nem állt elő gyökeresen új szabadság-fogalommal, hanem egy olyan folytonosságot hozott létre, amelynek szerves részévé vált az *Ancien Régime* hagyatéka. A népi eufória nagy pillanatai ideig-óráig feledtették a múltat, a francia társadalom azonban tovább hajózott a nemes vizeken. A Francia Köztársaság azért hangoskodik saját értékeivel, mert ezen értékek konfliktusos viszonyban állnak a társadalmi valósággal. A republikánus értékek jövőképként küzdenek a társadalmi beállítottságok ellen, ezért hangosak.

Itt állunk a színpad közepén. Kitérések és kitekintések után újra feltesszük a kérdést: ki szabad ma Franciaországban? Philippe d'Iribarne szerint a francia szabadság-fogalom természete a mai napig nemes: az szabad, aki úgymond fel tud emelkedni (D'Iribarne 2006). Franciaországban az az állampolgár szabad, akinek megadatott a felemelkedés, a műveltség, aki képes a társadalomban nemesként viselkedni. D'Iribarne ezt a koncepciót a *grandeur* fogalmával azonosítja. A szabadság Franciaországban: *grandeur.*

Egyértelmű, hogy ez a felfogás veszekszik az egyenlőség értékével, továbbá a republikánus iskolával. A „republikánus iskola" többértelmű fogalom. Egyfelől konkrétan a francia oktatási rendszer intézményeire utal, másfelől azonban magát a több évszázados republikánus folyamatot jelenti. Az a kontinuum, amelyet Tocqueville oly pesszimistán elemzett republikánus szempontból, politikai tapasztalatok, csalódások, kudarcok, sikerek és tanulságok lépcsőzetes történelmi folyamata.

Kérdés, hogy a folyamat során kialakult oktatási rendszer képviseli-e, gyakorlatba helyezi-e a „történelmi iskolát". A francia oktatási rendszer a társadalmat tükrözve *méritocratie,* szó szerint az érdemesek győzelme, felülemelkedése. A franciák generációkként kitermelnek egy művelt elitet, a „szabad" réteget, amely sokszor arrogánsan nézi le a társadalom többi szféráját. Párizs *grande école*-jaiból rendszeresen kiömlik a legújabb elit, amely pár év elteltével a hatalom kulcspozícióit fogja betölteni. Az *École Normale Supérieure,* az *École Nationale d'Administration,* illetve a *Sciences-Po* legújabb szüretei jól elvannak az egymás közötti konkurenciával, és szubkultúrát alkotnak (Sarkozy például a *Sciences-Po*-ra járt, el sem végezte, ezért van többek között, hogy a gaulleista Dominique de Villepin volt miniszterelnökkel, aki az *ENA-t* járta végig, vérre megy a politikai harc).

Ez csupán egy többnyire művelt réteg. A jelenlegi köztársasági elnök stílusán, nyelvezetén és testbeszédén érződik, hogy nem „nemes", hanem parvenü. Hiányzik tartásából a magabiztos nemesség, a *grandeur.* Az elit tagjai jól elvannak egymással. Donald Morrison fejti ki, hogy a *méritocratie* rendszerét ellenző értelmiségiek jelentős része éppenséggel az elitista gépezet terméke (Morrison–Compagnon 2008). A párizsi *grande école*-októl kapták azokat az intellektuális eszközöket, amelyekkel szembe tudtak szállni a rendszerrel. Ilyen értelmiségi volt például Sartre, aki erőltetetten igyekezett szabadulni a

grandeur stílusától, amikor a társadalmi problémákról szónokolt. Akarva-akaratlanul felülről érkezett a baloldalra.

A szabadság mint *grandeur*, szubkulturális jellegű, a *méritocratie* nehezen egyeztethető össze az egyenlőség elvével és a republikánus iskola lényegével. Elvileg fennáll az esélyegyenlőség, elméletileg bárki bekerülhet az ország vezető tanintézményeibe, a valóságban azonban azok járják végig az elitista gépezetet, akik eleve félszavakból értik egymást.

A franciák többsége azonban nem tanúsít magabiztosan „nemes" viselkedésmódot, ami arra enged következtetni, hogy a Nagy Forradalom, például Sieyes írásai óta a republikánus eszmében nem fogalmazódott meg egy biztos szabadság-fogalom. Nem szabad emberekként egyenlőek a *République* állampolgárai, ebből vezethető le az ország ciklikus története, amely során az anyagi, illetve társadalmi értelemben szegény állampolgárok rendszeresen szembefordultak a nemes szubkultúrával. A Bastille lerohanásától az 1871-es Kommünön keresztül az 1968-as diáklázadásig ekképpen is értelmezhetőek a társadalmi megmozdulások: „mi miért nem emelkedhetünk fel?"

A szabadság mint *grandeur* egy nyelvezet, fennkölt stílussal, burkolt és közvetett jelzésekkel. Kifinomult ékesszólás, amelyet egy nemesi hagyatékkal rendelkező elit művel. Maga a nyelvezet alkotja és formálja azt a szűk kört, amely a *grandeur* logikája szerint „szabadnak" nevezhető Franciaországban. A republikánus folyamat nyelve azonban nem merül ki a fennkölt retorikában. A Köztársaság más „nyelveken" is beszél, ezeket vizsgálva bukkanunk a szabadság más formáira.

***

Aligha értjük meg a külvárosi szubkultúrát, továbbá például a szakszervezeti szubkultúrát, ha nem vesszük észre: a „nemes" szabadság Franciaországban szubkulturális, és egy szűk elit kiváltsága, továbbá nyelvezete. Nyelvrétegek természetesen más társadalmakban is jelzésértékűek, francia különlegesség azonban, hogy a szabadság térfogatában nem érintkeznek e rétegek.

Elmondható, hogy múlt és jövő között a Francia Köztársaság egyfajta skizofrén állapotban él. A szabadság elvileg az állampolgárság eszméjéhez kötődik, a valóságban egy elit nyelve. A republikánus szókészlet azért kopik, mert tehetetlen a nemes stílussal szemben, amely egyébként gátlástalanul él az említett szókészlettel. Így veszítik értelmüket a Köztársaság értékei: kihirdetjük az értékeket, amelyek célpont híján a semmiben lebegnek. Ekképpen válik botnyelvvé a Köztársaság nyelve: az agyonskandált értékek szótagokká bomlanak, mivel számos állampolgár nem tud ezen értékekkel azonosulni. Ezért bizonyult veszélyesnek a republikánus ideológia állandó hangoztatása. Minél hangosabb

a rendszer, annál ellentmondásosabb az értékrend, amelyet szüntelenül hirdet, továbbá annál drámaibb a szakadék az értékek és a valóság között.

A francia republikánus élményvilágban a szabadság inkább program, mint intézmény. Cél a forradalmi-republikánus színpadon. A szubkulturális szabadság ellen ciklikusan fel-fellázadó csoportok nem utolsósorban „nyelvileg" támadják az elitet. A baloldalon jellemző például egész egyszerűen a tegeződés, amelyet a francia nyelv sokkal nehezebben visel el, mint a magyar. A hangsúly a közvetlenebb viszonyok létrehozásán van a kódolt, tehát alkatilag közvetett nemes nyelvvel szemben. Nyelvileg igyekszik például leszámolni az uralkodó eszmékkel Eric Hazan, aki az Ötödik Köztársaság, pontosabban a neoliberalizmus francia nyelvezetét kritizálja (Hazan 2006). A köztársaság-pártiak (a francia baloldal sokáig nem szocialista, hanem egész egyszerűen köztársaság-párti volt a forradalmi színpadon) tulajdonképpen egy nyelvezetet keresnek a szabadsághoz annak érdekében, hogy a republikánus fogalomtárat valódi tartalommal töltsék fel. Nem kommunikációs képleteket hoznak létre, hanem az emberi érintkezés módjait kutatják a francia nyelvben.

A szabadság mint *grandeur*, a szabadság mint republikánus program, a szabadság mint nagy történelmi pillanat. Ez utóbbi adatott meg a francia népnek a forradalmak és nagy felkelések során. Rövid időre szabadok voltak a *communard*-ok, a *Résistance* emberei, később a maguk módján a diákok. De vajon hogyan illenek a képbe a külvárosi lázongások?

Sajátos nyelvezetükkel, az első benyomás ellenére igenis összetett társadalmi-közösségi kódjaikkal a külvárosok az elithez hasonlóan elszigetelt szubkultúrát alkotnak. Sajnos egyértelmű, és ezzel nem mondunk újat, hogy e szubkulturális kódok nem kapcsolódnak a társadalom többi szegmense viselkedésmódjához. Az elszigeteltség és a külvárosi kozmosz logikája olyan helyzetet idézett elő az 1960-as évek óta, amelyben ugyan létrejött egy nyelvezet a szubkulturális szabadsággal szemben, de ez a nyelvezet nem kapcsolódik a programszerű, republikánus szabadság-fogalomhoz sem. A külvárosi lázadásokat az elkeseredés és a harag keresztmetszetében az önrombolás jellemezte, nem pedig az elvárások, illetve vívmányok beteljesítése, megszerzése. Ennek cinikus következménye volt az, hogy a jobboldali hatalom a szokásosnál is gátlástalanabb módon támadta a külvárosokat és a „fiatalokat", akik lázadtak, de a nagy pillanat szabadságát sem élvezhették. Az események szenvedő alanyai maradtak. Tocqueville azon gyötrődött, hogy a történelmi folyamatban nem leli a biztos partot. A külvárosok fiataljai céltalan világában fel sem merül talán a biztos part lehetősége.

A köztársasági eszme hordereje kérdőjeleződik meg, amikor a bevándorlók „hisznek" a republikánus értékrendben, és használni igyekeznek szókészletét. Franciaország egyfelől hirdeti és skandálja egyetemes értékeit, másfelől azonban magasról lenézi az

újonnan érkezőket, akik élni próbálnak a republikánus szókészlettel. Vannak francia állampolgárok, kiknek szájából nem hangzik hitelesen a „szabadság", az „egyenlőség", illetve a „testvériség" fogalma. A közjó Franciaországban nem sajátítható ki „bárki" által, ettől kínosan kétarcú a hangos republikánus rendszer. Itt akad el.

A külvárosok képezte társadalmi csoport nem leli helyét Franciaország történelmi „színpadán". A hátrányos helyzetű bevándorlók nem rendelkeznek azokkal a republikánus eszközökkel, amelyekkel a franciák évszázadok óta élnek a közéleti vitákban. Franciaország pedig tovább skandálja az állampolgárság értékrendjét, és ekképpen kulcsfontosságú fogalmakat foszt meg jelentésüktől. Amikor pedig a valóság lecsúszik a színpadról és meginog a republikánus mottó, akkor kifakad a franciából egy durva és közönséges, „szókimondó" stílus, amely megint csak a Köztársaság hitelességét veszélyezteti. A republikánus értékek jelentését már alig halljuk, közben tornyosulnak a társadalmi egyenlőtlenségek, és – ekkor szokatlanul és ijesztően őszinte tud lenni a francia: belefárad a republikánus, állampolgári eszmébe, és munkát, családot és hazát kezd el skandálni szabadság, egyenlőség és testvériség helyett.

Jelenleg igen népszerű ez a „szókimondó" stílus. Azonban aki megelégelte a „fiatalokat", bevándorlókat és más francia állampolgárokat, annak a Köztársaságból van elege. És „íme megint a francia Forradalom, mivel ugyanazon esemény kezdődik újra".

HIVATKOZOTT IRODALOM

Anderson, Perry (2005): „Dégringolade" in La Pensée Tiede. Seuil.
Arendt, Hannah (1982): Lectures on Kant's political philosophy. Harvester.
Arendt, Hannah (2003): Was ist Politik? Piper Verlag.
D'Iribarne, Philippe (2006): L'étrangeté française. Seuil.
Habermas, Jürgen (1990): Écrits Politiques. Cerf.
Hazan, Eric (2006): LQR, la novlangue du néo-libéralisme. Raison d'agird'agir.
Kant, Immanuel (1968): Kritik der Urteilskraft, §40. Meiner.
Locke, John ([1690] 1960): Two Treatises of Government. II, §87. Cambridge University Press.
Morrison, D. – Compagnon, A. (2008): Que reste-t-il de la culture française? / Le souci de la grandeur. Denoel.
Tocqueville, Alexis de (1964): Souvenirs. Gallimard.

K. Horváth Zsolt

SZUBKULTÚRÁK FORRÁSVIDÉKÉN

NÉPI KULTÚRA, MUNKÁSKULTÚRA ÉS BALOLDALI KÖZÖSSÉGISÉG VAJDA LAJOS ÉLETMŰVE KÖRÜL

„A siker a valóságban nem más, mint emberek dialogikus társulása."

Mezei Árpád: Dialógus és társszerzőség

1. Az a Magyarországon leggyakrabban eszme- és művelődéstörténeti keretek között zajló dilemma, mely a magyar kultúra nyugati vagy keleti típusú kultúrkörhöz tartozását firtatja, nem meglepő – ámbátor többnyire implicit – módon a Vajda Lajos munkásságát értékelő, kommentáló szövegek között is fellelhető. Első látásra ez egy a klasszikus nacionalizmus által sugallt kérdéskör, melynek vajmi kevés köze van esztétikai és művészettörténeti problémákhoz, ám ha egy tágabb, gondolkodástörténeti (*intellectual history*) keretbe helyezzük a Vajda munkásságát tárgyaló műveket, úgy mégis azt tapasztaljuk, hogy a festőt ért „hatások" között kimondva, kimondatlanul megtalálható ez a kelet–nyugat ellentétében, olykor szimbiózisában megjelenő, a magyar kultúra mélystruktúráit érintő probléma.

E dilemma virulékonysága persze nem sajátosan magyar jelenség. Hofer Tamás arra mutat rá, hogy a két égtáj, mint jelentéshordozó, világszerte meghatározó a nemzeti önképekben és jövőképekben, amennyiben tájékozódási pontokat és azonosulási mintákat jelölnek (1996: 7-22). A magyar társadalmi képzeletben, attól függően, hogy melyik orientációs sémát választja az egyén, nagyjából a következő ellentétekre lelhetünk: a nyugatos gondolkodás számára „a" Nyugat a fény, a progresszió, a civilizáltság, az aufklérista fejlődés, míg „a" Kelet a sötét elmaradottság, a szegénység, a maradiság, a provincializmus szinonimája. A keleti gyökereket, hatásokat emfatikus módon elgondoló önkép számára természetesen máshová kerülnek a hangsúlyok: számára „a" Kelet a tradíció, a vallás, az eredet, a szerves fejlődés metonímiája, míg „a" Nyugat a dekadens, túlcivilizált (erőszakmentes), finomkodó, pénzközpontú, az elsatnyult kultúrával és egyénnel egyenértékű. Ez a módfelett ideologikus vita az elmúlt másfél évszázadban természetesen számtalan eltérő kontextusban jelent meg, ennek áttekintését ez a tanulmány nem tekinti feladatának.

Annyit azért meg lehet itt jegyezni, hogy az 1989-et követő néhány évben az elzártságból, a Fal mögötti élet titokzatosságából fakadóan, ez a Nyugat–Kelet-dilemma más színezettel újfent megjelent. „Még nagyon jól emlékszem – írja Boris Groys –, micsoda várakozásokkal tekintett a nemzetközi művészeti világ a kommunista rezsimek – különösen a Szovjetunió – összeomlása elébe: egy gyökeresen új, egzotikus, autentikus művészet felfedezését remélték. Azt várták, hogy az a művészet, amely a Nyugattól elszigetelten keletkezett, valódi esélyt kínál majd a nyugati gyűjteményeknek. Annál nagyobb volt a csalódásuk, amikor kiderült, hogy a kommunista országokban sem a hivatalos, sem a nem hivatalos művészet nem különbözött lényegesen a nyugatitól. Az, hogy le kellett mondani egy olyan szenzációról, mint amilyet a század elején a japán és az afrikai művészet felfedezése jelentett, a nyugati művészkörökben bizonyos keserűséget váltott ki. Ez a csalódás nagyon is tanulságos" (1997: 75). Azért az, egészíthetnénk ki – a Kelet-Berlinben született, de orosz származású, egyetemi stúdiumait Leningrádban végző, de Karlsruhéban tanító, így a kelet–nyugat dichotómiát személyében megtestesítő művészetkritikus

gondolatmenetét –, mert „a" Nyugat vajmi keveset tudott/értett a keleti országok Szerb Antal által „Drang nach Westen"-nek nevezett occidentalizmusáról/ból (2002: 436-440).

Ha nemzeti vagy társadalmi léptékben (*scale*) tekintünk ugyanis e kérdéskörre, akkor ez a vita, dilemma gyakorlatilag a rituális kommunikáció mintái szerint szerveződik: éles ellentétekre, szimbolikus, normatív „vagy-vagy"-okra szűkül a kommunikatív tér. A kérdéskör centrumában tehát nem a racionális érvelés és az analízis, hanem az identitásválasztás kizárólagossága, normatív hierarchiája áll. Az Émile Durkheim vallásszociológiáját újragondoló, ún. neodurkheimi rituselmélet szerint össztársadalmi szinten ez a beállítódás természetes, amennyiben a kultúra, a morál és a kommunikatív identitások összefüggésrendszereire mutat rá (lásd Császi 2002: 60-85). Ám ha a társadalmat egy szociálisan és kulturálisan erősen rétegzett, kiscsoportokból, sőt szubkultúrákból álló absztrakt jószágnak képzeljük el, úgy világossá válik, hogy habitusukból fakadóan e választást az egyes társadalmi csoportok, egyének más-más kontextusban értelmezik, s valósítják meg a mindennapi életben. S ha a mindennapi kultúra gyakorlata felől tekintünk a Kelet–Nyugat-kérdéskörre, úgy plasztikussá válik, hogy már *nem* fekete-fehér választásról, nem az identitás dübörgő, tünetszerűen mágikus szavairól, hanem a köztesség és a kettősség finomabb analíziséről lehet szó. Pontosabban fogalmazva arról, hogy Magyarország, melynek kultúrája nyelvéből fakadóan módfelett zárt, folytonosan keresi azokat a külső azonosítási pontokat, melyek szükségszerűen és észrevétlenül befolyásolják mindennapi gondolkodásának kereteit.

2. Úgy véljük, hogy Vajda Lajos életében, beállítódásában, s ebből fakadóan művészetében pontosan tetten érhető ez a finom kettősség, ennek az „ide is, oda is" tartozásnak az élménye. Ez nem csak a Vajdát méltatók koncepciójában érhető tetten, de a festő önmeghatározásában is. S még valami: míg az avantgárdot, mint esztétikát és mint attitűdöt általában tradícióellenesnek szoktuk nevezni, addig Vajda folytonosan a (népi) hagyomány fontosságáról beszél. Elképzeléseiben nagyon is tetten érhető a kimondatlanul is a Nyugat ellen irányuló civilizáció- és kultúrakritika, dacára annak, hogy ifjúkorában Kassák Lajos és a Munka-kör közösségének befolyása alatt állt. Úgy tűnik, mintha művészi magatartása, hitvallása egy feloldhatatlan paradoxonban gyökerezne, melynek mélyén a Kelet–Nyugat-problematika nyugszik.

„Adva van két ember – írja 1936. augusztus 11-én feleségének –: Korniss és Vajda. Születtek 1908-ban, »Nagy«-Magyarországon. Korniss görög katolikus székely, Vajda zsidó származású magyar, szerb hatásoktól befolyásolva. Korniss: született Székelyföldön, Vajda: Göcsejben (Zala megye néprajzilag érdekes vidéke). Etnológusok a két vidék (Göcsej és székelyek) között egységes vonásokat vélnek felfedezni. Én, a nyugati származású, kulturálisan Oroszország és Szerbia felé tendálok (tehát Kelet felé). Korniss viszont, aki keleti

származású, Franciaország és Hollandia felé (…). Mindebből világosan látszik, hogy törekvéseink arra irányulnak, hogy egy sajátos közép-kelet-európai új művészetet alakítsunk ki – két nagy európai kultúrcentrum (francia és orosz) behatásain keresztül" (közli Mándy 1983: 182).

Vajda Lajos – írja Passuth Krisztina – „nem nyugati művész, tehát sohasem él olyan gondtalan, kiteljesedett, pezsgő légkörben, mint például Klee. Nem is keleti művész, mint Chagall, akivel viszont részben mégis közös táptalaja van. Mindketten zsidók, s mindketten az orosz, illetőleg a szerb hagyományokhoz kapcsolódnak, gondolatviláguk, fantáziájuk abban gyökerezik" (1967: 760). Mándy Stefánia úgy fogalmaz, hogy „sem Kelethez, sem Nyugathoz való vonzalmában nem a dekadencia primitíveskedése vagy a túlhajtott intellektualizmus vezette, hanem vele született hajlamain túl a vágy, hogy itt, Közép-Európában, a Keletről elszármazott magyar képzelet- és érzelemvilág a maga ősi gazdagságát Nyugat sokrétű formanyelvével ötvözze" (1972: 61). Karátson Gábor szerint Vajda Lajos „a keleti és a nyugati művészet egységesítésére törekedett. Magyarország híd a Kelet és a Nyugat között, írta egy levelében: »hídépítők akarunk lenni!« A Keletet számára a magyar és a szerb népművészet jelentette, orosz ikonok, zsidó betűk. Ez a Kelet egyesült műveiben a nyugati perspektívafejlődés csúcspontjával" (1972: 96). Körner Éva némileg áthelyezi a hangsúlyokat, midőn úgy fogalmaz, hogy Vajdát nem *önmagáért* érdekelte a népi kultúra, tehát nem a tradíció rekonstruálásán fáradozott, nem annak ősiségét értékelte, hanem az izgatta, hogy e motívumkincset *mivé* lehet formálni, hogyan tulajdoníthat neki *új* jelentést (1972: 104). Más szavakkal: a hagyományhoz való viszonya nem rekonstruktív, vagyis nem akarja helyreállítani az elképzelt eredetit, hanem konstruktív, amennyiben felhasználni, újrakontextualizálni szeretné például a népi motívumokat.

Általában az az aggályos ebben az univerzális Kelet–Nyugat-dichotómiában, hogy többnyire a mi–ők ellentétpárba torkollik, s elsikkad benne a kultúrában élő, mozgó, létező, alkotó ember bonyolult társas viszonyrendszere. Ahhoz, hogy ezeket a vegyes, egymással keveredő, sőt akár egymással szimbiózisba kerülő hatásokat rekonstruálni tudjuk, azt kell szem előtt tartanunk, hogy a Vajda Lajost ért tapasztalatokat ne elsősorban absztrakt, eszme- és/vagy művészettörténeti *determinációként* vizsgáljuk,[1] de visszavezessük e hatásokat azokhoz a konkrét társadalomtörténeti, gondolkodástörténeti közegekhez, helyekhez, amelyekben tevékeny módon részt vett, továbbá azokhoz a személyekhez, akik e miliőben hatottak, hathattak rá. Jelen írásnak tehát az a célja, hogy rámutasson azokra a mai befogadónak, kiállítás-látogatónak „idegen" közegekre, kulturális tapasztalatokra (vidékisége, zsidósága) és szocio-kulturális konfigurációkra (Munka-kör, Kassák jelenléte, szocializmus, párizsi emigráció), melyek Vajda Lajos habitusát, gondolkodását a mindennapi élet gyakorlatában mintázták.

1 A determinációra lásd Haulisch [1978], lapszám nélkül.

3. Az 1908-ban született, az izraelita felekezethez bejegyzett, ám szocializációjában többnyire akkulturált, asszimiláns jegyeket hordozó Vajda Lajos ahhoz a generációhoz tartozott, melynek ifjúkori eszmélkedését az elbukott őszirózsás forradalom (1918), a szintén levert Tanácsköztársaság (1919), s az ennek helyén berendezkedő, tekintélyelvű, antiliberális Horthy-rezsim határozta meg (vö. Mándy 1972: 76-77 és Passuth 1967: 768). Ezt nem pusztán az obligát politikatörténeti díszlet kedvéért említjük, hanem mert a két baloldali kísérlet bukása, valamint a jobboldali konzervatív, önmeghatározásában is ellenforradalmi rendszer berendezkedése a társadalompolitikán keresztül kihatott a mindennapi életvilágra is. Az „izraelita", mint születési anyakönyvi tény, függetlenül attól, hogy munkált-e mögötte hit, vallásos gyakorlat, ugyanis *társadalmi státusz*t jelentett: a születéstől az iskolai anyakönyvön át az egyetemi felvételik numerus claususáig, továbbá 1938 után az ún. zsidótörvények képében megjelenő jogi, gazdasági, társadalmi marginalizálás, majd izolálás olyan mindennapi tapasztalat volt, mely – például az 1941-ben meghalt Vajda esetében – akarva-akaratlanul végigkísérte az életét. (A munkaszolgálat intézménye még érintette ugyan, ám a deportálás és a megsemmisítés, a holokauszt szűkebb tapasztalatáról azért nem szólok, mert az Vajda halála után, Magyarország 1944. március 19-i német megszállása után következett be.)

A két baloldali kísérlet alatt vagy annak leverését követő megtorlások egyik következménye volt, hogy a baloldali, Nyugat-orientált értelmiség jelentős része emigrációba vonult[2]. Ez már önmagában is súlyos aránytalanságokhoz vezetett, ám a történész Mályusz Elemér a politikai vádirat hangját megütő *A vörös emigráció* című cikksorozatában élesen kirekesztő hangon fogalmazott: a „forradalmárok zöme nem volt bensőleg összeforrva a magyar kultúrával. A forradalmi vezérkar kilenctized része ugyanis a keletről nagy tömegben bevándorolt zsidóságból került ki, abból a társadalmi rétegből, amely egy-két generációban élt még csak magyar földön, s amely legfeljebb a kultúra mázát tudta megszerezni, de a nyugati életfelfogásba és kultúratiszteletbe beleszokni sem ideje, sem alkalma nem volt. (…) A forradalmárok túlnyomó nagy részének ilyen a lelkialkata, mindazoké, akik a proletárdiktatúrában szerepet játszottak" (1931: 830-31). Mályusz beállítódásából expressis verbis kitetszik: aki az emigrációt választotta, az *nem ugyanazon a jogon magyar*, mint az itthon maradottak, a törzsökösök; a bevándorlók felületességéről beszél, akik Magyarországot s annak nyelvét, kultúráját csak a beilleszkedés stratégiája miatt választották, ám lényegileg nem váltak magyarokká, mert: zsidók. Erről a kétszínű magatartásformáról írta, immáron a holokauszt tragédiájának szemszögéből Bibó István, hogy Magyarország „vezető rétege az állampolgári egyenlőséget a saját népével szemben sohasem vette

2 Lásd Litván (1984: 183-225). A távozás természetesen nem csak az értelmiséget érintette; Litván százezerre teszi az emigráltak számát, mely többszöröse a Kossuth-emigrációnak, s melyet csak az 1945-1948 közötti, illetve az 1956-os forradalmat követő kirajzás múlt felül.

komolyan, s melynek értelmisége, polgársága és középosztálya – keresztény és zsidó egyaránt – idestova száz éve asszisztált túlnyomó részben meglehetősen passzív módon olyan kormányzási rendszereknek, melyek *az állampolgári egyenlőséget elvben vallották, de komolyan nem vették*" ([1948] 1986: 632) – *az én kiemelésem*). A Kelet–Nyugat-dichotómia szempontjából az már csak fokozza a zavart, hogy Mályusz pamfletje a „keletről bevándorolt zsidók"-kal állítja szembe Magyarország „nyugatias" életfelfogását. Ez a fordított értéktételezés már csak azért is különös, mert – mint Lackó Miklós rámutatott – a cikksorozatot közlő *Napkelet* című lapot éppen azért alapította Klebelsberg Kunó kultuszminiszter, hogy az arisztokrácia és a nemesi eredetű középosztály felvegye a „harcot a *Nyugat* képviselte irányzat és szellem ellen" (1988: 73).

Az 1919/20 körüli kirajzással, ahogyan Némedi Dénes fogalmazott, egész egyszerűen átrendeződött az értelmiségi mező, melynek baloldalán vákuum keletkezett (1985: 13 skk.). Ezt a mezőt voltak hivatva kitölteni annak a nemzedéknek (~1905-1914) a tagjai, akik a radikális utópiák bukása után elfordultak a szocialista és kommunista tanoktól, ugyanakkor idegenkedtek a tekintélyelvű, konzervatív hivatalos politikától is, s egy harmadik útban gondolkodtak. Ez utóbbi kísérlet magában foglalta mind a baloldali gondolkodás elemeit (szolidaritás, társadalmi egyenlősítés, modernizáció stb.), mind a hagyományosan nemzeti-jobboldali politika értékeit. E kettős hovatartozásnak egyik hívószava a „nép" lett, mely a baloldal felől nézve szegénységével vívta ki a társadalmi egyenlőtlenségek iránt fogékony kutatók figyelmét, míg a jobboldali gondolkodás számára a túlzottan polgárias „nemzet" fogalmába való integrálásuk volt a cél. A nép és népi kultúra, népi életmód, dal- és motívumkincs felé forduló figyelem tehát egyszersmind volt terápia, amennyiben – például a szociografikus munkák megjelentetésével – segíteni óhajtott a szegényparasztságon és a föld nélküli zselléreken, és képviselet is, vagyis hogy egy értelmiségi nemzedék elkötelezi magát e népes társadalmi csoport reprezentációjáért.

A bécsi emigrációjából 1926-ban hazatérő Kassák Lajos tehát – a távozása óta eltelt hat esztendő múltán – egy egészen más Magyarországra tért vissza. Korábbi kor- és harcostársai jórészt a határon túl maradtak, s a Budapesten frissen megindított lap, a *Dokumentum* szerkesztősége jelentősen átalakult a *MA*-hoz képest (lásd Kékesi-Schuller 2007: 108-112). A színvonalas, ígéretes indulás ellenére azonban a lap gyorsan csődbe megy, s ennek egyértelmű oka a fentebb röviden vázolt intellektuális vákuum volt. Kassák, írja György Péter, „tágasabbnak és sokrétűbbnek hitte Pestet annál, mint amilyen a valóságban volt. A lap megszűnése annak a bizonyítéka, hogy egy avantgárd jellegű csoportot Magyarországon ekkor már nem lehetett hosszabb ideig fenntartani, az ilyen típusú kooperációnak nem voltak meg a feltételei. Kassák addigi taktikája, a saját, s épp ezért függetlenségét minden irányban biztosító, a vele feltétlen szolidaritást vállaló és művészekből álló csapat megteremtése itthon már lehetetlen" (lásd György 1986: 75 és Csaplár 1987, különösen 98-104).

Vagy ahogyan Bori Imre és Körner Éva tömören summázta a hazatérést: „retardáció volt ez a javából" (1988: 238).

Ez a felismerés Kassákot új utak, új társak keresésére ösztönzi: ez az új keret, új műhely volt a *Munka* című folyóirat, illetve a köréje gyűlt, javarészt diákokból és ifjúmunkásokból (többnyire nyomdászokból) álló csapat: a Munka-kör, továbbá az a felismerés, hogy a munkásmozgalmároknak s részben az avantgardistáknak vissza kellene térniük oda, ahonnan ethoszukat vették: a munkáskultúra kebelére. A Munka-kör égisze alatt, a szocialista diákmozgalom és az ifjú képzőművészek jóvoltából a hazatérést követő kiábrándult hangulat némiképp javul, s új energiákat nyer. Ezeket a felgyülemlő új energiákat azonban nem a direkt politizálásba fektették, hanem a kulturális tevékenységbe; e gondolat motorja az akkor 23 éves Justus Pál volt.[3] A *Munka* című lap, mely Kassák legkevésbé artisztikus orgánuma volt, nagy hangsúlyt fektetett a munkáskultúra- és művelődés kérdéseire. Egyfelől ez a hangsúly-áthelyeződés egyértelműen az irodalom, az esztétikum rovására ment, másfelől azonban az új szerkesztőség érzékenységében felfedezhető az az igény, mely az avantgárd exkluzív esztétikájától vissza óhajt találni ahhoz a társadalmi közeghez, melyből ekkoriban minden baloldali habitusú gondolkodó ethoszát vette: a munkássághoz.

4. Ez a „visszatalálás" azonban nem egyedi, elszigetelt esemény volt, inkább modellszerűnek nevezhetnénk, amennyiben egy általánosabb trendet jelez. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kommün bukása után ekkoriban éledt újra a munkáskultúra. Újra élet költözött a munkáskultúra városi helyszíneibe (munkásotthonok, művelődési házak), megélénkült a munkásegyesületi élet, melynek két „motorja" a Természetjárók Turista Egyesülete (TTE), illetve annak szigetmonostori (horányi) telepe, valamint szemben a Dunán, Gödön, a Munkás Testedző Egyesület (MTE) Fészek névre hallgató tábora volt. S jóllehet az „ártatlannak" tűnő természetjárás mögött a mai olvasó nem sejt különösebb világnézetet, szögezzük le, hogy a TTE – jóllehet a direkt politikai tettektől fennmaradása érdekében elhatárolta magát – kinyilvánítottan a munkáskultúra terjesztését tartotta szem előtt. Egy 1929 októberében megtartott közgyűlésen a szervezet elfogadta, hogy a „TTE az osztálytudatos munkásmozgalom szerves része, a felszabadulásáért küzdő munkásosztály vándorsportszervezete, amelynek célkitűzései nem teljesen azonosak a polgári turistáskodásra nevelni, küzd a turistaság akadályai, a káros polgári szórakozások ellen, igyekszik a

3 Justus (1928: 3). Az *Együtt*, ugyan Kassáktól függetlenül, de már a nevében rejlő programszerűséggel is az egységgondolat szóvivője volt, s ebben megelőzte a *Munká*t. Tartósabb hatást azonban épp ezen lap, valamint a *100%* beindulása miatt nem tudott kifejteni.

turistaság révén soraiba bevonni és osztálytudatosságra nevelni a munkásságot és természettudományi megismerésen alapuló világnézetet hirdetni számukra".[4]

Láthatjuk, hogy a munkáskultúra, melyet kognitív sémáink miatt valami esszenciálisan urbánus kultúrának képzelünk el, gyakorlatilag „intézményei" születésének pillanatától szem előtt tartotta mind a testedzés, mind a természetjárás feladatát és a természetközelség élményét. Öntudatuk – vagyis az a mozzanat, melynek során kulturális értelemben kimondták azt a többes szám első személyű névmást, hogy „mi" – viszont evidensen kötődött ahhoz a szubkultúrához, melyhez munkájuk révén a tagok kapcsolódtak: a munkásághoz. Amikor Vajda Lajos Korniss Dezsővel a népi kultúra iránti szenvedélyüknek engedve motívumgyűjtésre indultak Szigetmonostorra, valójában nem a népet s annak kultúráját, hanem – indirekt módon – az akkori munkáskultúra egyik legismertebb és legkedveltebb helyét, a telepet „találták meg". Nem állítjuk, hogy a telepet keresték fel (hiszen ott számukra izgalmas népi ábrázolást alig találtak volna), ám helyszínválasztásuk mögött kimondatlanul is ott munkálhatott a hasonszőrű fiatalokból álló *közösség* megnyugtató jelenléte.[5] A két festő motívumgyűjtése, kutatóvágya ugyanakkor nem csak a jól ismert bartóki hagyományra vezethető vissza, hanem – Némedi nyomán, fentebb – a „nép" felé való generációs tájékozódás egyik megjelenési formájaként is értelmezhető.

Itt lehet megjegyezni, hogy a szavalókórus műfaja, mely még csak nem is az avantgárd formabontás, hanem a munkáskultúra táptalajából nőtt ki, éppen a Munka-körben tágította határait a népdal felé. A Zeneakadémián Bartók-tanítványként végzett Szalmás Piroska krónikájában egyértelműen a Justus György vezette Munka népdalkórust nevezte az első magyar munkásmozgalmi népdalkórusnak (1940: 22). A népdalok, s ezzel a népiesség beemelése az avantgárd hevületében élő Munka-körbe természetesen nem volt összeütközésektől mentes. Míg „a szavalókórus-formában megvalósulhattak Kassák és a Munka-kör művészeti, ízlésbeli elvei: a kollektivitás és a monumentalitásra törekvő egyszerűség" (lásd Csaplár 1987: 289), addig Kassák alapvetően idegenkedett a munkásdalkórus népdalkísérleteitől, mint formától, mert a „népiesség előretörésének", illetve az „érzelmek lázadásának" tekintette azokat. A Munka-kör tagjai ugyanakkor a népdalok kultuszában éppenséggel az érzelmek lázadását ismerték fel. Ahogyan Vas István rögzíti: „tudtuk, hogy amit a népdalokban szeretünk, az a polgároknak a megvetésével találkozhatik, de nem fér el abban sem, amit mi a mozgalomnak hittünk. Szóval, népdaléneklésünkben benne volt a mi demokratikus dacunk éppúgy, mint az arisztokratikus dacunk" (1972: 610).

---

4 Politikatörténeti Intézet Levéltára (PIL) 680. fond 1. csoport 2. őrzési egység (1929. október 9.).

5 Lásd *A telep. Emlékezések, adalékok a szigetmonostori Erdei Telep történetéhez, 1928-1968*. Budapest, 1968. *Az Erdei Telep, 1928-1978*. Láng György (szerk.). 1978.

Egyszerre volt tehát a polgári kultúra elleni lázadás és Kassák, vagyis „a" mozgalom, s annak dogmatizmusa elleni lázadás: egyszóval, lázadás a lázadás ellen.

A karvezető Justus György szerint a népdalkórus nem más, mint a népdal tudatos alkalmazása a szocialista mozgalomban. „A ma zenéje – írja Justus – tudatos redukcióval nyúl vissza a kollektívumok zenéjéhez, hogy annak törvényeit tegye alapelvévé. (…) A népi muzsikához fordulni tehát ma elsőrendűen szociális követelmény és nem nacionális érzelgés. (…) A magyarországi népzene relatív érintetlensége, hasonlóan az oroszéhoz, ma elég garancia arra, hogy a kollektíve kitermelt ritmika megfelelő anyaggal szolgál a ma tiszta muzsikájának kiépítéséhez".[6] Tiszay Andor olyképpen árnyalja ezt, hogy szerinte „a népdalkórust a szükségesség a régi, népdallamokra ráhúzott kortesnóták és »aktuális« strófák, valamint rigmusok *folytatásaként* teremtette meg (…), [amelyet] a két világháború között pedig olyan írók művelték, mint Hidas Antal, Balázs Béla, Gábor Andor és Szatmári Sándor" (1967: 266, 22. jegyzet – *az én kiemelésem*). Justus György és Tiszay Andor zenei tárgyú írásai világosan rámutatnak arra, hogy a népiesség jelszava mögött nem valamiféle nemzeti romantika működött, hanem a kollektivitás felé való vonzódás, a közösség, a Gemeinschaft retrotópikus megalkotása iránti vágy. Ezt a „primitív", a „romlatlan" iránti vonzódást nevezte el Rév István retrotópiának, mely a megváltoztatandók megváltoztatásával nem más, mint egy időben visszavetített, a mából átlényegített (sosem volt) ősállapot, amely gyógyírt kínálhat a jelen problémáira, feszültségeire (1998: 51-80). Úgy véljük, hogy Vajda Lajos „érintetlen népi tematika" iránti vágyódása sem tisztán etnográfiai jellegű, hanem magában foglalja e retrotópikus vágyódást. Bálint Endre utal is erre festő barátjáról írott esszéjében: „Vajda egy hit nélküli, szélsőségesen individualista kor gyermeke (mely kort én Névkorszaknak nevezném) – a kollektív névtelenség idejét vágyta vissza, olyannyira, hogy soha egyetlen műve alá nevét nem írta. Szerbiában és az ugyancsak szerb Szentendrén töltött fiatal évei, melyeket bearanyozta az ortodox freskók és ikonok sugárzása, megtették a magukét: a kollektív művészet iránti vágyat ébresztették fel Vajdában" (1972: 113). Mint Bálint később ki is fejti, Vajdát a prehisztorikusban, a „primitívben" egyfelől a térszemlélet tágassága vonzotta, másfelől „egy romlatlanabb, a természettel még jobban egybeforrott közösségi lét tartalma" (uo. 166).

5. A Munka-kör közössége rövid működése s állandó belső konfliktusai ellenére óriási kulturális potenciált hagyott maga után. Amennyiben követjük Mezei Árpád mottóként idézett gondolatmenetét, úgy nyugodtan mondhatjuk, a Munka-kör: siker volt. „Egy négydimenziós lénynek – fogalmaz Mezei – nem lehet képe valamilyen 10 dimenziós valóságról. Azonban ha társul egy másik négydimenziós lénnyel, aki azonban a 10 dimenziós valóság

6 Justus (1967: 204). (Eredeti megjelenése: *Dokumentum*, 1927. március.)

másik szegletében él, akkor szintetizálódva már igen komplex alakzatot alkothatnak, és annak alapján képet nyerhetnek a tízdimenziós valóságról, amelynek egyes szegmentumait lakják. A valódi dialógus tehát nem olyan átmeneti kapcsolat, amelyben a szereplők gondosan megóvják különállásukat. A különállás, az egyéniség megóvása egyoldalt a nyugati civilizáció egyik nagy pozitívuma, másoldalt azonban igen hatalmas gátló tényező, a civilizáció fejlődésének nagy akadálya". Innen jut arra a konklúzióra, hogy „a siker a valóságban nem más, mint emberek dialogikus társulása" (1987: 74). Fölösleges megrémülnünk a „siker" szó mai, cél- és teljesítményelvű konnotációjától; amiről Mezei beszél, természetesen nem ez, hanem úgy vélem, egy Martin Buber-i hátterű fogalom. A dialóguselv egyik gondolkodójának a próféták tanításáról szóló könyvében a siker nem önérték, a próféták sikertelenségben és kudarcban élnek és lélegeznek, feladatuk éppen a győzelem és a kézzel fogható előny nélküli küzdelem (vö. Buber 1991). Ebben az értelemben a siker tehát legfeljebb utóidejű lehet.

A gyakorlatban e siker titka feltehetően abban a nyitottságban állt, amely a fentebb generációnak nevezett ifjú avantgardistákat és sokszínű érdeklődésüket összegyűjtötte, s tematikus csoportokba rendezte: festőcsoport, szociofotó-mozgalom, építészetelméleti, illetve színpadművészeti aktivitás. 1928 februárjában az Andrássy úti Mentor könyvesboltban megrendezett Schubert–Trauner közös tárlaton ismerkedett össze személyesen Kassák Lajos hat ifjú festővel: Hegedüs Bélával, Kepes Györggyel, Korniss Dezsővel, Schubert Ernővel, Trauner Sándorral és Vajda Lajossal, akik akkoriban a Képzőművészeti Főiskola hallgatói voltak; ők alkották később a festőcsoportot. 1929-ben csatlakozott a körhöz a fentebb már említett – s húsz évvel később a Rajk-per VIII-ad rendű vádlottjaként elítélt – Justus Pál, aki mind aktivizmusával (főként a rövid életű *Együtt* folyóiratban), mind ideológiai képzettségével, mind költészetével kitűnt társai közül. A Munka-körhöz való csatlakozás természetesen „esetleges" volt, ami annyit tesz, hogy az idetartozók nem egy esetben baráti, családi, kollegiális ismeretségük és természetesen baloldali és művészeti érdeklődésük révén kerültek a körrel kapcsolatba. Így került a Munka-körbe a képzőművész Kovács Zsuzsa, Kepes Éva, László Sára, a zenész Kovács György és Szalmás Piroska, a festő Pap Gyula és Bor Pál, továbbá Bass Tibor, Friedmann Endre, Frühof Sándor, Haár István, Heimer Jenő, Kepes Imre, Kis Sándor, Szabó Lajos, Rét Károly, Zelk Tibor, az MTE-ből érkezett Braun József és Ferenc, s 1932 körül csatlakozott a fiatal Darvas József, Tóth Imre és Bálint Endre (Csaplár 1987: 259).

Justus Pál visszatekintése szerint a kör csúcspontján, 1930 körül, 60-70 tagja volt a Munka-körnek, s e létszám szükségszerűen bomláshoz vezetett. „Sokak számára érthetetlennek, kisebbfajta kataklizmának tűnt, amikor 1930 augusztusában kettészakadt a Munka-kör, éppen akkor, amikor hatása, vonzereje nagyobb volt, mint addig bármikor. Először még a nyár elején a festők hagyták ott, aztán Vas István vált ki csendesen, majd nyomban

utána Zelk Zoltán, de ő már hangosan – augusztusban pedig drámai viták után az egész diákcsoport, s a munkásmozgalomban legaktívabb agitátorok többsége, magam is".[7] Pontosabban, Justusék nem elhagyták a kört, hanem Kassák szó szerint kitessékelte, illetve kizárta őket a körből.[8] A csoportdinamika felborulását Justus három tényezővel (szervezeti, pszichológiai és politikai) igyekezett megmagyarázni. A szervezeti probléma a kör bővülésével magyarázható, vagyis hogy az újonnan érkezettek nem kötődtek annyira Kassákhoz, mint a korábban érkezettek, ugyanakkor – s ez a pszichológiai tényező – Kassák roppant erős és racionális személyisége nem tudta tolerálni a fiatalok „ok nélküli lázadását" (pl. a szabad szerelem utópiáját) (erről bővebben lásd K. Horváth 2008: 151-163).

A harmadik a politikai ok, mely legalább két összetevőt sűrít magába. Az egyik, hogy az elégedetlenek – s az ő hangadójuk volt Justus Pál – 1930 nyarán már kevésnek találták a kulturális munka, az egyéni nevelés lassú módszerét, s ehelyett „egy új, a két létező párttól független, forradalmi szocialista mozgalom" elindítását látták szükségesnek. Ennek „sokkal baloldalibbnak kell lennie a szociáldemokrata párt balszárnyánál is, de függetlennek a kommunista párttól is" (Justus 1987: 59). Erre pedig azért volt szükség, s ez volt a másik politikai ok, mert Kassák ránevelte a kört arra, hogy távolságot tartson mindkét munkáspárttól.

A fentebbi névsor kapcsán azonban érdemes egy rövid, ám nem lényegtelen kitérőt tennünk. Ugyanis Kepes Imre és Ferenc, valamint Friedmann Endre (a későbbi Robert Capa) és – a később Angliában Károlyi Mihály, Polányi Károly és Duczynska Ilona társaságában feltűnő – Kellermann Zoltán osztálytársként, továbbá Partos Pál annak a Madách Gimnáziumnak a tanulói voltak, mely a húszas évek közepétől-végétől radikálisan balos szervezkedéseiről vált közismertté.[9] Elsőként 1925-ben – a később a budapesti pszichoanalitikus iskola egyik meghatározó tagjaként ismert – Schönberger (Székács) István Sziklai Andorral karöltve kapcsolatot teremtett az akkoriban újjászerveződő ifjúmunkás-mozgalommal.[10] Három évvel később épp Partos és Kellermann kezdtek szervezkedésbe, majd a legnagyobb port kavart radikális baloldali megmozdulás épp Kepes Ferenc nevéhez köthető, aki 1931 táján kapcsolatba lépett a Munka-körből kiszakadt „szocialista diákokkal", ismertebb nevén a – Partos Pált, Justus Pált, Biró Gábort, Szabó Lajost, Tábor Bélát, Szirtes

7 Justus (1987: 58). (Első közlés: *Magyar Műhely*, Párizs, 1965. december.)

8 A folyóirat és köre „Békeffy Zoltánnal, Berkovits Tiborral, Fuchs Pállal, Heinlein Károllyal, Justus Pállal és Szabó Lajossal, a frakciózás irányítóival minden közösséget megtagad". Közli: A „Munka" köréből. In: *Munka*, II. évf. (1930. szeptember). 15. szám: 447. Lásd még erről György (1986: 79).

9 Kellermann későbbi aktivitására lásd Hajdu (2005: 246-254).

10 Lásd *Százéves a Madách Gimnázium, 1881-1981*. Muraközy Gyula, Gémes Attila, Borsos Zsuzsa (szerk.). 1981: 45.

Andort, Lux Lászlót és Deutsch Katalint – jelentő ún. oppozícióval. Kepes szervezkedése azonban túlment a gimnázium és a belügyi szervek tűréshatárán, s ellene, valamint a *Vörös Diák* című lap előállításában és terjesztésében részt vevő Lévai Ferenc, Hermann László, Weidlinger Pál, továbbá Szendrő (Sonnenschein) Ferenc, Gonda (Goldstein) Imre, Zsombor (Kurmann) János ellen eljárást indítottak. Ennek első lépcsőjeként „az állami és társadalmi rend elleni felforgatásra irányuló vétség" gyanújával a gimnáziumból eltanácsolták Lévait, Hermannt és Weidlingert, míg Kepes Ferenc ellen 1932 februárjában dr. Baróthy Pál ügyész vádat emelt azzal a céllal, hogy „kiirtsák a vörös mételyt a diákok soraiból".[11] Mivel a Kepes elleni per nem jelentéktelen médiavisszhangot kapott (*Népszava*, *Az Est*, *Magyarság*, *Új Nemzedék*, *Magyar Hírlap*), így az ügyészség az esettel példát akart statuálni, s az akkor érettségire készülő fiatalembert a törvényszéki ítélet nyomán a Kúria másfél év – a Fiatalkorúak Nyíregyházi M. Kir. Országos Fogházában letöltendő – börtönbüntetésre ítélte, továbbá kizárta az ország összes középiskolájából.[12]

Vajda Lajos, jóllehet nem volt a szó ideológiai értelmében politikus ember, a Munkakör közelében nem maradhatott intakt a tagok politikai, ideológiai affinitásától, beállítódásától. Egyik sokat idézett levele épp ezt a politikai tudatosságot sejteti. „Beteljesedett a végzet. A nagy forradalom legjelentősebb fejei – írja feleségének – a porba hulltak, s akik ma nyeregben ülnek, csak bitorolják a hatalmat. Ma Sztálinék jelentik a reakciót, amely sokkal véresebb, mint a cári volt" (idézi Passuth 1967: 777). Az egykori tanúk szemszögéből jegyzi meg Román József, hogy az akkori körülmények között módfelett jól tájékozott oppozíció környékén az 1930-as év volt a Szovjetunióhoz való viszonyban a választóvonal „a forradalmi dinamizmus és a csalhatatlanságot hirdető fanatizmus között. Sztálin nevére még nem csattannak ritmikusan a tenyerek, a bokák és a gondolatok" (lásd Román 1990: 78). Az oppozíció azonban sajátos jószág a magyar baloldali radikalizmus, a munkáskultúra és az avantgárd metszéspontjában. Míg a Kommunista Ifjúmunkások Magyarországi Szövetsége (KIMSZ) mindvégig lojális maradt a Szovjetunióhoz, addig az oppozíció, élén néhány fiatal, ám módfelett jól képzett ideológussal, baráttal, Justus Pállal, Partos Pállal és Szabó Lajossal, a sztálini tisztogatásokat követően élesen antisztálinista retorikát ütött meg.[13] E három ifjú ideológiájában a berlini Karl Korsch államszocialista modellt – például az államosítást (*Verstaatlichung*) a társadalmi tulajdon (*Sozialisierung*) javára – elutasító, praxisközpontú kritikai marxizmusához kapcsolódott. Tanaihoz hármójuk közül Partos

11 Az iskolai eljárás jegyzőkönyvére lásd Budapest Főváros Levéltára, VIII. 44.a, 48. kötet, (1932. április 20.) pagináció nélkül.

12 PIL 613. fond 1. csoport, 1932-852. sz., illetve *Százéves a Madách Gimnázium, 1881-1981*, i. m.: 50.

13 E barátság emlékét őrzi Justus második kötetébe felvett, *Barátom arcképe (Szabó Lajosnak)* címmel írt verse (1930: 30).

kötődött leginkább, olyannyira, hogy felkereste Berlinben Korschot, és Paul Mattick mellett – mint később kiadott levelezésük is tanúskodik róla – egyik legközelebbi tanítványává vált annak emigrációját követően is.[14]

A Munka-kör és az oppozíció sokszínű, komplex világából azonban mind személyesen, mind spirituálisan Vajda legszorosabban Szabó Lajoshoz, illetve rajta keresztül Tábor Bélához kötődött. Szabó és Tábor szintén a szocialista diákok köreiből indultak, ám szellemi érdeklődésük már a harmincas évek elején a spiritualitás felé fordult, s így személyükben sajátosan fonódott össze a forradalmiság és a miszticizmus, vagy ahogyan Tábor Ádám fogalmaz kettejükkel kapcsolatban: az „öntranszcendáló forradalmiság" (2007: 132). Kettejük közül Szabó az idősebb, aki – miután a Tanácsköztársaság bukása után eltanácsolják a felső ipariskolából – 1928/29 táján csatlakozik a Munka-körhöz, ahonnan aztán a fentebb – Justus Pál kapcsán – említett kizárás kapcsán ő is távozni kényszerül. Így alakul meg a már szintén érintett oppozíció, melynek Szabó – Justus és Partos mellett – egyik meghatározó és sajátos ideológusává vált. Szabó 1931-ben Heinlein Károllyal, Justus Pállal, Szirtes Andorral, Partos Pállal és Tábor Bélával együtt lefordítja Marx *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című munkáját, melyet „Lantos" álnéven, kommentárok kíséretében ki is adnak. 1931/32-ben két ízben is Németországban tartózkodik: Berlinben ő is megismerkedik Korschsal, aki állítólag lelkesedéssel fogadta e kommentárokat, majd a frankfurti Institut für Sozialforschungban folytat kutatásokat. Szabó és Tábor, illetve az oppozíció belső munkaközösségéhez csatlakozó, „szexpolos" Békefi Zoltán egyre szűkösebbnek érzik a marxizmust, s gondolkodásukat egzisztenciális értelemben kiterjesztik. Ennek egyik fontos állomása Szabó és Tábor bécsi utazása, mely kifejezetten a pszichoanalízis tanulmányozására jött létre. Tábor néhány hónap után visszatért Pestre, míg Szabó továbbutazott Párizsba, ahol is megismerkedett Vajda Lajossal, „akiben – ahogyan Mándy Stefánia fogalmazott – felismeri a kor művészét és a rokon gondolkodású újítót".[15]

A marxizmuson és a freudizmuson keresztül vezet el Szabó és Tábor útja a klasszikus görög filozófián át egészen Nietzschéig, melyet kiegészítettek a bibliai hagyomány,

---

14 *Karl Korsch Gesamtausgabe*, Band 8: *Briefe, 1908-1934*, Michael Buckmiller, Michel Prat und Meike G. Werner (Hg.), Stichting beheer IISG/Offizin. 2001: 31-32, 545-550, 586-592, 601-606, 615-620, 740-743, 748-754, 762-779. o. Lásd még Korsch (1977: 92-93 és 108-111) és Goode (1979: 172). 1933 után Korsch természetesen elhagyta Németországot, és Angliában, Dániában és az Egyesült Államokban igyekezett megvetni a lábát. Partos átmenetileg Párizsban maradt, majd a szintén az oppozícióhoz tartozó Heinlein Károllyal egyetemben részt vett a spanyol polgárháborúban; Heinlein 1937-ben meghalt Spanyolországban, Partos az Egyesült Királyságban telepedett le, s halt meg 1964-ben.

15 Mándy (1997a: 15). A szellemet kiiktató ideológiákról, a „szellemi mérgesgázokról" és az „axiomatikus magatartásról" lásd Szabó-Tábor [1936], kül.: 13-15.

valamint a nagy keleti vallások tanulmányozásával, s filozófiai értelemben egyfajta szinkretikus gondolkodásra törekedtek. Reflexióik sarkköve azonban a Franz Rosenzweig, Martin Buber és Ferdinand Ebner nevével fémjelezhető dialogikus gondolkodás volt. Itt lehet megjegyezni, hogy Szabó és Tábor nem megtagadták korai korschista, kritikai marxista álláspontjukat, hanem kibővítették, módosították azt. Gondolkodásuk élesen ellenezte az „ideologikus burkot", ezért újabb és újabb szellemi, majd egyre inkább spirituális forrásokat kerestek reflexióikat frissen tartandó. „Az oppozíció – írja Tábor visszatekintésében – már kiindulási pontjában, tehát ezoterikus marxista fázisában a teória és ideológia marxi megkülönböztetését tekintette módszertani alapelvének. A »baloldaliság« kvalifikáló jelzőjét, amelyet a marxista mozgalom és ezen keresztül a XVIII. századi felvilágosodás értékvilágától örökölt, szintén azzal az értelmezéssel fogadta el, hogy annál »baloldalibb« egy állásfoglalás, minél radikálisabban érvényesíti a teóriát az ideológiával szemben. A teória Marxnál az igazság kutatását jelenti, az ideológia pedig a »hamis tudatot«, vagyis olyan »tudatot«, amely az igazság kutatása helyett hatalmi érdeket (Marxnál: »osztályérdeket«) szolgál. A spirituális oppozíció (…) azt tekintette szellemi feladatának, hogy a teoretikus magot kihámozza az ideologikus burokból *minden* szellemi megnyilvánulásban (ezért szélesedett egyre inkább szellemi érzékenységének köre)" (2003: 248). A minimálisan elérendő cél tehát: az állandó szellemi „élesben tartás", a megvesztegethetetlenség, vagy – ahogyan szintén Mándy Stefánia jellemzi – a folytonos „ár ellen úszás" volt számukra (1997b: 49). „Az »oppozíció« – írja Tábor Béla visszatekintésében – minden *nem tökéletes* szocializmust a »kapitalizmus« kategóriájába sorolt. Ebben rejlett intranzigenciája" (2003: 247, *kiemelés az eredetiben*). Szabó Lajos gondolkodásában éppen abban a pillanatban ragadhatjuk meg szellemének e fentebb bemutatott intranzigenciáját, amikor egyik korábbi jó barátja, szellemi társa, Justus Pál 1942-ben írt, de csak a háború után megjelent *A szocializmus útja* című könyvét bírálja.[16] Bár alapvetően mind tematikájában, mind a kérdésfeltevés példás módszertani élességében méltatja barátja könyvét, ugyanakkor azt veti szemére, hogy Justus elpalástolja azt a fejlődéstörténeti elbizonytalanodást, melybe Szabó szerint a szocializmus jutott, s melyet mind Lukácsnál, mind Korschnál ki lehet mutatni. Ennek egyik döntő paramétere az – mutat rá Szabó –, hogy az osztálykategória valóságtartalma kérdésessé vált.[17]

---

16 Justus (1945). Talán nem haszontalan idézni a kötet dedikációját: „Azoknak a barátaimnak, akik már nem élnek: Joaquin Maurin (1936), Hans Langerhans (1936), Heinlein Károly (1937), Carlo Rosselli (1937), Hendricus Sneevliet (1942), dr. Wagner György (1944)".

17 Szabó (1989: 797-800). Az írás datálatlan, feltehetően 1945 körül keletkezett. E kérdésről továbbá lásd Lukács (1946: 146-152) és – a Justust és Partost is ismerő későbbi párizsi emigráns – Gábel József cikkét (1966: 668-680).

Szabó Lajos és Vajda Lajos barátságában tehát nem elsősorban a Munka-kör körül elkerülhetetlen politikum volt döntő, inkább a spirituális tágasság gondolkodójának a festőre gyakorolt „szűkszavú, de annál pregnánsabb teoretikus tézisei" (lásd Mándy 1983: 12). Vajdát tehát elsősorban Szabó Lajos esztétikája, de még inkább az „ősit" kutató biblicizmusa ragadta magával. Nem véletlen, hogy ismeretségük felületi szinten az 1920-as évek végének avantgárd szcénájából eredeztethető, ám kapcsolatuk elmélyülése már párizsi emigrációjuk idejére datálható, s 1941-ben, Vajda tragikus kimenetelű tüdőbetegségének idején is együtt feküdtek az Új Szent János Kórházban. Mándy Stefánia monográfiája is megjegyzi, hogy a technológiától idegenkedő Vajda Lajost az 1930-as évek Párizsában – a filmet nem számítva – nem a *kortárs* jelenségek izgatták, hanem az „ősi". A XIX. század fővárosában, ahogyan Walter Benjamin a várost nevezte, legkevésbé sem az urbanizmus kápráztatta el Vajdát, hanem a régiség. Ő nem párizsi passzázsokban kószáló ideáltipikus városi flâneur volt, inkább nap mint nap ellátogatott a III. köztársaság két olyan gyűjteményébe, mely az Európán kívüli kultúrák gazdag tárgyi és szellemi életét (amúgy a gyarmatosító perspektívájából) volt hivatott bemutatni: a Musée Guimet-be és a Musée de l'Homme-ba. „Mert ellenállhatatlanul vonzódott ősi korokhoz, eredendő jelenségekhez, bonthatatlan törvényszerűségekhez, és a mindenkori kezdetekhez kapcsolódott", mert „nem tudott betelni a régi szakrális kultúrák alkotásaival".[18]

Kézenfekvő volna újfent szembeállítani az ősi és a modern, a romlatlan és a romlott, a természetközeli és a művi, a személyes és a személytelen fogalmait. Ugyanakkor Walter Benjamintól Siegfried Karacauerig már az akkor kortársnak számító elméletek is beszélnek arról, hogy a nagyvárosi élet gyökeresen más percepciós kategória, radikálisan eltérő kulturális logikát követelő közeg, amely csak a túlzott leegyszerűsítés árán iktatható be a fentebb felsorakoztatott fogalmakba. A modern nagyvárosról apokaliptikus képet festő beszédmód jól ismert már a XIX. század közepétől, ugyanakkor ezt kiegyensúlyozandó érdemes megemlítenünk azokat a kritikai elméleteket is, melyek a város, mint „romlott", „veszélyes hely" sztereotípiáit olyan konkrét városi helyekkel, építészeti formákkal, találkozási pontokkal ellentételezik, melyek a személyes tapasztalatra, az emlék fogalmaira támaszkodva „reszubjektivizálják" a nagyvárost (lásd Reeh 2004). Az élmény fényében ugyanis a nagyváros már nem feltétlenül az az átláthatatlan, kaotikus embermassza, melyet ellenzői hirdetnek róla, hanem személyes terekkel, építészeti és baráti emlékekkel,

18 Lásd Mándy (1983: 11). Jórészt az utóbbi múzeum anyagából jött létre a közönség számára 2006-ban megnyitott Musée du quai Branly, mely – egyebek mellett – az avantgárd és az Európán kívüli kultúrák közötti szellemi találkozást programszerűen mutatja be egy-egy tematikus kiállításon. Lásd *D'un regard l'Autre. Histoire des regards européens sur l'Afrique, l'Amérique et l'Océanie.* Paris, Musée du quai Branly-Réunion des Musées Nationaux. 2006.

ismerős terekkel, helyekkel övezett, szerelmek s alkalmasint egy-egy a gasztronómiai kaland ízét is őrző kognitív „térkép". E térképet persze nem kartográfusok készítik, hanem mi magunk telepítjük be (ha betelepítjük) jelentéssekkel. Vajda barátja, követője, Bálint Endre 1934-ben érkezett meg Párizsba (mikor Vajda már visszatért), ám nagyváros-percepciója egészen más mintákat őrzött meg. Jóllehet anekdotikus fordulataiban Bálint annyit jegyzett meg, hogy első párizsi tartózkodása során a biliárdasztal zöld posztóján és a földön fekvő csikkeken kívül nem sokat látott az urbanizmus XIX. századi fővárosából, ám visszatekintésében ennél jóval emocionálisabban fogalmazza meg húszéves korának nagyvárosélményét: „Valóban a szerencse kegyeltjének éreztem magam, egyszerűbben: boldog voltam, olyan boldog, mint még soha. Mitől voltam hát boldog? Ki is értené meg, ha azt mondanám, hogy a bisztrók okkersárgára festett flóderozott ajtajától vagy a fonott székek és kerek asztalok nyüzsgésétől. Nem, ezt senki nem értené meg, és azt sem, ha azt mondom, hogy a kék-fehér roletták a bisztrók terasza fölött tettek boldoggá. Meg a kerek fémszögek a gyalogosok átkelőhelyeit jelezve. Ki hinné el, hogy a metró »illatától« voltam boldog? Lehet-e vagy szabad-e nyakon csípni a neve nincs boldogságot?" (1984: 67).

Míg Bálint át- és megéli a nagyváros lüktető életét, dinamikáját, pezsgő színvilágát, addig Vajda – mint egyik párizsi barátja, sorstársa, Kelemen Imre rámutatott – csak tengődött a francia fővárosban, jóllehet érkezésekor a Munka-kör szűkebb és tágabb környékéről, Trauner Sándortól Gábel Józsefen át Mérei Ferencig már sokan kinn voltak. Kelemen – az akkor már Wallon-tanítvány – Mérei révén ismerte meg Vajdát, s ez az időszak, vallja, „az abszolút nyomor periódusa volt. Alig evett valamit. Dolgozhatott volna kenyérkereső munkán, de erre képtelen volt, nem tudta elszánni magát sehogy sem arra, hogy kenyérkereső munkát végezzen. Az egyetlen kompromisszuma, mit hajlandó volt megkötni, hogy valamennyi ideig ólomkatonákat festettünk. Azt a másfél vagy két esztendőt, amit Vajda Lajos Párizsban töltött, maradéktalanul végigkoplalta" (idézi Bajomi-Lázár 1983: 21).

Vajon mi lehet e két igen közeli, ám a várostapasztalat minőségében erősen elütő beállítódás mögötti különbség oka? Vajon a gyermek- és ifjúkori szocializáció helyszíne magyarázatot adhat-e a preferált miliő habituálissá válására? Van-e, lehet-e szerepe annak, hogy Vajda Lajos egy vidéki kisvárosban, Zalaegerszegen született, családja 1916-ban Szerbiába költözött, s Magyarországra való visszatérésükkor is egy – szerb kultúrájú – kisvárost, Szentendrét választották lakhelyül? Vajon ez a vidékiség, indirekt módon, magyarázatot adhat-e arra, hogy Vajda idegenkedett a nagyvárostól? Lakott Budapesten, de nem élte azt, éveket nyomorgott Párizsban anélkül, hogy a nagyváros kulturális logikáját elsajátította volna – habitusában mindvégig kisvárosi maradt. Ezzel szemben az Orczy úton, a Kálvária térnél született, s kiskamasz korától a Városligeti fasorban lévő Zsidó Fiúárvaházban felnövő Bálint Endre *von Haus aus* elsajátította a nagyvárosi élet és a nyomorgó túlélés minden szükséges nagyvárosi tudását, Budapest VIII., VII. és VI. kerületének minden zuga

kognitív térképének jelentésekkel sűrűn ellátott tartományába íródott. Húszévesen számára Párizs a vágyak városa volt, s visszaemlékezésének tanúsága szerint kiélvezte annak minden ízét, zamatát.

Vajdánál az ősihez, a távolihoz, az idegenhez való fordulás a – fentebb említett – retrotópikus vágyódáson túl épp a jelenben tájékozódni nem tudó és nem akaró érzékenység jeleként is értelmezhető. Egyéb, térben megfogalmazódó szembeállításoktól eltérően (görög/barbár, keresztény/pogány), a régi/modern ellentétpár tisztán az időben jelenik meg, s egy jelenből kiinduló temporalitást jelöl. A régi vs. modern valorizációja „kifejezi azt a viszonyt – írja François Hartog –, amelyet egy kultúra fenntart az idővel, vagyis annak módját, ahogyan a közeli vagy távoli múltat újra elosztja, abból a célból, hogy helyet biztosítson neki a jelenben" (2005: 28). Régiek és modernek „vitája" így nem más, mint egyfajta kulturális *válasz* válság vagy konfliktus idején. Más kultúrák, más világok, más idők: úgy tűnik, Vajda Lajos számára minden „ismerősebb", „kézzelfoghatóbb", „átélhetőbb" volt, mint a kéznél lévő Jelen.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Bajomi-Lázár Endre (1983): Éhező inasévek Párizsban. Egy régi beszélgetés Kelemen Imrével. In: *Kritika*, 7. sz.

Bálint Endre (1972): *Hazugságok naplójából*. Magvető.

Bálint Endre (1984): *Életrajzi törmelékek*. Magvető.

Bibó István ([1948] 1986): Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In: *Válogatott tanulmányok, 1945–1949*. II. k. Magvető.

Bori Imre-Körner Éva (1988): *Kassák irodalma és festészete*. 2. kiadás. Magvető.

Buber, Martin (1991): *A prófétáik hite*. Atlantisz.

Csaplár Ferenc (1987): Kísérlet a *MA* hazai folytatására: a Dokumentum. In: *Kassák körei*. Szépirodalmi Könyvkiadó.

Császi Lajos (2002): *A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete*. Osiris-ELTE KeK.

Gabel, Joseph (1966): Korsch, Lukács et le problème de la conscience de classe. In: *Annales E. S. C.*, XXI. évf. 3. sz.

Goode, Patrick (1979): *Karl Korsch. A Study in Western Marxism*. McMillan.

Groys, Boris (1997): Gyűjteni, gyűjteni. In: *Az utópia természetrajza*. Kijárat.

György Péter (1986): Az elsikkasztott forradalom. Kassák 1926 után: a hazatérés tanulságai. In: *Valóság*, XXIX. évf. 8. sz.

Hajdu Tibor (2005): Polányi Károly a londoni magyar antifasiszta mozgalomban. In: *Múltunk*, L. évf. 1. sz.

Hartog, François (2005): *Anciens, modernes, sauvages*. Galaade.

Haulisch Lenke (é. n.): Vajda világa. In: *Vajda Lajos (1909–1941) emlékkiállítás, 1978. július–szeptember*. Magyar Nemzeti Galéria.

Hofer Tamás (szerk.) (1996): Bevezető: témák és megközelítések. In: *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*. Néprajzi Múzeum-Balassi.

Justus György (1967): Tiszta muzsika. In: *Munkásének, 1919-1945. Magyar munkásmozgalom és zenekultúra a két világháború között*. Czigány Gyula (szerk.). Zeneműkiadó.

Justus Pál (1928): Egységes munkáskultúrfrontot. In: *Együtt*, II. évf. 6. sz.

Justus Pál (1930): *Az utak éneke. Versek, 1925–1930*. Merkur Nyomda.

Justus Pál (1945): *A szocializmus útja. Az osztályháború új feltételei*. Népszava.

Justus Pál (1987): Kassák a munkásmozgalomban. Néhány személyes emlék. In: *Kibontott zászló. Az Olvasó Munkás Klub Kassák-emlékkönyve*. Benke László (szerk.). Csepeli Munkásotthon.

K. Horváth Zsolt (2008): A munkáskalokagathia pillanata. Költészet, társadalomkritika és a munkáskultúra egysége: Justus Pál és a Munka-kör. In: *Café Bábel*, 56. sz.

Karátson Gábor (1972): Vajda Lajos és a szegénység. In: *Vajda Lajos emlékkönyv*. Magvető.

Kékesi Zoltán-Schuller Gabriella (2007): Művészetközöttiség és jelszerűség. 1926: Megjelenik a *Tisztaság könyve* és a *Dokumentum*. In: *A magyar irodalom történetei*, III. kötet: *1920-tól napjainkig*. Szegedy-Maszák Mihály és Veres András (szerk.). Gondolat.

Korsch, Karl (1977): *Revolutionary Theory*. Douglas Kellner (ed.). University of Texas Press.
Körner Éva (1972): Vajda Lajos művészete. In: *Vajda Lajos emlékkönyv*. Magvető.
Lackó Miklós (1988): *Korszellem és tudomány, 1910–1945*. Gondolat.
Litván György (1984): Irányzatok és viták a bécsi magyar emigrációban. In: *A két világháború közötti Magyarországról*. Lackó Miklós (szerk.). Kossuth.
Lukács György (1946): Justus Pál: A szocializmus útja. In: *Társadalmi Szemle*, I. évf. 2. sz.
Mályusz Elemér (1931): A vörös emigráció. In: *Napkelet*, IX. évf. 9. sz.
Mándy Stefánia (1972): Vajda Lajos emlékkiállítása. In: *Vajda Lajos emlékkönyv*. Magvető.
Mándy Stefánia (1983): *Vajda Lajos*. Corvina.
Mándy Stefánia (1997a): Szabó Lajost megérteni. In: *Szabó Lajos szemináriumi előadásai, 1946–1950*. (Közreadja Kotányi Attila és Kunszt György.) Surányi László és Tábor Ádám (szerk.). Typotext.
Mándy Stefánia (1997b): Szabó Lajos, avagy ősi hitek avantgarde-ja. In: *Eikon. A képíró Szabó Lajos spekulatív grafikái (1902–1967)*. Ernst Múzeum.
Mezei Árpád (1987): Dialógus és társszerzőség. In: *Hasbeszélő a Gondolában*. Beke László, Csanády Dániel, Szőke Annamária (szerk.). Bölcsész Index.
Némedi Dénes (1985): *A népi szociográfia, 1930–1938*. Gondolat.
Passuth Krisztina (1967): Vajda Lajos. In: *Híd*, XXX. évf. 7–8. sz.
Reeh, Henrik (2004): *Ornaments of the Metropolis. Siegfried Kracauer and the Modern Urban Culture*.MIT Press.
Rév, István (1998): Retrotopia. Critical Reason Turns Primitive. In: *Current Sociology*, Vol. 46. No. 2.
Román József (1990): *Távolodóban. Életrajzi vázlat*. Magvető.
Szabó Lajos-Tábor Béla ([1936] é. n.): *Vádirat a szellem ellen*. Bibliotéka kiadás.
Szabó Lajos (1989): Gondolatok Justus Pál könyvéből és könyvéről. In: *Életünk*, XXVII. évf. 9–10. sz.
Szalmás Piroska (1940): *A Szalmás-kórus krónikás-könyve*.Szociáldemokrata Párt.
Szerb Antal (2002): Az Ady-mítosz és a Drang nach Westen. In: *Mindig lesznek sárkányok. Összegyűjtött esszék, tanulmányok, kritikák, II. köt.* Papp Csaba (szerk.). Magvető.
Tábor Ádám (2007): Minden gondolatnak alján. Ady és filozófus örökösei: a magyar dialogikus gondolkodók. In: *Világosság*, 6. sz.
Tábor Béla (2003): Szocializmus, gnózis és oppozíció. In: *Személyiség és logosz. Bevezető és kommentárok a valóság őstörténetéhez*. Tábor Ádám (s. a. r.). Balassi.
Tiszay Andor (1967): Az elfelejtett Justus György. In: *Munkásének, 1919–1945. Magyar munkásmozgalom és zenekultúra a két világháború között*. Czigány Gyula (szerk.). Zeneműkiadó.
Vas István (1972): *Nehéz szerelem*. Szépirodalmi.

Timothy Bewes:

A REGÉNY, MINT HIÁNY: LUKÁCS ÉS A POSZTMODERN SZÉPPRÓZA ESEMÉNY-SZERŰSÉGE[1]

1 A fordítás az alábbi cikk alapján készült: Bewes, Timothy (2004): The Novel as an Absence: Lukács and the Event of the Postmodern Fiction. In: *Novel* 38/1. Az idézeteknél az oldalszám az eredeti szöveg által hivatkozott műre utal, de az idézetek a magyar kiadásokból származnak (amelyik esetben létezik ilyen). A magyar kiadások a mű végén találhatóak. – *A ford.*

Ez az esszé az úgynevezett posztmodern széppróza formális – más szóval nem az ábrázoló, és nem az elbeszélő – elemeit vizsgálja. Ezekkel a formális elemekkel kapcsolatban leginkább az érdekel, hogy mennyiben önmagában vett eseményként, nem pedig, mondjuk, egy esemény ábrázolásaként vagy elképzeléseként határozzák meg a szöveg státuszát. Amellett fogok érvelni, hogy figyelmünket újra a szöveg materiális jellemzőire kell fókuszálnunk mind a „posztmodern" irodalom etikai szubsztanciájának a megértéshez, mind pedig annak az etikai és esztétikai vonatkozások összemérhetetlenségéről való meggyőződésen alapuló, és ezt a meggyőződést újratermelő feltételezésnek az elkerüléséhez, mely szerint az 1945 utáni szépprózához hozzátartozik az etikától *per se* való távolságtartás. Valójában ennek éppen az ellenkezője igaz. A kortárs brit és amerikai széppróza túlzottan saját lehetségessége kérdésével foglalkozik, mégpedig olyan körülmények között, ahol mindez lehetetlenné, vagy látszólag „lehetetlenné" válik. Ráadásul az alkotások etikai jelentőségét a szerzők vagy a szereplők által megjelenített vélemények helyett éppenséggel ez a látszólag „formális" vagy „esztétikai" vonatkozás adja.

Ezek az állítások nem új keletűek, mégsem övezi őket általános konszenzus, főleg a posztmodern körüli kritikai diskurzuson belül. A posztmodern megközelítései két fő részre oszthatóak: azokra a megközelítésekre, melyek szerint a posztmodern az esemény lehetőségének a végét hirdeti, és azokra, melyek fenntartják, hogy a posztmodern pontosan az eseményeknek teret engedő kedvező alkalmat jelenti. Így a fentebb kifejtett feltevések – amelyek szerint a kortárs irodalom elsősorban magának az irodalomnak a lehetőségével foglalkozik, és melyek szerint ez legalább annyira etikai probléma, mint amennyire esztétikai – ellentétben állnak a Fredric Jameson által kifejtett állítással, miszerint a posztmodern kulturális formák „a késői kapitalizmus kulturális logikáját" fejezik ki[2]. Gondolatmenetem szintén ellentétes Charles Newman állításával, amely szerint a kortárs amerikai irodalom a „lehető legunalmasabb karaktereket, a lehető legunalmasabb tájakon, a lehető legunalmasabb stílus segítségével" mutatja be, jelezve azt a „mentalitást, amely elutasítja, hogy bárminek értéket tulajdonítson, és még inkább elutasítja, hogy kétségbe vonja bárminek az értékét" (1987: 1); ellentétes még David Harvey terminológiájával – lásd például „kifosztás", „amnézia" vagy „látványosság" –, melyek a posztmodern esztétika történelemhez való viszonyát írják le (1989: 54, 55); és ellentétes Peter Brooker jellemzésével is, ami a posztmodern kulturális formákat inkább ideológiailag meghatározott „tünet(ek)nek" tartja, mint a társadalmi „elemzés" formáinak (1996: 144). Ha az érvelésem közel áll a posztmodernnel

2 Lásd Jameson *Postmodernism* című könyvét. (Magyarul: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája* címmel a Jószöveg Műhely Kiadó gondozásában Budapesten jelent meg 1998-ban. – *A ford.*)

kapcsolatos elméletek valamelyikéhez, akkor az Jean-Francois Lyotard munkája, különösképpen az 1982-ben megjelent *Answering the Question: What is Postmodernism?* című írása. Lyotard számára a posztmodern nem „kulturális logika" vagy történelmileg meghatározott szituáció, hanem inkább egy dinamikus, kreatív hozzáállás – az előbbi két értelmezés, úgy tűnik, korlátozza egyfelől a realista ábrázolás lehetőségeit, másfelől pedig annak lehetetlenségét is. Lyotard számára a posztmodern művész vagy író inkább „szabályok nélkül dolgozik, hogy megalkossa annak a szabályait, hogy *mi lesz érvényben*. Ekképpen ölti fel a munka és a szöveg egy esemény jellegzetességeit" (1984: 81). Jameson és Harvey korszakoló hipotézisei – minden történelmi éleslátásuk, világos módszertanuk és politikai felhangjuk ellenére – a kortárs irodalomról szóló vita lezárását kezdeményezték, és a posztmodern és az ábrázolás tragikus, lehetetlen viszonyára fókuszálva hozzájárultak a politikai, művészi és egyéni tehetetlenség érzetének erősítéséhez.

Ráadásul az időbeliség általuk alkalmazott modellje kulturálisan és történelmileg is szűk látókörű. 1982-ben Jameson a Whitney Múzeumban tartott beszédet, mely nyomtatásban Postmodernism and Consumer Society címmel jelent meg és vált híressé.

> „Egy olyan világban, ahol a stilisztikai újítás már nem lehetséges" – írja – …nem marad más lehetőség, mint halott stílusokat imitálni, és álarcokon keresztül olyan hangokon szólni, amelyeknek egy képzeletbeli múzeumban a helyük**.** Ez azonban azt jelenti, hogy a kortárs, vagy más néven posztmodern művészet újfajta módon, magáról a művészetről fog szólni; ezenkívül pedig azt is jelenti, hogy az egyik legalapvetőbb üzenete a művészet és az esztétika szükségszerű kudarca; az új elbukása és a múltba való bebörtönzés (Jameson 1985: 115-16).

Jameson hozzászólása az amerikai posztmodern irodalomtudomány egyik alapköve. Perry Anderson helyes meglátása szerint „egy bámulatos belépő, amely azóta is meghatározó a szakmában" (1998: 54). Jameson munkájában, folytatja Anderson, „a posztmodern kulturálisan egy új időszakot jelent a bevett alkotási módszerek történetében" (i.m.: 55). Mindezek ellenére azok az erős elemek, amelyek Jameson narratíváját oly vonzóvá teszik, arra is rámutatnak egyben, hogy e narratíva széles körű hatásai elsősorban regresszívek voltak. Jameson erős értelemben vett állítása, a kulturális kiüresedéssel való telítettség a történelmi linearitás egy bizonyos modelljét termeli újra – ugyanazt a modellt, amely Conrad *Heart of Darkness* című művében jelenik meg, és amelyet Chinua Achebe erőteljesen kritizált imperializmusa miatt. Ezzel ellentétben Lyotard számára a posztmodern elsősorban nem csak egy történelmi periódus, hanem éppenséggel a „történelem", mint bármire alkalmazható magyarázó paradigma vége – és pontosan ez a feltétele az esemény lehetőségének.

Ebben az esszében két példaértékű „posztmodern" szövegnek – Paul Auster *Mr. Vertigó*jának és Dennis Cooper *Period*jának – fogom bemutatni egy lehetséges olvasatát. Austerről és Cooperről kijelenthetjük, hogy a posztmodern széppróza két, etikailag szélsőséges pozícióját foglalják el: a tiszteletre méltó „humanista", illetőleg az „esztétikai" nihilista. Reményeim szerint azonban ez az ellentétpár az esszé végére érdektelenné válik. Auster látszólag általánosító, „metafizikai" szövegeket ír, melyekben mindig jelen van valamilyen formában egy néha Austernek, néha Quinnek nevezett pótlékszerű író-szereplő; az idő folyamán az író-szereplők és az Auster-szövegek lényegi része közötti viszony egyre hangsúlyosabb lett. Dennis Cooper olyan történeteket ír, amelyekben buzgó kamaszok sorozatgyilkosságok és a lélek testtől való elszakítása segítségével kutatják az értelem és a szépség lehetőségét. A *City Pages*[3] hasábjain a Period-ot, a regényt, amellyel az alábbiakban fogok foglalkozni, a következőképpen jellemezték: „egy Borges forgatókönyvéből készült irodalmi snuff film[4]" (az idézet többboldalnyi, könyvismertetőkből vett részlet között bukkan fel az amerikai puhakötésű kiadás elején). A „Borges forgatókönyvéből készült" kifejezés természetesen jelzésértékű Cooper irodalmi megbecsülése szempontjából. Austerhez hasonlóan az ő elbeszélései is gyakran egy olyan marginális szereplőről szólnak, aki írni szokott, éppen ír, vagy pedig írt már valamit.

Regényként ezek a szövegek tehát közvetlenül a regénnyel, mint formával, illetve ennek lehetőségével foglalkoznak. Jelen esszének a gondolatmenete lényegében azt járja körül, hogy a szövegek ezen jellegzetessége hogyan ássa alá azokat az értelmezéseket, melyek túlságosan kötődnek a posztmodern korábban vázolt, általánosító, korszakoló megközelítéseihez. Ami a kortárs széppróza értelmezéseiből leggyakrabban hiányzik, az a regényformáról, mint olyanról való elméleti vita; a megszokott előfeltevés az, hogy a posztmodern széppróza „irodalmi" formában jeleníti meg ugyanazokat az esztétikai alapelveket, mint amiket mondjuk a posztmodern építészetben, költészetben, filmművészetben vagy festészetben találunk. Az irodalmi térben definiált alakzatokat, mint az intertextualitást, az iróniát, a kettős kódolást (amikor egy szöveg egyszerre szólít meg egy „szofisztikált" és egy „átlagos" olvasóközönséget), az önreferencialitást és a metafikciót irodalmilag úgy kezelik, hogy ezek eredményeképpen a posztmodern szépprózát a banalitás, a sekélyesség, a cinizmus, az elidegenedés, a nihilizmus, a politikai kudarc és a totális kommodifikáció letéteményeseként láttatják; röviden: olyan formaként kezelik, amely a kudarcot és az örökös lehetetlenséget testesíti meg. Ezzel szemben az én olvasatomban

3 A *City Pages* egy Minneapolis környékén hetente megjelenő magazin. – *A ford.*

4 A snuff egy szleng kifejezés a gyilkosságra az angolban, leginkább kinyiffantásnak fordítható. A „snuff filmek" olyan filmek, amelyekben valakit tényleg megölnek, majd a felvételt profitszerzés céljából terjesztik. – *A ford.*

a posztmodern regényről ki fog derülni, hogy a szkepticizmus helyett inkább a hitről, az elidegenedés helyett inkább a közvetlenségről, az intellektualizmus helyett az érzékiségről, az elkülönülés helyett a teljességről, a cinizmus helyett az etikáról, az irónia helyett pedig inkább a becsületességről és az őszinteségről szól.

Visszásnak tűnhet Lukács Györgyhöz fordulni új gondolatok megfogalmazásához a posztmodernről. Mindazonáltal az a felvetésem, hogy szembeötlő érzéketlensége, történelmi korlátoltsága és filozófiai absztrakciója ellenére Lukács *A regény elmélete* című munkája nélkülözhetetlen számvetést nyújt a regény formáját illetően, ha meg akarjuk érteni, hogy mi történik a posztmodern széppróza ban. Lukács korai munkája rávilágít arra az eshetőségre, hogy a posztmodern széppróza képes minket visszarepíteni egy olyan világba, amelyben az események még mindig lehetségesek, és hogy éppenséggel a posztmodern regény biztosít teret ezen események megtörténésére. *A regény elméleté*nek a jelentősége ebből a szempontból nem a mű Lukács által a „modernitás ellentmondásának" – a polgári regénynek – nevezett *megoldásában* rejlik, hanem a regény, mint olyan, központi problematikájának a kifejtésében. Lukács definíciója a regényről, mint vele születetten töredezett, széttagolt formáról nagymértékben előrevetíti azt, ahogy Lyotard a saját lehetetlensége helyzetében létező ábrázolásmódként definiálja a posztmodernt. Másként fogalmazva: a regény problematikája – az ábrázolás lehetetlenségének a helyzetében történő ábrázolás – pontosan megegyezik azzal, ami Lyotard értelmezésében a posztmodern művészi formákat általánosságban mozgatja.

Lukács a regénynek egy sor hangzatos, titokzatos megfogalmazással ad elméleti keretet, melyek közül a leghíresebbek a következők: „a regény a teljes bűnösség korszakának formája"; „a regény formája… a transzcendentális hajléktalanság kifejezője" és „a regény az istentől elhagyott világ epopeiája" (1971: 152, 41, 88). Mind a három megfogalmazás összefoglalható Lyotard a posztmodernt leíró kifejezésével: „a metanarratívák iránti gyanakvás". A következőkben Lukács első szófordulatára – a „teljes bűnösségre" – fogok koncentrálni, de amit erről állítok, az többé-kevésbé alkalmazható a „transzcendentális hajléktalanságra" és „az istentől elhagyott világ" gondolatára is.

Lukács nem sokkal az első világháború kitörése előtt írta *A regény elmélet*t, és azért annyira találó a „teljes bűnösség" kifejezés, mivel Hegel óta ez volt az első alkalmak egyike, amikor az irodalmi ábrázolás lehetőségének vagy lehetetlenségének a kérdése kimondottan etikai, és nem pusztán gyakorlati szempontból merült fel. Hegelhez hasonlóan Lukács számára a lehetőségnek semmi köze sincs a gyakorlati adottságokhoz; a „teljes bűnösség" világában – melyet Lukács később az „eldologiasodás" fogalmával írna le – az ábrázolás rendelkezésére álló formák teljes mértékben a borzalom részei. Lukács a premodern világgal szemben állít ellentétet, melyet elsősorban az epopeia jelenít meg. *A regény elméleté-*

nek első oldalán Lukács az irodalomelmélet egyik leghangzatosabb, érzékileg leginkább megragadó bevezetőjében idézi meg, hogy mit veszítettünk a regény világában:

> „Boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait a csillagok fénye világítja meg. Minden új a számára és mégis régtől fogva ismerős; kaland és mégis birtoklás. A világ tágas és mégis otthonos, mert a lélekben lobogó tűz egylényegű a csillagokkal; élesen elválik egymástól a világ és az én, a fény meg a tűz, és mégsem válnak egymástól örökre idegenekké; mert a tűz lelke minden fénynek, és fénybe öltözik minden tűz" (i.m.: 29).

A Lukács által megidézett pillanatot nem egy valóban létező történelmi szituációként kell elképzelnünk, melyet a posztmodern regényen keresztül újra megtalálhatunk, hanem egy spekulatív kategóriaként, amely Lukács saját koráról írott kétségbeesett kordiagnózisa felett lebeg. Lukács elképzelése szerint ez minden bizonnyal egy „premodern" pillanat, melyet a teljesség, a szubjektum és objektum egysége jellemez; a belőle származó következtetések között pedig megtalálható legalább a lehetősége annak, hogy az irodalom művelése *ugyanazt a helyet foglalhatja el, mint az esemény, amit elbeszél*. A mű olvasása, hallgatása vagy szemlélése során valami történik – ez a valami nem különül el a műtől, nem valaminek a megértése, megtanulása vagy a művön kívüli alkalmazása, hanem a mű maga. Az esemény az érzékelhető és érthető közötti pillanatnyi egység, mikor a mű megszűnik „műalkotásnak", mint olyannak lenni, vagy amikor még egyáltalán nem is vált azzá. Lukács számára ez az állapot ismeretlen a regény világában, ahol belső motivációk, aggodalmak és indokok jelentik a mű lényegét, amit ezáltal behálóz a hiány, a függés és az esztétikai kompenzációval való gazdálkodás – más néven a művészet. A regény világában a művészet a mindennapi életen kívüli szférának van kiszolgáltatva, amire ennek ellenére saját létezésének igazolása miatt folytonosan hivatkoznia kell. Abban a pillanatban, amint az irodalom művelése a polgári szubjektivitás kategóriái körül szerveződik, esztétika és etika, érzékelhető és érthető különválik, mint a regény esetében is.

Lukács „a teljes bűnösség világa" szófordulata így egy olyan helyzetet jelöl, amelyben az ábrázolás, mint olyan, lehetetlenné vált. A romlottság általánossá válásával az irodalom örökös lehetetlenségre kárhoztatott, feloldozás utáni hajszává válik. A regény világában, írja Lukács, „az élet átfogó totalitása nem közvetlenül adott", ami alatt azt érti, hogy a totalitás többé nem ábrázolható és nem képzelhető el érzéki értelemben. „Az értelem életimmanenciája problémává vált" (i.m.: 56). Végeredményben pedig az irodalom belső absztrakciók körül kezd szerveződni – bűnözés, téboly, őszinteség, törvények, az egyén, remény, előérzet, csalódottság –, melyek Lukács számára mind a totalitás *eltűnését* (i.m.: 61), nem pedig érzéki ábrázolhatóságát fejezik ki.

PAUL AUSTER ÉS MR. VERTIGO

A „teljes bűnösség" világának képe Paul Auster írásaiban is előbukkan. Az 1992-es *Leviathan* című regényének mottója egy idézet Emerson *Politika* című esszéjéből: „Minden valóságos Állam korrupt."[5] A „valóságos" itt feltehetőleg a látszólagossal, a kigondolttal, a képzeletbelivel áll szemben. *Maga a valóság romlott;* és úgy látszik, Auster számára ez a helyzet nagymértékben hatással van az irodalmi ábrázolás lehetőségére. Az *Üvegváros*ban, a *New York Trilógia* első részében egy Quinn-nek nevezett író – az első Auster pótíró figurái közül – föladja a szépirodalommal való kísérleteit, és csak detektívregényeket ír, azaz irodalmi ambíciói helyett inkább kommersz írásokra vállalkozik. Quinn a „William Wilson" álnév, azaz egy általa egyfajta „hasbeszélőnek" (Auster 1990: 6) nevezett karakter használatával kerüli el, hogy személyében összefonódva érezze magát azzal, amit ír. Így tehát Quinn a munkája során lehetetlensége miatt felfüggeszti *a regényt* – Lukács polgári realista regényét –, *mint olyant*. Az *Üvegváros*ban a regény – Héléne Cixous egy nemrég megjelent esszéjét idézve – „saját szereplőinek egyikévé" válik.[6] Ez igaz Auster szinte mindegyik regényére. Auster pont a regény felfüggesztésének, vagy a lehetetlen regény – mint *a szövegben jelenlévő hiány* – elbeszélésbe illesztésének a stratégiáját használja eszközként,

---

5 Emerson szövegében a fenti mondatot ez követi: „A jó embereknek nem szabad túlzottan ragaszkodniuk a törvényekhez." A mottó kontextusában a szóban forgó törvények természetesen az irodalom és a regény törvényei (1990: 252).

6 Cixous érvelésére támaszkodva felmerülhet, hogy ha a könyv csakugyan „saját szereplőinek egyikévé válik", akkor ennek az ellenkezője is igaz. Ha a belső és külső közötti különbségtételt megszüntetjük, akkor a mű szereplői a könyv mellé, a szövegen kívülre kerülnek. A könyv eseményként való „létezése" folyamatossá teszi a szereplők „virtualitását". Erre a lehetőségre történik utalás az *Üvegváros* vége felé, amikor a Stillman-ügy befejezése után Quinn Stillman lakásában a vörös jegyzetfüzetbe ír – , és mint később kiderül, pont annak a szövegnek a vége felé közeledik, amelyet éppen olvasunk. „Most már önmaga sem érdekelte" – olvassuk. „A csillagokról, a Földről, az emberiségről, a reményről írt. Úgy érezte, szavai leváltak róla, hozzá semmi közük többé, részei már a világnak, határozottak és valóságosak, mint a tavak, a kövek, a virágok… Semmi sem számított már, csak ennek a szépsége. Nem is vágyott semmi másra, mint erről írni örökre, és fájt, hogy nem lehetséges" (pusztán a miatt a „gyakorlati" ok miatt, hogy a jegyzetfüzet lapjai kezdtek betelni) (Cixous 2002: 156). Az *Irodalmi tér*ben Blanchot hasonló gondolatokat fejt ki a művel, mint eseménnyel kapcsolatban: „az író soha nem olvassa a művét. Számára a mű olvashatatlan, egy titok, mellyel szemben nem áll meg. Titok, mert el van választva tőle. Az olvasásnak ez a lehetetlensége mégsem pusztán negatív mozgás – az író számára talán az egyetlen valóságos megközelítése annak, amit műnek nevezünk" (i.m.: 23).

hogy időről időre megírja a regényt; a regényt, amit éppen olvasunk. A *Timbuktu* (1999) narrátora egy kutya, akit Csonti úrnak hívnak. Csonti úr gazdája egy bukott, hajléktalan Willy Christmas nevű író, aki negyvenhét jegyzetfüzetét, a Vagabond Days című, soha el nem készülő „szövegfolyam" darabjait egy baltimore-i szekrénybe zárva őrzi. Auster maga is szerepel a *Timbuktu*ban, mint Willy főiskolai szobatársa, aki egyszer megígérte, hogy talál neki egy kiadót, és aki szintén írt néhány „egész olvasható" könyvet, bár ennek ellenére Csonti úr rosszul ejti a nevét az egyik monológban, és ezt később sem korrigálja: „Anster? Omster? Vagy hogy is hívták?" (Auster 2000: 65).

Auster regényeiben mindig szerepelnek írók, és majdnem mindig az írás és valami olyannak az elérésére – az ábrázolás valamilyen fokú közvetlenségére – képes művészeti ág közötti ellentétről szólnak, melyre az írás képtelen. Legutóbbi regényében, *Az illúziók könyvé*ben sok más kortárs szépprózához hasonlóan az írói irigység tárgya a film, mint forma. A némafilm korának munkássága David Zimmer, a narrátor szerint „éppoly frissen és serkentőleg hat, mint az első vetítésen", mivel az ezzel foglalkozó emberek „értették a nyelvet, melyet beszéltek. Felfedezték a szem szintaxisát, a tiszta mozgás nyelvtanát, és… az egész, úgy ahogy van, időtlen. *Cselekvéssé vált gondolat, az emberi test révén kifejezett emberi akarat,* ennélfogva az örökkévalóságnak szól" (i.m.: 15, kiemelés hozzáadva). *A véletlen zenéjé*ben az irigyelt forma a zene. A *Timbuktu*ban nem a forma maga, hanem a narrátor eb érzékszervei fejezik ki a regényforma antitézisét. Egy szórakoztató epizódban Csonti úr felidézi Willy egyik soha meg nem valósuló tervét, miszerint szeretett és megvesztegethetetlen kutyájának a tiszteletére megkomponálja a „Szagok Szimfóniáját". Willy olyan érzéki nyelven szeretne esztétikai élményt nyújtani Csonti úrnak, amelyet Csonti úr is értékelni tud, így három vagy négy hónapon keresztül, egy a szaglás szempontjából izgalmasnak tűnő tárgyakkal teli szemeteszsákkal felszerelkezve kutatja a választ ízig-vérig kantiánus esztétikai kérdéseire: „Nem mennek túlságosan messzire – kérdezte egyik este Willy –, ha a hangszerelés során a kellemes szukaszagokat is figyelembe veszik? Elképzelhető-e, hogy belégzésük nemi vágyat gerjeszt a befogadóban, aláásva az esztétikai irányultságot, pornográfiává, afféle kutyáknak való tömegcikké aljasítva a műalkotást?" (i.m.: 41). Willy nem tudja megérteni – és Csonti úr bármennyire is szeretné, nem tudja elmondani neki, mivel nem tud beszélni –, hogy „egy kutya számára… szagok szimfóniája az egész világ. Egy kutya életének minden órája, minden perce, minden másodperce egyszerre testi és lelki élmény. Nincsen különbség benső és külső, magasztos és alantas között" (i.m.: 42–44).

A *Mr. Vertigó*ban a varieté műsor – pontosabban a lebegés művészete – jelenik meg a regényforma ellentéteként. A történet középpontjában az elbeszélő, Walt Rawley áll, egy árva fiú, akit mentora, Yehudi Mester tanít lebegni, majd sikeres műsorszámukkal járják az országot egészen addig, amíg – belépve a serdülőkorba – Walt olyan súlyos fejfájásokkal

küzd minden fellépés után, hogy idő előtt vissza kell vonulnia. A regény 1927-ben, „Babe Ruth és Charles Lindbergh évében" kezdődik, „éppen abban az évben, amikor az éj kezdett mindörökre leereszkedni a világra" – írja Walt a könyvben, amit sok évvel később olvasunk (Auster 1994: 3)[7]. A könyvben csak később derül ki, hogy az éjszaka „világra ereszkedésének" a pillanata megegyezik a Lukács szóhasználata szerinti „teljes bűnösség" pillanatával, aminek részeként Walt és Yehudi elborzadva nézik végig, amint a Ku-Klux-Klan tagjai meglincselik két barátjukat: Aesopot, a rokkant négert, és Sue mamát, az őslakos indiánt. Rögtön ez után a jelenet után Yehudi Mestert elkezdi kínozni a szégyen, amiért nem sietett a segítségükre, habár, ha így tett volna, akkor zsidóként őt is megölték volna a többiekkel együtt (i.m.: 99–100).

Később Waltot is elborzasztja az a tény, hogy azóta is csak „söpörjük be a lóvét, parádézunk a világ előtt, mint két adu ász" (i.m.: 132), mintha mi sem történt volna a barátaikkal. A „teljes bűnösség", ugyanúgy, mint az Auschwitz-túlélők Primo Levi által lejegyzett tapasztalatai, olyan körülményeket teremt, amelyben minden ártatlanság – beleértve az irodalmi ábrázolás ártatlanságát is – megszűnik; még az élet és a munka folytatása sem lehet morálisan feddhetetlen.

Csak ezt az eseményt követően válik Walt műsora igazán országos „szenzációvá". A „teljes bűnösség" világában az ártatlanság hamar látványossággá válik. Vitatott kérdés, hogy Walt ebben az esetben értelmezhető-e Krisztus-figuraként. Jézus Krisztus is hasonlóan a „teljes bűnösség" közepette keltett feltűnést: erről szól Máté evangéliumában az a rész, amikor Jézus ezt mondja a követőinek: „A Keresztelő János idejétől fogva pedig mind mostanig erőszakoskodnak a mennyek országáért, és az erőszakoskodók ragadják el azt."[8] Walt előadásainak célja Yehudi Mester elmondása alapján az, hogy „lelki felemelkedést" hozzon „sok ezer szenvedő embernek" (i.m.: 129). Walt betanítása harminchárom szakaszból áll: pont ennyi idős volt Jézus, mikor meghalt; a szám a *Timbuktu*ban is felbukkan egy vers címében, amit Willy ír nem sokkal az után, hogy a vezetéknevét Gurevitchről

---

7 Charles Lindbergh a posztumusz kiadott *Autobiography of Values* címmel megjelent könyvében a következő, sokat idézett megjegyzést tette, megidézve – vagy utólag fabrikálva – az ártatlanságnak azt az állapotát, amelyben ő is megtanult repülni: „A pilóta élete számomra ideálisnak tűnt. Szükség volt hozzá a képességeidre. Kalandos volt. A tudomány legújabb vívmányait használta. A tervezőmérnökök gyárakhoz és tervezőasztalokhoz voltak láncolva, míg a pilótáknak a szél szabadsága jutott a hatalmas égen… Volt olyan pillanat a gépen, mikor úgy tűnt, hogy részben megszabadultam a halandóságtól, hogy akár egy Isten, lenézhessek a Földre" (Lindbergh 1978: 63-64).

8 Máté 11:12 (Károli Gáspár-féle fordítás – *A ford.*). A 'feltűnő' (sensational) jelentése itt kicsit eltér a 'feltűnés' (sensation)-étől; lásd: Deleuze *Francis Bacon* című könyve: 34-35.

Christmasre változtatta.[9] A *Harminchárom szabály* első sora a következő: „A világ karjaiba vesd magad, s megtart a levegő …" (i.m.: 24); pontosan ez a *Mr. Vertigo* tanulsága is. A regényt Walt tanácsa zárja, melyet a lebegést kipróbálni szándékozó emberkehez intéz: „Az embernek meg kell tanulnia, hogy megszűnjön önmaga lenni. Itt kezdődik az egész, és minden ebből következik. Hagyni kell, hogy elpárologjunk. Hagyni kell az izmainkat elernyedni, addig kell lélegezni, míg nem érezzük, hogy árad ki belőlünk a lélek…" (i.m.: 293).

A Walt előadásai által kínált „lelki felemelkedés" természetesen ördögi illúzió; a vallás „látványos" formája – amit Jézus Krisztus és „Walt, a Csodagyerek" is képvisel – az a forma, amit a hit ölt, amikor, Lukács remek kifejezésével élve, a világ „elszabadul *a jelenvaló túlvilágba* vetett paradox horgonyáról"; mikor a vallás az epopeiában elfoglalt helye, az anyagi világ spirituális valósága helyett pusztán vallássá, *mint olyanná* válik (1971: 103). Mindezek tudatában Auster könyve mégiscsak regény; Walt erős fejfájásaira valójában tekinthetünk úgy is, mint pimasz próbálkozásainak következményére, hogy a gyermekkori érzékelés epopeiai közvetlenségét bevonja a regényhez köthető felnőttkor teljes bűnösségébe.

Ha a lukácsi „teljes bűnösség" kifejezéssel való kapcsolat erőltetettnek tűnne, akkor összehasonlíthatjuk *A regény elméleté*nek híres bevezetését két, Auster regényeiből vett további részlettel. A lukácsi „közvetlenség világa" (az epopeia világa) és a transzcendentális otthontalanság, más néven a teljes bűnösség világa (a regény világa) közötti különbségtétele Auster munkáiban is rendezőelvként tűnik fel. A *Mr. Vertigo* elején a világra leereszkedő éjszakát előre jelző, és az olvasott szöveg – a *regény* – keletkezéséhez vezető események láncolatát elindító katasztrofikus pillanat előtt Walt egy olyan mondattal írja le a Yehudi Mesterrel Kansasbe való megérkezésükkel kapcsolatos benyomásait, amely *A regény elméleté*nek hangzatos bevezetését idézi fel: „Minden új volt: minden szag szokatlan, minden csillag az égen ismeretlennek látszott" (Auster 1994: 11). A „látszott"-on van a hangsúly; *alapvető megszokottságuk ellenére* minden szag és minden csillag az újdonság és szokatlanság *benyomását* kelti Waltban. „Új… és mégis régtől fogva ismerős" – írta Lukács az epopeia világát jellemezve; az ennek a világnak az elmúlásához vezető eseményeket beszéli el a *Mr. Vertigo*. Hasonló mozzanatot találunk a *Timbuktu* vége felé. Jóval az után, hogy a gazdája, Willy meghalt, Csonti úr néhány újabb gazda után végül fedél nélkül marad, és egy lázálmában Willyvel együtt üldögél egy kaliforniai strandon. „Ez az álom tehát azokba a régmúlt időkbe röpítette vissza, *amikor minden új és ismeretlen volt a számára,* amikor minden, ami történt, *először történt*… érezte szépségük, furcsaságuk illatát, mintha énjének egy része tudná, hogy a valóság határain túl jár" (Auster 2000: 174, kiemelés hozzáadva). Csonti úr álmában Willyvel beszélget; erre ébren sosem volt képes.

---

9 Véletlenül pont harminchárom órába telt Charles Lindberghnek, hogy átrepülje az Atlanti-óceánt 1927-ben (l. Lindbergh *We* című könyve: 276.).

A beszélgetés a túlvilágot eleveníti meg, melyet Willy és Csonti úr „Timbuktu"-nak nevez, és amit egyszerűen leírhatnánk úgy is, mint hóbortos miszticizmus. Ugyanakkor a regény ilyen alapokon nyugvó kritikája csakis egy a „regény szempontjából" kishitű (lukácsi, vagy még inkább jamesoni értelemben), a „teljes bűnösségbe", a „transzcendentális hajléktalanságba", vagy a „kulturális logikába", mint a realizmushoz való csalódott hozzákötöttségébe belenyugvó pozícióból születhet meg.

Csonti úr észlelésének érzéki ártatlansága soha nem adható vissza megfelelően művészi eszközökkel egy regényben – hacsak a regény maga nincs felfüggesztve a folyamat során (mint ahogyan jelképesen Willy a „Szagok Szimfóniájával" kapcsolatos vitathatatlan kudarcakor ez megtörténik). Az ártatlanság és a regényforma közötti fordított kapcsolat szintén megfigyelhető Auster *Mr. Vertigó*jában. Az időszaknak, amíg Walt képes lebegni, erkölcsi összeomlása vet véget, ami után elmondása szerint csak egy könyv megírásának a gondolata tartja életben. A regény végére Walt összeházasodik egy nővel, akinek véletlenül pont van egy Quinn nevű unokaöccse; a megszokott karakter – az elidegenedett regényíró – Auster munkáiból, aki, mint később megtudjuk, összeszerkeszti Walt jegyzetfüzeteit a könyvvé, amit éppen olvasunk.

Ami első ránézésre csak a regényforma lehetetlenségével való foglalkozásnak tűnik, majd – annak az átható érzetéből, hogy *a regényforma maga mit tesz lehetetlenné* – alakot is ölt Austernél: valójában a bensőség és a külvilág, a megérzés és a megértés közötti összhang. Bizonyos értelemben Auster – akit Peter Brooker „igazi posztmodernként" a „társadalmi realista" Richard Price-szal állít ellentétbe (1996: 148) – lelkiismeretes metafizikus. Munkáját a *lehetőség* mozgatja – egy olyan belső jelentéssel bíró világnak a lehetősége, ahol Isten megkülönböztethetetlen azoktól a formáktól, amelyekben megnyilvánul. Ebből a világból a „regénynek", legalábbis lukácsi felfogásban – mint az elidegenedett világ alapvető disszonanciáit kifejező forma – szükségképpen hiányoznia kell, de egyben *meg is kell mutatkoznia* hiányában.

Auster vonzereje abban áll, hogy világosan megfogalmazza az antitézist, ahol a „regénynek" nevezett dolog kapcsolatban áll az érzéki közvetlenség világával. Abban a pillanatban, ahogy az irodalom „eseménnyé" válik, megvalósul a *valódi érzéki közvetlenség,* pontosan az, amit Lukács *premodern* irodalomnak nevez. A regény lehetetlenségét lehetetlenként megélő érzéki (átérzett) tapasztalat ebből kifolyólag a lehetőség és a lehetetlenség közötti összefonódás megteremtésének az eszköze. A regény túllép az erkölcshöz fűződő sekélyes viszonyán, és megtöri azt a tragikus körforgást, amelyben minél ékesszólóbban próbált morális jelentőségre szert tenni, annál kategorikusabban sötötték rá a morális jelentéktelenség bélyegét. Lényegében semmi nosztalgikus nincs a fenti állításban, különösképpen, ha felhagyunk Lukácsnak a regény és az epopeia közötti episztemológiai különbségtételével. *A regény elmélete*ben végül is alig találunk az „érzéki

közvetlenségre" hozott példát. Lukács számára még az *Isteni színjáték* sem számít igazi epopeiának, hanem pontosan az epopeia világa és a regény individualizmusa közötti feszültség hatja át. Ezzel szemben azt mondhatjuk, hogy Auster munkái – mivel egyértelműen regénynek nevezhető formákon keresztül jelenítik meg az egyfajta hiányként ábrázolt regényformát – *megelőlegezik* a teljesség lehetőségét.

Lukács megfigyelése szerint az epopeiai elbeszélésben nem játszik érdemi szerepet az időbeliség; ez érvelésének egyik leglenyűgözőbb mozzanata. Állítása szerint az epopeia hősei – Odüsszeuszt és Akhilleuszt említi, de ugyanez igaz Dante költőjére és Milton Sátánjára – „a költeményen belül nem élik át az időt" (1971: 121); sokkal inkább „amit átélnek és ahogy átélik, az istenek világának boldog időtlensége jellemzi" (i.m.: 122). Az ellentétet, mint mindig, most is a regény világa jelenti:

> Az idő csak akkor válhat konstitutívvá [az irodalmi szöveggel kapcsolatban], ha megszűnt a transzcendentális hazával való kapcsolata. Ahogy az eksztázis a misztikust olyan szférába emeli, ahol minden tartam és minden időmúlás megszűnt, amelyből a misztikusnak csupán teremtményszerű-szervi korlátozottsága miatt kell visszasülylyednie az idő világába, éppúgy a belső-látható lényeghez kötöttség minden formája is olyan kozmoszt teremt, amely a priori ki van vonva e szükségszerűség alól. Az idő csak a regényben van a formával együtt feltételezve, a regényben, amelynek anyagát a lényeg keresésének kényszere és a megtalálásra való képtelenség alkotja… Az epopeiában olyan erős az értelem életimmanenciája, hogy felszámolja az időt: az élet életként bevonul az örökkévalóságba… A regényben elválik az értelem és az élet, s ezáltal a lényeg és az időbeliség; mondhatni: a regény egész belső cselekménye nem más, mint küzdelem az idő hatalma ellen (i.m.: 122, kiemelés hozzáadva).

Mi a „lényeg" vagy a „lényeges"? Az idő megtapasztalása az idő tárgyiasított fogalmán kívül, a lineáris, gyarmatosító fogalmon kívül – a fogalmon, ami Jameson és Harvey korszakoló posztmodern megközelítéseiben is újratermelődik. A lényeg az „esemény", a szöveg, *mint* esemény. Így ír Blanchot az *Irodalmi tér*ben: „[az] esemény akkor teljesedik be, amikor a mű bensőségessége lesz valakinek, aki írja, és valakinek, aki olvassa" (1982: 23). Ez a közvetlenség materiális, érzéki élmény. Az esemény közben a szöveg időbelisége és az olvasás időbelisége összefonódik, és megkülönböztethetetlenné válik. Az esemény az idő közvetlen megtapasztalása, felszabadulás a szubjektív – a fenti részletben Lukács által „szervinek" nevezett – időbeliség alól, ahogy az olvasó szubjektum hirtelen belehelyezkedik a világ érzéki megtapasztalásába, és elválaszthatatlanná válik tőle. Ebben a pillanatban nő túl a szöveg morális lényege a puszta „morális" fejtegetésen, felfüggesztve *a* morálist, és ezzel párhuzamosan bevezetve azt az anyagi világ szellemi valóságába.

DENNIS COOPER ÉS A PERIOD

Dennis Cooper regénye, talán még inkább, mint Austeré, a Lukács-idézetben leírt két mozzanat – a regényekre jellemző, lényeg utáni bukásra ítélt keresés és az idő abban a bizonyosságban való epopeiai felfüggesztése, hogy a lényeg már a birtokunkban van – közötti feszültséget tárja fel. *Period* (2000) című regényéről minden besorolási kísérlet ellenére sem lehet megmondani, hogy „miről" szól. Valójában olyan sikeresen emelkedik az esemény státuszába, hogy a regény maga majdnem eltűnik; végeredményben lehetetlen, hogy elválasszuk egymástól, mondjuk a valóságalapot a hordozó közegtől[10], a szubjektumot az objektumtól, a formát a tartalomtól, az anyagit a tematikustól.

A *Period* elsősorban a Walker Crane kultusz-regényíró által írt *Period* című regényről szól. Cooper *Period*ja egy öt kötetből álló regényciklus befejező része, amely fiatal, főként meleg, az értelem és a szépség lehetőségét kutató kaliforniai férfiakról szól. Cooper művei tehát regénynek tűnnek Lukács definíciója alapján – legalábbis Cooper karakterei regényíróknak tűnnek; belefognak a „lényeg" utáni kutatásba, és arra vannak kárhoztatva, hogy sose találják meg, főleg mivel – ez Cooper hírnevének legfőbb oka – nem sokat ígérő helyeken, például a véletlenszerűen felszedett fiúk megcsonkított szervei között, vagy egy a saját hasából kibuggyanó beleit néző fiú tekintetében keresik. Mégsem lehet egyszerűen egyenlőségjelet tenni a mű és a szereplők megszállottsága közé, akiket Cooper tudatos provokációból pusztán a „próza konfigurációinak" nevezett (idézi Gambone 1999: 58).

Austerhez hasonlóan Cooper is majdnem mindig szerepeltet egy olvasatlan vagy egy hiányzó szöveget könyveiben. A *Period*ben a szóban forgó szöveg nem csak Walker Crane *Period* című regénye – ami lehet, hogy az általunk olvasott szöveg, de lehet, hogy nem –, hanem egy titokzatos, gyönyörű, mégis szótlan fiú jegyzetfüzete. Némaságának oka az elbeszélés során szép lassan körvonalazódik: „Igazán gonosz dolgok történtek vele" – mondja a Leon nevű szereplő a könyv felénél; ez nem sokkal azután történik, miután megtudjuk, hogy Leon, és ezáltal a jegyzetfüzetes fiú is, Walter Crane *Period*ának a szereplői (Cooper 2000: 60, 54).

Nehéz teljes egészében bemutatni a mű komplexitását a rendelkezésre álló helyen. Az ötkötetes regényciklus feltehetőleg George Miles alakja köré szerveződik, aki a szerző gyerekkori barátja és szeretője volt, és aki 1987-ben öngyilkosságot követett el. Magának a *Period*nek tükörszerű szerkezete van, ami Orson Welles *A sanghaji asszony* és az *F for Fake* című filmjeire, vagy – még aktuálisabb példával élve – Christopher Nolan *Memento*jára emlékeztet, bár Cooper regényének szerkezete lényegesen összetettebb ezeknél.

---

10 Bewes itt a 'vehicle' (hordozóközeg) és a 'tenor' (valóságalap) szavakat használja, melyek a stilisztikában (I. A. Richards terminológiáját követve) a metaforák felosztására szolgálnak. – *A ford.*

Walker Crane *Period*je egy valamennyire Walker Crane-re hasonlító művészről szól, aki azzal tölti az életét, hogy újrateremtse műveiben „George-ot", korábbi szerelmét, aki öngyilkosságot követett el. Így a Cooper szövegében létező szöveg – Walker Crane *Period*je – ugyancsak, illetve talán ugyancsak szöveg a szövegen *kívül*. A külső és belső közötti határ ilyen jelentős destabilizálása fontos szerepet játszik a regény által kiváltott hatásban. Dennis Cooper *Period*je nem csak a vágyról, mint a megismétlés kényszeréről szól, hanem magáról a kreativitásról – irodalmi kreativitásról – is, mint amit az ilyen jellegű vágyak táplálnak. George Milesnak, a vágy eredeti tárgyának, a férfinak, akit Cooper interjúiban a tökéletes ártatlanság kapcsán emleget („az ember, akit bármi áron megóvtam volna" [idézi Lucas 2001: 3]), számtalan hasonmása van Cooper könyvében; a szerző állítása szerint a könyveiben minden fontosabb férfiszereplőt róla mintázott – a *Period*ben ezek a hasonmások egyenesen burjánzanak. A *Period*nek nevezett szövegekkel kapcsolatban azonban sohasem lehetünk biztosak abban, hogy melyik szereplő valódi, és melyikük kitalált.

Walker Crane *Period*jének – a Cooper *Period*jében szereplő képzeletbeli szövegnek – egy weboldalt is szenteltek, amit egy Bob nevű rajongó üzemeltet, ami egyébként a Crane regényében szereplő művész neve is – szöveg a szövegben lévő szövegben (Cooper 2000: 50). Amikor Cooper Bobja (a weboldal üzemeltetője) felveti a Walker Crane *Period*jében szereplő Bob (a művész) tervével kapcsolatos etikai kétségeit, akkor, amit mond, az ugyannyira szól Dennis Cooper *Period*jéről, mint Walker Crane *Period*jéről, és ugyancsak Bobnak, a regény lelkes hívének megszállott internetes aktivitásáról.[11] „Az egyetlen kérdés – mondja Bob –, hogy a művész sikere [hogy újraélessze George-ot egy műalkotásban] vajon a szerelemben való feloldódás egy formájának…, vagy pedig pont az ellenkezőjének az esete" (i.m.: 50).

Létezik egy „The Omen" nevű rockegyüttes is Cooper *Period*jében, aminek tagjai a Walker Crane *Period*jében szereplő „képzeletbeli" együttes példáját követve alakulnak meg – habár a megfordítható struktúra miatt újfent lehetetlen megmondani, hogy végeredményben melyik együttes követi melyiknek a példáját. A két együttes tagjai, akik Walker Crane könyvének rajongói, az „igazi" George-ra – akiről Bob *Period*ról készített honlapján találhatóak fényképek – hasonlító fiúkat választanak ki a rajongóik közül, majd egymást követően megerőszakolják, megölik és feldarabolják őket turnébuszuk hátuljában. Az nem derül ki, hogy a honlapon található képek valóban George-ot ábrázolják-e, vagy igazából Nate-et, egy George-hasonmást, akivel Walker Crane, az író szokott lefeküdni, hogy valahogy pótolja saját halott George-át. Ez a dolog akkor válik egyértelművé, amikor

11 Bob otthonának vendégszobájában rekonstruálta a képzeletbeli művész Bob George halálának helyszínéről készített rekonstrukcióját – ami így annak a helynek a rekonstrukciója, ahol a „valódi" (mármint a képzeletbeli) George Miles öngyilkosságot követett el Walker Crane regényében.

a The Omen magát a George-ra hasonlító Nate-t szedi fel. Ezen a ponton, vagy legalábbis ennek a pontnak a környékén úgy látszik, hogy a szöveg egyfajta hátraarcot csinál, mivel az ezután következők mindent, amit eddig olvastunk, *fokozatosan semmissé tesznek*; a halmozódó rekonstrukciók közben Cooper regénye lényegében eltűnik. Maga a könyv végeredményben semmi mást nem mutat be, mint egy sor rekonstrukcióba forduló cselekményszálat. A végén tisztázatlan marad, hogy melyik Omen – Walker Crane-é vagy Dennis Cooperé – ölte meg Nate-t. Az sem teljesen világos, hogy a kezdő oldalakon feltűnő jegyzetfüzetes fiú George Miles, vagy egy újabb erotikus pótszer, egy hasonmás. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy nem tisztázott, vajon a könyv kezdeténél az elbeszélt eseményeknek az elején vagyunk, vagy pedig a végén. Felmerül a kérdés: mikortól kezd el maga a vágy átfordulni valami másba? Képes-e a pótlék eltávolítani a vágy eredeti tárgyát? Képes-e a pótlék eltávolítani a művészi alkotás eredeti modelljét? Máshogy fogalmazva: képes-e a szöveg eseménnyé válni?

A forma és a tartalom tökéletes megfordíthatósága és megkülönböztethetetlensége egyszerre formai eszköz és tematikus vállalkozás Dennis Cooper *Period*jében. Coopernél a forma és a tartalom, az elbeszélés ideje és az olvasás ideje egybeesik, és ezzel magát a könyv struktúráját teszi érzéki élménnyé. A „teljes bűnösség" természetesen mindenhol jelen van, ezzel jelölve mind a forma, mind pedig a tartalom romlottságát – vagy akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a tartalom romlottságát, *mint* a forma romlottságát. Az egyik kulcsfontosságú fejezetben egy „Natetannek" nevezett szereplő – Nate és Etan vegyítése, akik Walker Crane *Period*jének, illetve Dennis Cooper *Period*jének a főszereplői (vagy talán pont fordított sorrendben) – ezt mondja: „Ne akarj ide jönni. Ez egy borzasztó hely. Itt mindenki vagy maga is gonosz, vagy gonosz dolgok történtek vele. Jobb nem tudni semmiről" (Cooper 2000: 67).

Nyilvánvalónak tűnhet, hogy Cooper munkája nem írható le kielégítően Linda Hutcheon „metafikció" (1988: 92-93) kifejezésével, amely fenntartja, hogy az utóbbi időben a regényforma szervesen felhígult és kimerült; én pedig úgy érvelnék, hogy ez az alkalmatlanság nem csak a többi posztmodern szépprózai alkotásra általánosítható, hanem további, a „posztmodern" kritikában alkalmazott kifejezésre (irónia, kettős kódolás stb. …) is, melyek inkább leszűkítik az olvasás folyamatát a topografikus struktúrák reprezentációjára, mintsem nyitnának az esemény közvetlensége felé.[12] Gilles Deleuze a kristályosodás-

12 Így tehát James Annesley helyesen utasítja el, hogy Elizabeth Young Cooper munkáit pusztán egyfajta „posztmodernizmus" ismétlésének tartja, és amire példaként hozza Jean Baudrillard „halálos nagyszerűségét". Annesley megfigyelése szerint Young „elfelejti felismerni Cooper írásainak materiális természetét… a *Frisk*-et nem a test ábrázolásáról szóló önreflexív szövegként kell értelmezni, hanem olyan regényként, amely az írás és a materialitás kapcsolatával foglalkozik" (1998: 34). Lásd még Youngt (1992:259-61).

ról szóló metafora segítségével beszél arról, hogy a mozi hogyan teremti meg a közvetlen idő képeit vagy „kristályait", melyek a szövegen egyszerre teljesen belül és teljesen kívül elhelyezkedve felfüggesztik a filmszerű szöveg határait. A mozi egy példaértékű szövegszerű „esemény", mivel a film a megjelenített múltat *saját* jelenétől elválaszthatatlanul mutatja be. A mozi egy múltból kiszakított múltat, a múlt virtualitással ütköztetett jelenvalóságát tárja elénk.

Úgy tűnik számomra, hogy ez az elgondolás óriási kritikai potenciállal rendelkezik a kortárs széppróza kontextusában, ahol a mozi hatása mindenhol jelen van. Cooper regénye más, mostanában megjelent művekhez hasonlóan (Doctorow *Isten városa,* Rushdie *Sátáni versek* és Sebald *Austerlitz* című művei) a *tisztán optikai és szenzoros érzékelés* képeinek segítségével ábrázol, Deleuze megfogalmazása szerint „közvetlen időképekkel", melyek megváltoztatják magát a széppróza természetével kapcsolatos felfogásunkat. Ezek a művek az olvasás pillanatában megtapasztalt zsigeri élmény megteremtésével – pontosabban a *hitetlenségünknek érzéki formát adva*, azaz *a regényforma, mint olyan, lehetetlenségével kapcsolatos megérzésünket* érzéki formába öntve – nem kevesebbre képesek, mint visszahozni a világba vetett hitünket[13]. Ez az a tulajdonság, ami miatt közelebb állnak az epopeiához, mint a regényhez, legalábbis Lukács az irodalmi formákkal kapcsolatos történeti sémája szerint.

Cooper és Auster regénye is egyértelműen a regényforma bukását, vagy akár szükségszerű bukását tematizálja: „Nagyon büszke vagyok a munkámra – mondja Cooper egy 1997-ben készült interjúban –, de ugyanakkor azt is érzem, hogy én magam is elbuktam, és nem tudom biztosan, hogy miért" (idézi Canning 2000: 310). Ugyanebben az interjúban Cooper így írja le a még mindig befejezetlen *Period*del kapcsolatos ambícióit: „Magától értetődővé szeretném tenni az utolsó könyvvel kapcsolatban, hogy valami nincs rendben azzal, amit el szeretne érni" (i.m.: 317). Lukácsot olvasva azonban nyilvánvaló, hogy a regény vele születetten bukásra ítélt forma; így a regénnyel kapcsolatos bukás lehet akár más kritériumok szerinti siker is. Két lehetetlenség talán érvényteleníti egymást, és a posztmodern „lehetetlen" regénye teljes egészében a lehetőségről szóló formává válik. Ezek a posztmodern, töredezett, meghatározatlan irodalmi szövegek a polgári ábrázolás „romlást hozó" konvencióit – Hutcheon elképzelésével ellentétben – nem vetik alá formális kritikának, és nem élnek az örökös, jajongó „problematizálás" eszközével (Lukács 1971: 94, 98-99), hanem egyszerűen elintézik egy vállrándítással; a regény az általa megjelenített objektumokkal együtt belép a világba, kivéve részét – sőt akár túlszárnyalva is azt – az érzéki aktualitásból.

Lukácsnak a regénnyel – mint „a teljes bűnösség korának formájával" – kapcsolatos diagnózisa mögött álló etikai elképzelésekben az etika, mint olyan, nem jelenhet meg

13 Ezt a megfogalmazást Deleuze *Az idő-kép* című könyvének hetedik fejezetéből merítettem, ahol kifejti azt a gondolatot, hogy a mozi képes visszahozni a világba vetett hitünket.

anélkül, hogy ördögi ellentétévé ne váljon – vagy legalábbis fel ne fedje azt. Vegyük a következő, hírhedten dagályos részt Dickenstől: „Halott, Felség. Halott, hölgyeim és uraim. Halott, minden rend főtisztelendői és altisztelendői. Halott, emberek és asszonyok, menynyei könyörülettel a szívetekben. És körülöttünk haldokolnak nap mint nap" (Dickens 1996: 734). Ez a *Bleak House*-ból való, a Poor Jo utolsó leheletekor felcsendülő rész nem a regényforma legtisztább erkölcsi teljesítményéből ered, hanem abból a meggyőződésből, hogy maga a regényforma javíthatatlan. Dickens magát a regény „bűnösségét" írja – *teremti* – meg; feltárja a regény és a morális valóság közötti áthidalhatatlan szakadékot, melyet a kettő összekapcsolására tett kísérlet végső elkeseredettsége is jelez. Hasonlóképpen, a „boldog családok mind hasonlóak egymáshoz; minden boldogtalan család a maga módján az" (Tolsztoj 2000: 1) állítás erkölcsi lényegét sem egyszerűen ékesszólóan kifejezett érzelmességében kéne keresnünk, hanem abban a síkban, amit a „lényegi" élet és a konvenciók világa között kijelöl. Tolsztoj Lukács által leírt „értékelő és elutasító állásfoglalása" tanúskodik a szubjektum és az objektum, a természet és a kultúra, a társadalmi konvenciók időtlensége és az egyén időlegessége közötti összemérhetetlenségről. Ez az összemérhetetlenség, ez a „paradoxon" a legjobb esetben is csak a regény érzéki szövedékét teremti meg – mely Lukács számára a „legmélyebb problematikát" (1971: 149) jelenti. Tolsztoj a társadalmi és pszichológiai „dezillúziót" (i.m.: 151) közvetíti, ami a „polemikus, sóvárgó, absztrakt" forma ellenére (i.m.: 152) kiszorítja az epopeia feltételezett egységét; ezért válik Lukács számára *A regény elmélete* utolsó oldalain fontossá Tolsztoj.

„A vallásos művészet manapság – írja Adorno – nem más, mint istenkáromlás" (1992: 294); és ugyanez igaz a morális művészetre, amennyiben a vizsgálódás olyan területének képzeli magát, amely a valóságos fölött áll, a valóságosról csak megjegyzéseket tesz. *Magának* az etikának a megtapasztalása éppen az etika hiányának a megtapasztalása. A morális abban a pillanatban kezd el létezni, amint érzéssé válik. Míg Auster műve az érzéki egységet lehetővé tevő, regényen kívüli szférák szerepének az átvételét vizionálja, ezek a szférák marginálisak maradnak a regényről alkotott elképzelésében, amely visszatérő hiányként jelenik meg a szövegeiben. Dennis Cooper a regény lehetetlenségének az *érzékivé tételével,* és a regény nyakatekert felfüggesztésével jut közelebb az epopeia elképzelt egységéhez. Auster, és különösképpen Cooper műveiben a regény eléri azt a formát, amelyet Lukács megjövendölt: az új világ egyszerű leképezése, „távol a fennálló elleni mindenfajta harctól" (1971: 152). Lukács nem látta előre, hogy ez a fejlődés nem a „realizmus" kibontakozásával, hanem a realizmusról és az etikai „megjegyzésekkel" kapcsolatos feltételezésekről való lemondással magába a szöveg eseményszerűségébe vetett hit segítségével fog bekövetkezni.

Mind Jamesonnak, mind pedig Lukácsnak a regény lehetőségéről alkotott elképzelése korlátolt az időbeliség nem megfelelő, lineáris kronológiaként való felfogása – az idő

absztrakciója és dematerializációja – és epigon értelmezése miatt, miszerint épp a kronológia utolsó pillanatait éljük. A polgári realista regény tehát pontosan úgy viszonyul Lukácsnak az irodalom történetével kapcsolatos filozófiájához, mint ahogy a kortárs regény viszonyul Jamesonnak a posztmodern kulturális termeléssel – mint önnön korlátait elérő formával, melyet a szükségszerű bukás határoz meg, és amely egyszerűen azzal oldja fel a modernitás feltételezett ellentmondásait, hogy saját „kulturális logikájukká" válik – kapcsolatos értelmezéséhez. Lukácsnak a premodern irodalmi formák és a materiális és spirituális közötti szakadás kontextusában értelmezett regény közötti különbségtétele mégis megteremti az elméleti modellt ahhoz, hogy meglássuk a regény számára rendelkezésre álló „transzcendens" lehetőségeket. A posztmodern széppróza a regény, mint olyan lehetetlenségét érzéki formába öntve visszavezet minket a szöveg eseményszerűségéhez, ami visszaadja a világba vetett hitünket, és egyben újra ábrázolhatóvá is teszi azt.

Fordította: Jelinek Csaba

Lektorálta: Balázs Ádám és Berki Tamás

HIVATKOZOTT IRODALOM

Adorno, Theodor W. (1992): In: *Notes to Literature: Volume Two*. Rolf Tiedemann (szerk.). Columbia UP.

Anderson, Perry (1998): *The Origins of Postmodernity*. Verso.

Annesley, James (1998): *Blank Fictions: Consumerism, Culture and the Contemporary American Novel*. St. Martin's.

Auster, Paul (1990): *The New York Trilogy*. Penguin. [Magyar kiadás: Auster, Paul (2004): *New York Trilógia*. Európa Könyvkiadó. Ford.: Vághy László.]

Auster, Paul (1994): *Mr. Vertigo*. Viking Penguin. [Magyar kiadás: Auster, Paul (1998): *Mr. Vertigo*. Európa Könyvkiadó. Ford.: Szász Imre.]

Auster, Paul (2000): *Timbuktu*. Picador. [Magyar kiadás: Auster, Paul (2002) *Timbuktu*. Európa Könyvkiadó. Ford.: Elekes Dóra.]

Auster, Paul (2003): *The Book of Illusions*. Picador.Blanchot, Maurice (1982): *The Space of Literature*. University of Nebraska P. [Magyar kiadás: Blanchot, Maurice (2005): *Az irodalmi tér*. 2005. Kijárat Kiadó. Ford.: Kicsák Lóránt.]

Brooker, Peter (1996): *New York Fictions: Modernity, Postmodernism, The New Modern*. Longman.

Canning, Richard (2000): *Gay Fiction Speaks: Conversations With Gay Novelists*. Columbia UP.

Cixous, Héléne (2002): The Book as One of its Own Characters. In: *New Literary History* 33.(3): 403-34.

Cooper, Dennis (2000): *Period*. Grove.

Deleuze, Gilles (1989): *Cinema 2: The Time Image*. Athlone. [Magyar kiadás: Deleuze, Gilles (2008): *Az idő-kép. Film 2*. Palatinus Könyvesház. Ford.: Kovács András Bálint.]

Deleuze, Gilles (2003): *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. University of Minnesota Press.

Dickens, Charles (1996): *Bleak House*. Penguin.

Emerson, Ralph Waldo (1990): Politics. In: *Ralph Waldo Emerson: A Critical Edition of the Major Works*. Richard Poirier (szerk.). Oxford University Press.

Gambone, Philip (1999): *Something Inside: Conversations with Gay Fiction Writers*. University of Wisconsin Press.

Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Basil Blackwell.

Hutcheon, Linda (1988): *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Routledge.

Jameson, Fredric (1985): Postmodernism and Consumer Society. In: *The Anti-Aesthetic*. Hal Foster (szerk.). Bay Press.

Jameson, Fredric (1991): *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press. [Magyar kiadás: Jameson, Fredric (1998): *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*. Jószöveg Könyvek. Ford.: Erdei Pálma.]

Lindbergh, Charles A. (1927): *The Famous Flier's Own Story of His Life and His Transatlantic Flight, Together with His Views on the Future of Aviation.* The Knickerbocker Press.

Lindbergh, Charles A. (1978): *Autobiography of Values.* Hartcourt Brace Jovanovich.

Lucas, Stephen (2001): American Psycho: An Interview with Dennis Cooper. In: *A. M. Magazine*. http://www.3ammagazine.com/litarchives/nov2001/cooper_interview.html. Letöltve: 2004. 01.03.

Lukács György (1971): *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature.* MIT Press. [Magyar kiadás: Lukács György (1975): *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete.* Magvető. Ford.: Tandori Dezső.]

Lyotard, Jean-Francois (1984): Answering the Question: What is Postmodernism? In: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester University Press.

Newman, Charles (1987): What's Left Out of Literature. In: *New York Times* 1987. 06.12.

Tolsztoj, Lev (2000): *Anna Karenina*. Penguin. [Magyar kiadás: Lev Tolsztoj (1960): *Anna Karenina.* Szépirodalmi Könyvkiadó. Ford.: Németh László.]

Young, Elizabeth (1992) Death in Disneyland. In: Shopping in Space: Essays on America's Blank Generation Fiction. Elizabeth Young és Graham Caveney (szerk.). Atlantic Monthly Press.

Terry Eagleton

ESZTÉTIKA ÉS POLITIKA

Az Ernst Bloch, Lukács György, Bertolt Brecht, Walter Benjamin és Theodor Adorno között az 1930-as években lezajlott történelmi viták most egyetlen kötetté álltak össze, melyet Frederic Jameson látott el utószóval.[1] A *New Left Review* (NLR) olvasói már kaphattak ízelítőt tartalmából: Brecht Lukácsot gúnyosan lekicsinylő cikke[2] például, amely az NLR 84. számában jelent meg, nagy sebességgel szívódott fel, hogy a táplálékra éhező nyugati marxista esztétika vékonyka korpuszát duzzassza. Azonban csak e komplex viták koherens rendezése teszi lehetővé, hogy feltegyünk néhány alapvető kérdést velük kapcsolatban. Miért veszi fel ez a kulcsfontosságú vita a „realizmusról" szóló küzdelem visszatérő formáját? Mi a politikai titka ezeknek a festészettel, színházzal, irodalommal kapcsolatos harcoknak? És hogyan kellene ma ezeket a vitákat befogadnunk és elsajátítanunk?

Vegyük a következő érdekes paradoxont. Az a marxizmus, amely a jelölés gyakorlatát sokáig a felépítmény kísérteties területére űzte, hirtelen egy olyan szemiotikai elmélettel szembesül, amely makacsul kitart a jelölő materialitása mellett. A jelölő fogalma, miszerint csak ürügyet vagy alkalmat szolgáltat a jelölt számára, és maga nem más, mint a meghatározott jelentéssel csordultig teli, átlátszó tartály, drámaian fel lett forgatva. Ellenkezőleg, a jelölőt specifikus szerkezetbe vésett materiális munka eredményeként kell megragadni – a jelölés állandó munkájának és játékának egy pillanataként, amelynek egyszerű heterogén termékenységét bármikor elnyomhatja a jelrendszerek unalmas határozottsága. A jelölt több száz éves metafizikáját durván lerombolják: a jelölő nem több, mint a jelölési gyakorlat mindig félig eltörölt, végtelenbe tolt hatása, amely szemtelenül kicsúszik a kezünk közül, amikor megpróbáljuk megragadni, és elmenekül, mint mindig, a jelölővé válás kiváltságába.

Azzal, hogy ily módon megpróbáljuk megragadni a jelöltet, tulajdonképpen nem kevesebbre, mint arra a nevetséges feladatra vállalkozunk, hogy megalapozzuk valóságunkat, mint emberi szubjektumokét. Amit megalapozunk, az persze nem a szubjektum lesz, hanem az ego és különféle azonosulásainak paranoiás tudása. Ebben a szüntelen macska-egér játékban a szubjektum – ami nem több, mint az egyik jelölőtől a másikig tükrözött rejtélyes hatás, az 'igazság', amely csak olyan diskurzusban jeleníthető meg, ahonnan szükségszerűen hiányzik – megszállottan fogja keresni önfelismerését tükörszobákon át, hogy végül az elsődleges önfélreismerés valamilyen fetisizált formáját ölelje magához – ez az önfélreismerés a lacani mitológiában a tükörszakasz. Megrémülve attól a nyelvi termelékenységtől, amelynek maga egy végtelenül áthelyezhető hatása, a szubjektum megpróbálja megállítani a jelölési láncot, hogy valamiféle biztosító jelölőt tépjen ki belőle – egy jelölőt, amelyben szubjektum és objektum a kölcsönös megerősítés örök

1 Bloch, E. et al. (1978)

2 Brecht (1974)

karneváljában fognak végtelenül összeolvadni. Ennek irodalmi neve realizmus és reprezentáció – azok a visszatérő pillanatok, amelyekben az írás *vígjátéka* – azok a helytelen csapások, amelyekkel, bár heroikus erőfeszítéseket tesz a referálásra, végül nem tesz mást, mint hogy magát jelöli – kemény büntetést kap valamilyen szennyezetlen jelentés trónra emeléséért, amely rögzíti a jelolvasó szubjektumot halált megvető helyzetében.

A TÖRTÉNELEM ELPÁROLGÁSA

Van ugyanakkor egy probléma. Ugyanis a marxizmusnak volt némi köze a „történelemhez"; a történelmet pedig, úgy tűnik, ebben a sémában hatékonyan elpárologtatják. Ez nem csak a jelölttől függ, amely többé már nem a jelölő engedelmes, bár önkényes saussure-i visszhangja, hanem egy olyan hatás, amely a saját édes útján csúszik tova, és a vele szembejövő hegemón jelölők lánca zárja elszórtan. Ugyanakkor a referenstől is függ, amelyet már mindannyian régen a nemlét zárójelébe tettünk. Azáltal, hogy újra materiálissá tesszük a jelet, abba a közelgő veszélybe kerülünk, hogy dematerializáljuk a referált dolgot; a nyelvi materializmus fokozatosan nyelvi idealizmusba vált át. Annak az irodalmi szövegeket érintő gyakorlatnak a kifejlesztésével, amelyet minden angol egyetem egyfajta ideges lenézéssel fogad, a Yale English School kezére játszottunk. Hiszen semmi sem testhezállóbb az akadémikusok e divatos csoportjának, mint az az elképzelés, hogy még a „történelem" is szöveg. A proletariátust nem támogatni vagy elnyomni, hanem textualizálni kell. És mivel a hierarchia teológiai fogalmát elvetettük, a legnagyobb őrültség lenne ragaszkodni ahhoz, hogy a proletariátus elvileg fontosabb szöveg lenne, mint az *Adolphe* vagy a *Crotchet Castle*.

Mármost az, hogy a történelem szöveg, kétségkívül igaz. Ám ebből az következik, hogy a történelem szövege, mint minden más szöveg, bizonyos meghatározott hiányokból és ellentmondásokból áll, amelyekhez szimptomatikus olvasásra van szükség, ez pedig a történelmi materializmus. Ebből az is következik, mint Fredric Jameson megjegyezte, hogy ha a történelem szöveg, akkor ez egy olyan szöveg, amely még (re)konstruálandó.[3] És hogy a szocialista forradalom történelmi szövegének (újra)írása és olvashatatlan sportos, privatizált újraformálása között, amely Barthes dekadensebb műveire jellemző, nincs sok hasonlóság. Sőt, a jelölő újramaterializálása jelentette az újabb marxista esztétika leggyümölcsözőbb hajtóerejét; de bizonyos értelemben hasonlóan, mint Wittgenstein *Tractatus*a, és hasonló filozófiai okokból, mindent pontosan úgy hagy, ahogy volt. Megvilágító erejű, amit a késői Macherey mondott, hogy az irodalmi „realizmus" inkább a szöveg *valódi* feltételeihez és lehetőségeihez tartozik, mint az „igazságot az életnek" képzelt fogal-

3 Jameson (1977)

mához. Azonban nem menekülhetünk el a lukácsi problematika elől pusztán azáltal, hogy az episztemológiáról az ontológia területére helyezzük át a vitát.

Az az angol törekvés sem biztató, amely a jelölő rematerializálásának európai programjából fakadt – ez a munka, bár produktív és úttörő jellegű, gyakran átmegy a történelmi materializmus puszta kalapemelő áhítatába. A *Screen* filmtudományi folyóiratban például bizonyára az utóbbi időben Nagy-Britanniába érkezett leghajlékonyabb és legkifinomultabb materialista kritikával szembesülünk. És mégis, amikor átolvasunk ebből az újságból egy másik cikket azokról a komplex mechanizmusokról, amelyekkel a beállítás/ellenbeállítás visszaállítja az elképzeltet, vagy azokról az eszközökről, amelyekkel egy bizonyos filmszintagma lehetővé teszi a szimbolikus heterogenitás betörését a szubjektum bizonyos helyen levő észlelési terébe, arra kényszerülünk, hogy erőteljesen feltegyük a kérdést: az ideológiai kódok miért lettek kegyetlenül visszabontva a filmgépezet belsejébe? Mivel nem tűnik kétségesnek, hogy amit az ilyen elemzésből gyakran nyerünk, az úgy, ahogy van, be van zárva egy olyan formalizmusba, amit Kristevára és Shklovskyra való hivatkozással sem lehet maivá tenni, és amely ama pszichoanalitikus struktúrák puszta nyoma, amelyekben és amelyeken át az ideológiák nyilvánosságra kerülnek. Azon ideológiai kódok történeti egyedisége, amelyeken a szövegek dolgoznak, a legegyszerűbb mozdulatra eltűnik. A „valódi" természetesen olyan dolog, másokkal egyetemben, ami ellenáll a szimbolizációnak – olyan dolog, ami minden empirikusan adott elsődleges hiányaként van tételezve, a vágy egyszerre külső és belső korlátja, tünékeny heterogenitás, amely túlmegy mindenen, amit valaha birtokolhatunk. Azonban ez kevéssé indok arra, hogy az ilyen elemzések szerzőinek miért nem kell megkísérelniük a gyakorlatukba beépíteni valamit abból a történelmi heterogenitásból, amely, úgy tűnik, örökké elkerüli őket.

Megkísértően könnyű kifigurázni azt az esztétikát, amelyhez egy ilyen érvrendszer vezet – azt képzelni, hogy a filmek, amelyek az ember figyelmét a kamerára irányítják, könyörtelenül az őrszemek vonalához hajtanak. Ám ha ez tényleg egy karikatúra is, aligha mondható el, hogy ezen érvrendszer realizmusfelfogásának bizonyos elemei ennél többek volnának. Ugyanis a realizmus, amennyiben az a célja, hogy rögzítsen egy naturalizált reprezentációt, amely reprezentáció létrehozásának nyomait eltüntették, belsőleg reakciós: csupán azt a képzeletbeli teret tudja megalkotni, amelyben a szubjektum összeszövi a megkülönböztető diskurzusok lyukait, amely diskurzusok aztán fortélyosan a szerzőség illúzióját nyújtják neki. Az ideológiai pontosan oly módon lett leszűkítve a naturalizálásra, amelyre Althusser figyelmeztetett. Lukács esztétikájának komikus kifordításával most a realizmus az ontológiai ellenség; a problematika a feje tetejére lett állítva, annak egész lázadó erejével, aki eleinte el volt szánva még a fogalmainak eltörlésére is. És kevéssé meglepő, hogy ennek így kell lennie. Ugyanis nincs „modernizmus" a vele együtt járó „realizmus" nélkül; mivel a történelem egy pontján vagyunk, képtelenek vagyunk azonosítani

egy „modernista" szöveget anélkül, hogy automatikusan ki ne találnánk egy „realista" kánont, amelytől eltér. A realizmus és a modernizmus, mint a jelölő és a jelölt, egy elképzelt ellentét bináris fogalmai; eddig nem igazán voltunk képesek kihúzni magunkat ebből a metafizikai zárványból valamilyen rajta túl levő területre.

Mindazonáltal lehetséges, hogy kicsit ki tudjuk feszíteni ezt az ideológiai blokádot, hogy beengedjük a történelem fuvallatát, hogy megfertőzze birtokának esztétikai tisztaságát. Lehetne például érvelni amellett, hogy a kapitalista felhalmozás egy korai szakaszában, ahol az uralkodó ideológiai tapasztalat a szétaprózódásé és az atomizáltságé volt, az irodalmi realizmus progresszív szerepet töltött be rejtett kapcsolódások feltárásával, röviden, egy rendszerszerűség erejének és jellegének bemutatásával. Majd azt lehetne mondani, hogy amint ez a rendszer valójában beépült az ideológiai tapasztalatba – amint az ipari kapitalizmus átlépett monopolista formájába –, a modernizmus a művészetben pontosan az ezekkel szembeni ellenállássá vált, kihasználva a darabokat, a privátot és a kimondhatatlant, a szenvedő és redukálhatatlan pillanatot, annak a látszólag „monolitikus" társadalomnak egyetlen szükséges tagadásaként, amellyel szemben állt. Hogy ez igaz-e vagy sem, nem tudom; és minden hasonló érvelésnek óvakodnia kell attól, hogy át ne csússzon a késő kapitalizmus ellentmondásaival kapcsolatban abba a kétségbeesett, privilegizált rövidlátóságba, amely a késői frankfurti iskola egyes vadabb megnyilvánulásait jellemzi. De némely hasonló közelítés a realizmus/modernizmus vita vizsgálatának termékenyebb módját tűnik nyújtani, mint azok a harcban álló dogmatizmusok, amelyek az esztétikai kategóriákat ontologizálva egyenesen Brecht lekicsinylő ítélete alá esnek. Az az unalmas megjósolhatóság, amellyel Lukács előhúzza Thomas Mannt az ingujjából (akinek létezése, úgy érzi néha az ember, Lukács számára nem több, mint egy szükségszerű lényeg szerencsés megtestesülése), csak azzal az automatizmussal párosul, amellyel a *Tel Quel* hajdani materialistái Mallarméjuk, Lautréamont-juk vagy Joyce-uk után kapnak.

A HARMINCAS ÉVEK VITÁJA

A Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin és Adorno közti harmincas évekbeli vität olvasva világos, hogy itt már tartottunk. De nem pontosan: ugyanis ezek a viták már lezajlottak, és részben ezek miatt tartunk ott, ahol tartunk. A viták nem ismétlődnek meg pontosan, épp azért, mert egyszer már lezajlottak. Így hát nem ott vagyunk, ahol gondoltuk. Ha túlságosan elmerülünk abban a heves vitában, amely a jelölési gyakorlatait előtérbe helyező művészet és az erősen és politikailag a „valóditól" illatozó művészet relatív érdemeiről szól, az nem csupán azért van, mert annak a vitának vagyunk az utódai, amely legalább a bolsevik forradalomhoz vezető évekig nyúlik vissza. Azért is van így, mert elkerülhetetlenül a saját fogalmainkkal folytattuk le ezt a történelmi vität. Ez többek közt azt jelenti,

hogy a vita, amely nem igazán választható el a munkásosztály századunkbeli óriási válságától, abban a veszélyben van, hogy olyan kontextusban értelmezik, amelyben a látszólag holtponton levő történelem egyszerre hatalmazza fel a jelölő tudományos önmagával szembeni engedékenységét és valamilyen „valódira" való frusztrált hivatkozást, amely nem rendelkezik az érvényesítéséhez szükséges teljes politikai jelenléttel. A realizmusról és modernizmusról szóló harmincas évekbeli vita kérdések széles skáláját veti fel: „tükrözés" (reflection) és elköteleződés elméletei; a megismerés helye a művészetben; „elitista" versus „népszerű" alkotások; a „totalitás", a termelés és ellentmondás kérdései. Ám ezen kérdések egyike sem – bár tartósan érvényesek – választható el a fasizmus tényétől, ahogy azt Brecht és Lukács vitája megfelelően bizonyítja. Azok a kísérleti formák, amelyek Brecht számára sürgető parancsok a fasizmus elleni harcban, Lukács számára pontosan annak az „irracionalista" örökségnek a részei, amelynek a fasizmus a groteszk tetőpontja.

Úgy tűnhet, e mögött az antagonizmus mögött magáról a „racionalitásról" való ellentétes feltételezések rejlenek. Lukács számára az empiricizmus és idealizmus klasszikus episztemológiai párosításában a racionális az, ami hűségesen tükrözi az ideálisat. Lukács esztétikájában az a meglepő, hogy a „tény" és az „érték" közötti, közelebbről nem igazán vizsgált átmeneten alapul. Egész széles körű, majdnem természetfelettien konzisztens *életművében* Lukács legtöbbször pusztán feltételezi , hogy a megfelelő episztemológia és ontológia jelentős művészetet fog eredményezni – természetesen a „technika" megfelelő elsajátítása mellett, amely technika Lukács számára néha csak kevéssel tűnik fontosabbnak, mint a biciklizés megtanulása. A kérdés, amelyet munkássága függőben hagy – egy olyan óriási és banális kérdés, amely így könnyen válik láthatatlanná –, egyszerűen az: miért *kellene* a valóságos megfelelő megismerésének és reprezentálásának esztétikai kielégülést nyújtani? Mi itt a le nem vezetett kapcsolat leírás és értékelés között? Kétségtelen, hogy *mi* tudunk valamilyen választ adni erre a kérdésre – talán hasonlóan annak regresszív élvezetéhez, hogy megkapjuk ama tárgy rögzítését, ami a „képzelt". Ám mindenképpen megvilágító erejű, hogy Lukács maga összességében nem érzi szükségét, hogy foglalkozzon ezzel a problémával, ahogy a romantikus költő sem érzi szükségét megindokolni, miért leszek erkölcsileg tisztább attól, ha a hegyekben élek. Egyszerűen az a helyzet, hogy az a felsőbbrendű művészet, amely a „valódit" szolgáltatja.

Egy bizonyos értelemben Brecht egyetértene; de az ő racionalitásfogalma bizonyosan fontos pontokban különbözik Lukácsétól. Brecht esetében nem igazán az a helyzet, hogy a művészet csak folyamatos elmozdítással és demisztifikációval „nyújthatja nekünk a valósat"; inkább az, hogy pontosan ez a tevékenység *az,* ami a valódit nyújtja, és nem csak ama drámai pillanat előzménye, amikor a transzcendentális jelölt teljes dicsőségében kibomlik. Brecht nem elűzi a hamis tudat miazmáját, hogy „rögzíthessük" a tárgyat, ahogyan az van – hanem meggyőz, hogy másmilyen diszkurzív és gyakorlati viszonyban

éljünk a valódival. A „racionalitás" Brecht számára elválaszthatatlan a szkepticizmustól, a kísérlettől, a tagadástól és felforgatástól. Nem a tárgy ideológiai deformációin kell átdolgoznunk magunkat, mint Lukácsnál, hogy eljussunk a „valós" megnyugtató öleléséig, amelynek művészi vagy elméleti megragadása a „racionális". Ez Brecht számára inkább a racionalitás, mint gyakorlat vagy termelés kérdése, a tudat elhajlása és megkettőződése, mely tudatnak óvakodnia kell attól, hogy végleg a „valós" akár legszembeszökőbben plauzibilis „reprezentációjának" védőszárnyai alatt maradjon.

Lukács szerint a tárgy és megfelelő (teoretikus vagy esztétikai) tudása között belső kapcsolat van; a lényegek azért rendelkeznek ebben a rendszerben azzal az erővel, amivel, mert el vannak árasztva magának a racionálisnak heves hegeli hatalmával, amelynek egy részét átadja bármilyen szövegnek, amelynek sikerül felfüggesztenie aktív ideológiai előítéleteit (javarészt rejtélyben maradó okokból kifolyólag). A szöveg diskurzusa a világ mellett bomlik ki, és áttetszően átnyújtja nekünk igazságát; de, mint a fiatal Wittgensteinnél, ugyanezen diskurzus nem avathat be minket a titokba, hogy hogyan lehet képes egy ilyen rejtélyes dolgot véghezvinni. Pontosan ez az a kérdés, amely megfertőzi és gyönyörködteti a „modernista" alkotást. Az ész csele Brechtnél nem a tárgy sajátja, hanem ama dialektikus gondolkodás csele, amelyben a tárgyat szüntelenül konstruálják és dekonstruálják, kigondolják, és darabokra tépik. Az az esztétikai élvezet tehát, melyet művészete megenged, inkább a „szimbolikusé", mint az „elképzelté" – de természetesen az utóbbit is magában foglalja (hogy is ne tenné?).

Mármost a racionalitás mindkét említett koncepciója konfliktusban van a sztálinizmussal. Lukács, arra törekedve, hogy megőrizze a „kritikai ész" hatalmát, minden kompromittált utóvédharcot lefolytatott, amit tudott, a Komintern „irracionálisabb" túlzásai ellen; de ugyanennek alapján azzal, hogy elköteleződött e mellett az észfogalom mellett, amelyet a burzsoá esztétikából és filozófiából örökölt, alapvető pontokon csatlakozott Sztálin ellenforradalmi elárulásához. Brecht a maga részéről művészi gyakorlatában megtartotta a racionalitás egy olyan variánsát, amely a maga kritikai, konkrét, agnosztikus vallatásával szembement a sztálinista ortodoxia teljes súlyával, de amely ehhez társuló óvatosságával valamiféleképpen idegesen el is lett helyezve benne. (Néha Brecht McCarthy-bizottság előtti megjelenésének átiratát olvasva kissé meglepődöm, hogy arra a kérdésre, hogy „Ön Bertolt Brecht?", nem azt válaszolta tüstént, hogy „Nem"). Nem csak elhelyezkedett, hanem aljas bűnrészességet is vállalt: hasznos lesz emlékeztetni (ahogy e kötet egyik bemutató írása is teszi) azokat a nyugati baloldaliakat, akik számára Brecht most forradalmi kultuszfigura és Lukács unalmas humanista, arra a kontrasztra, ami Lukács magyar munkásfelkelésben való bátor, tisztán látó részvétele és azon „agresszív blöffölésének és szentimentális pátoszának" a keveréke között található, amellyel Brecht az 1953-as NDK-beli küzdelmekre válaszolt.

LÉNYEG ÉS ELLENTMONDÁS

Amit a racionalitás két típusa közti különbség meghatározásával megpróbálunk megérteni, az talán nem kevesebb, mint az ellentmondás marxista fogalma. Brecht számára a társadalmi valóság létezésében ellentmondásos volt; de vegyük észre, milyen furcsa játékot játszik velünk a nyelv, ha, mint Lukács, a „létezést" a „lényeggel" helyettesítjük. A válaszban, amelyet Bloch expresszionizmusvédelmére írt, Lukács egy mondatában a műalkotásról beszél, amelynek „életfelszíne elég átlátszó ahhoz, hogy az alapjául szolgáló lényeg át tudjon sütni rajta", és néhány sorral később olyan művészetről ír, amely „megragadja a társadalom és az élet élő ellentmondásait". Ám kétségtelenül nagyon furcsa egyszerre gondolkodni lényeg és ellentmondás fogalmaiban. Ugyanis az „ellentmondás" egyik jelentése kizárja a „lényeg" egész fogalmát; csak a hegeli beszédmód tárgyiasító manőverei teszik lehetővé, hogy az ellentmondást egységként fogjuk fel. Az, hogy Lukács, mint mi, és jobban, mint egyesek, egy metafizikai kérdésfeltevés foglya marad, talán sehol nem látszik jobban, mint itt. A kapitalista társadalmi forma ellentmondások totalitása; ami tehát meghatározza az egyes ellentmondásokat, az nem más, mint egységük a többivel; az ellentmondás igazsága ennek megfelelően egység. Nehéz lenne ennél égbekiáltóbb ellentmondást kitalálni. Csak el kell gondolkodni a finom különbségen, ami aközött van, hogy azt mondjuk, „az ellentmondás lényegi a kapitalizmusban", illetve „a kapitalizmus lényege az ellentmondás", hogy rájöjjünk, milyen hihetetlenül nehéz bármelyikünknek azon a bénító jelenség/lényeg „modellen" kívül gondolkodni, amely Lukács számára maga a kulcs a történelmi gondolkodáshoz. Mert természetesen nem tüntetjük el a dichotómiát azzal, ha egy főnevet jelzővé teszünk. És néha úgy tűnik, hogy Lukács úgy akarja kibontani ezt a gondolkodásunkban levő csomót, hogy úgy képzeli el az ellentmondást, mint a szinkrón lényeg diakrón mozgásba hozását. Azonban ha Lukács oly módon alkalmazza a jelenség/lényeg modellt, amelytől nehéznek érezzük elszakítani magunkat, az is igaz, hogy ennek a dualitásnak néhány használati módja a Blochhal való vitájában nyilvánvalóan dicstelen. Lukács szerint a művésznek először el kell vonatkoztatnia a lényeget a valóságból, majd „elrejtenie" ezt a lényeget a szövegében azáltal, hogy újraalkotja teljes „közvetlenségében". Röviden, a sikeres szövegek „tudják az igazat", de ennek függvénye az a képességük, hogy úgy tesznek, mintha nem tudnák. A hatékony szöveg olyan, mint a cirkuszi akrobata, aki azért fickándozik a levegőben, hogy elrejtse: végig egy kötélen lóg.

Lukács számára a „közvetlen" tapasztalat mindenképpen „átlátszatlan, töredékes, kaotikus és felfoghatatlan"; csak a totalitás jószolgálatának köszönhetően láthatjuk az életet állandóan, egészként. A művészet tehát, amely pusztán tükrözi a közvetlen tapasztalatot, ennek megfelelően torzításra van ítélve. Bloch azt válaszolja, hogy az expresszionizmus azáltal, hogy egy bizonyos kapitalista válság közvetlenségét tükrözi, progresszív

szerepet töltött be. Ám mivel nem sikerült megragadnia a lehetőséget, hogy megváltoztassa magukat a vita fogalmait, a lukácsi problematika kelletlen foglya marad. Ugyanis nem az a tét, hogy ez vagy az a művészeti forma a „közvetlen" tapasztalatot tükrözve igényt tarthat-e a „progresszív" státuszra; inkább ama lukácsi empiricizmus (a logikai idealizmus édestestvére) visszautasítása, amely azt hitte, hogy létezik egyáltalán olyan, hogy „közvetlen tapasztalat". Szükséges-e mondani, hogy az expresszionista és szürrealista művészet minden ízében annyira konstruált, mint Balzac; az ideológiai munka két különböző formája között döntünk (amennyiben szükséges), és nem „tapasztalat" és „valódi" között. Pusztán azért hódolt be káros módon ez az elképzelés a lukácsi tannak, mert Bloch végzetes módon a „tükrözés"-elmélet talajára helyezkedik. Lukács számára az igaz tudás az egész tudása; az ideológia az az érzéki tapasztalat, amely elvonja a figyelmet ennek megértésétől, túl közel lévén a szemgolyóhoz ahhoz, hogy megfelelően közvetíthessük. Nehéz belátni, hogy ez adekvát módon ábrázolná a Marx és Ricardo közti különbséget.

Bloch eme sajátos hozzájárulásától eltérően Brecht eredménye az, hogy magukat a realizmusvita fogalmait változtatta meg. Bár Brechtet néha-néha ugyanaz az ismeretelmélet ejtette csapdába, mint Lukácsot (például azt írja: „a műalkotások lehetővé teszik a konkrétat és a tőle való absztrakciót"), de ennek ellenére igaz, hogy Brecht számára a realizmus, hogy úgy mondjam, csak retrospektív lehet. Tehát nem határozhatjuk meg egy szöveg realizmusát pusztán azáltal, hogy megvizsgáljuk belső tulajdonságait. Ellenkezőleg, nem tudhatjuk, hogy egy szöveg realista vagy sem, amíg meg nem állapítottuk, hogy mik a hatásai – és mivel ezek a hatások egy bizonyos alkalomhoz tartoznak, egy szöveg lehet realista júniusban, és antirealista decemberben. Így, bár jeleztem bizonyos párhuzamosságot Brecht és Lukács ismeretelmélete között, központi jelentőségű, hogy kihasználjuk a „lehetővé tenni" igét. Egy szöveg „potencializálhatja" a realizmust, de sohasem eshet egybe vele; ilyen értelemben beszélni „szövegről" és „realizmusról" egy fontos értelemben kategóriahiba. A szövegek nem többek, mint a realista hatékonyság lehetővé tevő vagy ellehetetlenítő alkalmai. Ha tudni akarod, hogy a darabod realista volt-e, miért nem kérdezed meg a közönséget? Felfedte-e a társadalom oksági komplexitását/leleplezte-e a dolgok fennálló megítélését, mint a hatalomban levők nézeteit/az osztály szemszögéből írt-e, ami a legtágabb megoldásokat nyújtja azokra a szorító problémákra, amelyekkel a modern társadalom szembenéz/hangsúlyozza a fejlődés komponensét/lehetővé teszi-e a konkrétat és a tőle való elvonatkoztatást?[4] És ha nem, a közönséget vagy a szöveget kell-e újraírni? Bizonyosan nehéz kérdés: olyan kérdés, amelynek minősítésén Brecht egész dramaturgiája megfordul. Brecht eredményei közül a második legfontosabb (később térek rá arra, amelyik számomra a legfontosabbnak tűnik), hogy a realizmus Lukács által kínált

4 Bloch, E. et al. (1978: 84). A nyelvtani egység érdekében a jelen idejű melléknevet jelen idejű igévé alakítottam.

esztétikai és ontológiai definícióit politikaiakkal és filozófiaiakkal váltotta fel. Egyszerűen azt is mondhatnánk a gyakorlatáról, alkalmazva egyik mondását: a realizmus annyi, amennyit tesz.

BENJAMIN FELLEBBEZÉSE

Ha Brecht jelenleg majdnem kultikus alak a nyugati marxisták között, Benjamin szorosan a másodiknak bizonyul. És ezen senkinek nem kellene meglepődnie. Hiszen ki lehetne vonzóbb a nyugati marxisták számára, mint egy író, aki bravúrosan tudja kombinálni a materialista „termelési esztétika" élénk képrombolását a Kabbala bűvöletbe ejtő ezoterizmusával? Ki beszélhetne hozzánk meggyőzőbben, akik ketté vagyunk szakadva a médiatechnológia és az idealista meditáció között? Benjamin megkapó, elátkozott alakjában saját, nem is álmodott emancipáció- és a kontingens állandó élvezete utáni ellentmondásos vágyunkból látunk visszatükröződni valamit. Sőt; Benjamin *A német szomorújáték eredete* című művét olvasva világosabb, mint valaha, hogy meglehetősen téves volna munkásságát önkényesen felosztani „ezoterizmusra" és „materializmusra". Mivel mi sem meglepőbb, mint az, ahogy az a korai idealista dokumentum összefoglalja Benjamin későbbi *munkásságának* minden megszállott témáját azelőtt, hogy egyáltalán megfelelően kialakultak volna.

A barokk allegória csupaszítja le a (költői) eszközt, mottót és jegyzetet adva valamiféle, a vizuális alakhoz való tompa, kirívó viszonynak, amely legyőzi a szimbolizmus összeolvadó misztifikációit. Eme *műfaj* sűrű hieroglifáiban az *írás* végül megkapja egész materiális súlyát – de ez dialektikus módon történik, mivel a jelölés meglepő önkényességében bármely alak vagy tárgy jelenthet később valami teljesen mást. A tárgyak az ilyen látványokban mindig szigorúan kódoltak egy olyan diskurzusban, amely olyan távol van a beszélő hangtól, amennyire Jacques Derrida szeretné. És a képek a legkevésbé sem hierarchikusan vannak rendezve, hanem látszólag tetszőleges módon vannak egymásra dobálva, semmilyen „totalizáló" célt nem tartva szem előtt. Azonban mindezek miatt a dráma kirívó módon konstrukció: „Az író nem rejtheti el azt a tényt, hogy a munkája elrendezés". Különféle, kidolgozott elemei olyan struktúrának vannak engesztelhetetlenül alávetve, amely örökké megtagadja egyesítésüket, lehetővé téve harsány különösségüket és csillogó ékességüket. A „sokk" így az ilyen szövegek lényegi jellemzője: a barokk Benjamin számára semmi, ha nem provokatív és támadó. Az allegorikusan alkotó spontán módon antihegeliánus: a „lényeg" nem a tárgy mögött rejtőzik, mint annak elnyomott titka, hanem kivonszolják a nyílt térre, a jegyzet pimasz állapotába üldözik.

Ha igaz az, hogy az ilyen melankolikus drámák cselekménye lassan, esetlenül vánszorog előre, az is igaz, hogy a helyzetek egy pillanat alatt megváltozhatnak. Az ilyen szövegekben a tárgyakat fanatikusan gyűjtik, de lustán és közömbösen szórják szét őket rendezésükben; és maga a *Trauerspiel* formája reprodukálja ezt a rendkívüli behatást, mivel

„teraszszerűen" építkezve helyezi egymásra a felvonásokat, és visszautasítja az előadás mézesmázos linearitását a szinkópált ritmus kedvéért, amely hirtelen irányváltások és tehetetlen mozdulatlanná válások között ingadozik végtelenül. A *Trauerspiel* mindenekelőtt írott forma, megkínzottan tudatában a jel akadályt képező materialitásának, homályosan tisztában léve azzal, hogy a hang az írás egy formája. Képe durván darabjaira szedi az emberi testet, hogy allegorizálja különálló részeit, széttörve organikus egységét (talán Freudéhoz hasonló módon), így talán némi jelentés megmenthető széttöredezett darabjaiból. Mint Benjamin késői történelemfilozófiája, a *Trauerspiel*, megszállottan a jelen mulandóságától és annak szükségétől, hogy azt örökkévalóságra váltsa, szétrobbantja a koherenciákat, hogy feláldozza azokat eredeti adottságukban.

Bizonyára egyértelmű, hogy amivel itt dolgunk van – mégoly korai is legyen, mint az *Eredet* –, az Benjamin későbbi Brecht feletti győzelmének összes gyökere. A dráma, mint valami széttöredezett, nem hierarchikus, eszközöket lecsupaszító, sokkoló dolog; a színház, mint szétszórt, sebességet váltó, feltűnő, önkényes, bár tömören kódolt: Benjamin pontosan azt fedezte fel Brechtben, hogy hogyan tehetjük meg mindezt anélkül, hogy még csak melankolikusak se legyünk. És az *Eredet* titka nem csak az, hogy ezekről a tulajdonságokról beszél; hanem az, hogy maga is ezek által konstituált. Ugyanis Benjamin alig használ olyan jelzőt vizsgálata tárgyának leírására, amely ne pillantana ki saját kritikai módszerére. Hogy ez így van, az bizonyára a könyv egyik legfontosabb sikere, még ha inkább áthelyezi, mint reprodukálja is a szóban forgó szövegeket.

ADORNO ÉS A NEGATIVITÁS

Benjamin vitapartnere az 1930-as években Adorno volt, aki később Lukács, Brecht és Sartre ellen fordult. Mondhatjuk, hogy Lukács és Adorno képviselte közöttük a hegeliánus marxizmus „pozitív" és „negatív" momentumait, ahogy azt az írásbeli stílusuk – Lukács kimért, fellengzős, olimposzi nyilatkozatai és Adorno tömör, körmönfont rejtvényei – közti különbségek is jól mutatják. Ha Lukács a „valós" teljes erejű csapásával próbálja kiigazítani az ideológiai hibát, Adorno egyre inkább a diskurzus gerillataktikájával próbálja legyőzni és megszégyeníteni, mely diskurzus egy olyan rettenetes negativitássá dekonstruálja a másik beszédének hirtelen pozitivitását, hogy azzal fenyeget, hogy felszívódik saját dialektikus eleganciájában. Ahogy Adorno egyenletesen az illúziótlanság állapotába süllyed, nyelvezete egyre kevésbé lesz több, mint időleges agitáció, éppen az avval szembeni ellenállás nyomán, ami elsősorban életre hívta. A *Minima Moralia,* amely a vizsgálódó éleslátás és az arisztokratikus panaszkodás bizarr keveréke, felfedi az utat, amely a *Negatív dialektiká*hoz vezet – egy olyan szöveghez, amely egész szószátyár jelenlétében végül ahhoz a csendhez van rögzítve, amely Auschwitzból következik.

Ezért tehát némi történelmi iróniával olvassuk most a harmincas évek Adornóját, amint megfeddi Benjamint a történelmi materializmus elhanyagolása miatt – az az Adorno, aki számunkra elkerülhetetlenül olyan emberként jelenik meg, aki Max Horkheimerrel együtt elhozta a világnak a gyászos hírt, hogy a Volkswagen a metafizika végét jelenti. Ám lehetséges, hogy létezik bizonyos egység Benjamin korábbi kritikusa és Lukács, Brecht és Sartre későbbi szidalmazója között. Adorno majdnem minden kritikája Benjamin *Passagenarbeit*-jával szemben a dialektika kérdésénél végződik: Benjamint érintő minden egyes kritikájának egysége abban áll, hogy ezek a szövegek ilyen vagy olyan módon nem dialektikusak, vagy éppen hogy kijavítják a dialektika megsértésének egyik módját, csak hogy egy másikkal kerüljenek szembe. Benjamin vagy eltünteti a történeti hűséget teoretikus lelkesedésében, vagy az elméletileg nem közvetített pozitivizmusba esik át.

Világosnak tűnik, hogy ennek nagy része igaz; de Adorno kritikájának duplaélűsége különös módon jelez előre néhány problémát, amelyekkel később szembetalálja magát. Ugyanis a késői Adorno egyszerre utasítja vissza az önazonos tárgy „pozitivista" zsarnokságát és a totalizáló gondolat ellentétes zsarnokságát, amely azzal fenyeget, hogy felszippantja. A dialektika kiszabadítja a tárgyat illuzórikus önazonosságából, de ezáltal azzal fenyegeti, hogy kivégzi az Abszolút Eszme valamiféle rettentő koncentrációs táborában. Így a késői Adorno számára a „pozitivitás" legkisebb nyoma veszéllyé válik, ahogy a valós makacs jelenlétének való ellenállás bármilyen felbukkanása totalitariánus veszélyt jelent. A diskurzus számára a *referálás* (még ha tiltakozó is) azt jelenti, hogy azonnal bűntársává is válik annak, amit kritizál. Az ismerős nyelvészeti és pszichoanalitikus paradoxonban a tagadás tagadja magát, mivel nem tehet mást, mint hogy tételezi a tárgyat, amit el akar pusztítani. Minden kimondást végzetesen megront az, hogy kimondás; ebből az következik, hogy végül a tagadás gesztusának legtisztább nyomata marad számunkra, amelynek prototípusa Adorno számára a modern és posztmodern művészet.

Könnyen észrevehető, hogy ez a pesszimizmus hogyan jelenik meg implicit módon magukban a hegeliánus marxizmus premisszáiban. Ugyanis ha Hegelt újraírjuk a marxi fogalmakban, akkor a proletariátus fogja játszani a „tagadás" szerepét. Ám soha nem lesz olyan tiszta tagadás, ahogy szeretnénk: ahelyett, hogy magát, mint a rendszer abszolút másikját jelenítené meg, a rendszer részeként, a tőke folyamatának hatásaként fedi fel magát, nem elhanyagolható módon az osztályharc megnyugvásának idején. A proletariátus politikai valósága nem tud megfelelni filozófiai eszméjének; és mindig lehetséges a proletariátust elhagyva az eszmét valahova máshova áthelyezni: a művészetbe, a harmadik világ parasztjaiba, a filozófiába vagy a diákok mozgalmaiba. A „neohegeliánusok" eredményei számos esetben mint a marxizmus időtálló emlékművei állnak fenn; mindazonáltal igaz, hogy a frankfurti iskola (sőt Lucien Goldmann) politikai végzete bizonyos fokig örökké bele volt vésve kiinduló feltételezéseibe.

Ha Adorno esztétikája bizonyos értelemben Lukács elnyomóan „pozitív" állításainak szöges ellentéte, egy másik értelemben tükörképe azoknak. A hegeli hagyomány, amelynek Adorno szándéka ellenére örököse, bármikor képes bármelyik irányban mozogni: azon pozitív lényegek állítása felé, amelyek a közvetlen tapasztalat „negativitása" mögött húzódnak, vagy ezen lényegek merő tagadó erejének állítása felé. Ennyiben Adorno és Lukács problematikája megegyezik, ahogy Lukács *The Meaning of Contemporary Realism* című dicstelen munkájának adornói éles kritikája is sugallná. „A művészet a tulajdonképpeni világ negatív tudása": bár Lukács és Adorno számos központi esztétikai kérdésben teljesen ellentétes álláspontonban vannak, egyetértenek abban a feltevésben, hogy a művészet lehetővé teszi a lényegek megismerését. Lukács a kezdetektől fetisizálta a „totalitást"; Adorno az egyéni fetisizálásához jut. (És – tehetnénk hozzá – az „árufétis" fetisizálásához, amely, úgy érezzük, a klasszikus marxizmus egyetlen olyan eleme, amelyet, úgy tűnik, meg tud menteni a romokból.) Mert ha Adorno számára a művészet olyan, mint Brecht számára – felforgató, kritikai –, akkor egy olyan esszencialista módon forgat fel és kritizál, amely nem távolodott el nagyon a lukácsi ortodoxiától. Egyszerűen arról van szó, hogy Adorno szerint a művészet a valós negatív lényegévé *válik,* az ellentmondásokat magán hordozva, nem pedig (mint Lukácsnál) tartalmában tükrözve, formájában pedig eltaszítva azokat.

A HIÁNYZÓ FOGALOM

Ha ezt a vitát a strukturalista *kombinatorikával* elemeznénk, bizonyosan világossá válna, hogy van egy hiányzó fogalom. Amink eddig van, ha használhatom az ilyen sémákhoz megfelelő durván leegyszerűsítő terminológiát: egy idealista realistánk (Lukács); két idealista modernistánk (Bloch és Adorno); egy materialista modernistánk (Brecht); és egy modernistánk, aki vegyíti az idealizmus és a materializmus elemeit (Benjamin). A materialista realista helye tehát az, ami nincs elfoglalva: nincs efféle huszadik századi marxista esztéta, aki felérne az előbbiekkel. És hogy ez így van, megsúghatja, hogy végül ki irányít. Azonban egy másik fogalom tűnik ki ebből a kombinációból, amelynek észrevételéhez nincs szükség strukturalista szofisztikáltságra. Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin és Adorno közül csak Brecht komikus. Nem egyszerűen úgy értem, hogy humoros, bár ez is elég fontos: parodizálja a „kerek" karakterek lukácsi elképzelését, és elveti azon irodalmi kánon fogalmát, amely „Aeneastól Nekhlyudovig csupán tartós karakterekkel van megtöltve". Az NLB (New Left Books) pedig komolyan hozzáfűzi a megfelelő lábjegyzetet. Úgy is értem ezt, hogy Brecht ideológiailag külön áll a nyugati marxista melankóliától, amely különböző módokon rajta ül a másik négy gondolkodón, és átjárja prózai stílusuk ízületeit. Nem meglepő, hogy Brecht egyszerre nem melankolikus és műveli az elidegenítő hatást; hiszen kevés viccesebb dolog van az önreferencialitásnál. Csupasszá teszi a minden diskurzusban

benne rejlő humort, amely azon tárgyak „virtuális" jelenlétén forog, amelyeket szükségszerűen nélkülöz. Brecht egyszer azt mondta, hogy Hegel azért volt komikus, mert szintről szintre haladó váltásai a szellemesség hatásával bírnak; és bár tekinthetjük ezt a Hegel-olvasatot épp annyira nagyszabásúnak, mint Harriett Martineau azon képességét, hogy a könnyei potyogjanak a nevetéstől Comte-ot olvasván, mutatják azt a határozottságot, amellyel Brecht megragadta magát a komikum jellegét.

Ha jól tudom, mindeddig nem íródott marxista komikumelmélet; a tragédia sokkal jobb jelölt volt a materialista kritika figyelmének felkeltésére. És jó oka van, hogy a marxizmus miért tekintett gyanakodva a komikumra: hiszen mi más rögzíthetne minket ideológiai helyünkre azután, hogy átmenetileg kimozdított onnan? Ám ha a hagyományos komédia csak azért ráz ki erről a helyről, hogy aztán engedje, hogy újra összeillesszük, Brecht színháza radikálisabb értelemben komikus. Humora azon a megállapításon nyugszik, hogy minden hely megfordítható, minden jelölt jelölővé válhat, minden diskurzusnak figyelmeztetés nélkül valamilyen metadiskurzussal a fejére koppinthatnak, amellyel később szintén ugyanez megtörténhet. Hogy Brecht egyik saját mondását alkalmazzuk: ha valaki esztétikát (a komikum esztétikáját) akarja, itt találhatja meg. És mindez némiképp el van távolodva (még ha kapcsolatban van is vele) az önreferencialitás azon örömétől, amely, mint a késői Barthes-nál a *jouissance,* az élvezet lényegében privatizált, depolitizált fogalmán fordul meg.

A komikum alapja Brecht számára a késleltetés; ez tehát elsősorban formai dolog, nem a „tartalom" kérdése. De a komikus forma ezen kérdésén fordul meg minden: itt találjuk meg a Brecht elidegenítéshatása és politikája közti legmélyebb kapcsolatot. Brecht legnagyobb eredménye minden bizonnyal az, hogy megtanította nekünk a metanyelv mély komikumát, amely eltávolítva tárgyát, ott mutatja meg magát, ahol a legsérülékenyebb, felfedve a vákuumot, amelybe bármikor berohanhat egy másik elfogadott diskurzus, hogy elfoglalja. Tudjuk, ahogy Jameson rámutat e kötetben finom zárógondolataiban, hogy minden arra vonatkozó kísérlet, hogy felfedezzünk egy marxizmus utáni nyelvet, elkerülhetetlenül a premarxista diskurzus valamilyen variánsává fog változni; de azért nem szabad elfelednünk, hogy a marxizmus – minden tragédia ellenére, amely a tartalmát adja – brechti értelemben mélyen és tartósan komikus. A marxista lét egyetlen értelme, hogy eljussunk egy olyan pontra, ahol többé már nem vagyunk azok. Ebben a könnyed, gyenge szellemességben minden bizonnyal összefoglalható a marxista vállalkozás nagy része.

A TÖRTÉNELMI MOZGATÓERŐ

Bármi legyen is a *gyökere* azoknak az esztétikai álláspontoknak, amelyeket ezekben a vitákban képviselnek, közvetlen történelmi *hajtóerejük* egyértelmű. Ez nem kevesebb, mint a legnagyobb vereség, amit a munkásosztály ebben a században eddig elszenvedett.

És talán a legfontosabb módja annak, hogy rájöjjünk, mi forog kockán ezekben a vitákban, az, ha mindegyik esztétikai érvelést úgy tekintjük, mint valamiféle közvetített választ pontosan erre a történelmi helyzetre. Ahogy a történelem a holokausztja felé támolyog, Lukács azzal próbálja megállítani az összeomlást, hogy visszanyúl és összegyűjt minden erőforrást, amely szerinte az Ész magányos leszármazottja. Brecht meglehetősen eltérő módon reagál; ha a munkásosztály tudatát ki kell szabadítani abból, ami megbénítja, akkor a sokk, irónia, támadás, közvetettség minden lehetséges technikáját ki kell használni. Benjamin egyetért ezzel a nézettel, de fontos számára az is, hogy elvesse egy, a múlthoz való új viszony magjait, és megmentse attól a barbár megsemmisítéstől, amellyel a jelen fenyegeti. Adorno a maga részéről a dialektikus tagadás felszabadító ereje mellett áll ki, amely, mivel egyre nehezebb és nehezebb megtalálni a proletariátusban, végül magukban a művészet formáiban fog otthonra lelni. Ha így nézzük a vitát, akkor ezzel az esztétikai *műfaj* kérdését is megvilágítjuk, amely egészében sokkal fontosabb, mint ahogy azt a vitázó felek elismernék. Lukácsot a felvilágosodásban való hite természetesen vezeti a regényhez, a hagyományos racionalitás megőrzőjéhez. Brecht és Benjamin, akik elkötelezettek a feladatnak, hogy újrarajzolják magát a kortárs ideológia milyenségét, a színház és az újabb „média" gyermekei. Adorno elsősorban mindig is zenekutató volt, és úttörő munkát végzett a legkevésbé „jelölő" esztétikai műfajban.

Az 1930-as évek realista/modernista megkülönböztetését természetesen nem lehet ennek politikai oldalára redukálni. Történetileg jóval messzebbre nyúlnak vissza, és örök érvényű politikoesztétikai kérdéseket vetnek fel. De az, hogy mi hogyan sajátítjuk el a vitát, szükségszerűen komplex probléma. Például lehetetlen, hogy mostani vitáinkat modernizmusról és realizmusról, „szövegről" és „műről", jelölőről és jelöltről, áthelyezésről és reprezentálásról olyan történelmi sürgősség járja át, amely, gyakran élesen, megadja e kötet jellegét. Nem igazán mondható el, hogy akik manapság a legbotrányosabban síkra szállnak az árulkodó jelért, izzadva vívnák az osztályharcot. És ez talán nem véletlen: hiszen legalábbis lehet érvelni amellett, hogy ami most számunkra az ilyen fogalmak legtermékenyebb elméleti forrása – a kortárs szemiotika és különféle leszármazottai –, pontosan az 1950-es, '60-as évek politikai vákuumából nőtt ki, amelyben a viszonylagosan lenyugtatott munkásosztály hagyott némi ideiglenes játékteret a kispolgárság értelmiségei számára. Kétségtelenül vulgáris lenne így „magyarázni" a szemiotika kifejlődését; butaságnak tűnne észre nem venni. Számunkra úgy tűnik, hogy Minerva baglya a pacsirtával repült: az esztétikai elmélet annyira lehagyta a művészi gyakorlatot, hogy úgy tűnik, az elméleti szövegek önmagukat kínálják fel, mint saját alkotásukat, pusztán, mert másmilyen nincs. Arról folyó vitánk, hogy milyen a kívánatos „forradalmi" film vagy színház, nem annyira elméleti nézetkülönbségekbe botlik, mint inkább egy jóval kérlelhetetlenebb ténybe: miféle forradalmi film vagy színház?

Nem akarom azt sugallni, hogy egyáltalán nem létezik ilyen jelenség; azt sem, hogy a harmincas évek esztétái nem néztek szembe bizonyos módon hasonló problémákkal. Számukra is ott volt a bénító szakadék, az NLB frappánsan tömör megfogalmazását használva (66. o.), a „szubjektíve progresszív és objektíve elitista (művészet) és az objektíve populista és szubjektíve regresszív (művészet)" között. És mi is, akik Benjamin után érkezünk, egyetértünk azzal a nem szívesen fogadott bölcsességgel, hogy a technológia, amelybe oly sok bizalmat helyezett, inkább elmélyítette ezt a szakadékot, mint hogy betemette volna. Azonban történelmi helyzeteink egyik különbsége, hogy amíg mi bizonytalan, privilegizált teret foglalunk el, amelyben megvan az a kétséges luxusunk, hogy abszolút ítéleteket hozzunk (a realizmus regresszív, a modernizmus formalista), Brecht helyzete nem lehetett ilyen. A nácizmus halálos előretörése nem állította meg e magabiztos esztétika kikristályosodását. Ehelyett Brecht felhasznált mindent, ami kéznél volt, a tradicionális esztétikai korlátokat arcátlanul Lukácsnak hagyva. Hogy ebben az értelemben patologikus *barkácsoló* volt, az egyik erénye, de ugyanakkor egyértelműen hiba is. A brechtiánus „balos haszonelvűség", amelyről NLB éles szeműen ír (148. o.), végül nem tesz többet, mint amennyit Lukács esztétikai akadémikussága. És ez közvetlenül hat a polgári és forradalmi művészet viszonyának problémájára, ahol Brecht furfangos opportunizmusa nem megfelelőbb megoldás, mint Lukács nagy ívű teleológiája. Hogy némileg finomabb megfogalmazást kapjunk, esetleg a „Theses on the Philosophy of History"[5] Benjaminjához fordulhatunk – ahhoz a Benjaminhoz, aki, élelmes tradicionalistaként, megpróbálta visszahelyezni jogaiba azt, ami még értékes a múltban, de állította, hogy ez csak úgy lehetséges, ha a múlt tárgyait kirobbantjuk naturalizáló kontinuumukból, és az új gondolatok halálos hatásának tesszük ki őket. Benjamin történelemszemlélete, amely elválaszthatatlan érzékenységének gyászos, zaklatott oldalától, szintén nem végső nyugvóhely, hanem a maga módján e termékeny korszak egyik elméleti hozadéka.

Tehát úgy tűnik, a vita megismétli önmagát. Azonban az első alkalom nem volt egészen tragédia, hiszen tulajdonképpen mind itt vagyunk; a halottak, akik ebben a kötetben beszélnek hozzánk, ennyiben biztonságba kerültek a fasizmus elől, míg Benjamin attól félt, hogy talán nem fognak. A mi dolgunk biztosítani, hogy a második alkalom ne bohózat legyen.

Fordította: Zágoni Rita

Lektorálta: Kiss Julianna

5 Walter ([1968] 1970)

HIVATKOZOTT IRODALOM

Benjamin, Walter ([1968] 1970): *Illuminations*. Random House.

Bloch, E.-Lukács Gy.-Brecht, B.-Benjamin, W.-Adorno, Th. (1978): *Aesthetics and Politics*. Frederic Jameson utószavával. Verso.

Brecht, Bertold (1974): *Against Georg Lukacs*. In: *New Left Review,* No. I/84., March-April: 39-53.

Jameson, Frederic (1977): *Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject*. In: *Yale French Studies,* No. 55/56.: 338-395.

Allen W. Wood

HEGEL ÉS A MARXIZMUS[1]

1 Wood, Allen W. (1993): Hegel and Marxism. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Szerk.: Beiser, Frederick C. Cambridge University Press. 414–444

TÖRTÉNETI HÁTTÉR

Hegel halála után filozófiájának hamar leáldozott, részben mert követői szembenálló frakciókat alkottak, melyeket David Friedrich Strauss (1808–1874) „jobboldali", „centrista" és „baloldali" hegelianizmusnak nevezett el. Maga Strauss a „baloldali" hegelianizmus egyik megalapítójának tekinthető *Jézus élete* (1835) című munkája nyomán. A frakciók vitái kezdetben teológiai kérdések körül forogtak: a „jobboldaliak", mint H. F. W. Hinrichs (1794–1861) és Johann Erdmann (1805–1892) a keresztény tanok védelmezésére használták Hegel filozófiáját, a „centristák", pl. Karl Ronsekranz (1805–1879) és Karl Ludwig Michelet (1801–1893) hegeli alapon újraértelmezték a vallási dogmákat, míg a „baloldaliak", köztük Strauss, Ludwig Feuerbach (1804–1872) és Bruno Bauer (1809–1882) radikális teológiai álláspontra helyezkedtek, és esetenként az ateizmusig és humanizmusig jutottak el. Strauss azonban nem véletlenül kölcsönözte a francia politikából a „baloldali" és „jobboldali" elnevezéseket, a szembenállás mélyén ugyanis kezdettől fogva társadalmi és politikai kérdések lappangtak. Moses Hess (1812–1875) az *Európai triarchia* című 1841-es könyvében már nyíltan a politikai radikalizmussal és a kommunista munkásmozgalommal hozta összefüggésbe a baloldali hegelianizmust.

A baloldali hegeliánusok többségéhez hasonlóan Karl Marx is egyszerre követte és kritizálta Hegelt. Már korai teológiai reflexióiban a hegeli államelmélettel polemizál feuerbachi elvek alapján. De Marx következetesen „e nagy gondolkodó tanítványának" vallotta magát (T 1: 20)[2] akkor is, mikor Hegel már rendkívül népszerűtlenné vált. Engelszszel mindig elismerően nyilatkoztak a hegeli dialektikáról, hangsúlyozva persze, hogy a dicséret csak a dialektikus „módszernek" (avagy „a kifejtés módjának") szól, melyet el kell választani magától a hegeli „rendszertől", utóbbi ugyanis elvetendő (MEW 21: 269–270 / SW 599–600). Az 1889–1914-es II. Internacionálé marxistái is a „dialektikus módszert" propagálták, bár a marxizmus filozófiai alapjai valójában kevéssé érdekelték őket, gondolkodásuk pedig inkább a pozitivizmus és a neokantianizmus, semmint Hegel befolyásáról árulkodik.[3]

A II. Internacionálé uralkodó eszméivel két fontos szerző is szembefordult 1923-ban. Karl Korsch *Marxizmus és filozófia* és Lukács György *Történelem és osztálytudat* című műve egyaránt amellett érvel, hogy a hegeli örökség központi jelentőségű a marxizmus

2 Hegel, Marx és Engels műveire a német eredeti és az angol fordítás megjelölésével hivatkozunk..

3 A korszak vezető marxista teoretikusa, Karl Kautsky (1854–1938) olyannyira kevéssé ismerte Hegelt, hogy néhány felszínes utalása a „dialektikára" a Hegeltől teljesen idegen „tézis-antitézis-szintézis" sémát követi, mely a Hegelt vulgarizáló kommentátoroktól ered. L. Karl Kautsky: The Materialist Conception of History, szerk. John Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988), 34–37, 217–219.

számára. Az orosz marxisták körében kezdettől hangsúlyos maradt ez az örökség, különösen a bolsevikoknál. Lenin maga is kritizálta a II. Internacionálét (Lenin 1971: 579–580), az első világháború alatt írt, 1929-ben posztumusz megjelent *Filozófiai füzetek*ben pedig fennen dicséri Hegel spekulatív logikáját, és hosszasan meditál annak materialista újraírásáról. A huszadik századi marxizmus legtöbb irányzata szintén elismeréssel adózott a hegeli filozófiának, teljesen függetlenül a lenini ortodoxiától. Különösen gyakori a dialektikus gondolkodás fontosságának hangsúlyozása (l. pl. Jean Paul Sartre: *A dialektikus ész kritikája*, 1961; Theodor Adorno: *Negatív dialektika*, 1966).

DIALEKTIKA

Mint a fenti áttekintésből sejthető, a marxista hagyományban elsősorban a „dialektikus módszerrel" kapcsolatban kerül elő Hegel neve. Kétséges azonban, hogy innen nézve bármilyen lényeges belátást nyerünk-e a marxizmus tényleges hegeli örökségével kapcsolatba. Hegelnél a dialektikus ész eszméje egy nagyratörő filozófiai programba illeszkedik, melynek célja a gondolkodás metafizikai alapjainak feltárása és az arisztotelészi logika lecserélése a spekulatív logikára. Marx, különösen pedig Engels, komolyan vette ezeket a kissé túlzó célkitűzéseket még azután is, hogy a hegeli logika minden tudományos hitelét elvesztette, és egy kudarcba fulladt forradalomkísérlet relikviája lett. Ha Marx társadalomelmélete bizonyos szempontból a hegeli logika nyomvonalán halad is, ezzel semmi érdekeset nem tudunk meg róla, mint elméletről. Jó példa erre Engels totálisan semmitmondó megjegyzése, miszerint Marx ugyanúgy vezeti le a tőkét az áruból, mint Hegel a lényeget a létből (SC 439).

A marxisták saját dialektikus elvei – akár a hegeli „idealizmus" meghaladása a céljuk, akár a dialektika kimenekítése a hegeli program romjai alól – általában olyasmiket hangsúlyoznak, hogy a világ nem izolált tárgyak összessége, hanem folyamatok szövevénye, mindenütt feszültségek és ellentmondások rejtőznek, az ellentmondások feloldódásra törnek és emiatt átmenetiek, sorozatuk pedig feltartóztathatatlan fejlődést képvisel (SW: 598, Lenin 1971: 21–22). Gyakoriak a társadalommal kapcsolatos organikus metaforák, a módszertani holizmus iránti elkötelezettség, és a funkcionális vagy teleológiai magyarázat. A „dialektika" egy adott tárgy különféle aspektusainak összefonódását vagy interakcióját jelöli, és sokan azt is állítják – mindenekelőtt Korsch –, hogy Marx és Hegel legfontosabb „dialektikus" teljesítménye saját elemzői tevékenységük történelmi kontextualizálása: „A dialektikus elv eredeti jelentése a filozófia és valóság, elmélet és gyakorlat közti összefüggés" (Korsch 1923: 35). Adorno számára az ellentmondásokba gabalyodó dialektikus gondolkodásmód a szabadságtól megfosztott, irracionális társadalmi viszonyok tükre: a dialektika „a fals állapot ontológiája" (Adorno 1973: 11). (Itt viszont mintha az a kevéssé

hegeli alapgondolat kísértene, hogy egy valóban szabad és ésszerű gondolkodásmód meghaladná a dialektikát.)

Ha a dialektika nem jelent többet enyhén optimista hérakleitoszi közhelyeknél, akkor alkalmatlan rá, hogy mély belátásokat nyújtson Hegel vagy Marx gondolkodásával kapcsolatban. Az organikus történelem- és társadalomszemlélet a hegeli és marxi filozófia legkevésbé egyedi jellemzői közé tartozik. A marxista szerzők persze rengeteg egyéb eszmét is a „dialektikához" kapcsolnak, és némelyik ilyen adalék kétségkívül megkapó és eredeti, de túlzás lenne azt állítani, hogy jottányit is közelebb visznek annak megértéséhez, hogy miért tartotta Hegel vagy Marx fontosnak a dialektikus gondolkodást.

Fogadjuk el, hogy ami maradandó és életképes e két szerző filozófiájából, annak nem a spekulatív logikához vagy a metafizikához van köze, hanem a társadalommal, történelemmel és a modern világ ínségével kapcsolatos megállapításaikhoz. Marx ezen a téren sok olyasmit tanult Hegeltől, ami a mai napig sem jutott el liberális politikatudósaink és ortodox társadalomkutatóink agyába, talán mert ők maguk is abban az elidegenedett liberális társadalomban élnek, melynek reflexióját e két filozófus kidolgozta. Hegel és a marxizmus kapcsolatáról tehát akkor tudjuk meg a legtöbbet, ha elfelejtjük a „dialektikus módszerrel" kapcsolatos meddő vitákat, és a konkrét társadalomelméleti és történetfilozófiai kérdésekre koncentrálunk.

Marx természetesen maga is roppant eredeti és mély gondolkodó, akit abszurd lenne Hegel puszta epigonjának beállítani. Marx rengeteget kritizálja Hegelt, és őt magát is gyakran támadták hegeli eszmék alapján (különösen az utóbbi időben). Úgy vélem azonban, hogy Marx és Hegel nagyságát legkönnyebben akkor érthetjük meg, ha elméleteik találkozási pontjaira fókuszálunk, nem pedig a különbségekre.

POLGÁRI TÁRSADALOM

Lássuk mindenekelőtt, hogyan jellemezte Hegel saját korát. Hegel úgy vélte, korának fő jellemzője az emberek újfajta önképe. Az emberek immár *személyként* gondolnak magukra, szabad választásra képes lényként, akik el tudnak vonatkoztatni összes vágyuktól és sajátosságuktól. Mint személyek, külső szférát követelnek maguknak, ahol akaratuk és választásaik érvényesülhetnek (JF § 41). Ez a szféra a személy testével kezdődik, és kiterjed mindarra, amit a tulajdonának nevezünk (JF §§ 45–47). Hegel szerint a modern társadalomban az egyetlen legitim tulajdonforma a magántulajdon (JF § 46).

A modern egyének nemcsak akaratlagosan tevékenykedő személyek, hanem *szubjektumok* is, akik választásaikkal értelmet adnak életüknek. A szubjektumoknak olyan önfenntartó létmódra van szükségük, melyben cselekvésüket saját reflektált választásaikra, nem pedig a megszokásra vagy külső nyomásra vezethetik vissza. Hegel úgy véli, a

modern társadalom feladata megteremteni az egyének számára ezt a „szubjektív szabadságot" (JF § 124).

Első pillantásra mindez a modern liberális ortodoxiára emlékeztet, mely szerint a társadalom célja a szabad magánegyének jogainak és méltóságának biztosítása. Úgy tűnik, mintha Hegel csak annyiban tenne hozzá ehhez, hogy az alapul szolgáló önkép történelmi meghatározottságát hangsúlyozza. Kulcsfontosságú különbség azonban, hogy Hegel számára a „személy" és a „szubjektum" puszta absztrakció; önmagukban nem adnak semmiféle fogódzót az emberi jogokkal vagy a morális kötelességekkel kapcsolatban. Absztrakt formában az „atomizáltság szellemét" erősítik, mely elválasztja az egyéneket közös társadalmi létüktől. Ha a politikai szféra kizárólagos feladata az egyéni jogok védelmezése (mint Fichte hirdette korai politikaelméletében), akkor az állam az egyénekkel szembenálló absztrakt hatalommá válik, mely kizárólag korlátoz és kontrollál. Az ilyen rendfenntartó szerv nem több rendőrállamnál, mely a személyek védelme helyett halálos ellenségük lesz (NR 519/124). A „személy" és a „szubjektum" csak akkor lehet több puszta absztrakciónál, ha valódi tartalommal töltik fel intézmények, melyek társas identitást adnak az embereknek a kölcsönös függés és elismerés organikus rendszerében. Jog és morál csak egy olyan környezetben virágozhat fel, ahol az egyének szabadsága és boldogsága elismert társadalmi szerepeken alapul, és maga a rendszer emiatt mint kollektív cél konstituálódik a tudatukban. Az ilyen berendezkedést nevezi Hegel „erkölcsiségnek" (*Sittlichkeit*).

A modern erkölcsiség egyik legfontosabb ismérve egy új, különleges intézményi környezet. A premodern közösségek megkülönböztették a „természetes" vagy „privát" társadalmat (a családot) a „mesterséges" vagy „nyilvános" társadalomtól, a politikai államtól. Ilyen kettéosztottság mellett nincs lehetőség széles körű társadalmi kooperációra, melyben az egyének személyként és szubjektumként szabadon képviselhetnék magánérdekeiket. A modern világban viszont az egyén joga és jóléte önérték, mely független a kollektív jótól. Ahhoz, hogy mint önérték érvényre jusson, a kollektív tevékenységnek az egyéni akaratok közvetítésével kell kibontakoznia, és az egyének szubjektív meggyőződését kell tükröznie (JF § 206).

Hegel ezt a jellegzetesen modern szerveződést „polgári társadalomnak" (*bürgerliche Gesellschaft*) nevezi. A „Bürger" szónak két jelentése van: jelentheti a *citoyen*t, vagyis az állampolgárt, és jelentheti a *burzsoá*t is. Hegel hangsúlyozza, hogy ez utóbbi jelentésre gondol (JF § 190R).

STÁTUSZ

A Hegel-féle polgári társadalom egyesek szerint a kapitalista piacgazdaságot és annak jogi környezetét jelenti, burzsoá résztvevője pedig nem más, mint a racionális, önérdekkövető *Homo oeconomicus*. Innen könnyű volna továbbfűzni a gondolatmenetet a burzsoá mentalitásról festett, kevéssé hízelgő marxi képhez. De ez a szembeállítás elhamarkodott lenne, és meghamisítaná mind Hegellel, mind Marxszal kapcsolatos ítéleteinket, az ortodox liberalizmus értelmezési keretét erőszakolva rájuk.

Hegel valóban a racionális önérdekkövetésből, a magáncélokra épülő piaci tevékenységből indul ki a modern burzsoá kapcsán (JF § 187). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a polgári társadalom tagjait külső kényszer viszi rá az együttműködésre, az együttműködés pedig megváltoztatja őket és céljaikat is. Hegel tehát korántsem holmi természeti képződménynek véli a társadalmat, melyet az önös vágyaikat kergető magánegyének zabolázatlan tranzakciói vezérelnének. Az ilyen liberális, tisztán gazdasági társadalomképet „szellemi állatvilágnak" titulálja (*SzF* 203).

Az egyének szempontjából a polgári társadalom fő funkciója nem a vágykielégítés, hanem az absztrakt önképek – a személyiség és a szubjektivitás – kibontakoztatása. Más szóval, a polgári társadalom fő mozgatórugója nem a szükségletek esetlegessége, hanem az önmegvalósítás. Hegel kezdettől hangsúlyozza, hogy a polgári társadalomban nemcsak a „konkrét személy" a lényeges vonatkoztatási pont, hanem éppilyen fontos „az általánosság formája" is (JF § 182). Azt próbálja kimutatni, hogy a modern szolidaritás különféle formái hogyan kapcsolják össze az egyéneket az általánossággal, hányféleképpen azonosulnak a polgárok az állam mint egész céljaival (JF § 230–56). A polgári társadalom tehát valóban *társiasság*: társas identitást ad az egyéneknek, erkölcsi igénnyé fejleszti bennük mások jólétét, és olyan kollektív célokat nyújt nekik, melyekkel azonosulni tudnak.

A munka valódi szerepe a polgári társadalomban ennek megfelelően nem a szükségletkielégítés, hanem a nevelés. A munka nemcsak specifikus képességeket fejleszt ki, hanem megteremti az elméleti műveltség alapjait is, és a fegyelmezettség és szabályszerűség révén olyan erkölcsi tartást ad, ami elengedhetetlen a modern társadalom komplexitásának fenntartásához (JF § 197). A munkamegosztás sem a hatékonyság miatt lényeges, hanem azért, hogy mindenkinek sajátos létfenntartási módja legyen, melyet a társadalom elismer a közjóhoz való hozzájárulásként. „Az egyén csak azáltal válik valóságossá, hogy a *létezés*be általában, tehát a *meghatározott különösség*be lép, s ezzel *kizárólagosan* a szükséglet egyik *különös* szférájára szorítkozik" (JF § 207). Az egyéni önmegvalósítás eredménye meghatározott *Stand* („státusz", „társadalmi pozíció", „rendbéli hovatartozás"). A státusz révén tesz szert az egyén meghatározott életmódra, megbecsültségre, önértékelési elvekre. Ezek nélkül a polgári társadalom lakójának egyetlen

lehetséges identitása a gyökértelen seftesé lenne, aki válogatás nélkül pénzzé teszi, amit épp tud (beleértve önmagát). Az egyén „azon lesz tehát, hogy *elismertetését* a mesterségében elért sikerének külső bizonyítékaival próbálja megszerezni, olyan bizonyítékokkal, melyek határtalanok, mivel lehetetlen volna rendjének megfelelően élnie, ha rendje nem léteznék" (JF § 253M*).

Hegel emiatt úgy véli, a polgári társadalmat szakmai szervezetek – ún. „testületek" (*Korporation*) – mentén kell megszervezni, melyek szolidaritást teremtenek a szakmák művelői között, és érzékelhetővé teszik az egyes szakmák társadalmi funkciójából eredő kollektív felelősséget. A testület nemcsak erkölcsi köteléket teremt, hanem közös célokat is ad, és közvetítő szféraként működik az egyén, mint partikuláris személy, és az egyén, mint közösség lény, mint az univerzális társadalom tagja között (JF § 255 F). Ezáltal „a polgári társadalom szférája átmegy az *állam*ba" (JF § 256).

BURZSOÁ TÁRSADALOM

A „formális" avagy „szakmai" rend mellett Hegel a polgári társadalom két további rendjét különíti el: a „szusztanciális rendet" (a földbirtokos nemességet és a parasztságot), valamint az „általános rendet", a köztisztviselők rendjét (JF § 202). A burzsoá tehát Hegelnél jóval többet jelent az urbánus középosztálynál. Ettől függetlenül Hegel világossá teszi, hogy az önmegvalósítás szigorú értelemben csak a „formális" rendre – tehát az ipar, a kézművesség és a kereskedelmem képviselőire – jellemző. Náluk van létjogosultsága a testületeknek (JF § 250), és ők vehetnek részt választott képviselők útján a politikai döntéshozatalban (JF § 308). A hegeli polgári társadalom tehát annyiban „burzsoá", hogy domináns erkölcsi elvei az urbánus középosztályban gyökereznek.

Hegel a kapitalizmus marxi elméletének több kulcsmozzanatát is megelőlegezi. Ő különíti el elsőként a polgári társadalmat – a gazdaságot – önálló szféraként a családtól és az államtól. Marxnak ez a gondolat adott kulcsot saját materialista történelemfilozófiájához, mely a társadalmi struktúrák változásaira vezeti vissza a történelem alakulását (MEW 13: 9/CW 29: 263). Hegel annyiban is előrevetíti ezt a marxi elképzelést, hogy a polgári család szerepét meghatározónak tekinti a modern család és állam szempontjából.[4]

---

4 Akár a modern társadalom egészét is nevezhetjük „burzsoának" Hegel fogalmai szerint, mivel a sajátosan modern polgári társadalom meghatározza a régebbi társadalmi formák, a család és az állam karakterét is. Mivel az egyének a gazdasági szférában mint burzsoák – mint konkrét személyek és szubjektumok – lépnek fel, nincs többé legitimitása a „klánoknak" (Stamm), a nagycsaládnak és rokonsági csoportoknak, melyek mentén sok feudális és régebbi agrárgazdaság szerveződött (JF § 172). Az egyetlen legitim családforma a patriarchális, burzsoá nukleáris család, melyet a nyilvános szférában az apa képvisel (JF § 177). A modern polgári társadalom, szemben a feudális

A hegeli elemzésben ott lappang az a további marxi tétel, hogy a modern társadalom domináns szereplője az urbánus burzsoázia. Ennél is fontosabb, hogy a piac Hegel szerint is csak felszíni megnyilvánulása egy mélyebb társadalmi struktúrának, mely alapvető céljait tekintve kollektív, nem pedig individualista jellegű. Hegel persze itt a rendek harmonikus gazdasági rendjére gondol, míg Marx a szembenálló osztályok ádáz küzdelmére. Érdekes módon azonban Hegel is felismerte a modern társadalom belső feszültségeit, és ő is az osztály fogalmát használta a leírásukra.

NYOMOR A POLGÁRI TÁRSADALOMBAN

Az egyéni szabadság Hegel szerint csak a magántulajdonra épülő rendszerben bontakozhat ki (JF § 46), ahol a státusz nem a születéstől vagy a vezetők döntésétől, hanem az egyének saját választásaitól, erőfeszítéseitől és szerencséjétől függ (JF § 185F, 206F). A polgári társadalom minden tagjának joga van arra, hogy státusza és tulajdona legyen (JF § 46M). A polgári társadalom elvárhatja az egyénektől, hogy önfenntartásukkal a közösség érdekeit szolgálják (JF § 240M), de éppígy az egyének is joggal várják el, hogy a társadalom munkát juttasson nekik, ami tisztes megélhetéssel és megbecsültséggel jár. Akinek bármilyen oknál fogva nem jut státusz, azt jogtalanság éri a polgári társadalom részéről (JF § 236M).

Hegel szerint sokakkal történik efféle jogtalanság anélkül, hogy ők maguk bármi veszteséget érzékelnének. Van, aki erkölcsi beállítottsága folytán eleve nem igényli a burzsoáziára jellemző aktív és reflektív életmódot. Hegel szerint ilyen például a női nem, melynek erkölcsi igényei a boldog családi élet odaadó szolgálatára irányulnak (JF § 166). A vidéki népesség – a földbirtokos arisztokrácia és a parasztság – úgyszintén a reflektálatlan életmódhoz vonzódik, a természettel való nyugodt összhang fontosabb számára, mint saját értelme és reflexiója (JF § 230M).

Van azonban Hegel szerint egy harmadik csoport is, melyet szisztematikusan és jogtalanul megfosztanak a szabad modern szubjektivitástól, ez pedig a városi szegénység.

---

szerveződésekkel, az államnak is sajátos karaktert ad, mivel a modern állam a politikai funkciók racionális egységén és nyilvános elszámoltathatóságán alapul, szemben a feudalizmussal, ahol a hatalom nemesi családok örökletes tulajdona volt (JF § 278). A szubjektív szabadság elve miatt a modern államnak reprezentatív intézményekre is szüksége van, hogy a nép tisztában legyen a közös ügyekkel, és befolyást gyakorolhasson rájuk (JF § 301). Hegel az egyéni szubjektivitás elvére vezeti vissza még az alkotmányos monarchiát is, mely szerinte a modern államhoz leginkább illő berendezkedés. Az államhatalomnak egy egyedi szubjektum formáját kell öltenie, akiben „a döntés végső mozzanatát" kapja az állami intézkedések objektív racionalitása, melyet a professzionális köztisztviselői kar teremt meg a reprezentatív intézmények felügyelete mellett (JF § 279).

Hegel a nyomort a polgári társadalom inherens problémájának tartja. „A szegénységet a polgári társadalom bonyolult működése okozza" (VPR17 138). „A szegénység megjelenése alapjában véve a polgári társadalom folyománya, a szegénység lényegében szükségszerűen ered belőle" (VPR19 193). A polgári társadalomban a gazdasági növekedést a szükségletek és szükségletkielégítési módok „univerzalizálódása", vagyis a tömegtermelés hajtja. A tömegtermelés azonban az egyes munkaköröket „elszigeteltté és korlátozottá" teszi. A legnagyobb profitot a betanított munka hozza, mert nem kell érte sokat fizetni. A vagyon tipikusan kevesek kezében koncentrálódik (JF § 244), és a városi népesség gyarapodása nagyrészt olyanoknak köszönhető, akik „függőségben és nyomorban" élnek (JF § 243): eladható szakértelmük alig van, és folytonosan a munkanélküliség és éhezés réme üldözi őket. Bár Hegel helyesli a törzsi és nagycsaládos szerveződés felbomlását és a nukleáris család megjelenését, tisztában van vele, hogy ez a folyamat tönkreteszi az egyik legfontosabb intézményt, mely a piac esetlegességeitől megvédhetné az egyéneket (JF § 241). A gazdagok ráadásul nemigen éreznek indíttatást a szegénység felszámolására, mert hasznot húznak belőle. „Ha dúl a szegénység, a kapitalista rengeteg olcsó munkaerőt talál, ami növeli a bevételeit; ennek eredményeképp pedig a kisebb kapitalisták nyomorba süllyednek" (VPR 4: 610).

Hegel a szegényeket „osztálynak" (*Klasse*), nem pedig „rendnek" (*Stand*) nevezi. A rendek különbségei a társadalmi funkciók „konkrét eltérésein" alapulnak, az osztálykülönbség alapja viszont „*egyenlőtlenség* a vagyon, neveltetés, műveltség terén (…), ami miatt egyesek az állam számára hasznosabb tevékenységet végezhetnek, mint mások" (NP 63). A szegényeket az különbözteti meg a többi polgártól, hogy a szegények által elvégezhető munkák marginális jelentőségűek a társadalom számára. Ez az állapot pedig a szegényeket „többé-kevésbé megfosztja a társadalom minden előnyétől" (JF § 241). A betanított munkások annyit keresnek, hogy az éhhaláltól pont megmeneküljenek, de nem tartozhatnak testületekhez, és mivel vásárlóerejük elenyésző, nem tehetik magukévá az egyre újabb és újabb vágyakat és szükségleteket sem, melyeket a polgári társadalom folyamatosan kitermel, és amik az emberi természet kiművelésének és a szubjektivitás felszabadításának alapvető eszközei (JF § 185). Képzetlenségük miatt nem részesülnek a polgári társadalom kifinomultabb kulturális javaiból sem, mint pl. a jogszolgáltatás, orvoslás, művészet, tudomány és vallás (VPR 4: 606; JF § 241; VPR19 195). Hegelnek a modern szegénységgel kapcsolatos meglátásait tökéletesen summázza Marx egyik korai megjegyzése a proletariátusról: „…olyan osztály a polgári társadalomban, mely nem része a polgári társadalomnak" (MEW 1: 191/CW 3: 186).

Hegel a szegénységet jogtalanságnak tartja, amit a társadalom követ el az elnyomorodottakkal szemben. „A természet ellen senki sem érvényesíthet valamilyen jogot; de a társadalom állapotában a nélkülözés mindjárt egy jogtalanság formáját veszi fel, amelyet

emez vagy amaz osztály ellen követnek el" (JF § 244 F). Az állam, mint rendfenntartó, lenne felelős az ilyen jogtalanságok megelőzéséért vagy felszámolásáért. (A jótékonykodás intézménye nem elég megbízható, és inkább csak ront a helyzeten, mert megalázza azokat, akiken segít [JF §§ 242, 253 M].) Hegel azonban pesszimista az állam mozgásterével kapcsolatban. Ha az állam közvetlenül eltartja a szegényeket, netán a gazdagokat kötelezi erre, az alapprobléma megmarad: a szegényeknek továbbra sincs tisztességes megélhetésük, amiből a jövedelem mellett elismerést és önbecsülést nyerhetnének. Másfelől, ha az állam munkalehetőséget próbál nyújtani, csak ront a bajon, hiszen a kiinduló probléma pont a túltermelés és a hatékony kereslet hiánya volt. „Kiviláglik itt, hogy a túl nagy gazdagság mellett a polgári társadalom nem elég gazdag, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek [...] véget vessen" (JF § 245). Hegel józan, keményszívű és elkeseredett megállapítással zárja fejtegetéseit: „Angliában – mint mondja – úgy találták, a nyomor kezelésének legjobb módja, ha „a szegényeket átengedik sorsuknak, s a nyilvános koldulásra utalják őket" (JF § 245 M, vö. VPR 4: 612).

A CSŐCSELÉK

Hegel és Marx egyetért abban, hogy a modern polgári társadalom hajlamos kitermelni egy nyomorgó osztályt, megcsúfolva saját alapelveit, a nyomort saját keretein belül mégis képtelen felszámolni. A két szerző azonban egészen eltérően ítéli meg, hogy ez mekkora veszélyt jelent magára a rendszerre nézve. Hegelt nyugtalanítja a megoldhatatlannak tűnő probléma, de nem tartja alapvető fenyegetésnek. Marx ezzel szemben hatalmas forradalmi potenciált lát a nyomorgó munkásokban, akik szerinte idővel megdöntik majd a polgári berendezkedést, eltörlik a magántulajdont, és a korlátolt burzsoá szabadság helyett valódi szabadságot hoznak az egész emberiségnek.

Marx és Hegel is azt állítják, hogy a szegénység sajátos attitűdöt alakít ki az alul levőkben, és szembefordítja őket a polgári társadalommal. De míg Marx pozitív küldetést tulajdonít nekik, gondolkodásmódjukat pedig (legalábbis eljövendő formájában) kreatívnak és progresszívnek véli, addig Hegel úgy véli, a szegények mentalitása minden ésszerű motiváció ellenére totálisan kártékony és destruktív, és soha nem lehet képes a forrását jelentő igazságtalanság kiküszöbölésére.

Hegel szerint a nyomor „csőcseléket" (*Pöbel*) csinál a szegényekből. A csőcselék fő jellemzője nem maga a nyomor, hanem „a szegénységgel összekapcsolódó érzület […], a belső lázadás a gazdagok ellen, a társadalom ellen, a kormány ellen stb." (JF § 244 F). A szegényeket nem a nélkülözés teszi csőcselékké, hanem egyfajta romlott lelkiállapot, amit a nélkülözés a modern társadalom körülményei között kialakít. A kulturális javaktól való megfosztottság mélyebb hasadást teremt, az „elme" vagy „érzelem" (*Gemüt*)

hasadását: „A szegény ember úgy érzi, megvetik és elutasítják, ez pedig szükségképpen belső felháborodáshoz vezet. Mivel saját magát végtelen és szabad lénynek tudja, feltámad benne az igény, hogy külső egzisztenciája feleljen meg a tudatának" (VPR 19: 195).

A szegénység nem holmi részleges jogfosztottság, ami az ember alapvető büszkeségét és jogképességét érintetlenül hagyná. A szegénység olyan sérelem, mely magát az önérzetet pusztítja, a modern társadalom erkölcsiségének hordozóját. (Ahogy Marx később megfogalmazta, a szegényeknek „nincsenek *egyes* jogaik, mert nem *egyes* sérelmek, hanem határtalan sérelem éri őket" [MEW 1: 191/CW 3: 86].) A csőcselék tagja szabad, jogokkal felruházott embernek tartja magát, de ez az absztrakt önmagaérzés nem torkollhat erkölcsileg megalapozott önkiteljesítésbe. A szegények alapélménye a sérelmek elszenvedése, nem az elismert, dolgos és önálló szubjektivitás. Emiatt sértettség és harag költözik a lelkükbe, és megszűnik bennük az önérzet és önbecsülés. Pont a modern erkölcsiség, a személyes jog eszméje változtatja tehát az „elfogulatlan szegénységet" (*unbefangenes Armut*) „csőcselékmorállá" (*Pöbelhaftigkeit*):

„Amíg az egyének nem ébrednek tudatára saját joguknak, elfogulatlan szegénység jellemzi őket. De ez az elfogulatlan szegénység továbbfejlődik a lusták és dologtalanok lelkiállapotává, akik szokásszerűen semmittesznek. A magaérzés változékonysága ezzel teljesen elvész. A szegényekben irigység és gyűlölet ébred mindenki iránt, akiknek van valamije." (VPR 19: 195–96)

Mindez a jog és a személyiség eszméjét sem hagyja érintetlenül. A szegények számára a szabadság, a személyes szféra, és maga a jog is puszta becsapás, üres frázis, melynek nincs valódi súlya. Mivel a szegények nem élik át, hogy személyként elismerik őket, egy idő után ők sem ismernek el másokat. „Az öntudat eljut egy olyan pontra, ahonnan semmiféle jognak és szabadságnak nincs a számára léte. [Ezzel] megszűnik az általános szabadság elismerése. A csőcseléknél tapasztalható szégyentelenségnek ez az eredete" (VPR 19: 195). A csőcseléket tehát pontosan jellemzi, amit a *Kommunista kiáltvány*ban olvasunk: „A törvények, az erkölcs, a vallás az ő szemében csupa polgári előítélet, amelyek mögött megannyi polgári érdek rejtőzik" (KK: 87).

Hegel nem támogatja a csőcselék morálját, de elismeri, hogy a sérelmekkel kapcsolatos érzülete jogos, és a polgári társadalom értékeinek megtagadása is teljességgel érthető. A polgári társadalomban „mindenkinek joga van megélhetést találni", még a szegényeknek is, emiatt pedig „a szegénység sérelem, a jog megtiprása" (VPR 4: 609). Ha valaki másnak a joga a létemet fenyegeti, akkor Hegel szerint jogtalanság elkövetése nélkül semmibe vehetem: ilyenkor a „szükségjog" alapján cselekszem (JF § 127). A szükségjog többnyire kivételes esetekben, pillanatnyi életveszély esetén lép érvénybe, de Hegel úgy véli, a szegényekre alapállapotban vonatkozik, mert életkörülményeik nem érik el a modern viszonyok között szükséges minimumot (JF § 244). A szegényeknél a szükségjog

az általános jog, és velük szemben senkinek semmilyen joga nincs: „Korábban a szükségjogot pillanatnyi igényekkel hoztuk összefüggésbe. [A szegénység esetében azonban] az igénynek már nincs meg ez az átmeneti jellege." A szegénység eredménye tehát „a jog el nem ismerése" (VPR19 196). A szegények kívül esnek a polgári társadalom erkölcsiségén, nem vonatkozik rájuk a jogos és jogtalan kategóriája. „A csőcselék veszedelmes teher, mert sem jogai, sem kötelességei nincsenek" (VPR 1: 322).

SZELLEM ÉS TÖRTÉNELEM

A marxi „proletariátus" és a hegeli „csőcselék" kontrasztja a kollektív cselekvés terén a legradikálisabb. Marx szerint a proletárok eleve hajlanak az osztályegységre, és közösen törnek világtörténelmi küldetésük, a társadalmi forradalom és az általános emberi emancipáció felé. Hegel viszont a kollektív cselekvést a társadalmi élet függvényének tekinti. Mivel a csőcselék kívül esik a társadalmon, számottevő kollektív cselekvésre sem lehet képes. Marx és Hegel nézetei azonban még itt is közeli rokonságot mutatnak, ha történetfilozófiájukat jobban megvizsgáljuk.

Hegel rendszerében a világ a spekulatív logika kategóriáinak avagy „gondolatmeghatározásainak" kivetülése. Marx sokat kritizálta Hegelt és követőit, amiért „a gondolat uralmát" hirdetik, és azt képzelik, hogy „a világot ideák vezérlik, ideák és fogalmak a meghatározó elvek" (MEW 3: 14/CW 5: 24). Marx ezt nem pusztán metafizikai, hanem történetfilozófiai tézisnek is tartja: Hegelnél szerinte gondolatok és fogalmak – mindenekelőtt filozófiai és vallási eszmék – alakítják a történelmet. Ez azonban meglehetősen torz karikatúra a hegeli történetfilozófiáról. Hegel valóban azt állítja, hogy a történelem a szellem (*Geist*) története. De a szellem számára nem az objektív világon kívüli, az emberek tevékenységén túlemelkedő valami. Épp ellenkezőleg. A hegeli szellem tudatos tevékenység, mely azáltal fejlődik tovább, hogy szembesül cselekvésének külső eredményével, és segítségükkel megérti önmagát (*SzF:* 17). „A szellem története az ő *tette*, mert ő csak az, amit tesz, tette pedig az, hogy magát, mégpedig itt mint szellemet, tudatának tárgyává teszi, hogy magát, önmaga számára kifejtve, megragadja" (JF § 343). A történelem alapja tehát az „objektív" szellem, azon társadalmi formák összessége, melyekben a szellem megmutatkozik.

Gondoljuk át, az egyéni énfejlődés hogyan függhet össze a cselekvéssel. Kezdetben van egy képem önmagamról, nemcsak képességeimről, hanem arról is, milyen ember vagyok és mi felé törekszem. Ez alapján tevékenykedni kezdek, hogy kiteljesítsem magamat. Cselekvés közben azonban megváltozom, részben céljaimmal egyezően, részben váratlan és szándékolatlan módokon. Ez utóbbi egyenesen elkerülhetetlen, ha olyan tökéletlenségeket érzékelek magamban, melyek miatt önképem és a céljaimról

alkotott fogalmam is hibás. Ez esetben magától értetődik, hogy az önmegvalósítás során csak fokozatosan jutok el az önismerethez, és a céljaimról alkotott képem is változik. „A szellem létrehozza, megvalósítja magát magáról való tudása szerint; eszközli azt, hogy amit tud magáról, meg is valósuljon" (VT: 37). A szellem tevékenysége az önismeretnek, önmegvalósításnak és a gyakorlati erőfeszítésnek ez a dialektikus összjátéka: adott célokért folytatott küzdelem adott önkép alapján, mely új önképhez, új célokhoz és új küzdelemhez vezet.

A hegeli objektív szellem ugyanilyen öntranszformáló tevékenység, de kollektív szinten. Hegel szerint az egyének ismeretei és ténykedései egy nagy egészbe simulnak bele – a társadalom, nemzet, kultúra, az egész emberiség kollektív tudásába és tevékenységébe –, ez az egész pedig önismeretre és önmegvalósításra tör, szüntelen formálva identitását az emberi kultúra és a közös emberi természet egyre mélyebb feltárásával. Tevékenysége az egyénekben ébred öntudatra, mikor fogalmat alkotnak róla és kommunikálják, közkinccsé téve egy nép vagy tradíció számára.

Hegelnél a „tudat" valóban szerepet játszik a történelemben, hiszen a szellem tevékenysége alapvetően tudatos jellegű: adott célokra és önképekre irányul. Hegel azonban egyáltalán nem hiszi, hogy a történelmet eszmék irányítják – hogy a filozófiai és vallási gondolatok önálló életet élnek, és valami magasabb szférából vezérlik a társadalmi és gazdasági folyamatokat. Épp ellenkezőleg. Hegel szerint az „abszolút" szellem, vagyis a művészet, a vallás és a filozófia kívül esik a történelmen, mert voltaképpeni tárgyuk, az abszolút igazság (isten) örökkévaló és változatlan. A magasabb szellemi szféráknak csak abban az értelemben van történetük, hogy minden korban kapnak egy sajátos formát, mely a szellem aktuális önképének és önmegvalósító igyekezetének nyomait őrzi. Hegel a valódi történelmet az „objektív szellemmel" azonosítja, vagyis a társadalmi struktúrák – mindenekelőtt az alkotmányok – fejlődésével (JF § 349, VT: 103). A filozófia és vallás csak annyiban játszik szerepet a történelemben, amennyiben az emberek filozófiai vagy vallásos fogalmak segítségével artikulálják társas önképüket.

NEMZET ÉS VILÁGTÖRTÉNET

A világtörténet Hegelnél nemzetállamok története. Minden kort a szellem sajátos önképe jellemez, mely egy nemzeti elv formáját ölti, és az aktuális világtörténeti népben valósul meg társadalmi struktúraként (elsősorban az alkotmány révén) (JF § 344). Minden kornak megvan a maga domináns népe, melynek elvei egybeesnek a szellem addigi legpontosabb önképével. „Mert mindenkor az a nép van soron az uralkodásra, amely megragadta a szellem legmagasabb fogalmát" (VT: 48). Hegel nem arra céloz, hogy egyetlen hegemón állam uralkodik a többi fölött politikai vagy akár kulturális szempontból. Különösen

a modern világra nem igaz ez, hiszen a domináns elvet itt több nemzet is megtestesíti, melyek közös kulturális gyökerekkel rendelkeznek (JF § 339F, § 358).

Az államalapító népeknek szabályos életciklusa van, mindegyik „felvirágzik, erős, lefogy és meghal" (VT: 47; vö. JF § 349). A történelmileg túlhaladott nép „természetes halált hal", ha belesüpped a megszokásba, de egyfajta „öngyilkosságot" is elkövethet (VT: 47 sk). Utóbbi főleg a reflexióra hajlamos nemzeteknél fordul elő, melyek elvüket racionális alkotmánnyá fejlesztik, és ezáltal tökéletesen tudatossá teszik. „A nép e szellemi tudata önmagáról a legmagasabb" (VT: 134), de egyben a romlás eredője is. Ha ugyanis egy nemzet reflektálni kezd saját erkölcsi életére, már nem követi spontán módon elveit; racionális megalapozást próbál keresni, de ehhez egyre mélyebben kell átgondolnia motivációit. Ennek során óhatatlanul feltárulnak a korlátozottságai is, és az elvek többé már nem magától értetődően, hanem csak feltételesen tűnnek érvényesnek. „Ez általában benne rejlik az alapok követelésében" (VT: 134). A reflexió tehát Hegel szerint szükségképpen demoralizációhoz vezet (VT: 134 sk), nem az értékek hiányosságai miatt, hanem racionális alapjuk mélyebb megértése folytán. A reflexió eredményeképp az emberek immár *megalapozottan* fordulhatnak el az erényektől és kötelességektől.

Az előrehaladó erkölcsi hanyatlás egy új kor előjele. A reflexió, mely kikezdi a régi elveket, egyben új elvek megszületését készíti elő. Utóbbiak kezdetben még elvontak, kiforratlanok, de rendelkeznek azzal az általános érvénnyel, ami a régiekből kiveszett. Az új elvet a reflexió csak a történelem egy későbbi pontján ragadhatja meg, miután az már megvalósult. A megvalósítás a soron következő kor feladata.

„A szellem, amely továbbalakult a belsőben, amely kinőtt a világból, s épp azon van, hogy túl menjen rajta, amely magáról való tudatát már nem találja kielégítve benne: az effajta elégedetlenség által még nem találta meg azt, amit akar – ez még nincs jelen affirmatív módon –; ezért a negatív oldalon áll. Csak a világtörténeti egyének mondták meg az embereknek, hogy mit akarnak." (VT: 72)

Hegel bizonyos értelemben a „nagy embereket" tekinti a történelem mozgatórugóinak: a szellem új elveit politikai és katonai vezetők testesítik meg elsőként, mint Nagy Sándor, Julius Caesar és Napóleon. A világtörténeti egyének felsőbb célt szolgálnak – a „magasabb általános" célját (VT: 70) –, de ezt szándékukon kívül teszik. Nem tudnak „az eszméről mint olyanról", közvetlen indítékuk az önérdek, a nagyravágyás vagy az egyszerű önvédelem.

Hegel tehát nem a carlyle-i értelemben hisz a „nagy emberek"-ben. Nem gondolja, hogy a történelem menetét kivételes egyéniségek határozzák meg, és az embereknek hősökre van szükségük, akiket vakon tisztelhetnek. Hegelnél a világtörténeti egyének tudtukon kívül szolgálják a szellem önmegvalósító igyekezetét. Akkor bukkannak fel, mikor a kornak szüksége van rájuk. Hősök, az emberiség jótevői, bár morális szempontból

többnyire negatív jellemek. „Halhatatlan dicsőség" az osztályrészük, de nem boldogság. Hírnevük fennmarad, de nem adózik emléküknek hálával és igazi megbecsüléssel sem saját koruk, sem az utókor (JF § 348). Hegel egyszer sem céloz rá, hogy ebben bármi igazságtalan lenne. Épp ellenkezőleg, magasztalja az „ész cselét", mely „a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így az lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut" (VT: 77).

Hegel úgy véli, hiba a világtörténeti egyéneket morális kategóriák szerint megítélni – nem mert méltánytalan, hanem mert saját morális előítéleteink elfedhetik előlünk az erkölcsromboló tettek történelmi jelentőségét. Az olyan fogalmak, mint az „igazságosság és erény, jogtalanság, erőszak és bűn, bűnösség és ártatlanság" Hegel szerint elsősorban „a tudatos valóság szférájában", vagyis egy adott erkölcsi renden belül hordoznak jelentést. A világtörténelem magasabb jogával szemben azonban minden erkölcsi berendezkedés korlátozott érvényű, a világtörténelem „kívül esik e szempontokon" (JF § 345). Az erkölcsiség és a világtörténelem egyaránt a szabadságot kereső, nyughatatlan szellem terméke, de míg az erkölcsiség egy kor rendezett mindennapjainak ad keretet, addig a világtörténelem „magasabb joga" bármilyen berendezkedést felforgathat, hogy a szellem felszabadulását elősegítse (VT: 70–71). A világtörténeti egyének olyan célt szolgálnak, melynek a szellem szempontjából nagyobb a jelentősége, mint a különös jogot, morált vagy erkölcsöt érő sérelemnek (VT: 111).

TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

Marx történetfilozófiájának hallatlanul eredeti vonása, hogy a hegeli sémát nem az általában vett emberi tevékenységre, hanem a *termelésre*, az anyagi szükségleteket kielégítő emberi munkára vonatkoztatja, a történelmet pedig ennek megfelelően nem az államformák, hanem a gazdasági struktúrák – „termelési módok" – történetének tekinti. Marxnál a társadalmi élet „reális bázisa" a kooperatívan gazdálkodó egyének „társadalmi termelési viszonyainak" rendszere, mely minden korban egységes egészet alkot. A társadalom gazdasági alapstruktúráját Marx a Hegel-féle „polgári társadalommal" azonosítja. A társadalmi élet egyéb formái, mindenekelőtt az állam, felépítményként jönnek létre a gazdasági viszonyok bázisán (MEW 13: 9/ CW 29: 263).

A társadalom „reális bázisa" természeti és történelmi körülmények függvénye. Minden korra a termelőerők meghatározott konfigurációja jellemző, mely meghatározott kooperációs módot kényszerít az emberekre. Ezeket a kooperációs mintákat különféle társadalmi viszonyok támogatják, például a tulajdon és az autoritás intézménye, mely egyeseknek hatalmat juttat mások rovására a termelési folyamat és annak gyümölcsei felett. Az emberiség termelőképessége folytonosan gyarapszik, emiatt pedig időről időre

át kell szervezni a kooperáció módját, ami a viszonyrendszer megváltozását okozza. Marx ezt nevezi forradalomnak, és hozzáteszi, hogy a filozófiai és vallási nézetek változásai is a gazdasági struktúra változásaira vezethetők vissza.

A forradalom osztályharc eredménye. A termelési viszonyok csoportokra bontják a társadalmat élethelyzet és alapvető érdekek alapján. Ezek a csoportok önmagukban még nem osztályok, de osztállyá válnak, mihelyt politikai szerveződések és ideológiák segítségével képviselni kezdik érdekeiket. Az osztályérdek nem az egyes személyek jóléte, hanem magának a szervezetnek a sikere. Marx tagadja, hogy az egyének kizárólag a magánérdekeiket követnék, mint gazdasági szereplők. A történelmi materializmus szerint az emberek az önérdekkövetés reményében összetartanak, és ez új, kollektív igényeket alakít ki bennük, melyek nem vezethetők vissza jólétükre, sőt néha ellentétesek azzal. Könnyen elképzelhető, hogy a marxi osztályfogalom mintája ebből a szempontból a hegeli erkölcsiség volt. Utóbbi is olyan kollektív tevékenység, mely az egyének javát szolgálja, ugyanakkor össze is kovácsolja őket egy közös érdek mentén. A közös érdek Hegelnél is többé-kevésbé harmonizál az egyének érdekeivel, de néha áldozatokat követel tőlük.

Mindaddig, míg osztálytársadalom van, a termelési módot egy adott osztály uralma jellemzi, azé az osztályé, melynek az aktuális viszonyok hatalmat és jólétet biztosítanak. Mivel a forradalmi osztály célja az aktuális termelési mód felszámolása és egy új viszonyrendszer megalapítása, az osztályérdekeket a termelési módokkal is azonosíthatjuk. Egy osztály érdeke az a termelési mód, ami domináns szerepet biztosít neki. A magántulajdonra és piacra épülő termelési mód például a burzsoázia osztályérdeke. A modern társadalomban azért vált dominánssá ez a berendezkedés, mert a termelőerők adott szintjén ez teszi lehetővé a kapacitások leghatékonyabb kiaknázását és továbbfejlesztését. Marxnak meggyőződése, hogy ez a kor hamarosan véget ér, és egy új, feltörekvő osztály, a proletariátus válik majd dominánssá, vele együtt pedig beköszönt a szocialista vagy kommunista termelési mód kora.

PÁRHUZAMOK ÉS ELŐKÉPEK

A hegeli és marxi történetfilozófia között nagyobb a hasonlóság, mint maga Marx elismeri. G. A. Cohen helyesen állítja, hogy „Marx megőrzi a hegeli történetfilozófia struktúráját, de újszerű tartalommal tölti fel" (Cohen 1978: 26). Marx és Hegel is az emberi cselekvőképesség történetét vizsgálja, és az objektív társadalmi praxis fejlődésével azonosítja a világtörténetet. Mindketten úgy vélik, hogy a társadalmi gyakorlat egyre újabb készségeket és szükségleteket hoz létre (MEW 3: 28/CW 5: 42), az emberi szabadság előrehaladása pedig a társadalmi berendezkedések növekvő kapacitásaiban nyilvánul meg.

Hegel és Marx is korszakokra osztja ez alapján a történelmet, és egy-egy kor szerintük addig tart, míg kordában tudja tartani az általa generált tevékenységeket. Hegelnél a szellem minden társadalmi formának annyit ad át saját tartalmából, amennyit az adott forma elbír, utána pedig szétbontja, és újat hoz létre helyette (SzF 14). Marx szerint „egyetlen társadalmi formáció sem tűnik el, mielőtt kifejlődött volna minden termelőerő, melynek lehetősége van rá; új, magasabb viszonyok sosem jelennek meg, mielőtt létrejöttük anyagi feltételei a régi társadalom méhében ki nem alakultak" (MEW 13: 10/ CW 29: 264). Mindkét gondolkodó arra hívja fel a figyelmet, hogy a képességek fejlődése megváltoztatja az emberek céljait és természetét. A megörökölt társadalmi formák korlátokká válnak, és a szabadabb viszonyok érdekében felszámolják őket. Ahogy Marx írja a kapitalizmus felemelkedésével kapcsolatban: „olyan erők és szenvedélyek mozdulnak meg a társadalom ölében, amelyek úgy érzik, hogy a termelési mód bilincsbe veri őket. Meg kell semmisíteni, meg is semmisítik" (T 1: 712).

A társadalmi osztályok hasonló szerepet töltenek be Marxnál, mint a nemzetek Hegelnél. A nemzetek a szellem elveit valósítják meg alkotmányok formájában, az osztályok pedig a termelőerők kibontakozását segítik új termelési módok és az ezekkel járó új társadalmi viszonyok kialakításával. A világtörténeti népek egymásnak adják a szellem fáklyáját, a forradalmi osztályok pedig sorban leváltják az aktuális uralkodó osztályt. Hegelnél a domináns nép vallása és filozófiája az adott nép szemszögéből tükrözi az örök igazságot, Marxnál az uralkodó ideológiákban fejeződnek ki az uralkodó osztály nézetei.

A két filozófus hasonlóan ítéli meg a jogot, morált és erkölcsöt a radikális átmenetek időszakában. Hegel szerint az erkölcsi elvek csak egy adott társadalmi rend bázisán érvényesek. Minden erkölcsiség addig minősül racionálisnak, ameddig hatékony a nemzeti vagy történelmi elv, melyből ered. Az emberiséget felszabadító világtörténelmi tettek általában felrúgják vagy meg is semmisítik a fennálló erkölcsöt. De ha eljött az idő, hogy a régi rend kötelékei felbomoljanak, a szabadság igénye magasabb, mint a jogé, morálé vagy erkölcsé.

Marxnak hasonlóan amorális, sőt antimorális képe van a forradalmi gyakorlatról. A „moralitás" és „moralizáló kritika" gúnyos szitokszóként szerepel nála olyan szocialistákkal kapcsolatban, akik a munkásosztály igényeit a jogra és igazságosságra alapozzák. Marx az ilyen érvelést „ódivatú szószátyárkodásnak" és „ideológiai szemétnek" nevezi (MEW 19: 22/SW 325). Miután akarata ellenére moralizáló frázisokat kellett felvennie az Első Internacionálé alapító iratába, mentegetőzve írja Engelsnek: „Kénytelen voltam beilleszteni két frázist a »kötelesség«-ről és »jog«-ról. […] Dettó a »jogról, moralitásról és igazságról«, de ezeket úgy helyeztem el, hogy ártalmatlanok legyenek" (CW 42: 18). Hegelhez hasonlóan Marxnak is meggyőződése, hogy „mindig a rossz oldal győzedelmeskedik a jó

oldal felett. Mert a rossz oldal teszi mozgékonnyá az életet, ez teljesíti ki a küzdelmet és írja a történelmet" (MEW 4: 140/CW 6: 174).[5]

Hegel egészen közel jut ahhoz, hogy a modern társadalom „csőcselékét" egy közelgő radikális változás előjelének lássa. A *Jogfilozófiá*hoz írt előszavában megjegyzi, hogy „Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét", és céloz rá, hogy a modern állam a maga burzsoá gazdasági rendszerével csak azért alkalmas a filozófiai átvilágításra, mert „az élet egy alakja megöregedett" (JF 28/23). A hegeli történetfilozófia ismeretében azt várnánk, hogy a végső hanyatlás legfontosabb előjeleit egy olyan osztályban fedezzük majd fel, melynek nincsenek sem jogai, sem kötelességei, világlátását pedig a polgári társadalom erkölcsiségétől való tökéletes elidegenedés jellemzi. Hegel és Marx olyan közel kerül e ponton egymáshoz, hogy inkább az szorul magyarázatra, miért *nem* jutottak ugyanarra a következtetésre.

A SZEMBENÁLLÁS LÉNYEGE

A kézenfekvő válasz az, hogy Hegel a társadalmi rend ellenségének tartotta a csőcselék-et, Marx viszont potens forradalmi osztályt látott a proletariátusban, egy új társadalom előhírnökét. Könnyű elméleteket fabrikálni e látásmódbeli különbségről, és leereszkedően okoskodni egyik vagy másik gondolkodóval szemben. Hasonlóan könnyű figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy e látásmódok sajátos történetfilozófiai megközelítésekben gyökereznek. Hegel elemzése politikai jellegű, a történelem nála népek, nemzeti elvek és alkotmányok története, míg Marx gazdasági szempontból vizsgálódik, és a történelem fázisait az osztályviszonyokat megalapozó termelési módokkal azonosítja. De valóban ez a lényeges különbség a két nézet között, ebből fakadna a történelemről alkotott két eltérő kép? Vagy van valami mélyebb szembenállás, melynek mindez csak felszíni megnyilvánulása?

Marx a hegeli jogfilozófiáról írt korai bírálatában a spekulatív logika misztifikációira vezeti vissza az államközpontú társadalomképet. Feuerbach nyomán azt állítja, hogy Hegel felcseréli az „alanyt" az „állítmánnyal", és a tényleges szubjektumot, a valós társadalmi hatóerőt egy képzeletbeli eszme megnyilvánulásának véli. Marx szerint jó példa erre az állam, a család és a polgári társadalom közti viszony hegeli értelmezése, ahol az állam, vagyis a képzeletbeli közösség tűnik aktív erőnek, a valós szerveződések pedig puszta eredménynek. „A család és a polgári társadalom valós viszonya az államhoz egy *belső,*

5 L. Wood, Allen: Karl Marx. Routledge, 1981. IX–X. fejezet; „Marx's Immoralism". In: *Marx en Perspective*. Szerk.: Chavance. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985; „Marx Against Morality". In: *A Companion to Ethic*. Szerk.: Singer. Blackwell, 1990.

képzeletbeli tevékenység. A család és a polgári társadalom az előfeltétel; ezek a valódi aktív formák. A spekulációban ez a viszony megfordul" (MEW 1: 206/CW 3: 8; JF § 262).

Marx itt adottnak veszi, amit bizonyítani akar, nemcsak metafizikai szinten – hogy ti. a valóság *nem* az abszolút eszme tevékenysége –, hanem társadalomelméleti szempontból is, hiszen eleve feltételezi, hogy a család és a polgári társadalom a valós hatóerő, az állam pedig eredmény. Nem kapunk magyarázatot arra sem, hogy a metafizikai tévedésből miért következne a társadalomelméleti tévedés, hacsak nem hivatkozunk arra a sarkos érvre, miszerint a hegeli módszer eleve abszurd, tehát alkalmazása automatikusan tévedéshez vezet.

Lezárásként egy alternatív elképzelést szeretnék megfogalmazni Hegel és Marx szembenállásáról, abból kiindulva, amiben egyetértenek. Hegel és Marx is a szabadságot tekinti a legfőbb emberi értéknek, a szabadság pedig társadalmi szinten elsősorban *önátláthatóságot* (*self-transparency*) jelent számukra. Mindketten úgy gondolják, hogy társadalmi lényként akkor vagyunk szabadok, ha pontosan tisztában vagyunk tevékenységünk értelmével, és ennek az értelemnek a fényében cselekszünk. A *Jogfilozófia* célja önátláthatóságot teremteni a modern társadalom számára az állam ésszerűségének megmutatásával. Marx szerint a történelmi materializmus felszabadító erejű tan, mert lerántja a társadalmi folyamatokról az ideológiai fátylat, a proletárforradalom pedig nemcsak az osztálykülönbségeket törli majd el, hanem az általános emberi emancipáció keretében az osztálytársadalomra jellemző tudati torzulásokat is kiküszöböli. Marx és Engels *A német ideológiá*ban hangsúlyozza, hogy a kommunizmus azért a szabadság letéteményese, mert csak a kommunizmusban fogják az emberek tudatosan megtermelni a társadalmat alkotó „érintkezési formákat" (MEW 3: 70; vö. CW 5: 82). Hegel és Marx egyetértenek abban is, hogy az önátláthatóság nem minden korra jellemző. Sőt a jelek szerint úgy vélik, a történelem nagy részében homály fedi az emberiség előtt saját tevékenységének értelmét. Az alapvető különbség Marx és Hegel között véleményem szerint abban áll, hogy mások a fogalmaik az önátláthatóság történelmi lehetőségeiről.

Hegel azért az államot tekinti a társadalmi lét fókuszának, mert az együttéléssel kapcsolatos racionális, kollektív döntéseknek az állam a legfontosabb terepe. A család Hegel szerint nagyrészt természeti ügy, az érzésen és megszokáson alapul, a polgári társadalom pedig racionális ugyan, de az egyéni életre irányul, nem pedig a társadalomra mint egészre. A nemzet teszi csak önátláthatóvá a kollektív életet azáltal, hogy az alkotmányban tudatos valósággá emeli a nép által képviselt történelmi elvet. A teljes önátláthatóság az érett népek sajátja, akiknek alkotmánya elérte végső formáját, nemzeti elvük pedig a gyakorlat és a filozófia számára is teljes mértékben hozzáférhető.

Hegel ugyanakkor illékonynak véli az önátláthatóságot. Ha az elvek tudatosulnak, napfényre kerülnek korlátozottságaik is, a szellem önismerete pedig önelidegenedéssé

válik, elindítva egy új elv megszületését. Ez utóbbi szintén csak akkor válik önátláthatóvá, ha már megvalósult és reflektálnak rá. Hegel történelemképéből tehát az következik, hogy a sorsfordító események szereplői – köztük a világtörténeti egyének – sosem érthetik meg saját tetteik jelentőségét, mert nem egy kész rend talaján cselekszenek. A történelem alakítóinak nem jut valódi szabadság. A valódi szabadság elsősorban a filozófusé, aki a lezárult fejlődési fokra reflektál (JF 28/23).

Marx ezzel szemben úgy véli, hogy az önátláthatóság gyakorlatilag sosem valósult még meg. Az emberek soha nem fogtak még össze, hogy maguk alakítsák ki társadalmi viszonyaikat, az osztálykülönbségek és a hamis ideológiák miatt pedig torz képet alkottak fennálló viszonyaikról. A politika a legmakacsabb és legelvontabb ilyen ideológiai hamisítás, az állam pedig csak egy illuzórikus álca, melyet a valódi közösségi élet a modern polgárság tudatában felölt. Az államban „az a látszat keletkezik, hogy a jog az akaraton alapul, méghozzá a valós bázisától elszakított akaraton, a *szabad* akaraton" (MEW 3: 62/CW 5: 91). Az emberiség csak akkor jut el a valódi szabadsághoz, ha élete „az emberek egyesült akaratának" tárgya lesz, és az embereket többé nem választják el osztálykülönbségek (MEW 3: 70/CW 5: 81). Ez az új, szabad berendezkedés tartós lesz, és a korábbiakkal ellentétben nem számolja fel önmagát. A kommunista forradalom mégsem a történelem vége, csak az emberi „előtörténet" vége (MEW 13: 10/CW 29: 264). A kommunizmus nem „az emberi fejlődés végcélja" (MEW Erg.1: 546/CW 3: 306), de „a történelem rejtvényének megfejtése, és annak tudata, hogy maga e megfejtés" (MEW Erg.1: 536/CW 3: 297).

Marxnak meggyőződése, hogy az emberiséget felszabadító cselekvés maga is szabad, vagyis a forradalmi tevékenység önátlátható. A proletármozgalmat az különbözteti meg a korábbi alulról jövő szerveződésektől, hogy a proletariátus osztálynak tekinti önmagát, és az osztályharcot tudatosan vívja. Ebből következik a hagyományos ideológiai formákkal – vallással, politikával, joggal és morállal – szembeni kiábrándultság. A proletariátus előőrsét jelentő kommunista forradalmárok „világosan látják a proletármozgalom feltételeit, menetét és általános eredményeit" (KK 90).

AZ ÖNÁTLÁTHATÓSÁG HATÁRAI

Hegel az önátláthatóság korlátozottságát a szellem sajátos természetéből vezeti le. A szellem, mely „önmagát helyreállító azonosság", azáltal ismeri fel önnön lényegét, hogy szembesül a külvilágban végbevitt tetteivel. Ez az oka, hogy egy társadalmi rend csak kifejlődése után válik önátláthatóvá: a szellem a kifejlődés során válik képessé rá, hogy cselekedeteit értelmezze. Ezt a gondolatot maga Karl Popper is kifejtette, aki abban a tévhitben élt, hogy a Hegeléhez hasonló „historicista" elméleteket cáfolta meg ezzel. Popper szerint azért nem jósolhatjuk meg a történelem kimenetelét, mert ez utóbbi részben az emberi

tudás majdani bővülésétől függ, az emberi tudás majdani bővüléséről viszont definíció szerint fogalmunk sincs (Popper 1989: 26–27). Mivel nem tudjuk megjósolni a történelem kimenetelét, kerülnünk kell a radikális társadalmi reformokat is, és meg kell elégednünk az óvatos kísérletezgetéssel (i. m.: 83–88).

Hegel hasonlóan érvel: nem érthetjük meg saját világtörténelmi tetteinket, mert jelentőségük csak az általuk okozott változások révén, a szellem gyarapodó önismeretének fényében mutatkozik majd meg. A szellem önátláthatósága a múltra irányul és a jelenig ér, amennyiben a filozófus képes „saját korát gondolatokban megragadni". A jövőbe azonban éppúgy nem tudunk belelátni, ahogy nem tudjuk „átugorni Rhodust". Az önátláthatóság felségterülete a filozófia, mely „szürkét szürkébe fest", s nem az élet, melynek aranyló fája új és új ágakat hajt (JF 27–28/21–23).[6]

Hegel és Popper is túlzó következtetéseket von le saját alapötletéből. Popper maga elismeri, hogy érvelése csak a tudás bővülésével összefüggő jóslatokat zárja ki (Popper 1989: 26). Nem cáfolja, hogy sikeres lehet az olyan jóslat és az olyan radikális reform, ami *meglevő* tudásunkon alapul. Mivel Popper nem indokolja meg, hogy miért a tudás bővülése határozná meg elsődlegesen a társadalmi változás irányát, a „historicizmusra" adott rövid és velős cáfolata sem nevezhető cáfolatnak.

Hegel sokkal jobb helyzetben van, mert alaptétele szerint a szellem folyamatosan mélyíti önismeretét és átformálja saját természetét, méghozzá társadalmi struktúrák segítségével. Hegel elméletéből tehát egyenesen következik, hogy radikális társadalmi változások vannak és lesznek, és az emberi tudás bővüléséből erednek majd. Az is következik belőle, hogy egy adott társadalmi berendezkedés csak megszilárdulása után válik mint elv érthetővé, az újítóknak tehát nem lehet ésszerű fogalmuk arról, milyen berendezkedést hoznak létre. Nem tudjuk megjósolni, milyen lesz a jövőbeli emberiség, mert nincs birtokunkban az az ismeretanyag, ami alapján megítélhetnénk a szellem majdani kibontakozását.

Ebből azonban nem következik, hogy a világtörténelmi cselekvés kizárja az önátláthatóságot. Miért ne lehetne radikális társadalmi változásokat elindítani annak biztos és racionális tudatában, hogy egy új és magasabb rendet hozunk létre? Nagyon is lehetséges ilyesmi, méghozzá Hegel elméletével összhangban, amennyiben tisztában vagyunk cselekvésünk forradalmi jellegével, de ez a tudás nem egy meghatározott társadalmi jövőképtől függ. Bizonyos dolgokat valóban lehetetlen megjósolni a jövőbeli ismeretek híján, ez azonban nem vonatkozik a változás összes aspektusára. Ha egy kutatócsoport dolgozni kezd az AIDS ellenszerén, nyilván nem tudják előre megmondani, mi lesz az ellenszer, de

---

6 Vö. Goethe: *Faust I*, 2038–2039. sor. Ford. Jékely Zoltán és Csorba Győző:

Fiam, fakó minden teória,
s a lét aranyló fája zöld.

előzetes adatok alapján megalapozottan nyilatkozhatnak arról, hogy elképzelhető-e egyáltalán gyógymód, mi köze van a betegség kórtanához, milyen kísérleteket igényel, és nagyjából mennyi ideig tart a kifejlesztése. Hasonlóképp, ha Hegelnek igaza is van, és az eljövendő társadalmi rend konkrét jegyei megjósolhatatlanok, ettől még képesek lehetünk felismerni az oda vezető utat. Képesek lehetünk például azonosítani a jelenlegi berendezkedés főbb problémáit, melyeket az új rendnek meg kell oldania, vagy a mozgalmat, mely az új rendet megalapozza. A mozgalom tagjai pedig ennyiben átláthatják saját történelmi szerepüket.

Innen nézve Marx elképzelései a forradalmi proletármozgalomról tökéletes összhangban állnak a hegeli történetfilozófiával. Marx semmilyen kész képet nem ad a posztkapitalista társadalommal kapcsolatban. (A popperi értelemben véve tehát eleve nem is „historicista".) Nem hajlandó „recepteket [írni] a jövendő lacikonyhája számára" (T 1: 15) – mint hangsúlyozza, a jövőbeli társadalom természete „egy sor történelmi folyamaton [múlik majd], melyek átalakítják a körülményeket és az embereket" (CW 22: 335). Marx elkerülhetetlennek látja a kapitalizmus bukását és a munkásosztály győzelmét (T 1: 10; vö. KK: 88 sk), mert úgy véli, a jelenlegi kapitalista társadalom nem tud leküzdeni bizonyos irracionális tendenciákat, és jelen van benne egy osztály, mely egyrészt képes az irracionalitás felszámolására, másrészt ez alapvető érdeke is. A proletármozgalom önátláthatósága azonban Marx számára nem azt jelenti, hogy a résztvevők előre látják a forradalom utáni világot, hanem azt, hogy tisztában vannak vele, mi a proletármozgalom. Pontosan erre utal Marx és Engels, mikor kijelentik: „…a kommunizmus számunkra nem egy állapot, amit létre kell hozni, nem egy ideál, melyhez a valóságnak igazodnia kell. Kommunizmusnak mi a valóságos mozgalmat nevezzük, mely felszámolja a jelenlegi állapotot" (MEW 3: 35/ CW 5: 49). Kommunistaként ennyiben lesz cselekvésünk a hegeli értelemben „világtörténelmi", és ennyiben lesz önátlátható.

Elképzelhető persze, hogy Marx tévedett a munkásmozgalommal, vagy akár általában a kapitalizmussal kapcsolatban. Talán soha nem voltak és nem is lesznek olyan cselekvők, akik átlátják saját történelmi szerepüket. A Hegel és Marx közti vita arról szól, hogy a hegeli elmélet kizárja-e ennek az elvi lehetőségét is. A fentiekben amellett érveltem, hogy nem, és hogy Marx koncepciója a proletármozgalomról – függetlenül attól, hogy más szempontból hibás-e – az önátlátható történelmi cselekvés példája, mely nem mond ellent a hegeli történetfilozófiának. Akár előfordul ilyen cselekvés, akár nem, Hegel elmélete nem zárja ki. Emiatt pedig semmi okunk rá, hogy Hegelhez hasonlóan a politikai önreflexiót tekintsük az önátláthatóság kizárólagos terepének. Ha ez az alapvető vitakérdés a két gondolkodó között, akkor azt a következtetést kell levonnunk, hogy végeredményben Marxnak volt igaza.

Fordította Kodaj Dániel

IRODALOM

Adorno, Theodor (1973): *Negative Dialectics*. Ford.: Ashton, E. B. Continuum Press.

Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton University Press.

Hegel, G. W. F. (1802): Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, *Werke* 2. [NR]

Hegel, G. W. F. (1970a): *Werke*. Theorie Werkausgabe. Suhrkamp Verlag. [Werke]

Hegel, G. W. F. (1970b): Nurnberger Propaedeutik (1808–1811), *Werke* 4. [NP]

Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [JF] (M= Megjegyzés, F=Függelék).

Hegel, G. W. F. (1973): *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [SzF]

Hegel, G. W. F. (1974): *Vorlesungen uber Rechtsphilosophie*. Szerk.: Iiting, K. H. Frommann Verlag. [VPR]

Hegel, G. W. F. (1975): *Natural Law*. Ford.: Knox, T. M. University of Pennsylvania Press.

Hegel, G. W. F. (1983a): *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817–1818) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Szerk.: Ilting, K. H. Klett-Cotta Verlag. [VPR17]

Hegel, G. W. F. (1983b): *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*. Szerk.: Henrich, Dieter. Suhrkamp Verlag. [VPR19]

Hegel, G. W. F. (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [VT]

Korsch, Karl (1970): *Marxism and Philosophy [*1923]. Ford.: Fred Halliday. Monthly Review.

Lenin, V. I. (1971): *Selected Works*. International Publishers. 579–580.

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1961–1966): *Werke*. Dietz Verlag. [MEW]

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1965): *Selected Correspondence*. International Publishers. [SC]

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1967, 1968, 1974): *A tőke*, I–III. kötet (MEM 23–25). Kossuth Kiadó. [T]

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1968): *Selected Works*. International Publishers. [SW]

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1975): *Collected Works*. International Publishers. [CW]

Marx, Karl – Engels, Friedrich (1998): *Kommunista kiáltvány*. Scolar Kiadó. (KK)

Popper, Karl (1989): *A historicizmus nyomorúsága*. Akadémiai Kiadó.

Wood, Allen W. (1993): Hegel and Marxism. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Szerk.: Beiser, Frederick C. Cambridge University Press. 414–444.

Kodaj Dániel

AMIT VESZÍTHETÜNK

HEGEL SZABADSÁGFOGALMA MINT ILLOKÚCIÓ

FREEDOM'S JUST ANOTHER WORD FOR NOTHING LEFT TO LOSE.

(JANIS JOPLIN)

Hegelnél a jog a szellem egy alakzata. A „szellem" (*Geist*) az egyik legtöbbet emlegetett, gyakran kicsúfolt és kellőképpen nem explikált hegeli fogalom. Hegelnél a szellem alighanem az interszubjektivitás alapvető struktúrájára utal,[1] elméleti funkciója pedig annak megjelenítése, hányféleképpen kapcsolódnak az interszubjektív szerveződések a természethez, önmagukhoz és a metafizikai valósághoz. A hegeli rendszert összefoglaló *Enciklopédia* a „szellem" címszava alatt olyan témákat tárgyal, mint érzékelés, tudat, elméleti megismerés, cselekvőképesség, tulajdon, szerződés, moralitás, család, állam, művészet, vallás és filozófia.[2] Látható tehát, hogy Hegel az egyéni és társadalmi lét legkülönfélébb aspektusait összegezte a „szellem" megnevezéssel, kezdve az alapvető kognitív funkcióknál és eljutva az ember legmagasabb képességeiig, ami Hegelnél az állam fenntartását és az igazság szemléletét jelenti (szépségként a művészetben, Istenként a vallásban és az abszolútumként a filozófiában).

Vajon tekinthetők-e *egésznek* a fenti létterületek, *ugyanazon* dolog különféle aspektusainak? Az utóbbi száz évben független és össze nem illeszthető szakdiszciplínák vették górcső alá azokat a problémákat, melyeket Hegel összefoglalóan a „szellem" címszava alá utal. Külön tudományunk van az emberi pszichéről, a társas viselkedésről, az etikáról, a jogról, a társadalomról (és ennek összes aspektusáról, a családtól kezdve a kultúrán át a gazdaságig), a művészetről, a vallásról, istenről és a filozófiáról.[3] Azt a feltevést, hogy az ösztönök, az értelem, a társadalmi lét és kultúra egyetlen elv alapján megmagyarázhatóak lennének – vagy egyáltalán, hogy közös tudományos rubrika alá tartoznának –, ma már

---

1 Ezt jelzi, hogy Hegel a szellem genezisét az elismeréshez köti. Az elismerés Hegelnél az interszubjektivitás ősformáját jelenti, azt az állapotot, mikor két szabad szubjektum kölcsönösen szabad szubjektumnak tekinti egymást, mindegyik „önmagát látja a másikban" (*SzF*. 101). Az elismerésben Hegel szerint „előttünk van a szellemnek hatalmas, különböző szubjektumokra való oszlása [. . .]. Ez a viszony teljességgel *spekulatív* jellegű; s ha az emberek azt gondolják, hogy a spekulatív valami távoli és megfoghatatlan, akkor csak ama viszony tartalmát kell nézniük, hogy meggyőződjenek ama vélemény alaptalanságáról" (*Enc*. 436. §F). A spekulatív igazság Hegelnél a megismerés legmagasabb szintjét jelöli (vö. *Enc*. 79. §, 82. §), tehát az interszubjektivitás egyfelől a szellem megjelenésmódja, másfelől a legmagasabb, spekulatív igazság fizikailag egzisztáló formája. Ha hozzátesszük, hogy a szellem köznapi példájaként a családi szeretet, a szexualitás, a hazafiasság, az önfeláldozás és a becsület bukkan fel (*Enc*. 436. §F), látható, hogy Hegel tulajdonképpen magát a társadalmi létet próbálja bevonni a „szellem" fogalma alá.

2 Hegel filozófia alatt az egységtudományt értette, melyet a fogalmi elemzés (metafizika) rendez ésszerű egésszé. Ennek belátásához elég végigfutni az Enciklopédia tartalomjegyzékét..

3 Vita tárgya, hogy a filozófiáról szóló tudomány azonos-e magával a filozófiával, vagy utóbbi már nem létezik, esetleg soha nem is létezett. Ezt a problémát tegyük félre.

legfeljebb a kognitív tudomány és az etológia egyes hurráoptimista frakciói veszik komolyan, de azt még ők sem gondolják, hogy ebben a grandiózus megismerési projektben kitüntetett szerepe lenne a hegelihez hasonló filozófiának. A magukat tudománynak hirdető bölcsészeti és társadalomkutatási diszciplínák elsöprő többsége pedig értelmezni sem tudja azt a radikálisan holista vizsgálódási szintet, melyet Hegel képvisel.

Ez persze önmagában semmit nem mond akár a hegeli, akár a modern tudomány érvényességéről. Pusztán azt jelzi, hogy Hegelt nem ítélhetjük meg a számunkra rendelkezésre álló tudományos fogalmak alapján, mert e fogalmakat a szellemi munkamegosztásnak olyan rendszere ültette belénk, mely képtelen kommunikálni a hegeli életművel. Hegelnek ettől még nem biztos, hogy igaza van. De az biztos, hogy a tudományossággal kapcsolatos prekoncepcióink diadalittas rikácsolása (l. Popper 2001: 222–235) nem cáfolat, még csak nem is kommentár Hegellel kapcsolatban. Az ilyesmi pontosan annyit ér, mintha kitörölnénk a fenekünket *A logika tudományá*nak valamelyik lapjával, majd örvendezve felmutatnánk, hogy íme: végre megcáfoltuk Hegelt.

1.

A *Jogfilozófia* néven elhíresült mű az *Enciklopédia* egyes fejezeteinek bővebb kifejtése. Az *Enciklopédiá*ban a szóban forgó fejezetek a szellem tanának egyik kulcspontján, a szubjektív és objektív szellem közti átmenetnél kaptak helyet (vö. az *Enc.* 3. kötete tartalomjegyzékét). Hegelnél a szubjektív szellem – nagyon leegyszerűsítve – az elme működés- és viszonyulásmódjait jelenti (érzékelés, felfogás, véleményalkotás, szándék), az objektív szellem pedig azokat a társadalmi alakzatokat, amelyek szubjektumokat teremtenek. A szubjektív szellem utolsó fejlődési foka a szabad akarat (*Enc.* 481–482. §), az objektív szellem első fejlődési foka pedig a jog (*Enc.* 483. §). Hegel valami olyasmit állít, hogy ami a szubjektum oldaláról nézve a szabad akarat, az a társadalmi valóság oldaláról nézve a jog. E megállapítás valódi jelentőségére azonban csak a gondolatmenet részletes elemzése deríthet fényt.

Ha a játék kedvéért az embert csupasz Énnek, csupasz öntudatnak tekintjük, akkor az tűnik egyik legfőbb képességének, hogy mindentől el tud vonatkoztatni gondolatban (*JF.* 5. §). Elvonatkoztathatunk saját létünktől (elgondolhatjuk a világot önmagunk nélkül), elvonatkoztathatunk a világ lététől (elgondolhatjuk, hogy a világ nem létezik, vagy hogy egy egészen más világ létezik). Ugyanakkor az elme bármit fel is tételezhet: feltehetjük, hogy a Hold sajtból van, vagy hogy kétszer kettő π. Persze ezeket a feltevéseket nem biztos, hogy visszaigazolja a valóság, de ettől még szabadon megfogalmazhatjuk őket.

Hasonlóképpen, az ember mint gyakorlati lény bármit elhatározhat, bármilyen célt kitűzhet magának (*JF.* 6. §). Bármilyen tulajdonságomtól megpróbálhatok megszabadulni,

bármilyen hőstettet megpróbálhatok végbevinni. Még a lehetetlent is akarhatom. (Persze nem fogom tudni *elérni* – amennyiben valóban lehetetlenről van szó –, de akarnom ugyanúgy szabad, mint feltételezni, hogy kétszer kettő π.)

Hegel szerint az akarat e két képesség egyesülése (*JF.* 7. §). Ha az akaratomat működtetem, akkor egyrészt elvonatkoztatok a fennálló állapotoktól: nem azzal foglalkozom, hogy mi van, hanem azzal, hogy mi lehetséges, mi az, amit a világban létre akarok hozni, meg akarok változtatni. Ehhez megszabadítom tudatomat a jelen béklyójától, eltaszítom magamtól a kényszerítő tényeket, másrészt pedig azonosulok egy meghatározott céllal, amiért küzdeni akarok. Az akaratban tehát egyszerre van jelen az elvonatkoztatás és az önmeghatározás.

Magának az akaratnak kétféle megjelenésmódja van. Az akarat egyik megnyilvánulása maga a célválasztás (*JF.* 9. §). Ezt nevezhetjük az akarat „belső" oldalának: a rendelkezésre álló lehetőségek közül kijelölök egyet célként (pl. egy könyv megírását). Az akarat másik megjelenésmódja a törekvés a kijelölt cél felé (*JF.* 8. §). E törekvés során szubjektív vágyból és elképzelésből objektív valósággá alakítom át a célt (pl. létrehozom magát a könyvet). A célmegvalósítás tehát az akarat „külső" oldala. Az akarat motorja a belső cél, terméke pedig a külvilágban előidézett változás, és mindkettő a szabad döntés jellegzetességeit hordozza.

2.

Akaratunkat a köznapi értelemben akkor tekintjük szabadnak, ha ki tudjuk elégíteni a vágyainkat. Hagymás rostélyost akarok enni, bemegyek tehát egy étterembe, hagymás rostélyost rendelek, majd elfogyasztom, és elégedetten hátradőlök: íme, semmi nem állt szabad akaratom útjába. A szabad akarat megnyilvánulását fedezhetjük fel e köznapi definíció szerint minden olyan esetben, mikor külső kényszerektől mentesen választunk egy célt, és a célt sikerül is elérnünk.

Hegel ezt a fajta szabadságot korlátoltnak tekinti, abból a meggondolásból, hogy a célok, melyek felé az ilyen köznapi esetekben törekszünk, természeti kényszerek vagy önkényes esetlegességek (*JF.* 10–11. §, 15. §). Azért akarok hagymás rostélyost enni, mert beindultak a gyomornedveim, és mert a társadalom arra kondicionált, hogy kedveljem a hagymás rostélyos ízét, de e két körülmény egyike sem volt az akaratom tárgya, egyiket sem *választottam*. Nem akartam, hogy legyenek beleim és gyomornedveim, sem azt, hogy a kulturális közeg, melyben élek, megszerettesse velem a hagymás rostélyost (szemben, mondjuk, a pirított hernyóval, ami éppenséggel ugyanolyan tápláló lehet). Mindkettő adottság, és akaratomat pusztán arra használom, hogy az adottságok mentén lavírozzak.

A fenti gondolatmenet szinte minden egyéni célunkra igaz. Családot, jó munkahelyet, nívós diplomát, fogyasztói javakat akarunk, de ezeket a célokat egytől egyig a sors sodorta utunkba. Nem *akartuk*, hogy pont ezek legyenek a céljaink. Céljaink halmaza adott, és mi a szubjektív előítéleteink alapján válogatunk közöttük. Ezt a választást nevezzük köznapi értelemben a szabad akarat működésének.

Szigorúan véve azonban ez csak a szabad cselekvés illúziója. Ha egyéni szemszögből szabadnak is tűnik, fogalmi szinten nem az, hiszen alapjaiban heterogén. Az akarat fogalmának eltéphetetlen része a cél, melyre az akarat irányul, de ha a cél külsőleg adott, akkor az akarat az adottságok puszta szolgálója. Az ilyen akarat tiszta értelemben nem nevezhető szabadnak.

Ha a fenti okfejtés helyes, az akarat csak annyiban lehet szabad, amennyiben célja immanens. Mivel az akarat fogalmában semmi nincs a célválasztáson és a célkövetésen kívül, az akarat immanens célja csak e kettő lehet.

Hegel úgy véli, az akarat akkor szabad, ha belső és külső oldala tartalmazza egymást, és közös tárgyuk maga az akarat (*JF.* 21. § F, 22. §, 27. §). Az akaratnak akkor tárgya az akarat, ha a szubjektum azt a célt választja magának, hogy törekedni tudjon célok felé, megőrizze vagy akár szélesítse is cselekvőképességét és cselekvési lehetőségeit. Figyeljük meg az összefonódást: a rendelkezésre álló célok közül azt választom, hogy képes legyek célokat választani és célok felé törekedni – az akarat belső oldala tartalmazza a külsőt. Törekvésem ezáltal arra irányul, hogy megőrizzem a választási lehetőségeket és cselekvőképességemet – a külső oldal tartalmazza a belsőt. Mindkét oldalnak továbbá maga az akarat a tárgya: az akarat célja az akarat. Ha egy szubjektum ezt a célt tűzi ki magának, akkor tevékenysége potenciálisan végtelen, hiszen mindig arra irányul, hogy folytatódni tudjon. Talán erre utal Hegel, mikor azt írja, hogy a szabad akarat fogalma szerint végtelen, *infinitum actu* (*JF.* 22. §). A szabad akarat nem állapotokat termel, hanem lehetőségeket. Nem az önkény szolgája, hanem az autonómia szálláscsinálója.

3.

Hegel szerint a jog „a szabad akarat létezése" (*JF.* 29. §). A hegeli logikában a létre és a valóságra többféle terminus vonatkozik (lét, létezés, egzisztencia, realitás, valóság), melyek egymástól csak árnyalatnyit különböző, mégis lényegesen más ontológiai aspektusokat ragadnak meg. A jog definíciójában szereplő „létezés" (*Dasein*)[4] az egyszerű meghatározottságot jelöli, a létnek azt az aspektusát, hogy egymástól elkülönülő, határolt valamikből áll (vö. *Logika* I/84–91). Hegel talán azért tekinti a jogot a szabad akarat *Dasein*jának, mert a jog fogalmilag akkor lesz releváns, ha a szabad akarat határolttá válik, korlátokkal

4 Semmi köze a heideggeri Daseinhoz.

szembesül, belebonyolódik a külsődlegességbe (*Enc.* 483. §). Ha nem létezne egy öntörvényű, az akaratommal inhomogén külvilág – természeti és társadalmi értelemben is –, nem lenne szükség jogra. Ha az akaratom soha nem ütközne akadályokba, nem lehetne elkülöníteni a legitim és illegitim célválasztásokat: minden cél egyszerre volna elérhető és megengedett. Ekkor jogról sem lenne értelme beszélni.

A jognak, mivel a szabad akarat megnyilvánulása, szintén van belső és külső oldala. A jog belső oldala a *jó* eszméje (*JF.* 33. §, 105. skk §). A *jó* az a cél, mely segít eligazodnom a rendelkezésre álló lehetőségek között, kijelöli, hogy egy olyan világban, ahol a legkülönfélébb külső kényszerek hatnak rám, milyen célt kell a kényszerektől függetlenül, szükségszerűen választanom. Ha például aranyásóként a hómezőkön rekedek élelem nélkül, a gyomrom pedig korogni kezd, a természet arra kényszeríthet, hogy fogyasszam el a társamat (Chaplin: *Aranyásók*). Ha azonban él bennem a *jó* eszméje, ellen fogok állni ennek a kísértésnek: megtagadom a természetet, és foggal-körömmel ragaszkodom ahhoz az elvhez, hogy az ember nem táplálék. Érvényt szerzek morális igényeimnek a természet igényeivel szemben. A *jó* tehát az akarat belső oldala a létezés szférájában, abban a szférában, ahol a szubjektum idegen kényszerekkel szembesül, melyek befolyásolni igyekeznek célválasztásait.

Vegyük észre, hogy a *jó* az elvonatkoztatásnak és az önmeghatározásnak pontosan az a szabadsága, mellyel korábban az Ént jellemeztük. Ha van fogalmam az abszolút helyes cselekvésről, vagyis ha tudom, mi a *jó*, akkor függetleníteni tudom magamat minden külső körülménytől. Semmilyen tényállás nem szakíthat ki a meggyőződésemből, az egész külvilágtól elvonatkoztathatok. A *jó* eszméje tehát gondoskodik róla, hogy az akarat minden helyzetben önmagát választhassa.

A jog *külső* oldala Hegel szerint a tulajdon, a szerződés és a peres eljárás (*JF.* 40. §, 41. skk §).[5] Tekintsük először a tulajdont. A tulajdon a külvilág egy darabja, ami hozzám tartozik abban az értelemben, hogy bármit tehetek vele, ami nem ütközik mások jogába. A tulajdon az akarat „teste": a tulajdon teszi lehetővé, hogy az akarat cselekvőképes legyen a külső létezésben. Ha szabad akaratként egy külvilággal találom szemben magamat, akkor tudnom kell manipulálni ezt a külvilágot, különben nem lehetnek a szó valódi értelmében vett (megvalósítható) céljaim.

A szerződés és a peres eljárás az előbbi gondolat kiterjesztéséből adódik. A szerződés a dologi tulajdon elidegenítését és általában a koordinált cselekvés lehetőségét

5 Némileg pontatlan idevenni a peres eljárást, mivel ennek kifejlett formájával csak később foglalkozik a szöveg, az igazságszolgáltatás kapcsán (JF. 209. skk §). A jog alapformáinál tulajdonképpen csak a csalás lehetősége és a peres eljárás igénye bukkan elő, a szöveg pedig rögtön továbbugrik a jó fogalmára, melyet a jogérdekek harmonizálásának alapfeltételeként azonosít (JF. 103–104. §). Ennyi pontatlanság azonban talán még elfogadható.

teremti meg, a peres eljárás pedig e két utóbbi jog érvényesítését teszi lehetővé. Ha úgy tetszik, ezek a jogok teremtik meg a külső létezésben azt a közeget, ahol az egyes akaratok és partikuláris jogaik egymásba szövődhetnek.

A szabad elvonatkoztatás és önmeghatározás a jog külső oldalán is felfedezhető. A tulajdonommal bármit tehetek, függetlenül minden körülménytől (és feltéve, hogy más jogait nem sértem), éppígy szerződni is bármire szerződhetek (feltéve, hogy más jogokat nem sértek), a peres eljárásnak köszönhetően pedig eltekinthetek a jogaimat potenciálisan megzavaró körülményektől, vagyis biztosítottnak érezhetem legitim céljaimat.

A jog a határolttá vált akarat formája – ezért tartozik a *létezés* szférájához. A jog továbbá a *szabad* akarat formája (nem egyszerűen az akaraté), mert az akarat működésének a *lehetősége* múlik rajta: a célválasztás és célkövetés eszközeit és közegét teremti meg és tartja fenn. A jog annak követelménye, hogy a szubjektum cselekvőképes legyen egy külsőleg determinált helyzetben. A jog mint cél a célválasztás szabadságának igénye, nyugvó fennállásként pedig e cél megvalósultsága. Ennyiben felel meg a jog a szabad akarat korábban tárgyalt tiszta fogalmának, és ennyiben helyezkedik el a szubjektív szellem tükörképeként az objektív társadalmi világban.

4.

Ha analitikus szinten érdekes is lehet egy ilyen okfejtés, bizonyára sterilnek és gyanúsan „idealistának" tűnik. Hegel mintha feltételezné, hogy van az akaratnak és a hozzá kapcsolódó társadalmi intézményeknek valamiféle „tiszta" alakja, mely a tényleges egyénekben és intézményekben csupán megtestesül, és valami titokzatos okból az összes lényeges tulajdonságukat magán hordozza. De hogyan beszélhetünk például a peres eljárás tiszta fogalmáról, elvonatkoztatva a peres eljárások szociológiai és antropológiai körülményeitől? Ha létezne is ilyen „tiszta" elemzési szint, érthetetlen volna, milyen úton-módon kapcsolódik a fennálló társadalmakhoz, különösen egy olyan fluid és történetileg változékony képződmény esetén, mint a jog. Metafizikai vagy fogalmi összefüggésekről van itt szó? Ontológiailag kitüntetett tárgyak tulajdonságairól, vagy pusztán a szavaink jelentéséről beszélünk? Ha az előbbi, akkor metafizikai alapon értékeljük a társadalmat, ha az utóbbi, akkor pedig saját nyelvi-társadalmi esetlegességeinkből faragunk esszencialista bálványokat.

E kételyek egy részére maga Hegel válaszol, mikor a jog fenti definíciója után közli, hogy a jog külső és belső formájának sincs önálló tartalma. Bármilyen elv és cél tekinthető jónak, és egy jogvitában bármelyik peres fél koherensen megindokolhatja a saját igazát. Ha

úgy tetszik, a *jó* fogalma önmagában üres, az igazságszolgáltatásé pedig vak (*JF*. 102. §, 139. §). Egyik sem képes szubsztantív alapot adni egy valós jogrendnek.

Ha ez igaz, akkor a *jó*nak és az igazságosságnak is egy másik szférára van szüksége, hogy tartalmat kapjon (*JF*. 141. §). Ez a szféra Hegelnél az erkölcsiség avagy *Sittlichkeit*, amit talán szerencsésebb lenne „kultúrának" fordítani. A *Sitte* jelentése 'szokás', 'illem', 'viselkedés', 'modor', a *Sittlichkeit* pedig egy közösségnek a helyes viselkedésre vonatkozó elvárásait, a 'tisztességes ember' közösségileg kialakított fogalmát jelenti, tágabb értelemben pedig az életmódot. Sokkal inkább fedi tehát a mi 'kultúra' szavunk, mint a magyar fordításokban szereplő, a moralitást idéző 'erkölcsiség'.

A *Sittlichkeit* előtérbe állításával Hegel azt jelzi, hogy mindig egy adott kulturális közegtől függ, mi számít *jó*nak és megalapozott jogigénynek. Hegel tehát a társadalmi konstrukció tanait egy bő évszázaddal megelőzve jelzi, hogy immanens értelemhordozónak tűnő fogalmaink valójában társadalmilag determináltak. A *Sittlichkeit* olyan kulturális rendszer, melyben az egyének belső meggyőződése és külső eszközei, célegyeztető mechanizmusaik és célválasztásaik összehangolt közeget alkotnak. Érdemes felfigyelni rá, hogy ezzel még mindig semmit nem mondtunk az adott berendezkedés *tartalmáról*. *Sittlichkeit*nak minősül a despotizmus is, ahol mindenkinek a fáraó akarata jelenti a legfőbb jót. *Sittlichkeit* a spártai államrend, ahol az emberek egyik része félállati sorban élő rabszolga, másik része pedig egy fasiszta erőszakszervezet tagja. És *Sittlichkeit* a modern demokrácia. E társadalmi formációk az általában vett jog különös megtestesülései, és mindegyik a szabad akarat egy adott formáját bontakoztatja ki (vö. *JF*. 354–358. §).

Hegel kultúrafogalma tehát nagyon tág és megengedő, és a szabadsággal kapcsolatos elképzelései sem korlátozódnak (*pace* Marx) a burzsoá jogok szűk körére. Tény azonban, hogy Hegel azt állítja: minden embernek kijár a szabadság, a *Sittlichkeit* legteljesebb, legigazabb formája pedig a magántulajdonra és családra épülő alkotmányos kapitalizmus, mely az általános emberi szabadság letéteményese. Ennyiben jogos a marxi kritika, és ennyiben érhetjük tetten a *Jogfilozófiá*ban az esszencialista igényt, a szerzőre jellemző partikuláris kulturális determinációk univerzalizálását. A dolgozat lezárásában annak próbálok utánajárni, milyen alapon privilegizálta Hegel saját kultúrájának szabadságfogalmát.

5.

Hegel filozófiájának gyakran emlegetett sajátossága, hogy miközben történeti ívekben gondolkodik, saját genezisét is beleszövi az elbeszélt folyamatokba, sőt ez utóbbiak szükségszerű mozzanataként mutatja be. Ebből ered a közkeletű elképzelés, miszerint Hegel a hegeli filozófiát tekintette a világtörténelem és a filozófiatörténet csúcsának, és bizonyos értelemben fel is akarta számolni a filozófiát és a történelmet („a történelem vége"). A hegeli

szabadságfogalom kapcsán jól megfigyelhető, hogy ez az előítélet súlyos félreértésekre épül, és a szóban forgó elmélet leglényegesebb aspektusát hagyja figyelmen kívül.

Az *Enciklopédia* egyik megjegyzésében olvassuk: „Az az ismert tétel: *minden ember természettől fogva egyenlő*, azt a félreértést tartalmazza, hogy a természetest összetéveszti a fogalommal. Azt kell mondani, hogy ellenkezőleg, *természet*től fogva az emberek csak *egyenlőtlenek*. De a szabadság *fogalma*, amint minden további meghatározás és kifejtés nélkül mint ilyen egzisztál, az elvont szubjektivitás mint *személy*, amely tulajdonra képes (488. §), a személyiségnek ez az egyetlen elvont meghatározása az emberek igazi *egyenlősége*. Hogy pedig ez az egyenlőség létezik [. . .], ez oly kevéssé *természettől* fogva van, hogy inkább csak terméke és eredménye a szellem legmélyebb elve tudatának és e tudat általánosságának és kialakulásának" (*Enc*. 539. §F). Hegel tehát nem tagadja, sőt: hangsúlyozza, hogy a modern szabadságelv történetileg meghatározott. Ezt a történeti meghatározódást azonban fejlődésnek tekinti, a szellem fejlődésének, melyben a „fogalom" nyilatkozik meg. A hegeli társadalomelmélet érvényessége tehát azon múlik, hogy a „fogalom" pontosan micsoda. Amennyiben egy kinyilatkoztatott metafizikai dogma, akkor Hegel egyrészt nem haladta meg a természetjogot, másrészt megalapozottnak tűnik a vád, miszerint Hegel valamiféle illuzórikus végső igazság nevében próbálta a filozófiatörténet kiteljesítőjének tekinteni magát.

A hegeli „fogalom" (*Begriff*) megnyugtató konszenzuális értelmezése régóta várat magára, és egy rövid tanulmány keretében nem tanácsos vele kapcsolatos végeláthatatlan vitákba bocsátkozni. Annyi mindenesetre az életmű felszínes olvasása alapján is nyilvánvaló, hogy a „fogalom" egyrészt olyasmi, ami az elme segítségével felfogható, az elmében megnyilvánul, másrészt valami ontológiailag teljes értékű, tevékeny létező – erő, ami megvalósulásra tör, és magában hordozza megvalósulásának alapjait és kritériumait, mint a csíra a későbbi növényt (vö. *Enc*. 379. §F). A fogalom – nem az elvont, pusztán értelmileg konstruált, hanem a valódi, a létteljes fogalom – Hegel szerint „*elve* a különbségeinek" (*Logika* II/217), mint elv pedig „tartalmazza fejlődésének és megvalósulásának kezdetét és lényegét" (uo.). Ilyen típusú létezőt nem ismer a mai tudomány.[6] Mivel azonban a mai

6 De összeállítható belőle gondolatban, ha komolyan vesszük a természettudomány implicit önképét, miszerint a valóságot ismeri meg. Gondoljunk csak bele, milyen a világ, ha a természettudománynak igaza van. Ha a természettudománynak igaza van, akkor a létezés nem más, mint elemi részecskék masszív rajzása, mely a komplexitás bizonyos szintjén atomokat, még magasabb szintjén óriásmolekulákat, ennél is magasabb szintjén élő szervezeteket, rendkívül magas szintjén pedig öntudatokat és emberi kultúrát hoz létre. Ha ez így van, mit jelenthet az, hogy mi mint emberek, tudósok, megismerő lények – mint ennek a részecskerajzásnak elkülönült és egymással kommunikáló örvényei – felfedezzük a fizika és biológia törvényeit, felfedezzük az atomok, molekulák és élő szervezetek összefüggéseit? Nem mást jelent, mint hogy az elemi részecskék rajzása számára,

tudomány cáfolni, sőt voltaképpen értelmezni sem tudja ilyesfajta létezők létét, jobban tesszük, ha a kortárs megismerés bűvköréből kilépve próbálunk gondolkodni.

Minden embert el lehet nyomni. Ha felnyitunk egy embert és körülnézünk benne, nem találjuk sehol a szabadságot vagy a szabad akaratot. Ha elég sokáig verünk vagy kínzunk valakit, ki tudunk irtani belőle minden szabadságigényt. Eleve olyannak is nevelhetjük az embereket, hogy soha ne legyenek ilyen igényeik. Az emberben nincs a természettől fogva semmi, ami arra predesztinálná, hogy szabadnak tekintse magát vagy a többieket. A szabadság nevelés kérdése.

Mint neveléssel elültetett minőség, a szabadság általános fogalmak révén konstituálódik. Az emberek attól lesznek szabadok, hogy a „szabad" predikátumot vonatkoztatják önmagukra és másokra, miközben ezt a predikátumot illokúciós aktusok segítségével tartalommal töltik fel. Noha a „szabad" predikátumnak nincs kultúrától és életmódoktól független, metafizikailag megrögzíthető jelentése, a szabadság mint életmód csakis úgy bontakozhat ki, ha egy értelmező közösség többé-kevésbé szilárd jelentéssel ruházza fel, és ennek megfelelően vonatkoztatja saját tevékenységére. A „szabadság" jelentése abban a kultúrkörben, melyben Hegel felnőtt, és amelyhez mi is tartozunk, az egyén korábban elemzett képességeihez, az elvonatkoztatáshoz, elhatározáshoz és célkövetéshez kapcsolódik. Ezek úgyszintén nem természet adta képességek, hanem nevelés eredményei. Kifejlesztésük úgy történik, hogy elkezdjük a bontakozó gyermeki öntudatnak *tulajdonítani* a szóban forgó képességeket. Felhívjuk a gyermek figyelmét arra, hogy tud egyedül gondolkodni és dönteni, elültetjük benne azt az eszmét, hogy önálló cselekvésre képes, és segítjük erre vonatkozó első, még gyámoltalan kísérleteit. E gyámolításban aktív és tevékeny hatóerő a szabad szubjektum *fogalma*. Mikor a szabad szubjektum fogalmát mint predikátumot a felnövő gyermekre vonatkoztatjuk, ez a vonatkoztatás egyszerre illokúciós és lokúciós aktus. A gyermek *azáltal* lesz szabad, hogy szabadnak nevezzük, és miközben annak nevezzük, meg is tanítjuk szabadnak lenni, szabadságára hivatkozva tiltunk és engedünk neki bizonyos dolgokat, feltárjuk előtte a predikátum jelentését. A tiltások és engedélyek végcélja, hogy a jelentés gyökeret eresszen, hogy a gyermek felismerje, mit jelent elvonatkoztatásra és elhatározásra képes szubjektumnak lenni.

---

magában ebben a rajzásban, valamiképpen tükröződik saját bonyolult logikája, összefüggésrendszere. És valahányszor az emberek beavatkoznak a természetbe – pl. meggyógyítanak valakit –, maga a rajzás változtatja meg, belső összefüggésrendszerét felismerve, önnön folyamatait. Ez a tükröződés a természettudomány jelenlegi szótárával kifejezhetetlen, de ha létezik, akkor a legfigyelemreméltóbb jelenségek egyike, ha nem a legnagyobb csoda. Nem mellesleg pedig erősen emlékeztet a hegeli fogalomra, ill. általában a német idealizmus metafizikai alapmodelljére, mely szerint „az elme az anyag szervezett és magasan fejlett formája, az anyag pedig az elme fejletlenebb és kevésbé szervezett formája" (Beiser 2006: 139).

A társas szabadság modern formája tehát azáltal bontakozik ki, hogy fogalma megjelenik az egyes öntudatokban, az öntudatok megtanulják használni ezt a fogalmat, és továbbadják használatát az utódaiknak. Más szóval, az a „tiszta" fogalmi szint, amelyről korábban nem tudtuk eldönteni, metafizikai hókuszpókusz-e vagy puszta nyelvi elemzés, valójában egyik sem, hanem egy szuverén társadalmi hatóerő. Ez az a mentális apparátus, melynek révén mi mint társadalom – mint szellem – szabaddá tesszük magunkat. A hegeli szabadság- és jogfogalom társadalmilag immanens, de nem determinációként immanens, hanem mint determináns. A szabadságot a szabadság fogalma konstituálja.

6.

A fenti okfejtés alapján egészen más fényben tűnik fel a hegeli életmű leghírhedtebb aforizmája, mely a *Jogfilozófia* előszavában olvasható: „Ami valóságos, az ésszerű, ami ésszerű, az valóságos" (*JF*.: 28). E mondat közkeletű értelmezése úgy hangzik, hogy minden társadalmi rend *eo ipso* igazságos, innen pedig már csak egy ugrás a hegeli filozófia reakciós, antihumanista és fasisztoid (vagy épp sztálinista) tendenciáinak emlegetése.

Fontos figyelembe venni, hogyan hangzik a fenti mondat az eredetiben: *„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig"*. A „valóságos" (*Wirklich*) a hegeli logika egyik terminusa, melyet a szerző a *wirken* (működni, dolgozni) szóval hoz összefüggésbe. A valóság (*Wirklichkeit*) a fogalomnak arra az aspektusára utal, hogy hatóerőként működik, hogy megnyilvánul, alakít.[7]

Az „ész" (*Vernunft*), melyből az „ésszerű" (*vernünftig*) ered, szintén egy hegeli terminus, mely részben a kanti filozófiára utal vissza, részben a Hegel által propagált megismerésmódot jelöli. Jelen esetben elég annyit megjegyezni róla, hogy erősen kapcsolódik a szellem fogalmához, a szellem egyik első kifejlett megjelenési formája (*Enc*. 439. §).

Némileg leegyszerűsítve azt mondhatnánk, a fenti aforizma annyit jelent: a szellem valós társadalmi hatóerő, és csak az lehet valós társadalmi hatóerő, ami a szellem – a tiszta interszubjektivitás – nyomát viseli magán. Ezzel némiképp torzítottunk a mondat jelentésén, de jóval kevésbé, mint a filozófiai megkülönböztetésekre érzéketlen közkeletű olvasat. Ha viszont e módosított jelentés szerint vesszük, akkor a jelmondat pontosan a szabadságfogalomnak arra a különös, önmagát megvalósító természetére utal, amivel az előbb szembesültünk. Nem mást fejez ki, mint hogy a fogalom (az ésszerűség, a szellem) társadalmilag immanens és tevékeny (azaz valóságos), sőt maga ez a tevékenység. Aligha véletlen tehát, hogy ez a *Jogfilozófia* mottója.

---

7 Vö. „Ami valós, az hatni képes (Was wirklich ist, *kann wirken*)", *Logika* II/156.

7.

Mi a helyzet Marxszal, a dialektikával és a porosz állam apológiájával? A *Jogfilozófia* kapcsán mintha főleg ezek a témák kerülnének elő a társadalomtudományi diskurzusokban. A dialektika egy lehetséges értelmezésére az akarattal kapcsolatos okfejtések mutattak példát. A dialektika talán nem több, mint a nyelvi elemzés egy intenzív fajtája, melyet nem a logikai szükségszerűség, hanem a modern társadalmi létbe való megélt belátás alapoz meg. Hegel nem állítja, hogy a „szabadság" általa adott értelmezését levezethetjük egy majomnak vagy egy ősembernek, vagy érvényesnek tarthatnánk egy idegen bolygón, ahol nincs semmi, csak metán. Hegel még csak az sem állítja, hogy ezeket a levezetéseket elfogadtathatnánk egy idegen kultúrkör képviselőjével, egy ókori egyiptomival vagy egy spártaival. De igenis állítja, hogy szabadságfogalmunk mint történeti alakulat tartalmazza az én, a megértés, az elhatározás stb. mozzanatait, és ebben a formájában valós társadalmi erő *számunkra*, modern individuumok számára.

Ami a porosz állam apológiáját és Marxot illeti, nehéz szabadulni attól a benyomástól, hogy a hegeli életmű egésze úgy járt, mint a *Jogfilozófia* előbb idézett jelmondata. A hiányos és hanyag olvasatok negatív hatását csak tetézte az a dogmatikus gőg, amivel Marx le akarta tromfolni, Engels pedig „ki akarta javítani" a hegeli rendszert. Hegel nem idealista olyan módon, ahogyan Marx bemutatja őt, a *Jogfilozófia* pedig nagyon messze áll attól, hogy a liberális kapitalizmus bármely ismert formáját szükségszerűnek állítsa be. A *Jogfilozófia* fogalmainak mindegyike ugyanolyan tág és megengedő, mint azt a *Sittlichkeit* kapcsán láttuk, és Hegelt mindegyik fogalom csak mint valóság, mint hatóerő érdekli. Valós hatóerőként azonban az alkotmány, az államjog, de talán még az uralkodó fogalma sem teszi szükségszerűvé, hogy az általuk működtetett társadalmi rendben az értéktöbbletet egy kizsákmányoló osztály fölözze le. Ha Marx ezt az összefüggést fogalmilag szükségszerűnek vélte, be kellett volna mutatnia,[8] ha pedig magából a *Jogfilozófiá*ból szedte, az figyelemre méltó interpretatív képességekre vall. Ha lehetséges

8 Marx a Gazdasági-filozófiai kéziratokban próbálkozott ennek levezetésével, ahol a mangántulajdont a munka megtestesüléseként értelmezi (Marx 1962: 56. skk.). Ha a magánjellegűen elsajátított munkatermék egyből tőkeviszonyt, a tőkeviszony pedig szükségképpen elidegenedést és kizsákmányolást jelent, akkor a feladatot persze megoldottuk, hiszen Hegel a mangántulajdont kiemelten fontosnak tekinti (JF. 46. §). Érdemes azonban felhívni rá a figyelmet, hogy a magántulajdont és a munkát maga Hegel is összeköti: „A formálás által az a meghatározás, hogy valami az enyém, magában fennálló külsőséget kap" (JF. 56. §, vö. 55–58. §). Továbbmenve azonban Hegel úgy véli, hogy a munkára épülő birtokbavétel a magántulajdon csökött formája (l. JF 58–59. §). Ha ez így van, akkor Marx megragadt egy olyan elemzési szinten, melyet Hegel eleve nem is akart abszolútnak beállítani. Ami A tőkét illeti, Marx ott a pénz- és árufétisből eredezteti a kizsákmányolást, de nem

kommunizmus, és ha tényleg a modern kapitalizmus „megszüntetve-megőrzéseként" jön majd létre, akkor a hegeli értelemben vett szabadság nagyon is releváns lesz számára. Szilárd szabadságfogalom nélkül eleve értelmezhetetlen az a marxista állítás, hogy a kommunizmus az egész emberiséget szabadítja majd fel. Ha ez nem jelent mást, mint az össztársadalmi termelés korlátlanságát, akkor a marxizmus a hangyák szabadságát ígéri az emberiségnek. Ha viszont a kommunizmus az egyes egyénnek adja végre vissza a méltóságát, akkor a hegeli jog- és akaratfogalom nem burzsoá misztifikáció lesz számára, hanem olyan erő, melyet a kapitalizmus csak névleg képvisel, és ténylegesen minden eszközzel roncsolni és pusztítani próbál. A hegeli szabadságfogalom talán pont arra vár, hogy az értelmes emberek világköztársasága méltóképpen bontakoztassa ki.

Az elfogulatlan olvasó számára könnyen úgy tűnhet, hogy Hegel fogalmai a társadalmi kontingencia legkülönfélébb típusainak befogadására képesek. Nem az igazságosság egy adott dogmáját rögzítik, épp ellenkezőleg: az igazságosság folytonosan bővülő jelentésének az erejére hívják fel a figyelmet, hogy immanens fénye bevilágítson abba, amivé a család, a nemzet és a történelem tett minket. Ha sikerülne végre lesöpörni a Hegel-kötetekről két dühödt évszázad porát, a szellem filozófusa hallatlan kincsek birtokosaként tűnhetne elő.[9]

szól róla, miért kellene az árufétisnek szükségszerűen együtt járnia a pénzrendszerrel. Éppenséggel kontingens jegye is lehet azoknak a pénzgazdaságoknak, melyeket ismerünk.

9 Vö. Brandom 2008.

IRODALOM

Beiser, Frederick C. (2006): *The Romantic Imperative*. Harvard University Press.

Brandom, Robert (2008): Untimely Review of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Interneten: http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/URPdG 08-1-22 b.doc (2008.01.22.)

Hegel, G. W. F. (1950): *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I. kötet*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [*Enciklopédia*, *Enc*.]

Hegel, G. W. F. (1968): *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, II-III. kötet*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [*Enciklopédia*, *Enc*.][10]

Hegel, G. W. F. (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [*Jogfilozófia*, *JF*.]

Hegel, G. W. F. (1979): *A logika tudománya I-II*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó.

Hegel, G. W. F. (1973): *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [*Fenomenológia*, *SzF*.]

Marx, Karl (1962): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth Kiadó.

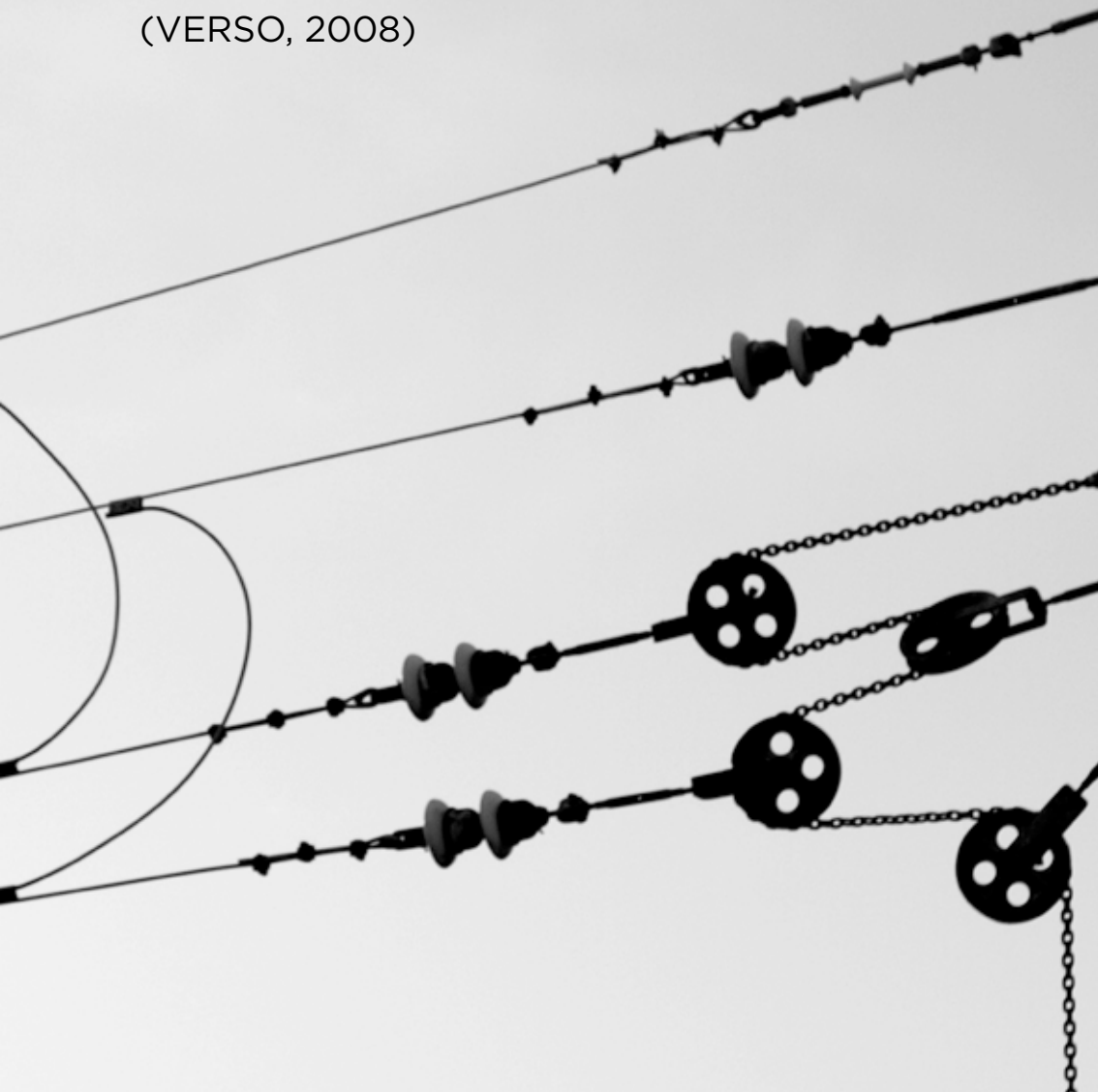
Popper, Karl (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi Kiadó.

10 A hivatkozásokban az „M" a paragrafusokhoz csatolt megjegyzéseket jelöli (beljebb szedett bekezdések a paragrafusok főszövege alatt), az „F" pedig a szóbeli előadások alapján utólag hozzáfűzött függelékeket. Hasonlóan a Jogfilozófia esetében.

Bózsó Péter

A POSZTMARXIZMUS FELÉ?

GÖRAN THERBORN: FROM MARXISM TO POST-MARXISM?
(VERSO, 2008)



TÉRKÉP A MARXIZMUSHOZ

A Cambridge-i Egyetem svéd szociológia tanára tavasszal megjelent kötetével „térképet és iránytűt" kíván olvasói kezébe adni, hogy a Marxhoz kapcsolódó különféle *izmusok* területén eligazodjanak. Éles különbséget tesz Marx és a Marx-*izmus* között. Születésének közeledő kétszázadik évfordulója alkalmából Marxot három területen is méltatja: mint az emancipáció teoretikusát, aki elkötelezett az emberi szabadság kizsákmányolás és elnyomás alól történő felszabadítása mellett, mint a történelmi materialista megközelítés kidolgozóját, aki különös figyelmet fordított az átlagemberek élet- és munkakörülményeire, és mint a dialektika megértésének és felismerésének mesterét. Míg Marx bekerül az emberiség „hosszú életű" nagy gondolkodóinak sorába, addig a marxizmus jövője kétséges – véli Therborn.

A könyv nem szellemtörténet, inkább „útikönyv", mely végigkíséri a tektonikus társadalmi és szellemi irányváltásokat a – bizonyos értelemben a marxizmus századának tekinthető – rövid XX. század és korunk között, mely utóbbi kezdetét a 1978 és 1991 közötti időszakra teszi, amikor Kína a piaci szocializmus felé fordult valamint a szovjetrendszer összeomlott Európában és a Szovjetunióban. A mű három különböző forrású nagy fejezetből áll. Az első, a baloldal elméletének és gyakorlatának színterével foglalkozó fejezet eredetileg a Demokratikus Forradalom Pártja szenátorai által szervezett konferencia előadásaként hangzott el Mexikóban 2001 áprilisában és később felújítva a *New Left Review* 10. számában került publikálásra. A második az eredetileg Bryan Turner szerkesztésében a Blackwell kiadónál 1996-ban megjelent *Companion to Social Theory* [A társadalomelmélet kézikönyve] egyik, a marxizmussal mint kritikai elmélettel foglalkozó fejezete. A harmadik, korunk radikális elméleteit taglaló rész, eredetileg a Routledge kiadónál Gerard Delantry szerkesztésében 2006-ban kiadott *The Handbook on European Social Theory* [Az európai társadalomelmélet kézikönyve] egyik szakasza, mely később a *New Left Review* 43. számában jelent meg (ezt magyarul is olvashatjuk az *Eszmélet* 2007 telén megjelent 76. számában).

A kötet magyar nyelvű megjelentetését a L'Harmattan kiadó Eszmélet-könyvek sorozatában az idei évre tervezi, mely meglátásom szerint az érdeklődők szűkebb piacán összefoglaló-ismeretterjesztő jellege miatt népszerű olvasmány lehet, legalábbis a különféle irányzatokat/iskolákat „térképre" helyező ábrái mindenképp közkinccsé válnak. Az alábbiakban áttekintem a szerző gondolatmenetét, teret engedve az elemzés háttére bemutatásának is.

A GLOBÁLIS POLITIKA ÚJ PARAMÉTEREI

Therborn a globális teret három sík mentén osztja fel: a társadalmi-gazdasági sík: vagy más szavakkal Bal és Jobb síkja; a kulturális sík: a hitek és identitások uralkodó mintáinak és a kommunikáció fő módjainak síkja, valamint; a geopolitika: az államok közötti erőteret kijelölő sík mentén. A társadalmi mintaadást két tengely, az individualizmus-kollektivizmus, ill. a tisztelet-tiszteletlenség tengelyei mentén ábrázolja. A politikai cselekvés tere pedig az állam, piac és társadalmi mintaadás háromszögében zajlik.

1. ábra: A társadalmi mintaadás fő dimenziói:

kollektivizmus

klasszikus baloldal | tradicionális jobboldal

tiszteletlenség----------+---------- tisztelet

női és emberjogok | liberalizmus

individualizmus

Arra a kérdésre, hogy a fejlett országokban csökkent-e az államok képessége politikai céljaik megvalósítására egyértelmű nemmel válaszol, amire pl. az infláció letörése és az erős regionális szervezetek létrehozása lehetnek példák. A globalizáció diskurzusának – Therborn szerint – legfőbb hibája, hogy megfeledkezett az államok különféle típusainak megkülönböztetéséről az utóbbi 40 évben. E szerint két sikeres típus emelkedett ki a '60-as évek óta: a nyugat-európai jóléti állam és a kelet-ázsiai export-orientált fejlesztő modell. Minden ellenkező propaganda ellenére a jóléti állam még létezik, amit a közkiadások bruttó hazai termékhez képest fennálló magas aránya is jelez ezekben az országokban. Az export-orientált kelet-ázsiai fejlesztő államokat állami tervezés, valamint a bank- és hitelrendszer kontrollja jellemezte. A Japán által elkezdett sort követte Dél-Korea, Tajvan, Szingapúr stb., és Kína is ebből a példából merített. A közvélekedéssel ellentétben a jóléti államok is igen nyitottak a világpiacra.

Másrészt a befelé forduló, alacsony külkereskedelmű államok végzetes válságba kerültek, kezdve a néhai létező szocializmus országaival, az afrikai „szocialista" országokon át Indiáig, az importhelyettesítő latin-amerikai államokig és Franco Spanyolországáig. Ez a befelé-forduló modell a hetvenes-nyolcvanas években elérte korlátait. Therborn ezt a világkereskedelem átalakulásával magyarázza, ami egyre kevésbé nyersanyagok ipari termékekért folytatott cseréje lett, hanem az iparvállalatok közötti verseny színtere.

A kereskedelemből kimaradt országok lemaradtak a fejlődésben, míg a szovjet tervezők túl későn ismerték fel az elektronizáció jelentőségét.

Ahogy a nagyvállalatok jelentősége nőtt, és a kereskedelem új területeket felfedezve egyre hatalmasabb méretűvé vált, a fő trend az állami tulajdon felől a privatizáció felé fordult. Ennek a szerző szerint a fő okai a következők: a létező szocializmus országaiban a fejlődést a természeti és emberi erőforrások mozgósítására alapozták, ami elérte korlátait; a posztkoloniális államok nem megfelelő kompetenciája és integritása nem tette lehetővé az állami gyámkodású fejlődést; és a központi tőkés országok új tőkeképzése és menedzsment technikái kikezdték az állam képességeit.

A történelmi változás ipartalanítását kiegyenlítette Dél-Ázsia iparosítása, és így az ENSZ munkaügyi szervezete (ILO) adatai szerint 1996 és 2006 között az ipari foglalkoztatás az összfoglalkoztatottak kb. 21%-os szintjén stabilizálódott a világban, ennek ellenére ez az ipari munkásmozgalom nagy korszakának is végét jelentette. Másrészt ez a folyamat „paraszttalanítással" is járt. A társadalmi minta-kategóriaként értelmezett tisztelet hagyományos bázisát jelentő mezőgazdasági foglalkoztatottság 1965 és 1990 között a világban 57%-ról 48%-ra csökkent. Ez a lázadó kollektivizmus új hullámát indította el: az őslakosok mozgalmai fontos tényezővé váltak mindkét Amerikában és Indiában is. Bár valószerűtlen, hogy az osztályok valaha is visszanyerjék fontosságukat, de mivel a tisztelet hagyományos struktúrái is visszavonulóban vannak, ezért az individuális vagy kollektív tiszteletlenség változatos új formái jelennek meg. A posztindusztriális fejlődés aláásta a marxizmus egyik pillérét, az egységesülő, és növekvő munkásosztály feltételezését, abban az értelemben, hogy a munkásosztály saját maga emancipálására való képessége romlott (gondoljunk csak a harmadik világ kizsákmányolt tömegeire).

Jelenleg a neoliberális modernitás elég nagy célpont ahhoz, hogy egy táborba gyűjtse a vallási és etnikai antimodernitás képviselőit, valamint az újfajta modernitást kutató baloldali erőket. Miután a marxista munkásmozgalom a hagyományos szekuláris felvilágosodás jelentős áramlata volt, eljött az idő egy transz-szocialista perspektíva kidolgozására – mondja Therborn. Ez egy nem posztszocialista alternatíva lenne, mivel nem fogadja el a kapitalizmust, és a kizsákmányolás alóli emancipációt maguk az alávetettek küzdelmeként képzeli el. A transz-szocializmus lehetősége felé mutat a kapitalizmus társadalmi dialektikája, az osztály és feminista küzdelmek folytatódása és az elnyomott etnikai csoportok harcai is. A marxizmus szerint nem szignifikáns morális kérdések is egyre fontosabbakká válnak pl. az emberi jogok és az erőszakmentesség terén. Mindezeken túl a XXI. század baloldalának újra fel kell fedeznie az általános öröm, az emberi élvezet iránti elkötelezettségét, ismét meg kell erősíteni eredeti játékosságát, mivel a forradalmi küzdelem szigora háttérbe szorította a marxi hedonizmust.

MARXIZMUS ÉS A MODERNITÁS DIALEKTIKÁJA

1. táblázat: A modernitás uralkodó narratívái

Ilyen volt a Múlt	*Ilyen lesz a Jövő*
Tudatlanság, babona, szolgalelkűség	Emancipáció: racionális egyéni felvilágosodás
Elnyomás, szabadságnélküliség	Kollektív emancipáció és önfelszabadítás
Nyomor, betegség, tespedés	Növekedés, haladás, fejlődés
Nincs vagy gyenge a verseny	A legalkalmasabb túlélése
Szabályokhoz kötött, utánzó	Alkotó életerő

Történeti áttekintésében Therborn a marxizmust szélesebb összefüggésben a modernitás „őfelségének lojális ellenzékeként" látja, amely sosem kérdőjelezi meg a modernitást magát. Míg a liberalizmus és a posztmarxista szociáldemokrácia inkább a modernitás pozitív elemei mellett, a konzervativizmus pedig a negatívak ellen foglalt állást, a marxizmus dialektikusan közelít hozzá: egyszerre látja mindkét hatást és odafigyel a nemi és nemzeti dimenziókra is. Helyesli a kapitalizmus, iparosítás, urbanizáció és tömegoktatás progresszív elemeit, de elutasítja a kizsákmányolást és elidegenedést. E két összetevő különböző súlyozása érhető tetten a szociáldemokrata és a kommunista megközelítésében.

2. táblázat: A kapitalista modernitás marxi dialektikája	
Előrelépés	*Ellentmondás/konfliktus*
Individualizáció	Atomizáltság, elidegenedés
A termelékenység növekedése	Kizsákmányolás és elosztási polarizáció
	A fennálló termelési viszonyok meghaladása
Kapitalista terjeszkedés	A proletariátus egységesítése és erősítése
Globalizáció	Antiimperialista lázadások

Az áttekintésben részletesen elemzi a kritikai elméletet, mint intellektuális áramlatot és az ide sorolható Frankfurti Iskolát, amely a modernitás negatív elemeit hangsúlyozta, anélkül hogy megoldási javaslatokkal állt volna elő. Érdekességként álljon itt egy idézet az iskolával rokonítható Robert Lynd 1938-ban írt *Knowledge for What?* [Tudás, de mi végre?] c. művéből: [A kapitalizmus] nem úgy működik és nem is lehet úgy átalakítani, hogy biztosítsa azt az általános jólétet, amelyre különben jelenlegi technikai ismereteink és műveltségünk feljogosítanának." A kritikai elmélet egy vereség utáni kitartás periódusában fogant, ami Therborn szerint ismét aktuálissá tette az ezredforduló környékén, miután a filozófiának a világ megváltoztatására tett kísérlete kisiklott. A szerző behatóan taglalja a nyugati marxizmust is, amely az Októberi Forradalomra adott pozitív, de sajátos reakcióként alakult ki és részben utólagos konstrukció [Nachkonstruktion]. Ennek lényegi kérdését Lukács György már 1918-ban, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában – igaz megválaszolatlanul – feltette: vajon az elnyomás eszközeivel elérhető-e a szabadság?

Összefoglalásként Therborn úgy látja, hogy az Októberi Forradalom kimerülése és az ipari munkásság hanyatlása után a modernitás marxista dialektikája újragondolásra szorul, a szocializmus tudományból ismét utópia lett. Ennek ellenére a kritikai dialektika művelői által vágyott kizsákmányolás és elidegenedés nélküli társadalom nem a múlt kudarcaiban

testesült meg, hanem olyasmi, ami még nem jött el. „Noha a marxizmusnak már nincsenek kész megoldásai, azonban kritikai éle nem szükségszerűen csorbult."

RADIKÁLIS TÁRSADALOMELMÉLET A XXI. SZÁZADBAN

Therborn a marxizmusra a kultúrtörténet részeként tekint, és egy háromszöggel szemlélteti: „Szellemileg a marxizmus mindenekelőtt történeti társadalomtudomány, a Wissenschaft átfogó értelmében, mely a kapitalizmus működésére összpontosít, általánosabban a történelmi fejlődésre, amelyet »végső fokon« a termelőerők és a termelési mód dinamikája határoz meg. Másodszor, a marxizmus az ellentmondások vagy a dialektika filozófiája ismeretelméleti és lételméleti törekvésekkel, nem kevésbé etikai következtetésekkel. Harmadszor, a marxizmus szocialista, munkásorientált politizálási mód volt, mely irányt és utat mutatott a fennálló rendszer forradalmi megdöntésére." A háromszögben történetileg először a politika dominált, később a filozófia és a gyakorlati társadalomtudományok eltávolodtak egymástól, azonban a politika összekapcsolta őket. A '80-as években a szocialista politika széthullott és magával rántotta a hozzá kapcsolódó társadalomtudományt is. Az elszigetelt filozófia jobban kitartott. A marxista társadalomtudomány, politika és filozófia egysége megbomlott, Therborn szavaival a marxizmus háromszöge összetört.

Ezt tovább segítette a modernitás elleni posztmodern támadás. A posztmodern egyik forrása esztétikai: a modernista avantgárd elleni lázadás főleg az építészetben, míg a másik az ex-baloldal kifáradása, amit leginkább Jean-François Lyotard művei fémjeleznek. Alapja azonban az ipartalanítással együtt járó társadalmi szerkezetátalakulás, valamint a modernista fejlődés környezetvédelmi kritikája. Értelem- és racionalitásellenessége a televíziós társdalom „látványgépezetére" adott reakció. Amíg a posztmodern az ideológiai térfél baloldalán nyert teret a jobboldali modernitás legyőzte tradicionális vetélytársait.

A baloldal többféle módon reagált ezekre a kihívásokra. Európában tudományos érdeklődése a vallás felé fordult. Régis Debray: *Le feu sacré* [A szent tűz, 2003] és a *God: An Itinerary* [Útikönyv Istenhez, 2004] vagy Slavoj Žižek a maga részéről a Pál apostol és Lenin közötti párhuzamokat három páros – Krisztus és Pál, Marx és Lenin, valamint Freud és Lacan – segítségül hívásával tárja fel.

Amerikában a jobboldal monopolizálta a vallásos témákat, itt az érdeklődés az utópiák felé fordul: pl. Erik Olin Wright Valós Utópia Terve több könyvet eredményezett. Fredric Jameson szerint az új politikai felhajtóerő megérkezéséig nincs az utópiának alternatívája. Therborn az utópistákhoz sorolja a világrendszer elmélet képviselőit Immanuel Wallersteinnel az élükön, mivel a jelen korunkat a kapitalista világrendszerből egy másik világrendszerbe való átmenetnek tekintik.

A baloldal korábban népszerű fogalmát, az osztályt az utóbbi időben lecserélte pl. Ernesto Laclau és Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemónia és szocialista stratégia, 1985] című könyvükben. Az osztály nélküli harc filozófiájának megfelel a harc nélküli osztályok szociológiája, ahol az osztály, mint elosztási kategória maradt meg. Az állam iránti érdeklődés, Claus Offe posztmarxista elemzésétől eltekintve, jórészt átirányult egyrészt a globális hálózatok. másrészt a civil társadalom vagy a politikai filozófia elvontabb szintjei felé. Mindemellett a figyelem visszatért a szexualitás felé, ami a jelenkori marxista és posztmarxista filozófiában annak pszichoanalízisbe való belefeledkezésében is megnyilvánul (Slavoj Žižek pl. kijárta a lacaniánus iskolát).

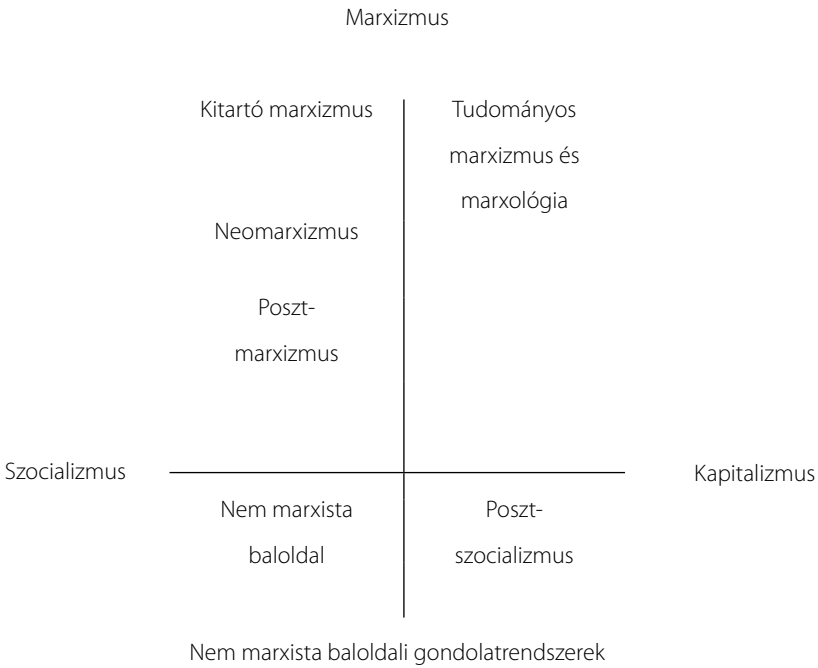
A hálózatoknak a jelenkori társadalomelmélet és analízis középpontjába kerülése nem csupán intellektuális felfedezésből fakad, hanem a változó társadalmi viszonyok kifejeződése is. Manuel Castells posztmarxista szociológus az új menedzselési elvekből és az információs technológiából kiindulva bevezette a „hálózati társadalom" fogalmát, anélkül, hogy – legalábbis Therborn szerint – azt megpróbálta volna a korábbi szociológiaelmélethez kapcsolni. Azóta a hálózat Michael Hardt és Antonio Negri befolyásos neomarxista munkáinak – *Empire* [Birodalom, 2000] és *Multitude* [Sokaság, 2004] – a legfőbb elméleti fogalmává vált. Ezekben mind a globális szuverén, mind pedig annak ellenzéke egyaránt hálózati erőkként tételeződnek.

Ezek alapján a jelen radikális társadalomelméletében az ideológiai térképre a következő főbb irányzatokat helyezi el a szerző:

- *Posztszocializmus:* a „harmadik útnak" is nevezett irányzat, melyet Anthony Giddens bal- és jobboldalon való „túllépése" – lényegében a szociáldemokrácia és a jóléti állam lenézése – fémjelez.
- *Nem marxista baloldal:* e vegyes csoportba került pl. a svéd szociáldemokrata Walter Korpi, a francia szociológus Pierre Bourdieu, a brazil-amerikai jogfilozófus Roberto Mangabeira Unger, a Társadalmi Világfórum ideológusa, a portugál jogtudós Boaventura de Sousa Santos stb.
- *Tudományos marxizmus és marxológia:* e nem túl népes csoport elhatárolódik mindenfajta antikapitalista gyakorlattól vagy állásponttól, miközben Marxot a kapitalizmus éles elméjű és gondolatébresztő elemzőjének tekinti. pl. Meghnad Desai: *Marx's Revenge* [Marx bosszúja 2002], Jacques Derrida *Marx kísértetei* (1993), Terrell Carver: The Postmodern Marx [A posztmodern Marx 1998].
- *Posztmarxizmus: nyílt marxista hátterű szerzők, akik már nem nyilvánítják ki marxista elkötelezettségüket, ami nem jelenti megtagadását, legfeljebb békés válást. Az e csoportba soroltak: Étienne Balibar, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, a Frankfurti Iskola, Manuel Castells, Régis Debray, Zygmunt Bauman stb.*

- *Neomarxizmus:* a marxizmus megújítói, akiket nem lehet élesen elhatárolni az előző csoporttól. A legfontosabbak itt Slavoj Žižek valamint Antonio Negri és Michael Hardt.
- *Kitartó marxizmus:* akik a végsőkig ellenállnak. Itt említi a szerző a hamburgi Das Argument által vállalt 15 kötetes 2004 és 2022 kiadott/kiadandó *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismust* [A marxizmus történeti-kritikai szótára], Moishe Postone munkáit és Michael Burawoy és Erik Olin Wright szociológiai marxizmusát.

2. ábra: Jelenkori baloldali elméleti-politikai pozíciók



Végül összefoglalásként hadd álljanak itt Therborn záró gondolatai: „A kapitalizmus továbbra is kitermeli – és a jövőben is ki fogja termelni – a felháborodás érzését. Ebben az értelemben megmarad a folyamatosság a XIX., XX. és XXI. század között a kritika és az ellenállás vonatkozásában egyaránt. Az eljövendő filozófusok majdnem biztosan publikálnak majd új Marx-olvasatokat. A XXI. századi antikapitalista ellenállók és kritikusok aligha

felejtik el az elmúlt kétszáz év szocialista és kommunista horizontjait. De hogy ők maguk ugyanolyan színben látják-e majd a kapitalizmustól eltérő jövő hajnalát, az bizonytalan, talán éppenséggel valószínűtlen. Bizonyos, hogy antikapitalista társadalomtudósok új generációi fognak feltűnni, sokan fognak Marxot olvasni, de kétséges, hogy látják-e majd értelmét annak, hogy marxistának nevezzék magukat. A klasszikus marxista háromszög széttört, és felettébb valószínűtlen, hogy valaha helyreállítják."

Berki Tamás

MEGÉRI MARX A FÁRADSÁGOT?

JONATHAN WOLFF: WHY READ MARX TODAY?
(OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2002)

Jonathan Wolff angolszász politikai filozófus alig százoldalas könyve kísérletet tesz annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy miért érdemes továbbra is megkülönböztetett figyelemmel kísérni a marxi gondolatokat. A könyv terjedelméhez képest a marxi életmű hatalmas, akár eszmetörténeti, akár filozófiai, akár közgazdaságtani szempontból tekintünk rá. Wolff mégis vállalva a kihívást, alaposan behatárolja a vizsgálódás körét: főleg arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért is olvassunk ma Marxot (lehetőleg eredetiben)? Wolff marxi társadalomelméletről szóló gondolatait a relatíve járatlan olvasónak címezte, igen széles olvasóközönséget megcélozva ezzel.

Nem vonatkoztathatunk el attól a ténytől, hogy a szerző filozófus, illetve attól sem, hogy számos kritikai észrevétele, érve leginkább az analitikus marxista tradícióba illeszkedik. Az analitikus marxisták is elismerik, hogy Marx problémafelvetései, meglátásai, írásainak mélysége, elemzései rendkívül értékesek, és a mai társadalomtudósok többségének érdeklődésére is számot tartanak. Az is vitán felül áll, hogy Marx gondolkodásmódja a társadalomtudományok többségére jelentős hatást gyakorolt. Az analitikus marxisták nem tagadják, hogy Marx sokszor elsőként hívta fel a figyelmet igen releváns problémákra – pedig nem arról ismertek, hogy kesztyűs kézzel bánnának Marx társadalomelméletével. Különösen annak fényében nyilvánvaló ez, hogy legtöbb tézisét, következtetéseit élesen bírálják, metodológiáját – főként a hegeli dialektikára visszavezethető módszereit és a módszertani individualizmus mellőzését – tudománytalannak, így elfogadhatatlannak tartják. Sőt véleményük szerint ma morálisan és intellektuálisan sem vállalhatók a marxi gondolatok (Hild 2005).

Az analitikus marxisták a holisztikus társadalomelméletnek tekinthető marxizmus fogalmait a módszertani individualizmus jelenleg domináns irányzatának segítségével kívánják megmagyarázni. Olyan marxi fogalmaknak a rekonstruálásáról van szó, mint az osztály, osztályharc, kizsákmányolás, állam, történelmi materializmus, ideológia. A módszertani individualizmus az az irányzat, amely nem enged az egzaktságból, a makrojelenségek magyarázatakor abból az ontológiai alapvetésből indul ki, hogy a társadalom önállóan cselekvő racionális egyének és azok interakcióinak a halmaza. Egyik prominens képviselőjük, Jon Elster szerint a holisztikus szemléletmód legfontosabb eleme az objektív teleológia, csakhogy az nélkülözi a valódi tudatosan cselekvő ágenseket, jóllehet marxi témákkal lehet és kívánatos is foglalkozni, csak más szemléletmód segítségével. Mindezek fontosak a vizsgálódás módszere szempontjából, gyakorlatilag meghatározzák Wolffnak a marxi életmű elemzésekor használt módszerét.

A könyv részben Marx műveit összefoglaló, elméletei bemutatását, rekonstruálását célzó műveken is alapul.[1] Wolff elemzése egyszerre két dimenzióban mozog: az egyik fő

1 Lásd a könyv végén a hivatkozáskalauzt és a további ajánlott olvasmányok részt (Wolff 2002: 4, 127–129).

vonulat az alap-felépítmény distinkció rekonstruálása, a másik pedig Marx korai írásainak egyfajta összefoglalója. Wolff figyelmet fordít arra is, hogy a fiatal és a „közgazdász" (kései) Marx társadalomfilozófiájának kontinuitását hangsúlyozza, illetve a súlyponteltolódásokat kiemelje. Ha megnézzük, hogy mit hagyott Marx az utókorra, akkor egy filozófiai antropológiát (emberi természet), egy történelemelméletet (történelmi materializmus), egy grandiózus közgazdaságtani elméletet (munkaérték-elmélet stb.) s egy víziót a jövő társadalmáról (kommunizmus). Ezekkel egytől egyig foglalkozik a könyv. A következőkben áttekintjük Wolff néhány gondolatát a marxi társadalomelmélettel kapcsolatban.

A *fiatal Marx* különösen politikai filozófiai nézőpontból tekinthető jelentősnek, nem véletlen, hogy a szerző itt érzi leginkább elemében magát. Miután Wolff a *Gazdaságfilozófiai kéziratok* alapján részletesen kibontja az elidegenedés fogalmát (mármint a munkaterméktől, termelési tevékenységtől, a nembeli lényegtől és embertársainktól való elidegenedés aspektusait), azt állítja, hogy a fejlett kapitalista társadalmakban az elidegenedés nem manifeszt jelenség, viszont a fejlődő világban áthatóan jelen van (Wolff 2002: 30–37, 104–105). Marxnál az elidegenedés a kapitalista termelési viszonyokból következik, de Wolff szerint már nem teljesen világos, hogy vajon a kapitalizmus jelenti-e magát a problémát, mivel nem szükségszerű az, hogy a munkamegosztás elidegenítő legyen, és ezt szerinte Marx nem tudja egyértelműen cáfolni. Amellett, hogy eleve problematikus az, hogy az áruviszony a domináns társadalmi viszony, nem mond semmit sem arról, hogy milyen a nem elidegenült munka. Ez továbbvisz a következő kritikai ponthoz, az emancipációhoz. A liberalizmus marxi kritikája arról szól, hogy önmagukban a jogok (szabadságjogok, egyenlőség, tulajdon stb.) nem elegendőek egy effektív önmegvalósító „jó élethez", de ezek a jogok mint univerzális értékek nem valósultak meg. Ezek a jogok végső soron a társadalom tagjainak egymással szembeni viszonyát szabályozzák. Vagyis a szerző szerint ez az értelmezés helyesen mutatja azt, hogy a kapitalista termelési viszonyok hogyan határolják be az emberi viszonyokat, de egyúttal azt is sejtetni engedi, hogy a Marx által elgondolt emancipáció az emberi lét alapvető természetét mégsem ragadja meg (Wolff 2002: 46–47).

Ami Marx *történelemszemléletét* illeti, Wolff elsődleges szándéka nem a termelési viszonyok és a termelőerők közötti kapcsolat tisztázása. Ez a momentum igen nagy vitát generált G. A. Cohen és Jon Elster között. Cohen, miután fogalmilag lehatárolja a két tényezőt, egyfajta funkcionális jellegű kapcsolatot állít fel közöttük,[2] amellyel védhetőbbé teszi a történelmi materializmus elméletét (lásd részletesen Szalai 2007). Ennek eredményeképp a történelmet Cohen szerint két tézisre lehet bontani: a termelőerők fejlődésére,

2 A termelési viszonyok előbb-utóbb kénytelenek alkalmazkodni akár áldozatok árán is a termelőerők fejlődéséhez, mégpedig úgy, hogy elősegítsék azok fejlődését.

illetve a termelőerők elsődlegességére.[3] Marxnak szüksége van még egy a gazdasági viszonyrendszer által determinált elemre: ez a politikai-jogi felépítmény, amely az uralkodó osztály érdekeit védi, illetve gazdasági hatalmának megőrzésére szolgál. Egy másik ilyen gazdasági meghatározottságú elem az ideológia, amely az uralkodó viselkedési mintákat és a normakövetést írja elő.

Wolff szerint Marx alábecsüli a kapitalista viszonyok alkalmazkodási képességét; a kapitalizmus eddig igen jól tudott adaptálódni a termelőerőkhöz (Wolff 2002: 110). Mindez egyben a történelmi materializmus elvetését is jelenti, még akkor is, ha ez egy implicite nem tesztelhető hipotézist jelent. A szerző szerint a felépítmény – gazdasági determináltsága miatt – nem ad a marxi történelemszemlélet védelmében új szempontokat (vagyis hosszú távon a tőkések akarata érvényesül). Wolff ezzel kapcsolatban megállapítja még, hogy igen homályos, hogy az alap-felépítmény viszony hogyan kapcsolódik a kommunizmushoz (Wolff 2002: 60–61).

Szalai Erzsébet (2004) szerint az újkapitalizmus lényegi karakterisztikája megerősítheti a filozófus Marx relevanciáját. Világszerte egyre több az olyan ország és társadalmi réteg, amelyre a (nemzetközi) tőke már mint a kizsákmányolás tárgyára sem tekint. Filozófiai oldalról az elidegenedés, illetve a nembeliség felszámolódása apokaliptikus jegyeket öltött, gyakorlatilag saját viszonyítási alapja is felszámolódott. Ilyen értelemben a kapitalista viszonyok kiterjedése és a termelőerők fejlődése feletti kontrollja vajmi keveset változott Marx korához képest. De mindez újra csak a kapitalizmus ellenálló-képességét bizonyítja.

Wolff szerint Marxnál előbb született meg a kommunizmus víziója, és a történelmi materializmust utólag alkotta meg, hogy az előbbit ezzel igazolja (Wolff 2002: 71). Azt viszont nem gondolta végig, hogy a történelmi materializmus valóban elegendő érvet szolgáltat a vízió alátámasztásához. A történelmi materializmussal Marx erélyesen felhívja a figyelmet a történelem relevanciájára, ami szintén fontos hozzájárulás a társadalomtudományokhoz.

Mivel mással is kezdhetné egy „decens" analitikus filozófus a *„közgazdász" Marx* értelmezését, mint a munkaérték-elmélet cáfolatához felhozott érvek (például játékelméleti fejtegetések) tömkelegével. Az alapvető marxi állítás a munkáról, hogy az érték a csereérték és profit forrása. Wolff döntően abba az irányba hajlik, hogy ebben – valamint a Marx által felvázolt kapitalista viszonyok természetében is, beleértve a munkaérték-elméletet és a profit süllyedő tendenciáját – erősen kételkedjen.

Egyes vélemények szerint, ha a munkaérték-elmélet megcáfolódik, akkor a kizsákmányolás érvényessége is megkérdőjeleződik (Kymlicka 2002: 181). De Wolff hajlamos továbblépni ezen, és bár normatív értelemben mégis elfogadni a kizsákmányolás tételét. Állítása szerint, ha a munkaérték-elmélet nem érvényes, akkor a kizsákmányolás is csupán

3 Ezt a kategorizálást Wolff is átveszi (Wolff 2002: 56–57).

filozófiai fogalom marad (Wolff 2002: 116). Mint analitikus filozófus, nem meglepő, hogy Wolff inkább úgy tekint a kizsákmányolásra, mint egy igazságtalanságra (a szó normatív filozófiai értelmében), amely egyben illeszkedik az angolszász normatív politikai filozófia tradíciójába (Kymlicka 2002: 199). Ami értékes Marxban, az az egyenlőtlen kereskedelem koncepciója, a fejlődő-fejlett relációban a centrum-periféria viszonyok szüntelen újratermelődése: ez az, amit az empíria is erőteljesen alátámaszt. Wolff elismeri a marxi teljesítményt a kapitalizmus kritikájában, de egyáltalán nem gondolja azt, hogy az (absztrakt) munka minden profit forrása. Még ha el is fogadjuk azt, hogy a termelési eszközöktől megfosztott munkások kényszerűségből áruba bocsátják munkaerejüket, attól még tőkére is szükségünk van a termelésben (lásd még Kymlicka 2000: 178–180). Wolff nem véletlenül parafrazálja itt Joan Robinsont: tőkére van szükség, nem pedig kapitalistákra.

A marxizmus teleológiájának lényegét a kapitalista termelési viszonyok elkerülhetetlen felbomlása és a *kommunizmus eljövetele adja*. Marx életművének egyértelműen ez a legproblematikusabb része. A marxi társadalomelmélet alapján a termelőerők fejlődése előbb-utóbb kikényszeríti a termelési viszonyok átalakulását, s ez a kommunizmus eljövetelét jelenti, ahol mindenki a szükségletei szerint részesedik a megtermelt javakból, a munka megszabadul elidegenült vonásától, és az osztálytársadalom is megszűnik. Wolff szerint négy alapvető problémával szembesül a marxi elmélet. Egyrészt Marx nem tud arra válaszolni, hogy miért szűnne meg a társadalom tagjainak önző volta. Másodsorban, a tervgazdaság nem képes akkora hatékonysággal működni, mint a piacgazdaság (Wolff itt Hayek gondolatmenetét hozza fel érvként), amely számos elméleti és gyakorlati tapasztalat alapján nem megalapozatlan állítás. Harmadszor, Marx a XIX. században még nem számolt a természeti erőforrások fojtogató szűkösségével (lásd *A német ideológia* idevonatkozó részeit); ez a probléma azonban napjainkra egyre inkább akuttá válik. És a végére marad a marxi értelemben vett gazdasági alapon nyugvó (kizsákmányoló) osztálytársadalom megszűnésének problémája a következő kétkedést megfogalmazó kérdésekkel. Miért is ne létezhetne nem gazdasági alapú törésvonalak mentén való szegmentálódás? Tényleg annyira fontos a gazdasági törésvonal? A kommunizmusban miért nem lehetnek ezek releváns törésvonalak?

Végül ugyanazt vonja le következtetésként, mint az analitikus marxisták többsége: igen, igen, a megvilágító eszmefuttatások és a problémák felismerése is dicséretes, de alapvetően nem bízhatunk Marx felemás megoldási javaslataiban (különösen a grandiózus marxi vízióban és Wolffnál kimondatlanul a módszerben)[4], de azt is tudjuk, hogy attól még a társadalmi antagonizmusok nem szűnnek meg.

A szerző így a könyv terjedelmi korlátait is figyelembe véve részletesen elemzi az alapvető marxi fogalmakat a nembeli lényegtől kezdve a konkrét munka-absztrakt

4 Ez utóbbit lásd részletesen Wolff 2008.

munkán át a használati érték-csereérték dichotómiáig. Erre maradéktalanul szüksége is van, mert e nélkül nem tudná szisztematikusan kritizálni a marxi gondolatokat – másrészt Wolffot Marx mint társadalomfilozófus érdekli leginkább, amiből adódóan kritikájának fő csapásirányát is ez dominálja.

Összefoglalva, szerinte Marx nem szolgáltatott elég érvet ahhoz, hogy két nagyon fontos elméletét, vagyis a munkaérték-elméletet és a történelmi materializmust elfogadhassuk. A szerző szerint a két elmélet elutasításának gyökere összeér, és az emberi természetet érintő kérdésekben keresendő. Az emberi létnek csupán egy, és nem domináns vonása a produktív munkavégzés. De ha más fontos vonás is van, mint a produktív munka, akkor nehezen tartható a történelemi materializmus, amely alapvetően a materiális igények kielégítésének domináns voltából táplálkozik. Ha engednék is kiteljesedni a kommunista társadalomban, attól még a szűkösség megmaradna, amely egy megsemmisítő érvet jelentene a „reggel vadász, délben halász, este kritikai kritikus" vízióra.

A könyvben a jól strukturált és egymásra épülő marxi problémafelvetések és az analitikus cáfolatok „dialektikai" egysége segíti a fontosabb fogalmak megragadását és azok immanens kritikáját, noha a szerzőnek nem is szándéka az, hogy megragadja az életmű esszenciáját. Ami érezhetően kimaradt a könyvből, az a marxi elemzési módszer szisztematikus számbavétele. Mi is a marxi módszer? Huszár Ákos szerint „a lényeges kérdés már nem az, hogy miképpen ragadhatjuk meg a marxi életmű esszenciáját [. . .], inkább annak tisztázása fontos, hogy Marx gondolatai alapul szolgálhatnak-e – s ha igen, miképpen – a mai társadalmak egy lehetséges kritikai elméletéhez. [. . .] Értelmesebb, ha a marxi filozófia jellegzetes kritikai motivációját elkülönítjük egyes filozófiai tételeitől, mert így lehetőség nyílik arra, hogy a kritika sajátos marxi technikái függetlenedjenek eredeti kontextusuktól, s különböző területeken váljanak gyümölcsözővé" (Szalai 2004: 7). Valami hasonlót tesz az analitikus marxizmus irányzata, amikor az úgynevezett racionális (és nem történeti) rekonstrukcióval támadja a marxi gondolatokat, és próbálja meg azok érvényességét egy új kontextusban megállapítani. Konkrétabban, amikor az analitikus filozófia, illetve a neoklasszikus közgazdaságtanban elfogadott módszerek és normák alapján értelmezik újra Marxot, akkor nem titkoltan az a szándék vezérli őket, hogy megkérdőjelezzék a jellegzetes marxi filozófia és módszer normáit (Hild 2005).

De Wolff szerint egy-egy társadalomtudóst nem csak az elméletének igazságtartalma, hanem újszerűsége, módszeressége, mélysége alapján is fontosnak tekinthetünk. Még ha elmélete igazságtartalma (történelmi materializmus, kizsákmányolás stb.) nem is állja meg a helyét, illetve elméletének bizonyos elemeit már lehetetlen védeni (munkaérték-elmélet), attól még a többi szempont alapján bízvást állíthatjuk, hogy egy izgalmas gondolatrendszer fekszik előttünk.

Ha Wolff marxi életművel kapcsolatos személyes álláspontját kellene megragadni, akkor Szalai Erzsébet véleményéből érdemes kiindulni, aki „a tökéletes, a belső konfliktusokat, egyenlőtlenséget és elidegenedést teljességgel kiiktató társadalom gondolatát" (Szalai 2004: 26) kifejezetten veszélyesnek tartja. Ez a normatív álláspont, még ha kimondatlanul a háttérben marad is, Wolffnál is tetten érhető.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Hild Márta (2005): Analitikus marxizmus – megéri a fáradságot. In: *Egyenlítő*, 4: 45–48.

Huszár Ákos (2004): A kritika technikái. In: *Egyenlítő*, 3: 7–9.

Kymlicka, Will (2002): *Contemporaty Political Philosohpy. An Introduction* (második kiadás). Oxford: Oxford University Press.

Szalai Erzsébet (2004): „Kísértet járja be ...". In: *Egyenlítő*, 2: 26–31.

Szalai Miklós (2007): Az analitikus marxizmus kísérlete. In: *Beszélő*, 6. Interneten: http://beszelo.c3.hu/cikkek/az-analitikus-marxizmus-kiserlete (2009. 03. 16.)

Wolff, Jonathan (2002): *Why Read Marx Today?* Oxford, Oxfordshire: Oxford University Press.

Wolff, Jonathan (2008): Karl Marx. In: Zalta, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Interneten: http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/marx/ (2009. 03. 16.).

Juhász János:

MARX ÉS A MODERN POLGÁRI KÖZGAZDASÁGTAN[1]

1 A *Fordulat* szerkesztősége és a Társadalomelméleti Kollégium e folyóirat 4. számában Vígh László nekrológjával és Juhász János egyik utolsó tudományos előadásának közlésével búcsúzott a kiváló marxista közgazdásztól. Jelen cikket Juhász János utolsó, több mint százoldalas tanulmánya alapján *Vígh László szerkesztette*. Terjedelmi korlátok miatt sajnos csak a kézirat első két fejezetének rövidített változatát adhatjuk közre. Ez a két fejezet tartalmazza azonban a mű fő állításait: annak a módszertani kritikának az alapjait, amellyel az egész polgári közgazdaságtan vizsgálható. A további fejezetekben az így megalapozott módszertan alapján bírálta a szerző a keynesi elméletet és annak előzményeit, a növekedéselméletek bizonyos vonatkozásait, valamint néhány, nem a mainstreamhez tartozó szerző elméletét. A kiemelések (mind az eredeti szövegben, mind az idézeteknél), hacsak másként nem jelöljük, a szerzőtől származnak *(a szerk.)*

MOTTÓ (1)

„A tőkés termelés szereplői *elvarázsolt világban* élnek […] saját vonatkozásaik a dolgoknak, a termelés anyagi elemeinek a tulajdonságaiként jelennek meg számukra […] a közvetítés nem csak láthatatlanná vált, hanem egyenesen [az ellenkezőjeként] jelenik meg […] A kamatozó tőke megszemélyesedik a pénztőkésben, az ipari az ipari tőkésben, a járadékot hozó tőke a földesúrban, mint a föld tulajdonosában, végül a munka a bérmunkásban. Mint ezek a rögzített alakok – *önálló személyiségekben megszemélyesedve, akik ugyanakkor megszemélyesedett dolgok puszta képviselőiként jelennek meg* – lépnek be a konkurenciába és a valóságos termelési folyamatba, és e társadalmi dolgok megszemélyesítői mint *személyek* viszonyulnak e dolgok társadalmi tulajdonságaihoz" (Marx [MEM 26/III: 468–469]).[2]

MOTTÓ (2)

„A szocialisták (főleg Rodbertus, de még inkább Marx) kezében az értékelmélet a fennálló rend elleni *rettenetes fegyverré vált* […] *Az új* […] *csereérték-elméletnek ezért nemcsak absztrakt elméleti jelentősége volt, hanem elsőrendű gyakorlati és társadalmi érdekké vált*" (Knut Wicksellt idézi Heretik [1977: 27]).

MADÁRTÁVLATBÓL

Ebben a tanulmányban tagadhatatlanul kritikusan írunk a modernnek nevezett polgári közgazdaságtanról, mint *közgazdasági elméletről*. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy úgy gondolnánk: a modern polgári közgazdaságtan közel 150 éves története ne szolgált volna jelentős eredményekkel. De meggyőződésünk, hogy ezek az eredmények a matematikai apparátus továbbfejlesztésére korlátozódnak. A matematika – általánosságából következően – bármely tudomány művelése során fejleszthető (amit mi sem bizonyít jobban, mint az, hogy az egyik területen nyert eredmények könnyen alkalmazhatók más területeken is). A matematika fejlesztése tehát nem elegendő indok *az elméleti közgazdaságtan* művelésére.[3]

---

2 A MEM rövidítés a továbbiakban, a szakirodalmi gyakorlatnak megfelelően, Karl Marx és Friedrich Engels összes műveire utal *(a szerk.)*

3 „A matematika az egzakt gondolkodás bármely területén alkalmazható […] gyakran kap külső ösztönzéseket – legtöbbször a fizika részéről, de újabban más tudományoktól is (pl. közgazdaságtan)" (Fényes 1980: 37, 103). „A közgazdászok és matematikusok közötti párbeszéd egyre intenzívebbé válik. Egyidejűleg, a közgazdaságtan is hatással kezd lenni a matematikára" (Debreu 1987: 31). Ugyanő

Továbbá a közgazdaságtan matematizálása technicizálja *a közgazdaságtan lényegét alkotó termelési viszonyokat,* aminek következtében önkéntelenül is az apológia szolgálatába áll. Ezt csak tetézi, hogy a szerzők jelentős része vissza is él a matematika használatával, levezetései során a lehető legkörmönfontabban, a lehető legkevésbé szemléletesen jár el, és a végső képletet olyan „elegánsan" formulázza meg, hogy abból még véletlenül sem lehet ráismerni az eredeti „közgazdasági" problémára. Így a matematizálás a direkt apológia eszköze is.

A matematika közgazdaságtani alkalmazásának túlzásairól, diszfunkcionalitásáról, általában a formalizálás, az axiomatizálás elburjánzásáról gyakran értekeznek a polgári szerzők is.[4] A formalizálás egyfelől lehetetlenné teszi a termelési viszonyoknak mint minőségi kategóriáknak az elemzését, tehát diszfunkcionális; másfelől a legalkalmasabb – a tudományosság megfellebbezhetetlen látszatát keltő – eszköze a termelési viszonyok technicizálásának, az apologetikának.

Ami a tartalmat illeti: a modern polgári közgazdaságtan a Marx által vulgárisnak nevezett közgazdaságtan leszármazottja, folyatója; illetve a közgazdaságtani vulgarizmusé, hiszen – mint látni fogjuk – maga a klasszikus gazdaságtan is, szerzőnként különböző mértékben, de jócskán tartalmazott vulgáris elemeket.

Alaposan szemügyre véve, a modern tanokban (és itt – ha ezt külön nem jelezzük – mindig a *mindenkori* „mainstream"-re gondolunk) fehér hollóként bukkanunk csak rá olyan megállapításokra vagy kategóriákra, amelyeket ne találhatnánk meg már a vulgáris gazdaságtanban vagy a közgazdasági vulgarizmusban is.[5] A haladás csak a rendszerezés munkájában, a formalizálásban áll. Az élénk viták forrása az egymást kölcsönösen feltételező ellentmondások egyoldalú megragadása és egymással való szembeállítása, vagy a

---

a matematizálás előnyeiről így fogalmaz: „A szigorúság, minden vitán felül, napjainkban az elméleti közgazdászok intellektuális szükséglete, *akik ezt csak önmagáért is keresik*, [. . .] két fő ismérve az *egyszerűség* és az *általánosság*. Ezek esztétikai vonzereje *önmagában is elegendő ahhoz*, hogy az elmélet *megalkotója számára fontos legyen*" (Debreu 1987: 30–31).

4 A matematika közgazdaságtani alkalmazásának *tartalmi* diszfunkcionalitásáról lásd például Balogh Mit ér a hagyományos közgazdaságtan? című művét (1994). Vagy szintén csak példaként helyenként Keynest, amikor megfeledkezik magáról, a nagypolgári gyermekszobában tanult illemszabályokról: „Sajnos az új keletű »matematikai« közgazdaságtani elemzések nagy része közönséges kotyvalék, amelyek éppoly pontatlanok, mint azok a kiinduló feltevések, amelyeken nyugszanak; nagyképű, haszontalan szimbólumaik csak arra jók, hogy labirintusukban a szerző megfeledkezzen a valóságos világ bonyolult voltáról és kölcsönös összefüggéseiről" (Keynes 1965: 322).

5 Ami a fő vonal leágazásait illeti – néhány példával ezt is illusztráljuk –, azok is hasonló szervi bajban szenvednek.

harmóniává gyúrt ellentmondáson átszüremlő ellentétek egyikének felmutatása a harmóniával szemben, valamint a szükségképpen logikai ellentmondásba keveredő elméletek ellentmondásainak részleges kimutatása.

Jellemző, hogy magán a polgári *elméleten* alig-alig hagynak nyomot a kapitalizmus formaváltozásai, sőt kevésbé, mint általában a polgári gondolkodáson, amelynek rendszerezett formáját a filozófia jelenti. Napjaink polgári filozófiájának három, önmagában is tagolt uralkodó irányzata a neopozitivizmus (a tárgyelsajátítás vonala), az életfilozófia (az önmegvalósítás vonala) és a neotomizmus (vagyis „a vallási ihletésű közvetlen apológia legkövetkezetesebb filozófiai alakja"). Az első, a tárgyelsajátítás vonalához tartozó neopozitivizmus, az 1830-as években az empirizmus nyomdokaiba lépő pozitivizmusból alakult ki az empíriokriticizmus közvetítésével. Az életfilozófiák a szintén XIX. századi újkantianizmus helyébe léptek (Rozsnyai é. n.).

Magától értődik, hogy a modern polgári közgazdaságtanon a tárgyelsajátítás vonalának lenyomatait találjuk (leszámítva a történelmi és jogi iskola rövid életű újkantiánus kalandját).[6] A vulgáris gyökerek, pontosabban szólva a vulgáris *törzs* következtében a modern polgári közgazdaságtan „elméleti" magja *ideológiai*, *apologetikus* funkciót lát el. Ennek igazolása feltételezi, hogy vizsgálódásunkat a gyökerekkel és az azokból kifejlődött törzs jellegzetességeinek megállapításával kezdjük.

2. KLASSZIKUS ÉS VULGÁRIS GAZDASÁGTAN

2.1. A SZEMBEÖTLŐ SAJÁTOSSÁGOK

„Tőke-profit (vállalkozói nyereség plusz kamat), föld-földjáradék, munka-munkabér, ez az a háromság-forma, amely magában foglalja a (tőkés) „társadalmi termelési folyamat minden titkát. Mivel […] *a kamat jelenik meg a tőke* tulajdonképpeni, jellemző *termékeként,* a vállalkozói nyereség pedig ezzel ellentétben a tőkétől független munkabérként, ezért a fentebbi háromság-formula […] erre redukálódik: tőke-kamat, föld-földjáradék, munka-munkabér, ahol a profit, az értéktöbbletnek a tőkés termelési módra sajátosan jellemző formája, szerencsésen ki van küszöbölve" (MEM 25: 767).

Marx szerint az ehhez a formulához való viszony vízválasztó a klasszikus és vulgáris gazdaságtan között. *A tőke*: nem pusztán termelt termelési eszközök, hanem

6 Az institucionalistának nevezett irányzat emlékeztet erre a vonalra, de a különbség lényegi: nem tagadja a társadalmi, így értelemszerűen a gazdasági törvények létét. Sokkal inkább vall ilyen indíttatásra Balogh (1994) közgazdaságtan-kritikája.

meghatározott társadalmi alakulathoz tartozó termelési viszonyok hordozója, amely viszonyok ezekben a dolgokban testet öltenek, azok dologi és nem társadalmi tulajdonságaiként jelentkeznek. *A föld*: végső soron az embert körülvevő természeti világnak a természettől adott egésze, vagyis a talaj termőképessége, „a vasérc, a mészkő, a bauxit, a dolomit, a magnezit stb. a természet ajándéka" (Sziklavári 2002: 908). *A munka*: mint célszerű természetátalakító tevékenység *az emberi létezés* örök feltétele, az embert emberré tévő társadalmi tulajdonsága.

A formula előtagjai (tőke, föld, munka) ezért egészen különnemű, egymással minőségük szerint semmilyen viszonyban nem lévő dolgok. Ezeket a különnemű dolgokat a tőkés termelési módban az a látszat egyneműsíti, mint a termelési tényezőkként azonos minőségeket („erőforrásokat", „inputokat"), hogy jövedelmek (kamat, járadék, bér) forrásainak, létrehozóinak tűnnek. Pedig valóságos viszonyuk nem különbözik, és mint Marx az értő fülek számára szemléletesen megjegyzi: „a közjegyzői illeték, a cékla és a zene" (MEM 25: 767) egymáshoz való viszonyától.

Nem mintha ezek valójában is nem lennének termelési tényezők, a legelemibb *emberi* munka örök feltételei. A föld szolgáltatja az ember számára mindazokat a dolgokat, amelyek munkájának tárgyai lehetnek; eredendően azokat is, amelyek már megmunkálva, tevékenységének, a munkának a vezető, közvetítő közegei (vagyis a munkaeszközöket). A föld például a mezőgazdaságban egyidejűleg munkatárgy (amikor megművelik), és munkaeszköz (amikor termesztenek igénybevételével). A munka az, ami termelési tényezővé (munkaeszközzé és munkatárggyá) változtatja a termelés eszközeit, a célszerű emberi tevékenység pedig ezek révén válik termelőtevékenységgé, az anyagi termelés „tényezőjévé".

Ezeknek a dolgoknak és tevékenységeknek a jövedelmek révén való egyneműsítése, ami egyúttal *önálló* jövedelemforrásokká transzformálja, minősíti át azokat, kiforgatja őket összefüggésük reális rendjéből. A tárgyi elemeket *mint olyanokat* többlettulajdonságokkal ruházzák fel, miközben azt sugallják, hogy ezek csak tárgyak, a szubjektívat pedig megcsonkítják, miközben a csonkoltat épként ábrázolják. Ez megnyilvánul a hamis, inadekvát szóhasználatban is. Vagyis a tőke puszta „közgazdasági" elnevezése lesz a termelési eszközöknek. A termelési eszközöknél tartalmasabb kategória redukálása termelési eszközzé, de úgy, hogy „jövedelemforrássá változtatva" több annál, de úgy több, hogy mégis csak puszta termelt termelési eszköz. A föld, amit mellé állítanak, szintén csupán redukció. Verbális elhallgatása, eltagadása annak, amit rajta értenek, vagyis a föld magántulajdonosi monopóliumának.

A „formula munkája" valójában a *bér*munka, a munka egy meghatározott termelési viszonyokkal jellemzett társadalmi formában való létezése. *Munkaként* a formulában a tőkével viszonyba hozni olyan, mint a racionális számokról azt állítani, hogy csak eggyel

és önmagukkal oszthatók maradéktalanul; aminek következtében sem a racionális, sem a prímszámokról nem tudunk meg semmi értelmeset. Mégis, ez a viszonyba állítás úgy tünteti fel a dolgot, mintha a munka bérmunkaformája – teljesen fogalomnélküli módon – egybeesnék a munkával egyáltalán.

Az „egynemű, egyenrangú" termelési tényezők által „létrehozott" jövedelmek különbözőek: kamat (profit), járadék, bér, de egyazon minőségűek, az érték kategóriája alá tartoznak. Ez a tény további ellentmondást visz a formulába: *a termelt munkaeszköz* (szó szerint véve) a munka közvetítő közegéül szolgálni képes formába áttett természeti anyag – nem érték; *a föld*, a természet, nyilvánvalóan nem érték, bár mindkettő használati érték (vagy potenciális használati érték).[7] *A munka* szintén nem érték, még csak nem is feltétlenül értékalkotó, legalábbis így volt ez az emberiség történetének nagyobb részét, és e részen belül a munkák döntő hányadát illetően.

Tehát a tőke, a föld, a munka különneműek, nem állnak egymással viszonyban, nem is értékek, és mégis azzal az okkult tulajdonsággal bírnak, hogy egymástól különböző, egymástól elkülönülő, de egy minőségű (érték)jövedelmeket, kamatot, járadékot, bért hoznak létre vagy alkotnak. A föld nem mint érték hoz létre vagy alkot értéket. A tőke mint érték(?) vagy mint puszta termelési eszköz(?) teremt értéket. A munka még bonyolultabb eset: 1. nem érték, 2. az adott termelési viszonyok függvényében vagy értékalkotó, vagy nem. Ha nem értékalkotó, sem értéket, sem bért nem alkot, ha értékalkotó, akkor ez az áruk értékében mutatkozik meg; amennyiben pedig bérmunka: nem értékalkotó,[8] hanem csak jogcím az értékalkotó munka által létrehozott érték egy részének az elsajátítására.

A *háromság-formula*, ha ellentmondásaitól eltekintünk, egy adott termelési mód dologi formában megjelenő termelési viszonyait tárgyak, fizikai dolgok örök, megváltoztathatatlan természeti tulajdonságainak tünteti fel. Ezzel megszünteti a történelmet mind az időben visszafelé, mind a jövőre vonatkozóan.

Ha *a tőke* a társadalmi termelés uralkodó kategóriája, akkor meghatározza annak szerkezetét és kijelöli a szerkezet elemeinek funkcióját.[9] Ezért például mindennek ára van,

---

7 „Bármilyen a gazdagság társadalmi formája, mindig használati értékek alkotják […] tartalmát." Bármilyen is a gazdagság társadalmi formája, annak „használati értékként való létezése és természetes, kézzelfogható egzisztenciája egybeesik". Marxnál a megmunkált természeti anyag is az anyag természeti formája (MEM 13: 11).

8 „Amennyiben a munka értékképző és az áruk értékében mutatkozik meg, semmi köze sincs ahhoz, hogy ez az érték hogyan oszlik meg különböző kategóriák között. Amennyiben az a sajátos társadalmi jellege van, hogy bérmunka, annyiban nem értékalkotó" (MEM 25: 775).

9 „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennélfogva kijelölik valamennyi többi viszonynak – a rangját és

akár van értéke (az ár az érték pénzformája), akár nincs, akár fedi mennyiségileg az ár az értéket, akár nem. Ára van az árunak, a földnek, a becsületnek, de még annak is szabott ára van, hogy az autótolvaj banda „becsületes megtalálóként" mennyiért szolgáltatja viszsza az eltulajdonított gépjárművet jogos tulajdonosának. *Ára van a tőkének* is, méghozzá igen sajátságos ára. A termelő- és a kereskedőtőke árukból áll, amelyeknek meghatározott értékük van, ami kifejeződik egy pénzösszegben, akár fedik ezek egymást mennyiségileg mint értéknagyságok, akár nem. A tőkének, pénzben kifejeződő értékén kívül, ami nem más, mint az azt alkotó áruk ára, van egy másik ára is: a kamat. *Azaz egy pénzösszegnek, ami ár, ára van!*[10]

Az, hogy mindennek ára van, egyrészt leplezi a háromság-formulában rejlő ellentmondásrendszert,[11] másrészt a hely és idő szerint látszólag véletlenszerűen alakuló árak kiegyenlítődést, tendenciaszerű alakulást mutatnak. Ami felfogható mennyiségi szabályszerűségnek, vagy egy közös belső tartalom tőle különböző megjelenési formájának.

Ezek alapján kézenfekvőnek tűnne a vulgáris és klasszikus gazdaságtant akként elhatárolni, hogy a vulgáris gazdaságtan nem vesz tudomást a formulában rejlő ellentmondásokról, és csak a tőke, föld, munka, a kamat, a profit, a járadék, a „javak" és az árak valamilyen módon egymással kölcsönhatásban lévő kvantitatív relációit vizsgálja, míg a klasszikus gazdaságtan a formulába foglalt „titok" nyomába veti magát, mégpedig annak érdekében, hogy az egymással közömbösen szembenálló, megcsontosodott kategóriák belső egységét kimutassa, azokat belső egységükre visszavezesse. Az utóbbi abból indul ki, hogy az egymástól elkülönülő, egymással szembenálló jövedelmeknek közös formája, pénzformája van (mindegyiket pénzben fizetik). Mivel a pénz csak eladott árukat képvisel, ezért az áruk is (bizonyos szempontból) egyminőségűek, különben nem lehetnének egyöntetűen pénzzel egyenlők. A klasszikus gazdaságtan *az áruk*nak ezt az *egyenlőségét, és* ezzel magukat *a jövedelmeket* is *a munka által létrehozott értékre vezeti vissza*. *Ez szembeötlő különbség a klasszikus és a vulgáris gazdaságtan között*. De a különbségek és sajátosságok nem egyszerűsíthetők le pusztán erre.

---

befolyását. Általános megvilágítás ez, melybe az összes egyéb színek bele vannak merítve, és amely különösségükben módosítja őket. Különös éter ez, amely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát" (MEM 46/I: 32).

10 „A kamat, mint a tőke ára, eleve teljesen irracionális kifejezés. Itt az árunak kettős értéke van, először értéke, azután ettől az értéktől különböző ára, holott az ár az érték pénzkifejezése […] A tőke ára ezért egy pénzösszegre vonatkozik…" (MEM 25: 333–334).

11 „…minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék" (MEM 25: 770).

Marx periodizációjában „a klasszikus politikai gazdaságtan Angliában William Pettyvel, Franciaországban Boisguillert-rel kezdődik; Angliában Ricardóval, Franciaországban Sismondival zárul" (MEM 13: 33, illetve MEM 23: 82–83). A klasszikus gazdaságtan feladata *kettős* volt. Egyrészt fel kellett tárnia és rendszereznie kellett az új, győzedelmeskedő termelési mód gazdasági kategóriáit, mondhatni: meg kellett alkotnia a háromságformulát[12], és ezzel párhuzamosan rögzíteni az új társadalom (osztály)szerkezetét, valamint kimutatni működésének gazdasági törvényszerűségeit.

Jól szemlélteti ezt Smith munkássága. Smithnek ez a „Janus-arcúsága" okozza, hogy őt bármely közgazdasági irányzat előképének, hivatkozási alapjának tekintheti. Smithhez képest Ricardóval a polgári közgazdaságtan egyenesen mostohán bánik. Smith elsőként és tudatosan különbözteti meg a használati értéket és az értéket.[13] Értékmeghatározása, még ha meglehetősen pontos is, van annyira képlékeny, hogy megalkotója számára is kibúvókat biztosítson. „A dolgoknak ebben az állapotában" (Smith itt a társadalomnak arra a „korai és nyers" időszakára gondol, amelyben szerinte „az őshalász és az ősvadász" maguk cserélték ki maguk termelte „áruikat") „a munka egész terméke a munkásé, és az a munkamennyiség, amelyet valamely áru megszerzésére vagy megtermelésére általában fordítanak, az egyetlen körülmény, amely szabályozhatja azt a munkamennyiséget, amelyet ezért az áruért általában megvásárolni, parancsnokolni vagy cserébe kapni lehet" (Smith 1959: 77).[14]

De a „nyersesség" múltával, amikor egyesek kezén tőke és földtulajdon halmozódik fel, „az érték, amelyet a" (létfenntartási eszközökkel és anyagokkal nem rendelkező) „munkások az anyagokhoz hozzátesznek […] két részre oldódik fel, az egyik a bérüket fizeti meg, a másik a munkáltatójuk profitját az anyagok és a bérek általa előlegezett

---

12 „Csak mihelyt a" […] (klasszikus) „politikai gazdaságtan a fejlődés bizonyos szélességét elérte – tehát A. Smith után – és szilárd formákat adott magának, válik le róla […] a gazdaságtan vulgáris eleme." Írja J. B. Say, Adam Smith vulgarizálója. „Ricardóval és a gazdaságtan általa tovább-megalapozott kialakulásával a vulgáris közgazdász is új táplálékhoz jut, mivelhogy semmit sem termel maga" (MEM 26/III: 456).

13 „Smith Ádám észrevette, hogy »az *érték* szónak két különböző értelme van; hol egy bizonyos tárgy hasznosságát fejezi ki, hol pedig a tárgy birtoklásával járó azt a képességet, hogy érte más árukat lehet vásárolni. Az egyiket *használati értéknek*, a másikat *csereértéknek* nevezhetjük «. A hasznosság […] nem mértéke a csereértéknek, bár annak szempontjából okvetlenül lényeges." (Ricardo 1954: 61).

14 Vagy másutt szabatosabban: „a különböző tárgyak megszerzéséhez szükséges munkamennyiségek közötti arány az egyetlen körülmény, amely egymásra való cseréjüket valahogyan szabályozhatja […] Természetes, hogy ami […] kétnapi vagy kétórai munka terméke, az kétszer annyit ér, mint ami […] egynapi vagy egyórai munka terméke" (Smith 1959: 96–97).

teljes összegére".[15] Figyelemre méltó, hogy miközben Smith a profitot a munkások által az anyagokhoz hozzátett értéknek a bér ellenértékét meghaladó részéből származtatja, a profitot a teljes előlegre vonatkoztatja. Hovatovább így folytatja: A munkáltatónak „nem volna érdeke alkalmazni […] munkásokat, ha munkatermékük eladásából nem számítana valami többre, mint amennyi tőkéjének pótlásához elegendő; és nem volna érdeke inkább nagy, mint kis tőkét alkalmazni, ha profitja nem állna valamilyen arányban tőkéjének terjedelmével". A profitot itt már – egészen felszínesen – a „munkáltató" érdeke magyarázza, nagyságát pedig az „előleg" (a tőke) terjedelme, függetlenül attól, hogy az „előleg" milyen arányban oszlik meg „anyagokra" és „létfenntartási eszközökre". Mindezek ellenére Adam Smith a járadékot és a kamatot is (a profittal megegyezően) a munkásoknak az anyagokhoz a bérük ellenértéke fölött hozzátett, és adott nagyságú érték részeinek tekinti. „Jól jegyezzük meg, hogy […] az árnak nem csak azt a részét mérjük munkával, amely maga is munkát fedez, hanem azt is, amely a járadékot, és azt is, amely a profitot biztosítja." További ellentmondások forrása azonban az, hogy Smithnél a járadék valamiféle többlet a profit fölött (mintha mégiscsak a földből keletkeznék).[16] A kamatot azonban egyértelműen a profitból való levonásként kezeli. És összességében az „ezoterikus" Smithnél az anyagokhoz a munkások által hozzátett adott nagyságú (új)érték valamely törvények szerint önálló jövedelemformákká hasad. Ennek logikus következménye, hogy: „Minden adó és minden ezeken alapuló jövedelem, minden illetmény, nyugdíj és mindenféle évjáradék végeredményben e három eredeti jövedelemforrás egyikéből vagy másikából származik, és közvetlenül vagy közvetve a munkabérből, a tőkeprofitból vagy a földjáradékból fizetik őket."

Adam Smith saját eredményeit látva meghökken. Jövedelemelmélete és munkaértéken alapuló csereelmélete ellentmond egymásnak. Egyórai vagy egynapi munka tárgyiasult terméke egyenlő és kicserélhető egy az előállításához ugyancsak egyórai vagy egynapi munkát igénylő másik termékkel. Az ősvadász egynapi zsákmánya egyenlő az őshalász egynapi zsákmányával, egynapi munkájának tárgyiasult terméke egynapi tárgyiasult munka terméke fölött parancsnokol, vagy röviden: egynapi munka fölött parancsnokol. A parancsnoklás még közvetlenebb is lehet. Ha a vadász megrongálódott

15 A fenti, illetve az ezt követő, Smithtől származó idézetek forrása minden esetben: Smith (1959: 96–108 között elszórtan).

16 Sőt vannak olyan helyek Smithnél, ahol (mintegy a fiziokratizmusba visszacsúszva) a járadékot *a föld termékének* tekinti: miután minden mezőgazdasági munkát elvégeztek, „a munka nagy része még ezek után is mindig a természetre marad. […] a járadékot úgy foghatjuk fel, hogy azok a természeti erők hozzák létre, amelyeket a földesúr a bérlőnek enged át használatára. Aszerint lesz kisebb vagy nagyobb, hogy mekkorának tartjuk az erőket" (Smith 1959: 402).

kunyhójának rendbehozatala egynapi munkába kerül, akkor a vadász ezt a munkát egynapi zsákmányával fizetheti meg. Egynapi munkáját tartalmazó terméke egynapi eleven munka fölött parancsnokol. De a tőke és a föld egyesek kezén való felhalmozódását követően változik a helyzet. **A** áru, amelynek értéke **x**, elcserélődik **M** munkára, ami az anyagok értékéhez **2x** értéket tesz hozzá.

Az „a munkamennyiség – lásd Smith fenti értékmeghatározását –, amelyet valamely áru […] megtermelésére fordítanak, […] szabályozza azt a munkamennyiséget, amelyet ezért az áruért általában megvásárolni, parancsnokolni vagy cserébe kapni lehet". *Az áruban rejlő munkamennyiség (az áru értéke) egyenlő azzal a munkamennyiséggel, amely fölött parancsnokol; tehát az a munkamennyiség, amely fölött az áru parancsnokol, egyenlő az áru értékével.* Az ellentmondás tehát „megoldódott". A tőke és a föld felhalmozódását követően, amennyiben **x** értékű **A** áru **M**-re (a klasszikusok szóhasználatával élve „munkára") cserélődik, így **2x** érték fölött parancsnokol. Ha ugyanez **B** árura cserélődik, akkor **x** érték felett parancsnokol. És ebben részben Adam Smithnek igaza van. Ha az áru nem pénzre és a pénz nem árura cserélődik, hanem egyikük vagy másikuk, vagy mindkettő az eleven munkaképességre, mindkettő több, illetve más lesz, mint áru és pénz – tőkévé válik. És a tőke *x*-ből *1,5x*, *2x* vagy *3x* mennyiségű lesz; ezt a tőkés termelés felszínén jól látható jelenséget kísérelte meg Adam Smith összhangba hozni értékelméletével, vagy talán – a jelenséghez tapadva – észre sem vette, hogy az egyik értékmeghatározásról átcsúszott egy másikra. Ráadásul ez a másik értékmeghatározás okkult képességgel ruházza fel, fetisizálja a tőkét, pontosabban az előlegzett anyagokat és létfenntartási eszközöket, mint önmagukat önmaguk által értékesítőket.

Ricardónak – jellemző módon, lásd részletesebben lentebb – *fel sem tűnt* ez az értéktörvénnyel kapcsolatos ellentmondás,[17] amely Adam Smith számára szemet szúró volt, és amelyet Marx az árutermelés tulajdontörvényeinek a tőkés elsajátítás törvényeibe való átcsapásának nevezett.

Smith, helyesen, a bért, a profitot és a járadékot az (anyagokhoz hozzátett) új érték részeinek fogta fel. De a második értékmeghatározásának bázisán, és annak következtében, hogy a profitot az előlegzett tőkével arányos (a szabad versenyes kapitalizmusra jellemző) átlagprofitként fogta fel, úgy, ahogyan az értéktöbblet a tőkés újratermelés felszínén megjelenik, a helyes felfogást a visszájára fordította. Mintegy harmadik

17 Smith Ádámnak, „aki oly szabatosan határozta meg a csereérték eredeti forrását, […] fenn kellett [volna] tartania, […] mégis, saját maga egy másik értékmérőt állított fel. […] Értékmérőnek mondja azt a munkamennyiséget, amely a jószág ellenében a piacon megszerezhető, […] ha ez valóban így lenne, ha a munkás díjazása mindig arányban állna azzal, amit előállít, […] a *kettő azonban nem egyenlő*" (Ricardo 1954: 63). Ricardót épp emiatt, hogy *a tőkét* nem tekinti értéktermelőnek, érte a legtöbb bírálat.

értékmeghatározásként kijelentette: „Úgy látszik, hogy ez a három rész" (munkabér, profit, járadék, ezek „természetes rátája") „alkotja végső soron" az áruk árát vagy értékét.[18] Ezzel (1) eltüntette a társadalmi tőkéből az állandó tőkerészt (az ő szóhasználatával: az előlegzett anyagok értékét), azaz az áruk teljes értékét jövedelmekben oldotta fel, (2) óhatatlanul is megerősítette a látszatot, hogy a tőke, a föld és a munka hozzák létre az áruk értékét (= profit + járadék + bér), és ezek az értékrészek értelemszerűen a közreműködő tényezők jövedelmei.[19] Smith „a jövedelmeket »alkotórészekből […] minden csereérték eredeti forrásává« változtatja át, amivel tágra nyitja a kaputa vulgáris gazdaságtan előtt" (MEM 24: 339). [20] *A második szembeötlő sajátosság tehát az, hogy a közgazdaságtan vulgáris elemét a klasszikus közgazdaságtan állítja elő, a vulgáris csak leválasztja arról, és önálló területté változtatja.*

Ricardo egyetlen törvénynek, az értéktörvénynek alávetettként írja le a polgári gazdaság egész rendszerét. Szerkezetét (és törvényei közül azokat, amelyeket helyesen felismert) olyan tömören, világosan, olyan határozott ecsetvonásokkal ábrázolja, hogy kortársai rá sem ismernek saját társadalmukra. Formailag a lényeg éppen annyira ellentmond a látszatnak, mint az utóbbi az előbbinek; bár ez mit sem változtat azon, hogy az előbbi az ok és az utóbbi a következmény.

A kortársak értetlensége folyományaként Ricardo dicsekedhet az első regisztrált ufó címével: „Úgy látszik, mintha Ricardo úr egy más bolygóról csöppent volna ide" – idézi Marx Broughamot (MEM 13: 40). Vagy a visszájáról: „Azzal az ürüggyel, hogy [a tudományt] kiszélesítik, az űrbe taszították" – miként Say fogalmazta (MEM 26/II: 148–149).

Ricardónak „ezzel a tudományos érdemével szorosan összefügg az, hogy [elemzése] az osztályok ellentétét – ahogy azt [a gazdaság szerkezetének] a belső összefüggés[e] megmutatja – felfedi, kimondja" (MEM 26/II: 149). Ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy a

---

18 A fenti, Smithtől származó idézetek forrása minden esetben: Smith (1959: 96–108 között elszórtan).

19 Smith „nagy naivitással folyton ellentmondásokban mozog. Az egyik oldalon nyomon követi a gazdasági kategóriák összefüggését, vagyis a polgári gazdasági rendszer rejtett szerkezetét. A másik oldalon" [úgy ábrázolja] az összefüggést, ahogyan az a konkurencia jelenségeiben látszólag adva van. […] Egyrészt az a kísérlet, hogy behatoljon a polgári termelés belső fiziológiájába; másrészt részben azonban az, hogy előbb leírja külsőleg megjelenő életformáit, ábrázolja külsőleg megjelenő összefüggését, részben pedig még az, hogy ezekhez a jelenségekhez nómenklatúrát találjon és megfelelő értelmi fogalmakat, tehát, [...] hogy előbb reprodukálja ezeket a nyelvben és a gondolkodási folyamatban" (MEM 26/II: 147–148).

20 Az Adam Smithnél sokkal következetesebb Ricardo is több helyen tesz ilyen szolgálatot a vulgáris gazdaságtannak. Például: a tőkések felhalmozásának „indítéka csökkenni fog, […] és teljesen meg fog szűnni, ha a profitjuk olyan alacsony, hogy nem nyújt adekvát kárpótlást fáradságukért és a kockázatért, amelyet szükségképpen viselniök kell tőkéjük termelő alkalmazásával" (MEM 26/II 509).

tudományosan művelt közgazdaságtan kimutatja a történelmi harcot és a fejlődés folyamatát.

A reakció nem is váratott soká magára. Marx mint a legplasztikusabban fogalmazót, H. Carey-t idézi: „Ricardo úr rendszere a viszálykodás rendszere […] az egész arra irányul, hogy *ellenségeskedést* szítson *osztályok* és nemzetek *között* […]. Könyve igazi kézikönyve a demagógnak, aki földreform követelésével, háborúval és fosztogatással tör hatalomra".[21]

Pedig a munkaérték-elmélet levezetése vagy bizonyítása nem ördöngösség, feltéve, ha kellően *életszerűen* választjuk meg a kiindulópontot. Ha a magántulajdonosi elszigeteltségben termelők cserére, eladás céljából termelnek, termékük számukra nem használati érték (nem hasznos), hanem csereérték, mágnes, amellyel magukhoz vonzhatják azokat a mások által termelt, az övékkel egyenlő csereértékeket, amelyek számukra használati értékek.[22] A cserében egyenlővé tett áruk használati értékük (hasznosságuk) szempontjából aszimmetrikus viszonyban állnak. **A** termelő nem-használati értéket cserél használati értékre és **B** (**A** cserepartnere) szintúgy. Egyikük sem mérlegelheti, hasonlíthatja, vetheti össze a saját és az idegen termék hasznosságát a maga szempontjából. De, mint ahogyan már Arisztotelész kimutatta: „Csere nincs egyenlőség nélkül, sem egyenlőség összemérhetőség nélkül" (MEM 23: 63). Ezeken az alapokon szinte bárki, aki – szemben Arisztotelésszel – már hallott valamit harangozni a polgárok törvény előtti egyenlőségéről, beláthatja, hogy az áruk egyenlősége (az egyetlen, *minden* árura nézvést közös minősége, amely összemérhetőségüket is biztosítja) abban áll, hogy munkatermékek. És talán még azt is megértheti, hogy **A** és **B** által a saját árujukra fordított egyéni munka olyan viszonyban áll ezeknek az áruknak az értékével, mint ahogyan azok az össztársadalmi munka egynemű hányadait képviselik.

A munkaérték-elmélet ellenfelei, hogy elkerülhessék ezt az egyszerű és kézenfekvő megoldást, a csere „elemzése" során szisztematikusan és tudatosan olyan (a társadalmi termelés álláspontjáról tekintve) partikuláris példákat választanak,[23] amelyek esetében fel-

---

21 Ugyanott Knut Wicksell – lásd mottó – munkaérték-elmélet miatti különösen mélyen gyökerező és valószínűleg nem érdekmentes aggodalma megmutatkozik a kellő disztinkció hiányában, mivel Rodbertust és Marxot kis híján egy kalap alá veszi. Pedig Rodbertus úgy tekint Marxra, mint Carey Ricardóra: Rodbertus szerint „Marx könyve nem annyira vizsgálódás a tőkéről, mint […] *Marx rátörése a társadalomra […] így is kell elhárítani*" – idézi Engels A tőke I. kiadásában. (MEM 23: 495).

22 „Minthogy mindenki a maga számára dolgozik és terméke a maga számára semmi, természetesen cserélnie kell, nem csak azért, hogy részt vegyen az általános termelési képességben, hanem, hogy saját termékét önmaga számára létfenntartási eszközzé változtassa át" (MEM 46/I: 75).

23 Ilyen példa a farmereké. Annak ellenére, hogy enyhén népies beállítottságú középiskolai földrajztanárom már évtizedekkel ezelőtt lenézően és enyhe sajnálattal kezelte az amerikai

tételezhető, hogy a termelő termékének fogyasztója is. Ebből kiindulva nem ismerhetnék fel a jószággá, termékké, használati értékké domesztikált áru cseretörvényeit.

* * *

Ricardo a közbenső tagok kihagyása miatt nem, illetve csak erőszakoltan és ellentmondásosan tudta megteremteni az összhangot a lényeg és megjelenési formái között. Ennek három alapvető oka volt: (1) a munkás többletmunkáját csak fetisisztikusan, a jelenség szintjén fogta fel mint profitot, mint az *össztőke* termékét (pontosabban szólva: két fogalomra, az értéktöbbletére és a profitéra csak egy szava volt – a profit). (2) A „munka" és a tőke közötti cserére nem talált és nem is találhatott más magyarázatot, mint *a kereslet és a kínálat* hatóerőit, és ezen az értékelméletén keletkezett résen átzúduló vulgarizmus elsodorta az egész építményt. E két gyengeség egyaránt a harmadikban leli magyarázatát: (3) Ricardo Smith értékelméletének bakugrásai ellen hadakozva – különösen az ellen, hogy a tőke közbejötte meghamisítja az értéktörvényt – a következőket írja: *„Még abban a kezdetleges állapotban is,* amelyre Smith Ádám utal, a vadásznak szüksége van bizonyos tőkére […] valamilyen fegyver nélkül sem a hódot, sem a szarvast nem lehet megölni […] A hód és a szarvas megöléséhez szükséges *valamennyi szerszám az emberek bizonyos osztályáé lehet*, az elejtésükre fordítandó *munkát viszont egy másik osztály szolgáltatja*, mégis az elejtett állatok viszonylagos árai továbbra is arányban maradnak mind a tőke képzésére, mind pedig az elejtésre ténylegesen fordított munkával. […] Tegyük fel, hogy […] a vadász alkalmazta fegyverek […] 100 fontot érnek és előreláthatólag 10 évig tartanak, s *a vadász tíz személyt alkalmaz, akiknek a munkája évi 100 fontba kerül"* (Ricardo 1959: 69, 70, 71). Ricardo tehát nem csak Smith módjára esik anakronizmusba, az őshalászt és az ősvadászt (Marx szavaival élve) a „társadalom köldökzsinórjáról leszakadt" árutermelőnek láttatva, hanem ezekben egyenesen bérmunkát alkalmazó tőkést lát. Ezért a termék *áru*, a *bér*munka *a munka*, *a* termelt *termelési eszköz a tőke*. E tekintetben a klasszikus és vulgáris közgazdaságtan egy húron pendülnek.[24] *A harmadik sajátosság tehát, hogy a klasszikus és vulgáris gazdaságtan egyaránt megörökíti a tőkeviszonyt*.

A sajátosságok közé tartozik még két, nem elhanyagolható különbség. Illusztráljuk ezeket a különbséget N. W. Senior példáján. Seniort a polgári periodizáció a klasszikus közgazdászok közé sorolja, míg Marx a vulgáris közgazdászok lepkegyűjteményében a fő

---

marhatenyésztőt, aki üzletben vásárolja a tejet.

24 Baumol (1968) is megjegyzi, hogy a tőkeelmélet neoklasszikus irodalmában sok pszeudoantropológiai példát találhatunk. És ahogy Marx fogalmaz: „a politikai gazdaságtan polgári, […] amennyiben a tőkés rendet […] a társadalmi termelés abszolút […] alakjának fogja fel" (MEM 23: 12).

helyre gombostűzte. Senior *mint oxfordi professzor* a tőke szót, amennyiben termelési szerszámnak tekinti, az absztinencia szóval helyettesíti,[25] *a profitot a felügyeleti munka bérévé, a kamatot* pedig az *önmegtartóztatás jutalmává* változtatja. *A klasszikusok a tőkét mindig a profittal hozzák kapcsolatba. A vulgáris közgazdaságtan a háromság-formulát megszabadítja a profit szótól, mert az még halványan emlékeztet annak eredetére. A formulát tiszta formájában rögzíti: tőke-kamat, föld-földjáradék, munka-* (beleértve a „felügyeleti munkát" is) *munkabér.*

De Senior, *mint a manchesteri gyárosok szószólója,* „aki éppúgy érdekelt gyakorlatilag az értékesítési folyamatban, mint ahogy érdeke, hogy elméletileg félreértse azt" (MEM 23: 209), a Factory Act elleni röpiratában mégis amellett érvel, hogy a munkaidő megkurtítása csökkentené a tőke nyereségét. Mert ugyan a 11 és fél órára csökkentett munkanap utolsó órájában a munkások még megtermelnék a profitot (ami „elméletileg" a felügyeleti munka bére), de elesne a kamat (ami „elméletileg" az absztinencia jutalma), *aminek a létrehozása* még további *egy munkaórát* igényelne. Tehát a *vulgáris gazdaságtan akár tudatosan is hajlandó érdekei alá rendelni a tudomány szempontjait.*

A klasszikus politikai gazdaságtant a tudományos lelkiismeret vezérli[26], ezért számára munkát ad az elidegenedés formája (a látszatok mögött meghúzódó lényeg felkutatása). Azonban *„a vulgáris közgazdász valójában nem tesz mást, mint a tőkésnek, a konkurencia rabjának furcsa elképzeléseit látszólag elméletibb, általánosítóbb nyelvre fordítja le, s azon fáradozik, hogy ezeknek az elképzeléseknek a helyességét megkonstruálja"* (MEM 25: 219–220).

---

25 „»Én« mondta [Senior] ünnepélyesen, »én a tőke szót, amennyiben termelési szerszámnak tekintjük, az absztinencia szóval helyettesítem«. Felül nem múlt mintája ez a vulgáris gazdaságtan »felfedezéseinek«! Egy gazdaságtani kategóriát egy tányérnyaló frázissal helyettesít. Voilà tout" (MEM 23: 557–558).

26 A „szerző szükségesnek tartotta, hogy az elfogadott nézetek elleni harcában különös figyelmet fordítson Smith Ádám írásainak ama részeire, amelyekkel nincs módjában egyetérteni. Reméli azonban, emiatt senki sem fog kételkedni abban, hogy osztja mindazok méltán érzett csodálatát e híres író mélyenszántó munkája iránt, akik elismerik a politikai gazdaságtan tudományának fontosságát. […] Ugyanez vonatkozik Say kiváló műveire is. […] Mindazonáltal az a tisztelet, amelyet a szerző ennek az írónak a művei iránt érez, nem gátolhatja őt abban, hogy oly őszinteséggel tárgyalja az »Economie Politique«-nek a saját felfogásától eltérő részleteit, amilyent nézete szerint a tudomány érdeke megkíván" (Ricardo 1954: 58).

2.2. A LÁTSZAT VALÓSÁGA

A Ricardót megelőző korszak politikai gazdaságtanának ricardói kritikája a klasszikus gazdaságtan csúcsteljesítménye. Ricardo többé-kevésbé pontosan feltárta a tőkés termelés háromság-formulában rejlő titkát. Azt mindenképpen leszögezte, hogy az áru értékét a termelési folyamatában elhasznált termelési eszközöknek az árura változatlan nagyságban átvitt értéke (ami munka, a korábban kifejtett munka terméke) és az áru közvetlen megtermeléséhez szükséges (az áru közvetlen megtermelésében tárgyiasított) munkamennyiség összege szabja meg. A közvetlen termelésben hozzátett érték, az új érték, adott nagyság, amit az újonnan hozzátett munka mennyisége szab meg. Ez az adott nagyság oszlik jövedelmekre: bérre, profitra és járadékra, amelyek összege természetszerűen nem lehet más, mint az új érték. A jövedelmek összegét az új érték határolja be; annak nagysága a jövedelmek összegzésével is megállapítható, de csak azért, mert eleve az új értékből képeztük őket.

Egészen más az, amit a *háromság-formula* közvetlenül mutat: a bér, a profit és a járadék, vagy ahogyan Adam Smith fogalmaz, a bér, a profit és a járadék természetes rátája minden áru értékének a forrása, ezek együtt alkotják az áru értékét. Ezért a munka, a tőke és a föld az értékalkotók, amennyiben „szolgálataik" hozzák létre a bért, a profitot és a járadékot, az érték összetevőit, amelyek (a bér, a profit és a járadék) egyúttal a „termelési tényezők" jövedelmei is, természetes részesedésük az áru értékéből. Minden alapot nélkülöz-e ez a látszat? Semmiképpen. *A bér, a profit és a járadék rögzült jövedelemformák*, amelyeket a termelési tényezők tulajdonosai sajátítanak el, azoknak jutnak az évente létrehozott új értékből. De nem mint személyeknek jutnak. Már csak azért sem, mert ők halandók. Ezért a jövedelmek, mint értékalkotók, összenőnek a tényezőkkel.

Ezt a látszatot végképp megerősíti az, ha a bért *nem* annak tekintjük, ami, azaz *a munkaerőáru értékének* vagy ennek pénzben kifejezett *árának*. Ha a bért annak tekintjük, ami a látszat szerint, azaz a munka *egyedüli* termékének,[27] *akkor kézenfekvő, hogy az áru további értékrészeit a tőke és a föld alkotja*, hiszen azok termékei. Ennek következtében az értékfogalom elvész, csak az ár tompa képzete marad meg helyette.

Meghatározható-e bármi módon a bér, a profit, a járadék értéke, illetve a bér + profit + járadék = érték képlet alapján ezeknek az „értékalkotóknak" a „természetes rátája"? Azt a látszatot, hogy a jövedelmek értékmeghatározók, azaz hogy a termelési tényezők hozzák létre részesedésüket a közreműködésükkel létrehozott áru értékéből, tovább erősíti az, hogy a jövedelmek költségként kerülnek az áru árába, árképzőnek mutatkoznak.

---

27 Ezt a látszatot hathatósan megerősítik a teljesítménybérezés különböző formái.

A bér esetében ez szembeötlő. A bért előre állapítják meg (szerződésileg), tehát az áru árának tartalmaznia kell, meg kell fizetnie ezt az értékrészt; továbbá a bér növekedése különböző okokból és nem kisszámú esetben az áru értékének növekedését eredményezheti, még ha ez nem is változtat a *v* és *m* összegén.[28] Az értéktöbblet profittá alakulásával egyidejűleg nőhet a bér és a profit, ami megerősíti azt a látszatot, hogy külön-külön értékképzők. A járadék (és bármiféle bérleti díj) esetében sincs ez másként. A bérleti díj nem úgy mutatkozik meg, mint levonás az értéktöbbletből, hanem olyan elemként, amely beviszi az értéket az áru értékébe.

„Hasonló szerepet […] tölt be az átlagprofit az áru termelési árában", mint „amelyet a munkabér játszik az áru költségárában, […] mert a termelési ár egyenlő a költségár plusz az előlegzett tőkére számított átlagprofittal. Ez az átlagprofit […] a tőkésnek az elképzelésébe és számításába úgy kerül bele, mint szabályozó elem, nem csak annyiban, hogy meghatározza a tőkének egyik befektetési területről a másikra való átvitelét, hanem valamennyi olyan eladásra és szerződésre vonatkozóan is, amelyek hosszabb időszakra kiterjedő újratermelési folyamatot fognak át. De amennyiben így kerül bele, az átlagprofit előfeltételezett nagyság, amely valójában független a mindegyik különös termelési szférában létrehozott, s ezért még inkább az e szférák bármelyikén befektetett bármely egyes tőke által létrehozott értéktől és értéktöbblettől. *A jelenség az átlagprofitot nem az érték szétválása eredményének, hanem ellenkezőleg, az árutermék értékétől független, az áruk termelési folyamatában eleve adott és az áruk átlagárát magát meghatározó nagyságnak, vagyis értékképzőnek mutatja*" (MEM 25: 820).

Ebben a felfogásmódban: ami az egyiknek költség, az a másiknak jövedelem; ami további megerősítését adja annak, hogy az összes áru értéke jövedelmekben oldódik fel, illetve azok alkotják. A tőke maga alá rendeli és a saját képmására formálja az uzsorát. A termelő és a kereskedő tőke mellett önálló tőkeformaként megjelenik a kamatozó tőke. Ennek következtében a profit az értéktöbblet részeként, amelyet a termelő és kereskedelmi tőke sajátít el, tehát már a járadékkal csökkentett összértéktöbblet, tovább osztódik. Az ilyen módon meghatározott profit egy része kamatként a pénztőkés jövedelmét képezi. E mennyiségi megoszlás minőségibe csap át. *A kamat* úgy jelenik meg, mint *a tőke terméke* vagy sarjadéka, a profit másik része *vállalkozói nyereségként* a tevékenykedő tőkésnek jut, ami *a felügyeleti munka bére*nek is tekinthető. A kamat mint önálló jövedelemforma megcsontosodása következtében a saját tőkével dolgozó tőkés is ebben a két formában

28 Vagyis az állandó és a változó tőke összegén *(a szerk.)*

számolja el jövedelmét; tőke tulajdonosaként kamatot kap, illetve annak működtetőjeként „bért".[29]

A háromság-formula letisztult formájában tehát: tőke-kamat, föld-földjáradék, munka-munkabér. Miközben az utolsó tagban összemosódik a bérmunkás bére és a felügyeleti munka „javadalmazása", a járadék tisztán a föld hozamának tűnik. A kamat pedig a „tőke sarjadéka", „az absztinencia, vagy a kockázat jutalma", „a várakozások", „a pénz időértéke", „az alternatíva költség" lenne?[30] *Végképp nem tudható már az sem, hogy mi a tőke.* Pénzösszeg? A termelt termelési eszközök? Vagy azoknak csak a tartós része, a gépek, berendezések, egyszóval a munkaeszközök? *A látszatoknak ebben a világában már minden kategória cseppfolyóssá, egymásba áttűnővé válik.*

A tőketulajdon és a tőkefunkció szétválásával, hogy a kizsákmányolás munkáját *értéktöbbletből* fizetett alkalmazottakra (igazgatókra, ügyvezetőkre) bízzák, a vállalkozói nyereség egy részének bérjellege tovább erősödik. És ezért az összes „költségek" fölötti profit csak két módon jelentkezhet:

1. A „termelési eszközök értékén kívül […] a munkabér, a kamat és a járadék kerülnek bele […] a termékbe, *mint határt vonó és szabályozó árnagyságok*. A tőkéseknek tehát azon elemként jelennek meg, amelyek az áruk árát meghatározzák. Ebből a szempontból tekintve a »profit« úgy jelenik meg, mint amit vagy

a) a véletlen konkurenciaviszonyoktól függő *piaci áraknak az áruk* ez árelemek [a termelési eszközök ára, bér, kamat, járadék] által meghatározott *immanens értéke feletti többlete határoz meg*; vagy

---

29 „Éppúgy tulajdonságává válik a pénznek, hogy értéket hoz létre, kamatot hoz, mint ahogy a körtefa tulajdonsága, hogy körtét terem. […] A valóban funkcionáló tőke […] maga is úgy mutatkozik, mintha a kamatot nem mint funkcionáló tőke hozná, hanem mint magán-való tőke, mint pénztőke" (MEM 25: 370).

30 „Amikor valamely áru ára […] elég ahhoz, hogy a föld járadékát, a munka bérét és a profitját természetes rátáiknak megfelelően megfizesse, […] akkor pontosan annyiért kelt el, […] amennyibe valóban került annak, aki a piacra viszi; bár a köznyelvben valamely áru önköltsége nem foglalja magában annak a személynek a profitját, akinek azt el kell adnia, mégis, ha olyan áron adja el, amely nem biztosítja neki a szomszédságban szokásos profitrátát, akkor nyilvánvalóan veszít az üzleten; hiszen tőkéjének valami más módon való alkalmazása révén elérhette volna azt a profitot. Azonkívül profitja az ő jövedelme, létfenntartásának tulajdonképpeni alapja." Ezért ha árui „nem hozzák meg számára e profitot, akkor nem fizetik vissza azt, amibe – teljes joggal mondhatjuk – kerültek neki" (Smith 1959: 104–105).

b) amennyiben *a profit* „maga *meghatározó módon közrejátszik a piaci ár kialakításában*, […] a nyereség […] a vevők és eladók konkurenciájától függőnek jelenik meg" (MEM 25: 823).

Az *a)* esetben az, hogy az immanens érték fölött többlet keletkezik-e, vagy a piaci ár alacsonyabb a költségárnál, „*meghatározza* az újratermelést, vagy jobban mondva az újratermelés szintjét; *úgyszintén*, hogy a meglévő tőkékből erről vagy arról a területről többet vonnak-e el vagy adnak bele, *úgyszintén*, hogy milyen arányban áramlanak ezekre a területekre az újonnan felhalmozott tőkék, *végül* hogy milyen fokban lépnek fel ezek a különös területek vásárlóként a pénzpiacon" (MEM 26/III: 446). Eszerint a profit (ha eltekintünk az elidegenítésből keletkező profit tarthatatlan elméletétől) az aránytalan, nem egyensúlyi termelésből keletkezik. Míg az egyik termelési terület profitot realizál, a másik veszteséget szenved (a költségár, vagy immanens érték alatti áron értékesít), azaz a profit forrása az egyik oldalon a másik oldal vesztesége. Egyensúlyi termelés esetén az árak általánosan az immanens értékre redukálódnak.

A *b)* esetben, amikor a profit meghatározóan közrejátszik a piaci ár kialakításában (monopólium esetében), a profit „forrása" azonos az előbbivel, más területek, a vevők vagy az eladók finanszírozzák azt pozitív veszteségükből.

2. A másik lehetőség, és ebben az esetben valami halványan átszüremlik az értékmeghatározásból a látszatvilágba, az, hogy a munka különleges termelőereje múló extraprofitot biztosít az adott tőke tulajdonosának. De ezt a halvány derengést is elfedi az, hogy a tőkés termelés a termelési tényezők okszerű kombinációjának tűnik: „Ha az egyik országban a munkabér és a föld ára alacsony, a tőke kamata viszont magas, […] egy másik országban viszont a munkabér és a föld ára névlegesen magas, a tőke kamata viszont alacsony, akkor a tőkés az egyik országban több munkát és földet használ fel, a másikban viszonylag több tőkét" (MEM 25: 823). Ez egyfelől megerősíti azt, hogy a bér, a kamat és a járadék az értékalkotók, másfelől pedig azt, hogy a termelési tényezők kellő körültekintéssel kialakított kombinációja, a tőkés (vagy vállalkozó) leleményessége, szemfülessége, körültekintő eljárása hozza meg a kívánt eredményt, vagyis a profitot.

Ebben a közvetlen tapasztalattal egybeeső jelenségvilágában, amelyben a tőke (pénz?, termelt termelési eszközök?), a föld és a munka, mint természetfeletti képességekkel felruházott természeti dolgok, értéket (és jövedelmet) alkotnak, a „javak" is természetüknél fogva értékek, ezért ebben a világban nincs helye és nincs is szükség értékelméletre.[31]

---

31 „A legtöbb áru költségárának [a termelési árról van szó] különböznie kell értékétől, és ennélfogva »termelési költségeinek« a benne foglalt munka teljes mennyiségétől, mindamellett ezeket a termelési költségeket és ezeket a költségárakat nemcsak hogy az áruk értékei határozzák meg – megerősítik az érték törvényét, ahelyett, hogy ellentmondanának neki –, hanem ezenfelül csak

Mivel a látszatvilág látszategysége ellentmondásokat foglal magában, fölkínálja, vagy legalábbis nem zárja ki a tényleges belső egység, a formulába rejtett titok kimutatásának a lehetőségét.

Vegyünk egy teljesen önkényes számokat tartalmazó példát! A munka értéktermékét minden tőke esetében tekintsük 100-nak (azt, hogy a munka áruérték-alkotó, jövedelemtermelő, a vulgáris gazdaságtan sem vitatja). A profit vagy a kamat, illetve a járadék „természetes rátája" a „munkára" vetítve 50-50%, akkor a tőkések (az állandó tőkétől – vagy ahogyan Smith fogalmaz: az anyagok értékétől – itt szokás szerint elvonatkoztatva) áruikat 200-ért adják el. Ebben az esetben a munkás részesedése az értéktermékből: 2/4, a tőkésé vagy a „tőkéé" 1/4, a földtulajdonosé vagy a „földé" szintén 1/4.

Ha azonban abból indulunk ki, hogy a teljes értéktermék 100, ennek elosztása pedig így alakul: 50 a munkabér, 25 a profit vagy a kamat, illetve 25 a járadék, akkor a „termelési tényezők" részesedésének aránya nem változott (sőt semmi sem változott, mert a „természetes ráták" sohasem fejezhetnek ki abszolút nagyságot). De úgy jutottunk azonos eredményre, hogy a 100-hoz a tőkének és a földnek hozzá kellett volna bűvészkednie saját maga teremtette jövedelmét.[32]

Ha viszonylag ilyen egyszerű áttörni a látszatok falát, mi a magyarázata annak, hogy az mind a mai napig ilyen makacsul tartja magát? A közgazdaságtan vitathatatlanul társadalomtudomány. A társadalomtudományok pedig szükségképpen világnézeti megalapozottságúak.[33] *A makacsul a látszatvilágra korlátozódó tükrözés végső soron az ideológiai tükrözés osztálytársadalmakat jellemző törvényében leli magyarázatát*. „A világnézet sokkal

---

az érték és ennek törvénye alapzatán lehet felfogni magát a termelési költségek és költségárak létezését, és ez értelmetlen abszurditássá válik e nélkül a feltételezés nélkül. Egyszersmind látjuk, hogy azok a közgazdászok, akik egyrészt látják a tényleges jelenséget a konkurenciában, másrészt nem értik meg az érték törvénye és a költségár törvénye közötti közvetítést, hogyan menekülnek ahhoz a fikcióhoz, hogy a tőke, s nem a munka határozza meg az áruk értékét, vagy még inkább, hogy nincsen érték" (MEM 26/III: 71).

32 A formális azonosság feltétlen: É = ½ (bér) + ¼ (profit, vagy kamat) + ¼ (járadék). Hogy az ½ az 100-e vagy 50, és a tárgyi „tényezőknek" jutó jövedelem 100-e vagy 50, az attól függ, hogy a bér azonos-e (mint a látszat szerint) a munka értéktermékével, és ezért a kamat és a járadék magától értődően a tőke és a föld hozadéka-e, vagy sem. Ennek a kérdésnek a megválaszolása egyenértékű azzal, hogy a geocentrikus vagy a heliocentrikus világkép adekvát-e a fennálló anyagi valósággal? És ezek a kérdések akkor is eldöntendőek, ha a neopozitivizmus szellemében eljárva „Franck és Reichenbach kinyilvánítja a geocentrikus és a heliocentrikus rendszer egyenértékűségét" (Rozsnyai é. n.: 34).

33 Vö.: Rozsnyai (1983: 83). Továbbá: „Minden világnézet az emberek nagyobb csoportjának az anyagi létfeltételek illető állásfoglalását, a létfeltételek által meghatározott szükséglet-, érdek- és

inkább függ megfogalmazójának társadalmi állásfoglalásától, mint a vizsgálat tárgyától. Arról van szó, hogy minden osztálynak egy bizonyos elsajátítási mód (tulajdonviszony) a *létfeltétele*: ha ez megváltozik vagy megszűnik, maga az osztály is megváltozik vagy megsemmisül. Az osztályok szemében tehát a nekik megfelelő elsajátítási mód a lét *szükségszerű, természetes és egyedül lehetséges* formájaként jelenik meg: *ebből a szemszögből* lesz számukra a valóság baráti vagy ellenséges, célszerűen formálható vagy rendezhetetlen, megismerhető vagy áthatolhatatlan. *A hamis tudat ideológiai torzításai egytől egyig arra vezethetők vissza, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket egy korlátolt és átmeneti osztálygyakorlat vetít a tárgyra, e gyakorlat örökérvényűségének látszata miatt úgy tűnnek fel, mintha a tárgy saját tulajdonságai volnának*" (Rozsnyai 2005: 171). „E célzatosnak tűnő ábrázolásmód lehet csalás, a tények tudatos meghamisítása, de korántsem mindig az, sőt eredendően sohasem az" (Rozsnyai 1983: 70).

A feudális egyház körömszakadtáig védelmezte a ptolemaioszi geocentrikus csillagászati világképet, amelyet valóban alátámasztott a Nap látható égi pályája (noha a „kopernikuszi" világkép i. e. 270 óta ismert volt),[34] mert az megfelelt az európai feudalizmus ideológiai szükségleteinek.[35] A tárgyi világ képe igazodott a társadalmi berendezkedéshez kapcsolt pozitív állásfoglaláshoz, és a „teremtett" világ tárgyi szerkezete örökérvényűnek és természetesnek tüntette fel a társadalmi berendezkedést. Az ellenérdekű polgárság képviselői (nem csekély véráldozat árán) bebizonyították az égi pálya látszólagos voltát, és azt, hogy a bolygók valóságos pályája alátámasztja a lényegének ellentmondó látszólagos mozgást.[36] Ebben az esetben fizikai testek fizikai viszonyairól van szó, még ha a lényeg a jelenségben ellent is mond önmagának.

Az áru-, a pénz- és a tőkefétis esetében összetettebb a képlet. A termelés tőkés módja által megszabott „korlátolt és átmeneti osztálygyakorlat" nem az áru látszatát vetíti a használati értékre, hanem *áruvá* (pénzzé, tőkévé) *változtatja* azokat. Az árut előállító sajátos munka a használati értéket a csereérték hordozójává teszi, az értéket (végső soron az embereknek a termelési folyamatban létrejött viszonyait) tárgyi tulajdonságként jeleníti meg; a tőke önértékesülő értékké lesz, és a társadalmi munka összes hatóerői mint dolgok

---

értékrendszerét fejezi ki. […] *A tükrözésnek azt a fajtáját, amelyben a tárgyat a társadalmi viszonyok értékelésén nyugvó értéktudat közvetíti, ideológiának nevezzük*" (i. m.: 72).

34 „Arisztarkhosz heliocentrikus rendszere […] teljesen azonos Kopernikusz 1543-ban publikált rendszerével." Plutarkhosz *Arc a holdfényben* című művéből azt is tudhatjuk, hogy Arisztarkhosz heliocentrikus elmélete ebben az időben már laikusok társasági beszédtémája volt (Simonyi 1978: 65, 70).

35 Aquinói Szent Tamás nyilvánította összeegyeztethetőnek a teológiai tanításokkal.

36 „Az égitestek látszólagos mozgása csak annak érhető, aki valóságos, de érzékileg nem észlelhető mozgásukat ismeri" (MEM 23: 297).

tulajdonságai jelennek meg. A tudomány feladata itt kettős; belátni, beláttatni azt, hogy (1) árunak, pénznek stb. lenni a dolgok *társadalmi tulajdonsága*, továbbá azt, hogy (2) azok a viszonyok, amelyek a társadalmi munka termékét természetfeletti természeti tulajdonságokkal ruházzák fel, történelmileg keletkezők és elmúlók – átmenetiek.

Annak az ideológiának a funkciója, amely az árutermelés viszonyainak elkötelezett, a feladata természetesen ugyanaz marad: az *áru*tulajdonságot a használati érték örök tárgyi tulajdonságának feltüntetni. És *ennek az ideológiának* a dolgát hihetetlenül megkönnyíti az, hogy az áru stb. esetében a tárgyi látszat teljes és végleges megszüntetésének egybe kell esnie azoknak a viszonyoknak a megszűnésével, amelyek a munkatermékeket áruvá bélyegzik.[37]

* * *

A társadalmi értékítéleten nyugvó (ideológiai) tükrözés elsődleges és meghatározó volta a tárgyi tükrözéssel szemben alaposabb elemzéssel pontosan kimutatható minden olyan típusú kijelentésben, mint amilyen a mottóul vett Wicksellé. „Hogy a munka a gazdagság egyedüli forrása, ez éppolyan veszélyes, mint amennyire téves tannak látszik, mivel szerencsétlenül fogódzót nyújt azoknak, akik minden tulajdont úgy ábrázolnának, mint ami a dolgozó osztályokat illeti meg, a mások által kapott részesedést pedig mint rablást vagy csalást velük szemben" (Cazenove-ot idézi Marx, lásd MEM 26/III: 53). A „látszik" szót és a „rablás, csalás" szavakat elhagyhatjuk, mert az első finomkodás, az utóbbi kettő hangulatkeltés – az „illeti meg" éppen elegendő. A „téves tant" szintén, hiszen az puszta – indoklás nélküli – kijelentés. A „fogódzót nyújt"-ról majd lentebb szólunk; egyelőre ezt is elhagyjuk. Így az állítás lényegében ez: *veszélyes az a tan, amely szerint a munka a gazdagság egyedüli forrása, mivel ábrázolásában minden tulajdon a dolgozó osztályokat illeti meg.* Azaz sérti a nem dolgozó osztályok érdekeit, értékeit, vagy még tömörebben: létüket kérdőjelezi meg.

---

37 „Az a késői tudományos felfedezés, hogy a munkatermékek, amennyiben értékek, csak dologi kifejezései a termelésükre fordított emberi munkának, korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében, de semmiképpen sem oszlatja el a munka társadalmi jellegének tárgyi látszatát. Az, hogy […] az egymástól független magánmunkák sajátosan társadalmi jellege ezeknek a munkáknak mint emberi munkáknak az egyenlőségében áll, és hogy ez a jelleg a munkatermékek értékjellegének formáját ölti az árutermelés viszonyainak rabjává lett emberek számára, ama felfedezés előtt és utána egyaránt, éppannyira végérvényesnek jelenik meg, mint ahogy az, hogy a tudomány felbontotta a levegőt elemeire, nem szünteti meg a levegőformát, mint fizikai testi formát" (MEM 23: 77). „A társadalmi életfolyamatnak, vagyis az anyagi termelési folyamatnak az alakja csak akkor veti le misztikus ködfátylát, amikor […] majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az emberek számára *nap nap után* egymásra és a természetre való *átlátszóan ésszerű vonatkozásokat jelenítenek meg*" (MEM 23: 81).

Ezért magától értődik, kétség nem fér hozzá, hogy *a tan (az ő érdekeik szempontjából): téves*. Sőt; ami ebből a szempontból a dolog leglényegét illeti: teljességgel indifferens, hogy (legalábbis bizonyos határok között) téves-e, vagy sem.[38] Érdekeimmel ellentétes. És azért *célszerű tévesnek* minősítenem, mert a történelem során az *igaz*hoz pozitív, míg a *hamis*hoz negatív értékjel tapadt.

Ez az összefüggés visszavezet bennünket a „fogódzót nyújt" kérdéséhez. A két tudatforma, a tárgyi és az ideológiai tükrözés ellentétes egymással, annak ellenére, hogy mindkettőnek *a szabályozás* a funkciója. „A tárgyi tükrözés az ember-természet viszony szabályozására van hivatva, amelyhez a valóságot olyannak kell megismerni, amilyen; az ideológiai ezzel szemben a társadalmi viszonyokat szabályozza, a fennálló gazdasági rendet erősíti vagy gyengíti, amire éppen azért képes, mert a világegészt egy bizonyos embercsoport érdekeinek szemszögéből, a védelmezett, eltűrt vagy áhított társadalmi rend meghosszabbításának ábrázolja" (Rozsnyai 1983: 73–74). Az „objektív szellemben" tárgyiasult ideológiák „döntő hatást gyakorolhatnak [. . .] az értéktudatra, és akár gyökeresen is megváltoztathatják" (i. m.: 72). Ezért nyújthat az a tan, amely szerint a munka a gazdagság egyedüli forrása, fogódzót – jelen esetben – a dolgozó osztályok számára.

A klasszikus közgazdászok eredendően (nem csalás vagy a tények meghamisítása révén) vaknak mutatkoznak a munkatermékek társadalmi formájával szemben. Azért, mert az számukra annyira magától értődő, annyira természetes, mint a levegővétel. A vulgáris közgazdászok csak a formát látják, vagy csak azt akarják látni, ezért e forma felszívja, magába foglalja, azonosul a tartalommal, sőt nincs is tartalom és forma, csak a jelenség; következésképpen a munkatermékek társadalmi formája azonosul a tárgyak természeti tulajdonságával. A klasszikus közgazdaságtan a mélybe hatol, kimutatja a tarkabarka, egymással tartalmilag közömbösen szembenálló, de mégis összefüggést mutató látszatvilág valódi belső egységét – az értéket.

A tartalom és a forma rendszerint ellentmond egymásnak. Mégsem közömbösek egymással szemben. A tartalom, annak *belső formája* meghatározza a neki ellentmondó formát; oka annak. A klasszikusok a kamatot, a vállalkozói nyereséget és a földjáradékot az értéktöbbletre (szóhasználatukban: a profitra), az értéktöbbletet a többletmunkára, az áru értékét pedig a munkára vezették vissza. De a forma iránti közömbösségük miatt nem vehették észre, hogy *az értékalkotó munka formameghatározott*. A munka csak mint a társadalmi összmunkának a termelők által ellenőrizhetetlen, egynemű hányada alkot értéket. Ennek belátásához fel kell vetni azt a kérdést, hogy ha a munka az értékalkotó, aminek mértéke a munkaidő, akkor *a tényleges társadalmi termelési folyamatban miért a*

---

38 A pozitivizmus, ami aligha pályázhat az igazság felkent papja címére, sőt „éppenséggel helyet csinál a misztikának", lehet egyúttal „az egyházi dogmatizmus elleni harc eszköze", és „háttérül szolgált [. . .] az akadémizmus és az idejétmúlt romantika elleni hadjáratban" (Rozsnyai é. n.: 15–16).

pénz az értékmérő, nem pedig a munkaidő. Ezt a kérdést a klasszikus közgazdászok *nem tehették fel*. Formatévesztés volt a visszájáról, amikor a klasszikusok korai (francia) szocialista bírálói – a tőke láthatóvá váló ellentmondásainak kezelésére – a munkapénz bevezetését javasolták, a munkatermék áruformájának megtartása mellett.

Az érték tehát a klasszikusok esetében is tárgyi tulajdonsággá válik, tehát ők is örök érvényűvé változtatják a tőkés termelési viszonyokat. De a jelenségvilág belső egységének kimutatásával egyetemben kimutatják a viszonyok antagonizmusát is, amivel utat törnek az átmeneti jelleg felismeréséhez.

A MODERN POLGÁRI GAZDASÁGTAN

MOTTÓ (3)

„Az ideológia nem zárja ki az objektív igazságot, […] persze a társadalmi osztályok nem egyformán érdekeltek [ennek] felismerésében, sőt ugyanaz az osztály is különbözőképpen érdekelt, aszerint, hogy történelmének melyik szakaszát éli" (Rozsnyai 1983).

MOTTÓ (4)

„A vulgáris gazdaságtan nem tesz egyebet, mint hogy ezt az indítékait és elképzeléseit tekintve a tőkés termelési mód jelenségeinek foglyul esett tudatot doktriner formában kimondja. És minél laposabban csügg a felszínen, és csak visszhangozza ezt egy bizonyos rendben, annál inkább tölti el a tudat, hogy ő »természetszerű«, és távol áll minden elvont spekulálgatástól" (MEM 26/III: 443).

3.1. VÁLTOZNAK AZ IDŐK

„A szabadverseny virágzásakor a gondolkodás elsekélyesedik, […] *a burzsoázia ideológiája*, elveszítve korábbi naiv, őszinte optimizmusát, *manipulációs jelleget öltött*: az igazság megragadását alárendelte a szocialista eszmék cáfolatának, valamint – amíg lehetett – az egyre kezelhetetlenebb ellentmondások elkendőzésének. […] a problémákat, amelyekkel a régebbi filozófiák életre-halálra viaskodtak, az újak észre sem veszik, és szemrebbenés nélkül egyesítenek logikailag összeférhetetlen gondolatmeneteket. Az újkantiánus irányzatok mellett így jár el az Angliából és Franciaországból széthullámzó *pozitivizmus* is – a korszak egyik nagy divatáramlata –, többnyire azzal a *tudatos* céllal, hogy elhárítsa a szocialista mozgalmak

materializmusát, ugyanakkor pedig eleget tegyen a *tapasztalati tudományok* igényeinek, és misztikumtól mentes, kézzelfogható tényekre alapozza a megismerést. Minden tudásunk forrása a tapasztalás, tartalma a tapasztalati tény" (Rozsnyai 2005: 158–159). A pozitivizmus a tapasztalás kizárólagosságából kiindulva „egyrészt minden lényegi összefüggést elutasít, másrészt törvényt és rendezettséget hirdet, *közvetlenül azonosítva az egyedit az általánossal, az érzéki tapasztalatot a törvénnyel*" (Rozsnyai é. n.: 11).

Ez az ideológiai *kór*tünet egyben *kor*tünet is. „Ugyanabban a mértékben, ahogy a [klasszikus] gazdaságtan a mélységbe hatol, nemcsak hogy maga ellentéteket ábrázol, hanem ellentéte, mint olyan, szembelép vele, egyidejűleg azzal, hogy kifejlődnek a reális ellentétek a társadalom gazdasági életében. Ugyanebben a mértékben a vulgáris gazdaságtan tudatosan *apologetikusabbá* válik, és igyekszik a gondolatokat, s bennük az ellentéteket, erőszakolt módon fecsegéssel eltüntetni. [...] Annál egyszerűbbnek, természetesebbnek tűnik fel maga előtt – annál távolibbnak minden elméleti szőrszálhasogatástól –, minél inkább nem tesz valójában semmi egyebet, mint hogy a közönséges elképzeléseket doktriner nyelvre lefordítja. Minél elidegenültebb formában fogja fel ezért a tőkés termelés alakulatait, annál közelebb áll a szokásos elképzelés eleméhez, tehát annál inkább természeti elemében lubickol" (MEM 26/III: 456, 458). Tagadhatatlan, hogy Marx születésük közben papírra vetett gondolatai a kézirat szövegében egymásba torlódnak – nehezen értelmezhetők. De a közönségnek szánt újrafogalmazásuk félreérthetetlen: „A nagyipar […] az 1825-ös válsággal megkezdi modern életének periodikus körforgását. […] A burzsoázia Franciaországban és Angliában hatalmat hódít. Ettől kezdve az osztályharc, a gyakorlatban és az elméletben egyaránt, mind élesebb és fenyegetőbb formákat öltött. *Megkondította a tudományos politikai gazdaságtan lélekharangját*. Most már nem arról volt szó, hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a tőkének hasznos-e vagy káros, kellemes-e vagy kellemetlen, rendőrileg tilos-e vagy sem. Az önzetlen kutatást bérencek kötelőzködése, az elfogulatlan tudományos bírálatot az apologetika rossz lelkiismerete és gonosz szándéka váltotta fel" (MEM 23: 13).

A modern polgári közgazdaságtan számára nem maradt más, mint a pozitivizmus ilyen vagy olyan formájának alkalmazása. Azok eszközeinek felhasználása arra, hogy a tőkés gazdaság *jelenségeit* „logikusan", formailag lehetőleg ellentmondásmentesen rendszerezze. Illetve olyan formulák, „modellek" megalkotása, amelyek magyarázni, alátámasztani látszanak ezt a jelenségvilágot, a *tapasztalatot*.[39] Rövidebben: *illeszkednek* a

39 „…a *tapasztalat* azt mutatja, hogy egy áru átlagára azért emelkedik, mert a munkabér emelkedett, és azért süllyed, mert ez süllyed. A »*tapasztalat*« azt nem mutatja meg, hogy ezeket a változásokat […] az áruknak a munkabérektől független értéke szabályozza."
„…a *tapasztalat* és a *jelenség* azt is mutatja, hogy […] a munkabér, profit és járadék […] a piaci árakon […] uralkodó nagyságok."

hétköznapi tapasztalatokhoz. A modern polgári közgazdaságtannak azonban a pozitivizmus eszközeinek felhasználásában is korlátozottak a lehetőségei. Hiszen a pozitivizmus végső, logikus konzekvenciáit nem fogadhatja el.

* * *

Ha a pozitivizmus a puszta tapasztalatot tekinti az ismeretek kizárólagos forrásának, amelyek a tudat tiszta lapjára íródnak, szükségképpen a szolipszizmus zsákutcájába téved. Különösen, ha a „metafizika" elleni harc heve fűti. A tapasztalati tények nem gyökerezhetnek a külső anyagi világban – még ha feltételeznénk is annak létét, az puszta feltételezés maradna, mert a tapasztalat nem informálhat róla. Tudati termék sem lehet, mert a pozitivizmus a világ szellemi eredetét is elveti. A tapasztalat közvetlen adottság; léte, és ami a tudatban megjelenik, ugyanaz (nem a tudat terméke).

De ha még feltételezzük is, hogy érzeteink valami külső világ lenyomatai, és ennek a külső világnak (mint arra még az agnosztikus Hume is utal) lenne eleve elrendelt harmóniája (magyarán: öntörvényei), a tapasztalat akkor sem férkőzhetne ennek a közelébe sem. A törvény a változó egyediben lakozó szabályozó lényegi általánosság. Az egyedi tapasztalatokban megjelenő invarianciából azonban nem következtethetünk még a puszta formai általánosságra sem. A verifikáció (vagy enyhítettebb változata, a konfirmáció) nem alkalmas erre. Bármely tetszőleges (n+1)-edik igazolás vagy megerősítés mennyiségileg éppoly távol van a teljes bizonyosságtól, mint az első.

A pozitivizmus „közvetlen adottsága" „mindig valamilyen egyedi és egyszeri jelenség: »itt és most«" észlelet. Nincs tehát joga „általános összefüggésekre, *törvényekre* hivatkozni. A pozitivizmus mégis a dolgok törvényszerű rendjéről beszél, fiziológiai szervezetünkben gyökerező elsőrendű szükségletnek minősítve a törvények megismerését" (Rozsnyai 2005: 160).

A pozitivizmust a neopozitivizmussal összekötő empíriokriticizmus az „elvi koordináció", avagy a „korreláció" elvével kísérel meg kikászálódni a csávából. Ez az elv látszik biztosítani, hogy az érzetek egyszerre legyenek „immanensek", tudaton belüliek, és „transzcendensek", a tudattól függetlenek. Az érzetsorok a tudaton belül a tudattól független tárgyakká (érzetkomplexumokká) lesznek, amelyek között maga a szubjektum is puszta érzetkomplexumként dologiasul. A szubjektum nem aktív, még szellemileg sem; nem gondolkodik, a gondolkodás megtörténik vele. Nincs okság, csak függvénykapcsolatok, a

---

„…a *látszat* az, hogy […] nem az áruk értéke jelenik meg szétválásuk előfeltételeként, hanem megfordítva, azok az alkotórészek, amelyekre az áru értéke szétválik, funkcionálnak mint ez érték előfeltételei" (MEM 25: 817–821, elszórtan).

törvény nem más, mint a gondolkodás gazdaságos technikai eszköze. *Az események leírása rövidített formában.*

Ez a nézet tükröződik például P. A. Samuelsonnak a közgazdaságtan módszerére vonatkozó elgondolásában: „A tudósok sosem »magyaráznak meg« egy viselkedést egy elmélet vagy bármely más eszköz segítségével. Minden »*mélyebb magyarázat*tal« pótolt *leírásról* tüzetesebb vizsgálat után kiderül, hogy az *csak egy másik leírás,* bár lehet, hogy hasznosabb leírás, mert szélesebb területet fed le és világít meg" (Samuelson 2002: 610).

A dolgok érzetekké, érzetkomplexumokká szubjektivizálásának megfelel a szubjektum eldologiasítása. És ez saját határain belül nem is feltétlenül gátja bizonyos tudományos előrelépésnek (például a pszichológiában hozzájárult az egzakt kísérletek és matematikai formulák alkalmazásához).

Hatása megjelenik a Gossen I. törvényére alapozó szubjektív határhaszon-elméletben is. Sőt! Az elmélet részletes megalapozására való törekvésben közvetlenül tetten érhető az „elvi koordináció", avagy a „korreláció" empíriokriticista elve. „A »Grundsätze« fejtegetéseit az teszi oly hatásossá, hogy fő tárgyát állhatatos lassúsággal közelíti meg. Menger először egy hasznos tárgy, azután egy jószág, ezt követően pedig egy szűkösen rendelkezésre álló, vagyis gazdasági jószág tulajdonságait írja le, ami után rátér az adott jószág értékét meghatározó tényezőkre; ezt követően áttér egy (különböző mértékben) piacképes árucikk meghatározására, ami végül elvezeti a pénzhez. [. . .] Állandóan hangsúlyozza, hogy ezek a jellemzők nem magukban a dolgokban (vagy szolgáltatásokban) rejlenek; hogy nem olyan tulajdonságok, amelyek a dolgokat elszigetelten tanulmányozva is felfedezhetők. *Teljes egészében a dolgok és a velük kapcsolatban cselekvéseket végrehajtó emberek közötti összefüggésben léteznek.*[40] Az utóbbiak azok, akik – szubjektív szükségleteik és e szükségletek kielégítésének feltételei ismeretében – bizonyos fontosságot tulajdonítanak fizikai dolgoknak. Ennek az elemzésnek a legnyilvánvalóbb eredménye az, hogy a javak teljes és határhasznának a megkülönböztetésével megoldja a régi értékparadoxont" (Hayek 1995: 500–501).[41]

Ha a szubjektum eldologiasul, passzívvá lesz, a gondolkodás megtörténik vele, akkor az introspekció tudományosan teljesen megalapozott eljárásnak tűnik. Mivel azonban a dolgok mint érzetkomplexumok szubjektivizálódnak, és tulajdonképpen a szubjektum (az Én) is csak a szubjektív önkény következtében dologiasul, az interszubjektivitás teljesen

---

40 Értsd: használati értéknek lenni nem a dolog tulajdonsága, az áru értéke nem objektív.

41 Jevons inkább a korábbi pozitivizmushoz kötődött, mivel hol „fizikai", hol „biológiai tudománynyá" kívánta változtatni a politikai gazdaságtant. A pozitivizmus, „minthogy a társadalmi lét valódi ismérvei rejtve maradtak előtte, természettudományos analógiákkal, a fizika vagy biológia fogalmaival és tételeivel igyekszik megvilágítani a társadalmi jelenségeket" (Rozsnyai é. n.: 13).

kétségessé válik. A szubjektív hasznosság és értékelmélet (nomen est omen) valóban az, aminek mondja magát: szubjektív. Egy különös áru piaci ára, a pénz vásárlóereje csak a fideizmuson alapulhat, vagy szófacsarással állítható csak elő.

Wittgenstein felszámolja a pozitivizmus következetlenségét: „Az eredeti pozitivizmus […] önellentmondó, amikor okságot és törvényszerűséget emleget […]. Wittgenstein […] merész logikával vonja le a »közvetlen adottságokra« építő pozitivista elmélet irracionális végkövetkeztetéseit." A pozitivizmus „igyekezett racionálisnak látszani, ebben állt a logikátlansága; Wittgenstein nyíltan vállalja az irracionalizmust, ez mutatja logikai szigorát" (Rozsnyai 2005: 162).

Wittgenstein szerint (akár a bécsi kör tagjai szerint is) az elemi kijelentések csak tapasztalatilag lennének igazolhatók. De – mondja Wittgenstein – a tapasztalati igazolás nem valóságos, csak pszichológiai alapja van. „Az indukció folyamata csak abban áll, hogy *feltételezzük a legegyszerűbb* törvényt, amely a tapasztalatunkkal összhangba hozható. E folyamatnak azonban nem logikai, hanem csak pszichológiai alapja van. […] semmi alapja sincs azt hinni: a valóságban is a legegyszerűbb eset fog előfordulni. Az, hogy a Nap holnap felkel – hipotézis. És ez azt jelenti: nem *tudjuk*, fel fog-e kelni. […] Az oksági kapcsolatba vetett hit a *tévhit*. […] Csak *logikai* szükségszerűség létezik" (Wittgenstein 1989: 50). A logikai szükségszerűség azonban tautológia. „A tautológia minden kijelentésből következik: a tautológia nem mond semmit. […] Az ellentmondás úgyszólván az összes kijelentésen kívül, a tautológia az összes kijelentésen belül tűnik el" (Wittgenstein 1989: 55–56).

A logikus zárszó: „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rajtuk túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot. Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell" (Wittgenstein 1989: 90).

Ebből a világnézetből, vagy inkább világérzetből kiindulva körülményesnek tűnik a hiteles megismerés elméleti megalapozása, a tudományos módszer kidolgozása. De ha figyelembe vesszük, hogy Wittgenstein a nyelv vizsgálatának középpontba állításával jut erre a következtetésre, akkor ez – legalábbis kiindulópontjában – *formailag szakítás* a korábbi pozitivizmus pszichologizmusával. Erre reagálva a pszichológia újabb irányzata elveti az önmegfigyelésen és az élménybeszámolókon alapuló módszert, és a külső szemlélő számára is – például mozgássorokban – megmutatkozó viselkedést tanulmányozza, figyelmen kívül hagyva azok belső és kiváltképpen társadalmi meghatározottságát. Samuelson kinyilvánított preferenciái ugyanezt a sémát követik, szakítva a tarthatatlan kardinális elmélettel és azzal a már-már pszichoanalitikusért kiáltó magyarázatkísérlettel, hogy a fogyasztói térképet szintvonalak alkotják, csak éppen nem ismerjük a köztük lévő

távolságot. Samuelson magatartása pontosan illusztrálja a modern polgári gazdaságtan eklekticizmusát. Samuelson (akár tudtán kívül is) a „törvény fogalmát" az empíriokriticizmustól, a kinyilvánított preferencia „elvét" a neopozitivizmustól kölcsönzi.

A kinyilvánított preferencia elve kapcsán rá kell mutatnunk a modern polgári közgazdaságtan egy további sajátosságára. A közgazdaságtan a kinyilvánított preferencia elvének befogadásával nem diszkreditálja a hasznosság és a fogyasztói magatartás korábbi „elméleteit". Hayek például közömbös fejleményként regisztrálja a samuelsoni koncepciót, nem állítja, de nem is tagadja annak a korábbiakkal való egyenértékűségét: „A »megfigyelés« kifejezésnek Menger értelmezésében olyan jelentése van, amelyet a modern behaviouristák nem fogadnának el; és magában foglalja a Verstehent […] a fogalom később Max Weber által kidolgozott értelmében. Úgy tűnik, még sok minden felhozható lenne Menger (és általában az osztrákok) ebben a kérdésben eredetileg elfoglalt álláspontjának a védelmében. De mivel a közömbösségi görbe módszerének és különösen a »kinyilvánított preferencián« alapuló megközelítésnek a későbbi fejlődése – amelyek annak elkerülését célozták, hogy ilyen introspektív tudásra ne kelljen támaszkodni – megmutatta, hogy az egyéni magatartással kapcsolatos hipotézis, amelyet a mikroökonómiai elmélet igényel, legalábbis elvben e »pszichológiai« feltevésektől függetlenül is megfogalmazható" (Hayek 1995: 502).[42]

A mikroökonómiai tankönyvek ma is (inkább többé, mint kevésbé) békés együttélésben tárgyalják e három megközelítést, sőt az egyenértékűség gondolata sem áll távol tőlük. „A két különböző megközelítés, *a kardinális és ordinális hasznosságelmélet alapján tehát ugyanarra a végső eredményre* [Gossen II. törvényére] *jutottunk*"[43] (Kopányi 1993: 59). [44]

---

42 Maga Hicks is megengedő módban nyilatkozik a közömbösségi görbék értelmezéséről. Nem kifogásolható, „…ha valaki […] feltételezi, hogy létezik a hasznosságnak vagy a megelégedettségnek vagy a vágyakozásnak valamilyen alkalmas kvantitatív mértéke. Ha valaki utilitarista a filozófiában, […] joga van, hogy utilitarista legyen a saját közgazdaságtanában. Ha azonban valaki nem az, […] annak éppúgy joga van egy olyan közgazdaságtanhoz, amely mentes az utilitarista feltételezésektől" (Hicks: 1978: 60). Az utóbbi melletti érvként csak Occam borotvájának elve hozható fel.

43 Kiemelés az eredetiben.

44 Ez a fajta eljárás önkéntelenül is eszünkbe juttatja Marx – tisztelettől áthatottnak semmiképpen nem nevezhető – megjegyzését: A vulgáris gazdaságtan végső formája „a *professzori forma*, amely »történelmileg« lát munkához, és bölcs mérséklettel mindenünnen összekeresi a »legjobbat«, mikor is nem néz ellentmondásokra, hanem csak a teljességre. Ez minden rendszerek elszellemtelenítése, melyeknek élét mindenütt letöri, és melyek békésen megférnek egymás mellett a kivonatfüzetben. Az apologetika hevét itt mérsékli a tudálékosság, amely jóakaróan néz le a gazdaságtani gondolkodók túlzásaira, és őket csak mint kuriózumokat úszkáltatja középszerű kásájában" (MEM 26/III: 457).

Mindez történik akkor, amikor a polgári közgazdaságtan egyes művelői számára sem kétséges, hogy a fogyasztó elmélete gyenge lábakon áll: „a termelési közömbösségi görbéknek […] ugyanolyan tulajdonságai vannak, mint amilyeneket a fogyasztói közömbösségi görbékkel tételeztünk fel. […] Csak egy új sajátosság jelenik meg a termelési közömbösségi görbe elemzésében. A fogyasztói közömbösségi görbét úgy definiáltuk, mint konstans hasznosságú görbét. Mivel azonban a *hasznosság mérésének egész gondolata gyanús,* […] nem kíséreltük meg, hogy meghatározzuk, milyen hasznosságot képviselnek. A termelési közömbösségi görbék nem okoznak hasonló problémát az *igényes* közgazdász számára" (Baumol 1968: 310).

De a termelés vizsgálatának területén csoportosuló *igényes* közgazdászok esetében is igaz a „Fenn az ernyő, nincsen kas" mondás. A termelési közömbösségi görbe és a teljes költség egyenese segítségével kiválasztott optimális tényezőkombináció – mind a termelési, mind a költségfüggvények – elemzéséhez marginális adatok szükségesek. De az empirikus „marginális adatok gyűjtése nehézségekbe ütközik. […] A marginális információ – természeténél fogva – gyakran hipotetikus kérdésekre ad választ, olyan információ, amely kívül esik a vállalat tényleges tapasztalatain" (Baumol 1968: 56).

Ezekre tekintettel semmiképpen sem nevezhető monetarista hóbortnak vagy túlzásnak Milton Friedman „pozitív módszertana". Sokkal inkább a tények rögzítésének (ha ezzel nem mennénk szembe Friedman szellemével: a tények általánosításának) és a modern polgári közgazdaságtan védőbeszédének, az eklektika legitimációjának tekinthetjük.[45] Friedman túllép az empíriokriticizmus szubjektivista törvényfelfogásán, bár nem lép túl a neopozitivizmus, különösen Popper „kritikai racionalizmusának" a szubjektivizmusán: „egy elmélet *érvényességének* egyedüli releváns próbája kizárólag előrejelzéseinek a tapasztalattal való összevetése lehet. A hipotézist elvetjük, ha előrejelzéseinek a tények (»sokszor«, de legalábbis gyakrabban, mint más hipotézisekből származtatott előrejelzéseknek) ellentmondanak; és igen megbízhatónak tartjuk, ha számtalan ilyen próbát »túlélt«. A valós tények sohasem »igazolhatnak« egy hipotézist, mindössze esetleg nem cáfolják nyilvánvalóan. Valami ilyesmiről van szó olyankor, amikor igencsak helytelenül arról beszélünk, hogy a tapasztalat a hipotézist megerősítette, »konfirmálta«" (Friedman 1986: 22).

A közgazdaságtannak szabad kezet adó újítás lényege az, hogy „egy elmélet »feltevéseivel« kapcsolatban nem az a helyes kérdés, hogy vajon leírásukban »valósághűek«-e, mert sohasem azok, hanem inkább azt kell kérdezni, hogy vajon a kitűzött cél szempontjából a valóság jó közelítésének tekinthetők-e. Ezt pedig csak úgy lehet megválaszolni, ha megvizsgáljuk, hogy működik-e az elmélet, azaz elég pontos előrejelzéseket szolgáltat-e. A két független teszt ily módon egyetlen tesztté redukálódik. […] Az igazán fontos és

45 „Eklektikus makroökonómia" – szól Mankiw tankönyvének egyik alfejezetcíme (Mankiw 2002: 42).

jelentős hipotézisekről kiderül, hogy »feltevései« messze nem adnak pontos képet a valóságról, és általában (ebben az értelemben) minél jelentősebb az elmélet, annál kevésbé reálisak feltevései" (Friedman 1986: 27). Ha tehát a kardinális és ordinális elmélet egyaránt „pontos előrejelzéssel szolgál" Gossen II. törvényére, fölösleges kérdéseket feltennünk az egymástól enyhén szólva is eltérő hipotézisekkel kapcsolatban.

Ha a kimódolt (mert lineáris homogén) Cobb–Douglas termelési függvény szerint a tőke határtermékének értéke vagy ára egyenlő a kamattal, és a munka határtermékének ára egyenlő a munkabérrel, a hipotézis tökéletes, mert igazolja a feltételezést, illetőleg a látszatot, hogy a tőke és a munka hozzájárulása mértékében részesedik közös termékükből.

* * *

Milton Friedman módszertanának illusztrálására és igazolására többek között a négyzetes úttörvényt, pontosabban a szabadesés törvényét használja, amely szerint légüres térben (a Földön) a szabadon eső test által megtett út az eltelt idő négyzetének g/2-szeres függvénye. Friedman egyrészt – és ami azt illeti, eléggé körülményesen, nehézkesen és hosszadalmasan – azt bizonygatja, hogy a hipotézis (azaz az $s = g/2 \times t^2$) feltevései valószerűtlenek; másrész azt, hogy a hipotézis bizonyos körülmények és ésszerűnek tekinthető tűréshatárok között mégis alkalmazható, érvényes.

A valószerűtlenség alátámasztásának kísérlete során feltételezhetően az okozza számára a nehézséget, hogy „a hipotézishez" ($s = g/2 \times t^2$) „való ragaszkodás" az ő tudományos tradíciójának és „folklórjának" is a részévé vált (Friedman 1986: 34). Pedig, a következetes pozitivizmus szellemében eljárva, a dolog igen egyszerűen elintézhető: legyen akár n+1, 112 tizedesjegy-pontosságig érvényes tesztünk arról, hogy légüres térben a test *t* idő alatt *s* utat fut be, az n+2-edik teszt teljesen tetszőleges eredményt hozhat, a tapasztalat még azt is mutathatja, hogy a test távolodik a Föld középpontjától. Tehát teljesen közömbös, hogy milyen körülmények között és milyen tárgyakkal végzem el az ejtési teszteket. Ha a tömör vasgolyóra nézvést bizonyos körülmények között, tolerálható eltéréssel gyakran igazolódik az $s = g/2 \times t^2$, *a hipotézis* igazolódott; a tollpihe esetében pedig *maga a hipotézis* hamis (vagy legalábbis az eddigi tesztek ezt mutatják). Ennek ellenére – Friedman szerint, és ez tökéletesen megfelel a pozitivista elveknek – más hipotézisek is felállíthatók a szabadesésre, amelyek akár pontosabbak is lehetnek, de minden esetben mérlegelni kell

ezek kidolgozásának és alkalmazásának gazdaságosságát, azaz a legegyszerűbb és még jó eredményeket hozók a használandók.[46, 47]

Friedman módszertanában van egy hallgatólagos visszájára fordítás. Ha a predikció tesztelése igazolja a hipotézist, a hipotézis mintegy magyarázó elvvé válik, megokolni, igazolni látszik a tapasztalatot. Vegyük azt a hipotézist, hogy a zöld levelű, tüskés szárú rózsa piros. A hipotézis minden zöld levelű, tüskés szárú piros, vagy a piros valamilyen árnyalatában pompázó rózsa esetében igaz, a sárga rózsa esetében maga a hipotézis hamis – vö.: a tollpihe és a nehézkedés törvényének példájával. Megmagyaráz-e nekünk valamit az igazolt hipotézis? Semmit. A rózsatermesztők egészen biztosan semmire sem jutnak vele. A hipotézis pusztán annak regisztrálása, hogy vannak zöld levelű, tüskés szárú piros rózsák, még ha a termesztők kitenyésztették a tüskementes szárú rózsát is. Bonyolultabb esetekben a magyarázat, az igazolás *látszólagos volta* már nem ilyen kézenfekvő.

Mindennapos tapasztalat, hogy a pénz, a tőke jövedelmet, kamatot hoz.[48] Konstruáljunk most – egy előfeltevéseiben valószerűtlen – kétváltozós, elsőfokú homogén, folytonosan differenciálható termelési függvényt. Ez már az a pont, ahol az olvasók túlnyomó többsége olyan tüneteket produkál, mint a kígyók vedlés előtt, azaz szemük elhomályosul. A termelési függvény tőke szerinti első parciális deriváltja megmutatja a minden egyes

---

46 „A szabadon eső testek esetében főleg az egyszerűbb elmélet hibáit magyarázva kialakítható egy általánosabb, noha még mindig tökéletlen elmélet, amelynek alapján kiszámíthatók az egyes zavaró tényezők lehetséges hatásai, és amelynek az egyszerűbb elmélet egy speciális esete. Azonban nem mindig éri meg az általánosabb elméletet alkalmazni, mivel eredményei nem feltétlenül indokolják a használatával járó többletköltséget. Így továbbra is fontos az a kérdés, hogy milyen körülmények között működik az egyszerűbb elmélet »elég jól«" (Friedman 1986: 30).

47 Így például a kardinális és ordinális elmélet okozta nehézségeknek is lehetnek alternatív megoldási lehetőségei: „A fogyasztói döntések hagyományos elmélete megkülönbözteti a hasznossági függvényre (kardinális hasznosság) és a közömbösségi görbékre (ordinális hasznosság) alapozott leírást, implicite éreztetve, hogy az utóbbi jóval általánosabb és természetesebb. […] Debreu egyik legtöbbet idézett eredménye, […] hogy igen általános feltételek mellett a közömbösségi görbékre alapozott fogyasztói döntés egy alkalmas hasznossági indexfüggvénnyel reprezentálható. […] A hasznossági függvény és a hasznosságiindex-függvény közötti különbség legfontosabb eleme, hogy míg a hasznossági függvény deriváltja – a határhaszon – az ármeghatározás alapja, […] addig a hasznosságiindex-függvény deriváltjának konkrét értéke általában nem bír semmilyen közvetlen közgazdasági tartalommal" – hangzik Dancs István és Medvegyev Péter Bevezetője Gerard Debreu könyvéhez (Debreu 1987: 13–14).

48 Már óvodáskorú gyermekem is, akinek innen-onnan került pénzecskéje az édesanyja folyószámláján volt lekötve, gyakran érdeklődött a kamatláb alakulásáról.

tőkemennyiséghez tartozó azon kibocsátás volumenét, amellyel az a teljes kibocsátáshoz hozzájárul. Ha ismert a tőke költsége, a kamat és a termék egységára, akkor nyilvánvaló, hogy a tőkét olyan volumenben fogják alkalmazni, hogy az utolsó még alkalmazott tőkemennyiségnek a kibocsátáshoz való hozzájárulásának árbevétele éppen egyenlő legyen a kamattal. A tőke jövedelme, a kamata tehát egyenlő a tőkének a termeléshez való hozzájárulásával. Merhetné-e ezek után ennek a hipotézisnek a feltétlen bizonyító erejét közönséges halandó kétségbe vonni?

Ha az „elmélet" valami olyan konstrukció, amelyet a közvetlen jelenséghez igyekeznek hozzáigazítani, akkor feltétlenül szükségesek az olyan megszorítások, illetve engedmények, hogy „elfogadható eltérésekkel", „hosszabb időtávon", hiszen a jelenségek tarkabarka világában csak tendenciaszerűen, átlagban mutatkozik meg a törvényt hozzávetőlegesen tükröző formai invariancia.

Friedman érvelése a tökéletes verseny, a monopólium, a profitmaximalizálás, az általános egyensúly hipotézisének azon az alapon való megtámadása ellen irányul, hogy ezeknek a hipotéziseknek az előfeltevései valószerűtlenek (vagy valószerűtlenné váltak). Álláspontja szerint e hipotézisek – előfeltevéseik valószerűtlensége ellenére – kellő körültekintéssel eljárva igazolódnak a kapitalizmus elemzésében. És éppen az előfeltevéseik realisztikusságára hivatkozó újítások: az oligopólium elmélete, a monopolisztikus verseny nem alkalmazhatóak; nem azért, mert általánosságuk folytán „gazdaságtalanok", hanem mert „predikcióik" cáfolják a hipotézist.[49]

Friedman érvelésének hatása ambivalens. Káldor 1972-es előadásában (Az egyensúlyi közgazdaságtan alkalmatlansága) ugyanazokat az érveket hozza fel, amelyek ellen Friedman 1953-ban hadakozott. „A többi tudománytól eltérően, ahol az alapfeltevéseket azoknak a jelenségeknek a közvetlen megfigyelése alapján választják ki, amelyek viselkedése az elmélet tárgyát képezi, a közgazdasági elmélet alapfeltevései vagy igazolhatatlanok – például, hogy a termelők profitjukat, illetve a fogyasztók a hasznukat »maximalizálják« –, vagy egyenesen ellentmondanak a megfigyelésnek – például a tökéletes verseny, a tökéletes oszthatóság, a lineárisan homogén és folytonosan differenciálható termelési függvények. […] Az úgynevezett »neoklasszikus« iskola minden közgazdájának közös, valóban alapvető, mély meggyőződése, hogy a decentralizált gazdasági rendszerek viselkedésének logikailag következetes magyarázatához az általános egyensúlyelmélet

---

49 „A Chamberlin és Robinson által kidolgozott […] általánosabb modell […] sikertelensége mindennél világosabban mutatkozott meg akkor, amikor az elméletet a vállalatcsoportokat […] érintő problémákra alkalmazták. […] semmiféle, az ágazatok elemzésére alkalmas eszközt nem nyújt és nem jelent átmenetet a két véglet, a vállalat és az általános egyensúly között. Ezáltal egy sereg lényeges problémát képtelen elemezni: túl általános ahhoz, hogy értelmes általánosításhoz vezessen (Debreu 1987: 46, 47 és 48, elszórtan).

az egyetlen és kizárólagos kiindulópont. Ez a meggyőződés tartotta fenn az elméletet annak ellenére, hogy alapfeltevéseinek önkényessége növekedett (*nem* csökkent) –, amit a logikai következetesség kívánalmainak mind pontosabb felismerése kényszerített művelőire" (Káldor 1989: 64–65). Káldor azonban már 1970-ben kénytelen volt megállapítani: „A friedmaniták [...] új iskolája igen figyelemreméltó sikereket könyvelhet el, akár a jó nevű áttértek nagy számát, akár [...] az empirikus kutatásokkal elért »tudományos bizonyítások« még csillogóbb bizonyítékait tekintjük. [...] Az ember nap mint nap új áttérésekről hall híreket, az ódivatú keynesiánus ortodoxia erődítményei egyre-másra jutnak az újítók kezére" (Káldor 1989: 190).

3.2 A NEOKLASSZIKUS GAZDASÁGTAN

A három férfiú (Menger, Jevons és Walras) által egyidejűleg és egymástól függetlenül kidolgozott – Wicksell szerint új és *jobban megalapozott* – csereérték-elméletet időközben mélyszántotta Occam (neopozitivista) borotvája.

„Jól szervezett piacokon tipikus, hogy mindenki nagyjából ugyanazokkal a jószágárakkal kerül szembe. [...] Ha mindenki ugyanazon vaj- és tejárakkal kerül szembe, illetve mindenki optimalizál, [...] akkor a vaj és a tej között a helyettesítési határarány mindenki számára ugyanaz lesz. [...] Ebben az állításban most az az érdekes, hogy független a jövedelmektől és az ízlésektől. [...] *A lényeg az, hogy az árak kifejezik azt az arányt, amelyen az emberek hajlandók elcserélni az egyik jószágot egy másikért*" (Varian, 1991: 117–118).[50] Azaz $MRS = d_y/d_x = p_x/p_y$, ahol X és Y ára (p_x és p_y) határozza meg, hogy X mekkora mennyisége cserélődik ki Y valamely mennyiségére. Ez a cserearány minden esetben visszavezethető arra, hogy egységnyi X (mondjuk 1 liter tej) egyenlő *a*Y-nal (*a* dekagramm vajjal), vagy *a* dekagramm vaj = 1 liter tejjel. Ami pontosan ugyanaz, mint Marx egykor ismert és híres *20 rőf vászon = 1 kabát*-ja. *És ebből az egyenlőségből ellentmondásmentesen, és eddig senki által meg nem cáfoltan levezethető a munkaérték-elmélet.*

Vegyünk egy ilyen „cáfolatot"! „A munkaérték-elmélet történetének kezdetén világossá vált, hogy az áruk ára nem magyarázható [...] a megtermelésükhöz szükséges munka mennyiségével. [...] az egyik áru, A megtermeléséhez 10 órai munka szükséges, és azonnal felhasználásra kész, [...] viszont B szintén 10 órai munkát igényel, de használhatóvá válása előtt bizonyos idő telik el [például a kidöntött fa száradt], ezért B áru drágább, mint A." Ezzel az erővel azt is mondhatnánk, hogy Pista alacsonyabb az előttem álló Jóskánál, mert Pista a közeli dombtetőn áll. Igazságosztó kritikusunk valódi állítása

50 Meg kell jegyeznünk, hogy Varian is békésen egymás mellett szerepelteti a fogyasztó különböző „elméleteit".

– a nyelvi forma ellenére – az, hogy B drágább, mert több pénzt kell adni érte. „A B termék gyártásába beruházni kívánó üzletember tisztában van vele, hogy nemcsak a béreket kell kifizetnie, hanem […] pénze elég hosszú időn keresztül le lesz kötve. A pénz költségét […] a kamatláb mutatja" (Baumol 1968: 481).

Szerzőnk, fittyet hányva a teljesség igényére, elmulasztotta feltételezni, hogy az „üzletember" a béreket idegen váltó leszámítolásával fizette ki, amelynek során árfolyamveszteség érte, ezért ez a veszteség tovább drágítja a B árut; továbbá azt is, hogy amikor lekászálódtunk a fáról, az emberiség egyik (a nagyobbik) fele a proletár, míg a másik fele a burzsoá oldalon ért földet. Ezektől eltekintve az áruérték „vizsgálatakor" kész adottságként fogadja el a kifejlett kapitalizmus teljes fetisisztikus jelenségvilágát. A kamat az érték, mi több, az értéktöbblet egy sajátos jövedelem formáját öltő hányada. Ami közvetlenül mint az érték, mint elsősorban a pénzformában lévő érték, mint dolog okkult tulajdonsága jelenik meg. A szerző ezt a jelenséget állítja szembe az értékkel. Általában elmondható, hogy a „cáfolatok" mindegyike valamilyen összetett, de a közvetlen jelenségben egyszerűnek és kézenfekvőnek látszó összefüggésre vagy kategóriára hivatkozik. Az általános eredmény, amire jutnak: a dolgok megjelenésükben másképpen festenek, mint ami a lényegük; és ha hozzáláncoljuk magunkat a jelenséghez, minden hamis, ami nem a jelenség. A helyes felismerés valóban nem egyszerű, hiszen az értékmeghatározás, amennyiben valóban uralkodó, önmagának ellentmondó formában jelentkezik: „a termelés jelenségeinek megfigyelése azt mutatja, hogy egyenlő nagyságú tőkék átlagban egyenlő sok profitot szolgáltatnak, vagy hogy a profit átlagos rátája adva lévén, […] a profit tömege az előlegzett tőke nagyságától függ" (MEM 26/III: 59). Ez ellentmond annak, hogy az áruárak közvetlenül az értéknagyságnak a pénzformában való kifejeződései. De az értéktörvény „maga, akár csak az áru mint a termék általános formája, a tőkés termelésből van elvonatkoztatva, [mivel a termék] mindenoldalúan áruvá csak a tőkés termelés kifejlődésével és alapzatán válik – mind azáltal, hogy az egész terméket csereértékké kell átváltoztatni, mind azáltal, hogy termelésének összetevői maguk is áruként kerülnek bele" (MEM 26/III: 64).

Visszatérve a neoklasszikus „értékelmélet" kimosott aranyára: 1 liter tej = *a* dekagramm vaj. Ez elvileg lehetővé tenné a viszonyok valós elemzését, de a „fejlődés" szükségképpen más irányt vett: „a korábbi közgazdászoknak az a törekvése, hogy a reálköltségek vagy a hasznosság fogalmán felépülő értékelmélethez jussanak, erkölcsi vagy politikai megszállottságból ered; csak ennek a zsákutcának a feladása tette lehetővé a modern közgazdászok számára, hogy tudományos alapra helyezkedhessenek" – szögezi le Gunnar Myrdal (Myrdal 1932, idézi Dobb 1958: 28).

A „metafizikával" való ilyetén végleges szakítás egyetlen logikus következménye a mennyiségek és az árak („értékek") *szimultán meghatározása* (vagy meghatározó-

dása) – amit általános egyensúlyelméletnek neveznek.[51] Bármennyire is elvontak vagy valószerűtlenek is az általános egyensúlyelmélet előfeltevései, az tapasztalati tény, hogy a tőkés gazdaság szereplői reagálnak az árakra, de csakis azokra, illetve azok és a mennyiségek mindenkori arányaira, amelyek a mennyiségi és árarányok változásában tükröződnek. Ennek a visszacsatolásos mozgásnak mindaddig kell folytatódnia, amíg kiváltó okai meg nem szűnnek. Ezt nevezik szigorú (smithi) értelemben vett paretói egyensúlynak, azaz az adott feltételek mellett a társadalmi jólét maximumának, vagy gyenge paretói optimumnak, azaz olyan állapotnak, amelyben nincs indíték további cserék (mennyiségi és árváltoztatások) megvalósítására.[52] Az általános egyensúlyban minden „jószág" kereslete és kínálata egyenlő (mindegyikből éppen annyit kínálnak fel eladásra, mint amennyit a vásárlók keresnek), és ezeknek az egyensúlyi mennyiségeknek az egyensúlyi árak felelnek meg.

Az eredmény azonban így is soványka. Bebizonyosodott, hogy nem a fogyasztó hasznossági függvénye vagy preferenciái határozzák meg a fogyasztók választását és az árakat, hanem az utóbbiak határozzák meg a fogyasztók (azonos) helyettesítési határrátáját, a megfoghatatlan egyensúlyi árakat pedig a mennyiségek és a technológia határozza meg.

Nem csak az a tapasztalati tény, hogy a gazdaság szereplői reagálnak az árak változásaira, és hogy reakcióik azok változását idézik elő, hanem: „*Megfigyelés alapján* tudjuk, hogy *a piac* valamilyen módon *egyértelműen meghatározza az árakat és a mennyiségeket*. Tehát a piacon mindig létezik »megoldás«. Az egzisztencia bizonyítása tehát *csupán az egyensúlyi modell ellenőrzését teszi lehetővé,* ugyanis elvethetjük a modellt, ha kiderül, hogy nincs megoldása" (Baumol 1968: 578–579).

Ha parádés matematikai apparátussal ellentmondásmentesen bebizonyítható,[53] hogy az egyensúly létrejöhet, akkor az „elméletet" (vagy hipotézist) a teszt előfeltevéseivel

---

51 Az, hogy a walrasi (casseli) általános egyensúlyelmélet megelőzte a szubjektív értékelmélet diszkreditálódását, csak leplezett beismerése annak, hogy az tarthatatlan.

52 „Az általános gazdasági egyensúly elméletének mai eredményei Walras munkáján alapszanak, Walras gondolatai közül pedig néhány Adam Smith mély éleselméjűségéből származtatható. [Például] az a smithi gondolat, hogy a gazdaság […] szereplőinek döntései […] társadalmi optimumhoz járulnak hozzá" (Debreu 1987: 30).
„Általában véve a Pareto-hatékonyság alapján *nem sokat mondhatunk* arról, hogy miként oszlanak meg a kereskedelemből származó előnyök. Ez a fogalom *csak* a kereskedelem *hatékonyságával* van kapcsolatban" (Varian 1991: 44).

53 J. E. Meade vagy P. Sraffa *kiérlelt* elegáns megoldásai kiből ne váltanának ki kellemes érzéseket és elismerést a szellemi erőfeszítésekre hajlamos emberek közül? A sakkban is az a győztes, aki *a*

egyetemben „konfirmálja". Pozitivista szemüvegen át a piac „megoldása" – *tolerálható eltérésekkel,* az elmélet perdikciói szerint – *működik. A hétköznapi tapasztalat tudományosan igazolt elméletté vált*.

Azt a látszatot (a háromság-formulát), hogy a tőke hozama a kamat, a földé (bérleményé) a járadék (a bérleti díj) és a munkáé a munkabér, továbbá, hogy ezek a hozamok alkotják egyrészt az áruk értékét, másrészt a „tényezők" jövedelmét, „tökéletesen bizonyítja" az elsőfokú homogén termelési függvény és a tökéletesen versenyző profitmaximalizáló vállalat „elmélete". Mi több, ezek – kisebb zökkenőkkel – beilleszthetők az általános egyensúly elméletébe is.[54] De mi is történt valójában? Sikerült logikailag ellentmondásmentesen megkonstruálni egy olyan elméletet, amelyik valamiféle egyensúlyt eredményez, és ezzel illeszkedik a hétköznapi tapasztalathoz: a pőre, fel nem dolgozott látszathoz. Megmagyarázni ugyan nem magyaráz meg semmit, de a tudományosság köntösében legitimálja azt. *Ha az irracionális jelenséget önmagával azonosnak tekintjük (nem annak, ami, az őt meghatározó lényeg látszatának), magyarázata csak irracionális lehet.*[55]

Azt az ellenvetést, hogy a profitmaximalizálás mint elméleti előfeltevés nem igazolható, nem szükséges Friedman módszertanára hivatkozva visszautasítanunk. Maguk a profitmaximalizálás hipotézisének bírálói – amikor nem hivatásszerűen gyakorolják a bírálatot – sem állítanak mást, csak legfeljebb másként. A kritikus Káldor tanárosan felemelt

---

szabályok betartásával, és nem azzal győzi le ellenfelét, hogy annak fején darabokra töri a táblát. Ahogy Debreu (1987) is fogalmazott, az *egyszerűség* és az *általánosság* esztétikai vonzereje *önmagában is elegendő ahhoz,* hogy az elmélet *megalkotója számára fontos legyen*.

54 „Az egyensúlyi probléma jelentősége a gyakorlati alkalmazás szempontjából csekély, de alapvető a tudomány számára, mivel a csere-, ár- és pénzelméletnek, valamint az elosztás magyarázatának ez az egzakt alapja" (Schumpeter 1980: 17).

55 Ez „elegáns", de mégis árulkodó módon megfogalmazva így hangzik: „Az egyensúly létezésének bizonyítása az általános egyensúlyelmélet sarkalatos kérdése, mivel az egyensúlyi pont létezése mellett elsősorban magának az egyensúlyelméletnek az ellentmondásmentességét, konzisztenciáját bizonyítja. Ha az egyensúlyi modell által felállított egyenletek összessége nem lenne megoldható, vagyis nem lenne egyensúlyi pont, úgy maga az elmélet is logikai ellentmondásokat hordozna magában, ami az elmélet egész épületét összeomlással fenyegetné; más oldalról viszont az egyensúly létezésének bizonyítható volta történetileg megerősítette, sőt felerősítette az egyensúlyelméletbe és a matematikai módszerekbe vetett *hitet*" – írja Dancs István és Medvegyev Péter Debreu könyvének már idézett bevezetőjében (Debreu 1987: 11).
„A jelenségek minőségi elemzése a matematika alkalmazásában [*a hiten való túllépéshez*] nélkülözhetetlen. Nem véletlenül hasonlítják a matematikát a malom garatjához, amely mindig azt őrli meg, amit beleöntenek, s ha paréjt öntenek bele, nem nyernek lisztet" (Lopatnyinkov 1975: 30).

mutatóujjal figyelmeztet „különböző közgazdákat" – név szerint J. E. Meadet, F. H. Hahnt, P. A. Samuelsont és F. Modiglianit – arra, hogy „a tőkés rendszer működésképtelen, hacsak az üzletek nem nyereségesek" (Káldor 1989: 247).

A Walras-törvény révén (miszerint az aggregát túlkereslet azonosan egyenlő 0-val, ami magyarán azt jelenti, hogy nem egyensúlyi árak mellett az, ami az egyiknek nyereség, a másiknak veszteség) megteremthető a kapcsolat a monopólium és az általános egyensúly között.[56] Ami alaposabban utánagondolva azt jelenti, hogy a neoklasszikus elmélet kitart valamiféle értékelmélet mellett, vagy legalábbis feltételez (még ha árelméletnek is nevezi) valamiféle értékelméletet. Ami abban mutatkozik meg, hogy bármely megnyilvánulása implicite kizárja, hogy *társadalmi szinten* bármiféle nyereség, *profit* vagy többlet magából a cseréből, *elidegenítésből keletkezzen*. Ami persze nem jelenti azt, hogy hallgatólagos feltételezését következetesen végig is tudja vinni.

Amennyiben mégis kísérletet tesz rá, az általa felhasználható eszközökkel csak annak feltételezésével tudja ez a látszatot kelteni, hogy az áruk termelőik számára is hasznosak (használati értékek); ami abban az immáron szükségszerű feltételezésében mutatkozik meg, hogy a gazdaság alanyai önmagukkal is „cserélnek". Ez pedig – ha mindenképpen ragaszkodni kívánunk az elmélet előfeltevései valószerűtlensége általi cáfolatához – az elméletnek valóban valószerűtlen feltevése, amivel nem csak a tőkés, de egyáltalában az árutermelést forgatja ki a sarkaiból.

4. ÖSSZEGZÉS[57]

E tanulmány a modern közgazdaságtan marxi alapú, elsősorban módszertani kritikáját nyújtotta. A modern polgári közgazdaságtan a Marx által vulgárisnak nevezett közgazdaságtan leszármazottja, folytatója; illetve a közgazdaságtani vulgarizmusé, hiszen maga a klasszikus gazdaságtan is, szerzőnként különböző mértékben, de jócskán tartalmazott vulgáris elemeket. A klasszikus és a modern elmélet közös sajátossága a formatévesztés, vagyis a kapitalizmusnak, az áru- és tőkeformának abszolút formaként való kezelése. A modern tanokban alig találunk olyan megállapításokat, kategóriákat, amelyeket ne találhatnánk meg már a vulgáris gazdaságtanban vagy a közgazdasági vulgarizmusban is. A haladás csak a rendszerezés munkájában, a formalizálásban áll. Az élénk viták forrása az egymást kölcsönösen feltételező ellentmondások egyoldalú megragadása és egymással való szembeállítása, vagy a harmóniává gyúrt ellentmondáson átszüremlő ellentétek egyikének felmutatása a harmóniával szemben, valamint a szükségképpen logikai

56 Vö.: Friedman (1986: 47–48).

57 A sajnos lezáratlanul maradt tanulmány összegzése Vígh László munkája.

ellentmondásba keveredő elméletek ellentmondásainak részleges kimutatása. A vulgáris törzs következtében a mai elmélet lényegileg ideológiai, apologetikus funkciót lát el. A tőke-kamat, föld-földjáradék, munka-munkabér háromság-formulához való viszony jelenti a vízválasztót a klasszikus és vulgáris gazdaságtan között. Fő funkciója az értékelmélet kiküszöbölése, és ezzel a közvetlen jelenségek gondolat nélküli visszatükrözése. Ennek megfelel a pozitivista módszertan, amely kiküszöböl minden törvényszerűséget és okságot, és az ideológiai tükrözés szolgálatában a puszta jelenséget ábrázolja olyan formában, amely megfelel a gazdasági szereplők elképzeléseinek és érdekeinek.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Baumol, William Jack (1968): *Közgazdaságtan és operációanalízis*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Balogh Tamás (1994): *Mit ér a hagyományos közgazdaságtan?* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Debreu, Gerard (1987): *Közgazdaságtan axiomatikus módszerrel*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Dobb, Maurice (1958): *Politikai gazdaságtan és kapitalizmus*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Friedman, Milton (1986): *Infláció, munkanélküliség, monetarizmus. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Hayek, Friedrich A. von (1995): *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Heretik, Stefan (1977): *A modern polgári közgazdaságtan elméleti alapjai*. Kossuth Könyvkiadó.

Hicks, John R. (1978): *Érték és tőke: A közgazdasági elmélet néhány alapelvének vizsgálata*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Káldor Miklós (1989): *Gazdaságelmélet – gazdaságpolitika*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Keynes, John Maynard (1965): *A foglalkoztatottság, a kamat és a pénz általános elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Kopányi Mihály (szerk.) (1993): *Mikroökonómia*. Műszaki Könyvkiadó–Aula.

Lopatnyinkov, L. I. (1975): *Közgazdasági-matematikai kisszótár*. Kossuth Könyvkiadó.

Mankiw, N. Gregory (2002): *Makroökonómia*. Osiris Kiadó.

MEM 13. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Kossuth Kiadó. 1965.

MEM 23. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A tőke*. I. könyv. Kossuth Kiadó. 1967.

MEM 24. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A tőke*. II. könyv. Kossuth Kiadó. 1968.

MEM 25. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A tőke*. III. kötet. Kossuth Kiadó. 1974.

MEM 26/II. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *Értéktöbblet-elméletek*. (A tőke IV. könyve, II. rész.). Kossuth Kiadó. 1976.

MEM 26/III. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *Értéktöbblet-elméletek* (A tőke IV. könyve, III. rész.). Kossuth Kiadó. 1976.

MEM 46/1. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Kossuth Kiadó. 1972.

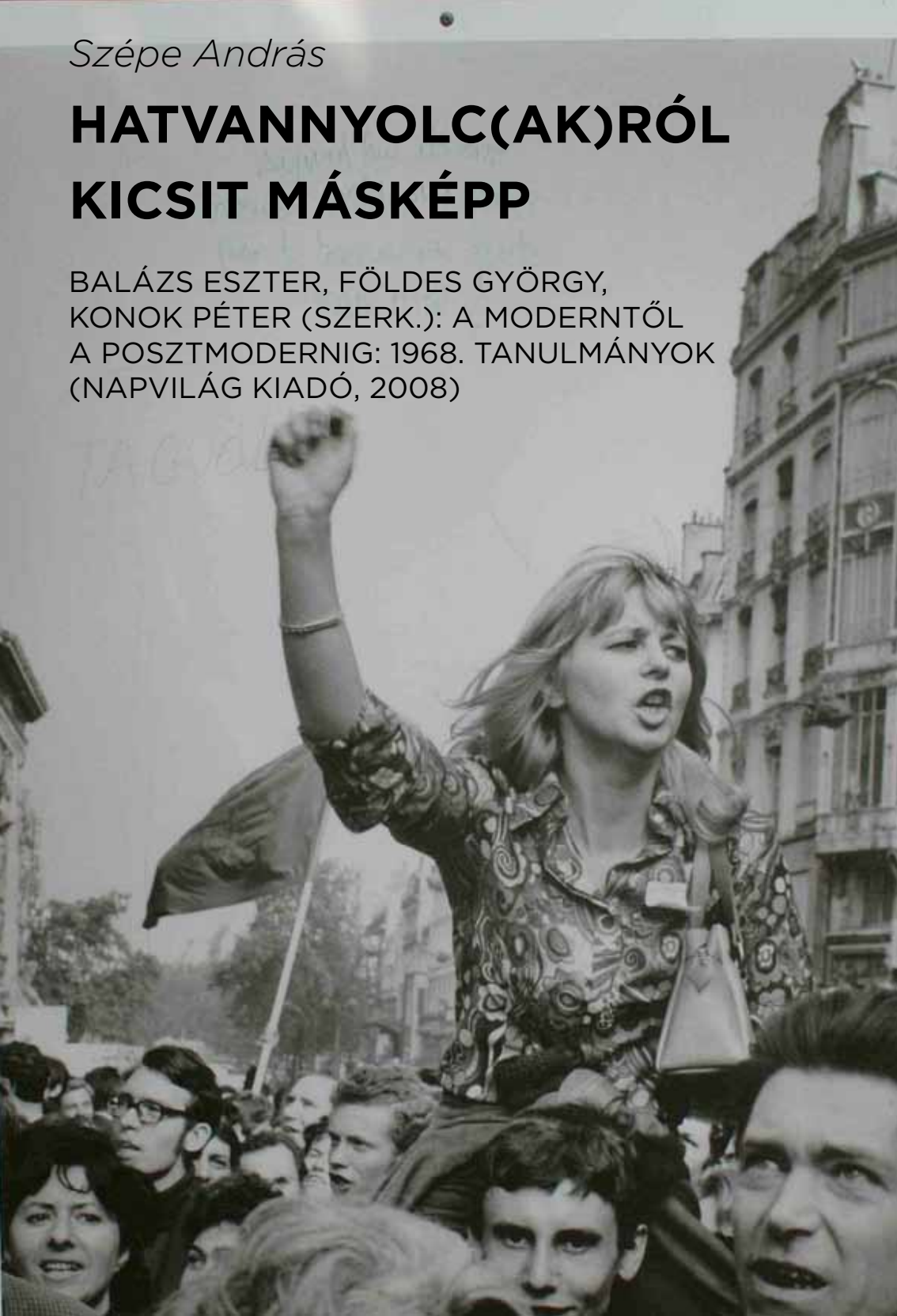
Myrdal, Gunnar (1932): Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung. Junker & Dünnhaupt.

Ricardo, David (1954): *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei.* Akadémiai Kiadó.
Rozsnyai Ervin (1983): *Történelem és fonák tudat. Az ösztönösség filozófiáinak belső ellentmondásairól.* Magvető Kiadó.
Rozsnyai Ervin (é. n.): *Polgári filozófia a hanyatlás korában*. Kézirat.
Rozsnyai Ervin (2005): *Két Machiavelli*. Szerzői kiadás.
Samuelson, Paul A. (2002): Elmélet és realizmus. In: *Gazdaságelméleti olvasmányok 1. Alapművek, alapirányzatok.* Szerk.: Bekker Zsuzsa. Aula Kiadó.
Schumpeter, Joseph. A. (1980): *A gazdasági fejlődés elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
Simonyi Károly (1978): *A fizika kultúrtörténete*. Gondolat Kiadó.
Smith, Adam (1959): *A nemzetek gazdagsága.* Akadémia Kiadó.
Sziklavári János (2002): Vaskohászat és környezetgazdálkodás. In: *Magyar Tudomány*, 7: 908.
Varian, Hal R. (1991): *Mikroökonómia középfokon*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
Wittgenstein, Ludwig (1989): *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó.

Szépe András

HATVANNYOLC(AK)RÓL KICSIT MÁSKÉPP

BALÁZS ESZTER, FÖLDES GYÖRGY, KONOK PÉTER (SZERK.): A MODERNTŐL A POSZTMODERNIG: 1968. TANULMÁNYOK (NAPVILÁG KIADÓ, 2008)



Elsőre kifejezetten könnyűnek tűnik 1968-ról írni, valójában azonban kifejezetten nehéz. Egyrészt 1968-ról már „mindenki megírt mindent" – ezzel egy olyan páratlan tudásanyagot hozva létre, amely az ismétlés és pontatlanság csapdahálózatait állítja a területre merészkedő szerző elé. Másrészt '68 kapcsán a nosztalgikus misztifikáció, a valós történelmi események utólagos feldíszítésének, ideologizált és/vagy idealizált magyarázatának veszélye is fenyeget. Ehhez társul a korban rejlő politikai potenciál túlbecsülésének a – baloldali körökben mindmáig jelenlévő – kísértete. A Napvilág Kiadó gondozásában, továbbá Balázs Eszter, Földes György és Konok Péter szerkesztésében megjelent *„A moderntől a posztmodernig: 1968"* címet viselő tanulmánykötet már bevezetőjében utal ezekre a nehézségekre. A hátlapot és az előszót olvasva nyilvánvalóvá válik, hogy a szerzők nem törnek „monografikus babérokra" (Földes 2008: 10), és nem is egy tudománytörténeti áttörésre vállalkoznak, hiszen jelentősége magának a '68-cal fémjelzett *korszakváltásnak* van.

A tanulmányok a '68-as téma olyan, eddig a magyar diskurzusban kevésbé jelenlévő és ismert szeleteit célozzák meg, amelyeket aztán a jelenkor eseményei és átalakulásai tükrében kívánnak újraértelmezni. Ezzel el is kerülik a fent említett csapdákat és veszélyeket, előbbre helyezve ezzel a kötetet sok más, e témában írott műnél. Mindamellett nem mindig sikerül a történtek és reprezentációk reaktualizációja, illetve napjaink aktuális kérdéseihez való kapcsolása. Míg a tanulmányok többsége új nézőpontok feltárásával vagy a magyar olvasóközönség számára kevésbé hozzáférhető ismeretek feldolgozásával vívja ki relevanciáját, addig egyes szerzők a romanticizálástól s az ideologizálástól menekülve az irrelevancia és az unalom határterületéig jutnak csupán. Ugyanakkor mégis elmondható, hogy az olvasó egy színvonalas, egymáshoz csak laza asszociációs láncokkal kapcsolható, és mégis valamifajta koherenciával – amennyiben az egyes írások egymást kiegészítik, egymással összekapcsolhatók – bíró tanulmányfüzért vehet a kezébe, amely néhol kifejezetten szórakoztató és érdekfeszítő, nagyrészt azonban lényegretörő, és az adott témát részleteiben is vizsgáló szövegekből áll.

Földes György történész írása – bevezető tanulmányhoz méltón – kimérten, s kellő távolságot tartva '68 történéseinek, tanulságainak, percepcióinak összefoglalóját adja. Mindenféle ideológiától vagy elfogultságtól mentesen makroszinten elemzi az eseményeket és azok következményeit, s az olvasónak már-már olyan érzése támad, mintha erről nem is lehetne másképpen gondolkodni. Pedig lehet, s éppen ezért fontos ez a szöveg, még ha az utolsó néhány oldalt leszámítva nem is tud semmi „újat" mondani. Látni kell és láttatni kell, hogy az események és átrendeződések jelentősége nem egy, a kapitalista rendszert globálisan és univerzálisan meghaladni kívánó kísérletként vagy az eljövendő posztkapitalista világ „történeti" margójaként értelmezhető vagy értelmezendő. Mindezt állítani éppannyira hamis volt negyven éve, mint ahogy az lenne ma is.

Földes szövege kiegyensúlyozott marad, nála a demisztifikálásra válaszként rögtön egy a kor és a végbement változások intenzitását és megkerülhetetlenségét kimondó gondolat érkezik. Erre a következő idézet is bizonyság: „Ma a baloldal nem támadja, hanem védi a jóléti államot" (Földes 2008: 41). Talán triviális, mégis '68 ebben is mérföldkő, és sokszor szemükre vethető a témában íródott értekezéseknek, hogy figyelmen kívül hagyják ezt a nagyon lényeges összefüggést. Az elmúlt egy évet Párizsban töltöttem, s a személyes beszélgetések során azt tapasztaltam, hogy beszélgetőtársaim gyakran túlzottan pragmatikusan tekintenek 68-ra, legyen szó különböző életmódkísérletek kudarcáról és a belőlük levont tanulságokról, vagy a napjainkra is kiható bérharcok során elért eredményekről. Sokszor elfelejtjük, hogy a *rendszer* reagált és engedett, és ez épp elég volt ahhoz, hogy visszafogja az eseményeket; a kapitalizmus alapjainak és logikájának megkérdőjeleződéséhez vezető út bedugult. Földes zárógondolata is ehhez kapcsolódik: kiáll '68 aktualitása mellett, és arról ír, hogy a korban megfogalmazódó kritikák csakúgy, mint a rájuk adott reakciók tanulmányozása, újraértelmezése segíthet a jelen kor kérdésfelvetéseinek, problémakomplexumának jobb megértésében, illetve egy ehhez igazodó politikai állásfoglalás megformálásban. A kapitalizmus nem egy tökéletes önszabályozó rendszer, azaz sohasem ártott neki az alternatívakeresés. Ebben '68 tanulmányozása segítségünkre lehet, de csak akkor, ha nem a Nagy Forradalmat kérjük rajta számon. Utóbbi szemlélet ugyanis sokszor a kritika diszkreditációjához vezet, és egyáltalán nem segít hozzá egy cselekvőképes attitűd kialakításához. Márpedig '68 tanulsága, hogy a politika átalakult, és egy „posztpolitikai" kor jött el, amelyben a politikai irányvonal gyakran a különböző szubpolitikák eredőjeként határozódik meg.

A kötet további hét tanulmánya közül – ha nagyon megengedők vagyunk, akkor is – csak három foglalkozik közvetlenül ezzel a vonatkozással, s többnyire ezek is csak utalás szintjén említik meg a '68 és a jelenkor problémái, kérdésfelvetései közti kapcsolatok relevanciájának lehetőségét. Ez természetesen nem kérhető számon, hiszen a kötetben több olyan szöveg is található, amelyeknek szándéka sokkal inkább az adott korban lejátszódó események bemutatása, kontextusba történő belehelyezése, mint a mai vitákba történő bekapcsolódás. Ennyiben már témaválasztásuk is idegen a jelenkor aktuális problémáinak taglalásától. Olvasva a kötetet inkább azt tapasztaljuk, hogy az eddig kevésbé tárgyalt, árnyékosabb, homályosabb területek kapták meg a nekik járó megvilágítást és figyelmet, s ezzel közvetve hozzájárulnak az események újraértelmezéséhez.

Kende Tamás történész zárótanulmánya ebből a szempontból is különösen lényeges, hiszen a cseh és a lengyel '68 történéseinek, illetve egyes kulcsfigurái tevékenységének bemutatásával a hangsúlyt áthelyezi olyan kérdésekre, amelyek véleményem szerint a posztszocialista Magyarországon fennálló patthelyzetek és konfliktusok megértésében is komoly relevanciával bírnak. A kor reformkísérleteiről a figyelmet a radikálisabb

mozgalmak és értelmiségiek tevékenységére, kritikáira irányítja, akik a létező szocializmuson „saját maga által vallott eszméjét" kérték számon. Ebből következik, hogy utóbbiak marxi alapokon állva tagadták és mutattak rá a megvalósult utópia irracionális szervezettségére, önrendelkezés- és szabadságkorlátozó intézkedéseire, továbbá a szükségletek terén jelentkező diktatúrájára. Szemben a reformkommunistákkal, a hatalommal való kollaboráció és a marxizálás szintjén művelt marxizmus elutasításával „az államszocializmus hibáit nem az 1968-ban már jó fél évszázada folyamatosan átmeneti állapotban lévő proletárdiktatúra gyengeségeiből vezették le". Azt gondolták, hogy „szabadság, humanizmus és demokrácia nélkül nem létezhet szocializmus" (Földes 2008: 243). Ennek következtében „a hatalom számára tűrhetetlenné vált[ak]" (Földes 2008: 258).

Kendének nem célja az idézett szerzők és tárgyalt mozgalmak által felvázolt alternatíva megvalósíthatóságának, koherenciájának megítélése vagy akár vizsgálata. Számára nem az a lényeges – mint ahogy ez véleményem szerint általában, és különösen '68 tanulmányozása kapcsán, követendő példa lehetne –, hogy az adott cselekvők milyen világot vizionáltak, hanem egyrészt az adott korról megrajzolt kritikus helyzetleírásuk, másrészt a rendszer erre adott reakciója. 1968-ra már nyilvánvalóvá vált a létező szocializmus valósága, az önmagáról alkotott kép és az általa vallott értékek között feszülő ellentmondásosság, valamint a kialakult rendszer elnyomó és bürokratikus jellege. Az ezzel kapcsolatosan megfogalmazódó balról érkező kritikák azáltal, hogy ennek kidolgozott megfogalmazását adták, nemkívánatos elemekké váltak, hiszen jelentősen meggyengítették a fennálló rendszer ideológiai alapjait. 1968 nem pusztán a prágai tavasz vagy az új gazdasági mechanizmus miatt mérföldkő, hanem, mint Kende írja, ekkor „a hivatalos kommunista világmozgalom megszűnt marxistának és forradalminak lenni. A kritikai marxizmus és a forradalmiság helyét Kelet-Európában leplezetlenül (és 1989-ig végérvényesen) átvette e »mozgalmakban« […] (legfőképp) a *reálpolitika,* az a valami, ami felvállaltan nem volt elvi politika többé" (Földes 2008: 258). Ennek a fordulatnak a felismerése márpedig alapvető jelentőséggel bír és fontos következményekkel járhat akár a jelenkori magyar társadalom elemzése kapcsán is, nem utolsósorban azért, mert a hatalom ilyetén átalakulásának következtében Kelet-Európában '68 nem a szubpolitikák virágzását, hanem azok elfojtását és kizárását hozta.

Kérdésfelvetésében hasonló, kontextusában azonban ellentétes – tekintve, hogy Nyugatról, és nem Keletről ír – Konok Péter szociáldemokráciáról készült tanulmánya, amelynek egyik alapkérdése: hogyan vált a szociáldemokrácia „a kapitalizmust meghaladni, megszüntetni akaró evolucionista ideológiából… a *fenntartható kapitalizmusra* irányuló *reálpolitikává?*" (Földes 2008: 96). Konok a kor eseményeinek nem potenciális, hanem megvalósult hatásaival foglalkozik – elsősorban a német, illetve a francia

krata/szocialista pártokon keresztül. Utóbbiak sikeresen alkalmazkodtak a kialakuló új helyzethez, megőrizve belső koherenciájukat és egyediségüket (a forradalmi gyakorlat feladása árán). Ez is egy olyan téma, amelyen könnyen túllépnek azok, akik 1968-ban a forradalmat és a bombasztikus eseményeket keresik, holott nagyon fontos összefüggésekre és változásokra képes ráirányítani a figyelmet.

Főleg igaz ez, ha elfogadjuk azt a Konok szövegében többször visszatérő gondolatot, amely szerint a „szociáldemokrácia a huszadik század második felének folyamán tulajdonképpen szinte totális és globális *ideológiai-etikai győzelmet aratott,* egyben pedig megszüntette magát mint sajátos, elkülönült *osztály*politikát" (Földes 2008: 94). Valóban, a szociáldemokrácia egykor meghatározó követelései napjainkra a többség által elfogadott értékekké nőtték ki magukat. Mindez pedig szorosan összefügg '68-cal, az azt követő kudarcélménnyel, a rendpárti fordulattal, a kommunista pártok megújulásra való képtelenségével, továbbá a szociáldemokrácián az 1968-ban felmerülő kritikák egy jelentős részére adott progresszív válaszaival. Mindez természetesen különböző konstellációkban ment végbe Franciaországban és Németországban, legyen szó akár a hidegháborús kérdés különböző megítéléséről, akár a kommunista párt vagy a kollaboráció problémájának eltérő jelentőségéről. Míg a szociáldemokrácia a '68-as forradalmi lendület idején a rendszer részeként, és ezért ellenfélként jelenik meg az eseményeket irányító radikálisok számára, az elkövetkezendő évtizedekben reformizmusukkal, progresszivitásukkal és a maradék kommunista pártok, valamint a kiöregedett lázadók soraikba fogadásával sikeresen reagál, és az átalakulások (csendes) győzteseként ünnepelheti önmagát. Legalábbis az előbb említett két ország szociáldemokrata pártjai (PS, illetve SPD).

Hasonlóan ambivalens helyzettel szembesül 1968-ban a francia értelmiség. A náluk végbemenő attitűdváltásokat Balázs Eszter írása foglalja össze, amelynek már az alcíme is találó: *Sartre-tól Foucault-ig*. Tanulmányában alapvetően arra keresi a választ, milyen változások játszódnak le 1968 előtt, alatt és azt követően, és mely változások következtében vonul az a nyolcvanas évekre háttérbe az értelmiség. Ezeknek a változásoknak, mint írja, azért is van különleges jelentőségük, mert '68-cal való kapcsolatunk egyik legfontosabb forrásai a korabeli szövegek, fogalmak, szimbólumok. Érdekes tanulmányt olvashatunk, amely a háttér ismertetésén túlmenően körüljárja az értelmiségi szerep kettősségét. Az értelmiség egyszerre próbál kritikai lenni, s közben újratermelni a fennállót (ez magyarázza a diáksággal való ambivalens viszonyát, illetve az értelmiségen belüli ellentéteket). Balázs részletesen tárgyalja az értelmiség szerepvesztését/átalakulását – amennyiben az a kontesztáció szubjektumából a kontesztáció tárgya lesz –, majd a visszarendeződés során a hagyományos közvetítő szerephez való visszatalálás problematikusságát. Erre a problematikusságra adható válasz az elnyomott kisebbségek diskurzusba való bekapcsolódá-

sának feladatként való megfogalmazása, amely alternatívának egyik fontos képviselője Michel Foucault.

A kötetben helyet kap még egy Tartakowsky-fordítás, melyet Kovács Ákos András jegyez, illetve amely a protestálás különböző formáinak politikai, helyenként már-már technikai elemzését adja, különös tekintettel a barikádok francia kontextusban ható szimbolikus jelentőségére, történelmi konnotációira. Papp Réka Kinga a Rote Armee Fraktion, azon belül is Ulrike Meinhof tevékenységéről és életéről értekezik. Esetében a frappáns anekdoták, gondolatok és összefüggések ellenére az olvasót néhol megzavarja az elemek túlontúl laza asszociációs kapcsolata. Ignácz Ádám a hatvanas évek ellenművészetéről, Stőhr Lóránt pedig a hatvanas évek mozgalmainak és politikai radikalizmusának filmbéli megjelenéséről (politikai modernizmus), illetve a filmművészetben az ezt követő korszakokban való továbbéléséről ír. Utóbbi tanulmány rendkívül érdekfeszítően, összefüggően vezeti be az olvasót a kor, illetve a mozgalom – majd a téma továbbélésének – filmjeibe, amely így mind az ebben járatos, mind az erről csak keveset tudó olvasó számára tartalmas írás lehet. Néha becsúszik egy-egy apró hiba is, hiszen például a *Szelíd motorosok* hősei nem kábítószert csempésznek egyik partról a másikra, csupán kábítószer-csempészetből szedték össze az utazáshoz szükséges pénzt. A film vége felé bevett drogot abban a kommunában szerezték, amelyre – nem mellesleg – egyáltalán nem igaz az, hogy ideális lenne, hiszen a társaság felének már távoznia kellett, a tagság konfliktusokkal terhelt, és küzd a mindennapi betevő falatért. Ezek az apróságok természetesen eltörpülnek a tanulmány jelentőségéhez és a benne felvonultatott tudásanyaghoz képest.

Összességében a kötet betölti a szerzők és szerkesztők által neki szánt szerepet. Egyrészt ellenáll az ideologizálás és az idealizálás csábításának, másrészt részletes elemzését adja a téma egy-egy újonnan feltárt szeletének. Ennek következtében a szövegeket különkülön olvasva elmondható, hogy az egyes tanulmányok nem is '68 által, hanem elsősorban önmagukban nyernek értelmet. Ugyanakkor – és elismerésükre legyen mondva, ezzel a szerkesztők is nyilván tisztában vannak – éppen ezért lényeges a helyük, vagyis hogy egy „1968-as" tanulmánykötetben egymás mellett kapnak helyet, amivel, ha külön-külön is, de hozzásegítenek bennünket '68, illetve az egyes hatvannyolcak újraértelmezéséhez.

HIVATKOZOTT IRODALOM

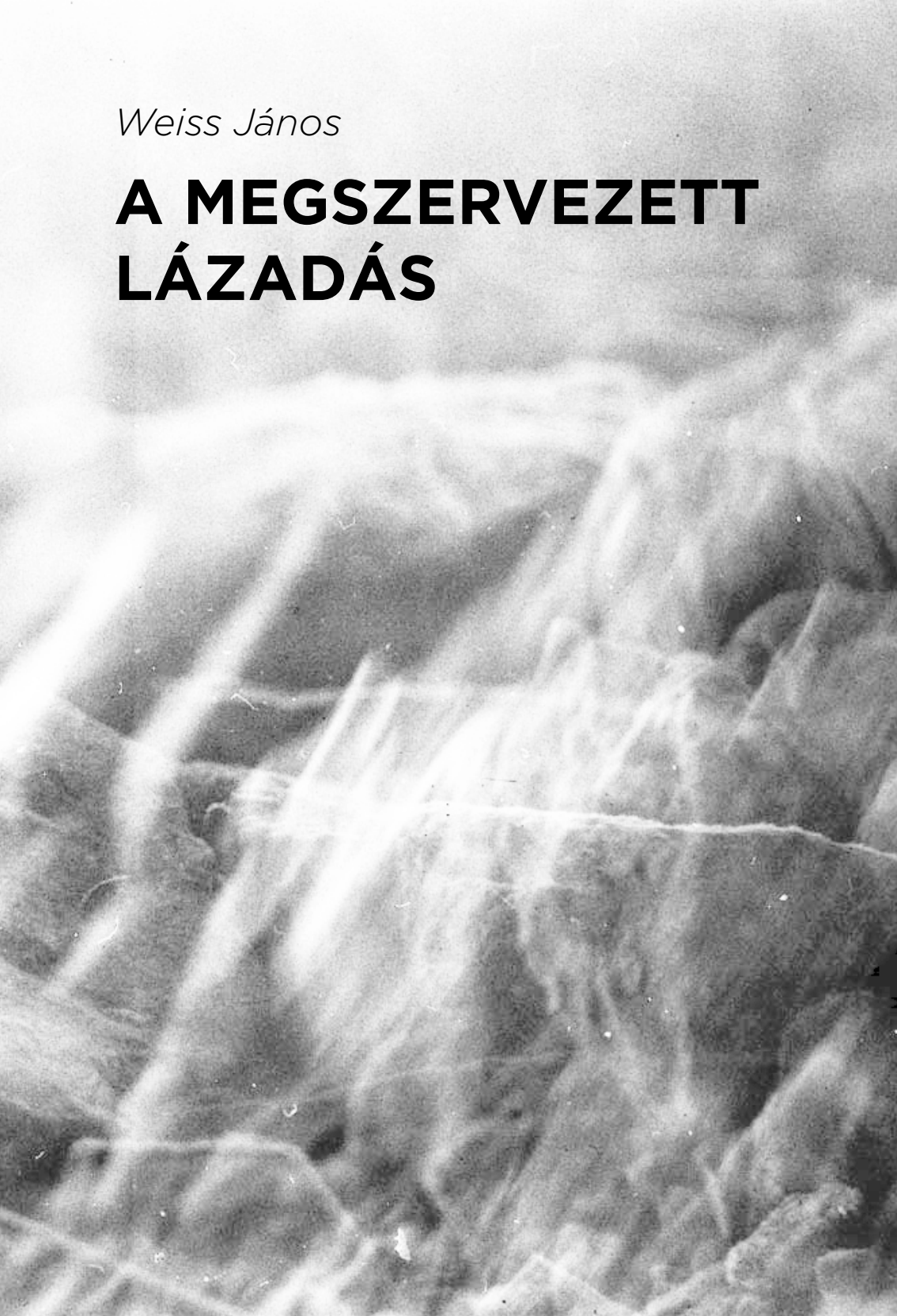
Földes György (2008): Kettős Tükör 1968–2008. In: *A moderntől a posztmodernig: 1968*. Szerk.: Balázs Eszter–Földes György–Konok Péter. Budapest: Napvilág.

Kende Tamás (2008): Hatvannyolcas új és régi baloldal Kelet-Európában. In: *A moderntől a posztmodernig: 1968*. Szerk.: Balázs Eszter–Földes György–Konok Péter. Budapest: Napvilág.

Konok Péter (2008): A reformizmus forró nyara. In: *A moderntől a posztmodernig: 1968*. Szerk.: Balázs Eszter–Földes György–Konok Péter. Budapest: Napvilág.

Weiss János

A MEGSZERVEZETT LÁZADÁS



„A hatvanas években nyár felé / tetőzött az ifjúsági probléma. / Emlékszem, nap mint nap, hajóval / átmentünk Almádiból Siófokra. // Ó a régi, régi Balaton, régi nyarakon, / bár nem volt vitorlás hajónk. / Ó a régi, régi teraszon ültünk nyarakon, / úgy néztünk végig a tavon" (Bereményi 2008: 172). Ezt a dalt sokáig úgy értettem, mint a magyar ifjúság önironikus semmittevésének bemutatását, miközben a nyugati ifjúság *valóban* elementáris támadást intézett a társadalmi-politikai rend ellen. Csak Horváth Sándor könyvét (2009) olvasva jöttem rá arra, hogy ez a dal valószínűleg egészen mást jelent. Az „ifjúsági probléma" ugyanis nem a diáklázadásokat jelenti (sőt semmiféle asszociatív kapcsolata sincs a nyugati mozgalmakkal), hanem a kor hivatalos szóhasználata volt; miközben az ifjúság persze semmit, de az *égvilágon* semmit sem tett, hajóval átkelt a Balatonon, egy teraszról nézett végig a tavon stb. Az alábbiakban Horváth Sándor könyvét e dalhoz írott hosszú lábjegyzetként fogom értelmezni.

„Ez a könyv – írja a szerző – egy Kádár kori mindennapi történet megalkotásának folyamatáról és az ebben résztvevőkről szól" (i. m.). Hajlamosak lehetnénk arra, hogy könynyedén átugorjunk a könyvnek ezen a nyitó mondatán. Horváth Sándor egy évvel korábban kiadott egy könyvet, *Mindennapok Rákosi és Kádár korában* címmel, melynek előszavában Gyáni Gábor a következőképpen jellemezte a vállalkozás egészét: „Egy új, fiatal történésznemzedék jelenti be igényét az éppen elvesztett múlt, a sokunk számára még személyes emlékezeti jelentőséggel bíró szocialista korszak történeti ábrázolására és értelmezésére. Ha másként közelítenek ehhez a múlthoz, mint ahogy a történészektől korábban megszokhattuk, annak sajátos élethelyzetük éppúgy oka lehet, mint másféle történetírói műveltségük, valamint az utólagos tapasztalati horizontként meghatározni szokott állapot" (Gyáni 2008: 11). És aztán következik a mindennapi élet különböző szegmenseinek bemutatása a vendéglátástól a divaton át az üdülésig és a lakáshelyzetig. Ebben a kötetben szerepel Horváth „*Erika* és az *Óriáskerék*. Ifjúsági lázadás és új társadalmi identitások létrehozása az 1960-as években" (i. m.: 321–353) című dolgozata. Ez a dolgozat a következő mondattal kezdődik: „A társadalmi identitások és csoportok nem önmagukban is létező jelenségek, hanem azok létrejöttét nagymértékben meghatározza a róluk folytatott közbeszéd" (i. m.: 321). Ez a mondat két felvezető bekezdés után az új könyv Előszavában is megjelenik, majd az első fejezet kapja a következő címet: „*Erika* és az *Óriáskerék*: A felvonulás nézőpontjai" (Horváth 2009: 19). Tulajdonképpen egy érzékeny elmozdulásra figyelhetünk fel: az „ifjúsági lázadás" eltűnik, amit talán úgy kell értenünk, hogy *nemcsak* az identitások, hanem a lázadás maga is közbeszéd (a diskurzus) konstitutuma. Így érhetjük tetten a két könyv alapvető különbségét: a köznapiság nem a társadalomtörténet kívülről leírható mélyrétege, hanem egy uralkodó diskurzus által megkonstruált realitás. Eszerint a Kádár-rendszer diskurzusa teremtette meg az ifjúság identitását, mégpedig azzal, hogy

bizonyos csoportokat és a hozzájuk tartozó akciókat megkonstruálta. Erre látszik utalni a nem egészen sikerült „Kádár gyermekei" cím; igazából persze a *Kádár-rendszer*[1] gyermekeiről van szó.

(I. A történet) A könyvnek alapvetően két szintje van, amelyek elég élesen szétválnak: van egy személyes szintje, és van egy a társadalmi mechanizmusokra (diskurzusokra) koncentráló szintje. Ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy egy történetírói és egy szociológiai szintje. Adott egy történet, amely személyekről szól, akiknek életét a hatvanas évek végétől napjainkig nyomon kísérhetjük. „A történet a Szabadság téren kezdődött, amikor 1969. július 8-án alkonyatkor a térre szirénázó rendőrautók érkeztek" (Horváth 2009: 10). Érdemes felfigyelnünk rá, hogy ez a történet tulajdonképpen nem az elején kezdődik. Néhány oldallal később a történet egy egészen más narráció szerint jelenik meg. Eszerint július 8-án a budapesti Ifjúsági Parkban egy jelentős eseményre került *volna* sor. A fiatalok a már akkor legendás Radics Béla gitáros, és első együttese, a Sakk-Matt fellépésére készültek. Az együttes az akkori idők legprogresszívebb blues- és rockzenéjét játszotta, Jimi Hendrix- és Cream-dalokat. A zenekar a kor üldözött együttesei közé tartozott, de éppen a szóban forgó hónapban a *Magyar Ifjúság* fényképet közölt az együttesről. Mindenesetre a koncert egy erős lehűlés miatt elmaradt. „Kacsa, aki meghatározó személyiségnek számított [...], arra biztatta a többieket, hogy menjenek be kirándulni a városba" (i. m.: 36). De nem volt előre meghatározott úti céljuk. „Hogy útközben legyen idejük eldönteni, kettes sorban elindultak a hatvanas évekbeli modernizációt is jelképező, öt éve átadott Erzsébet híd irányában hippisétára. A fogalomról egy – [...] »koránál jóval fejlettebbnek tűnő« – tizenöt éves svéd lánytól hallottak" (i. m.). Útközben jött az ötlet, hogy vonuljanak a Bazilikához, hogy ott egy beatmise keretében megemlékezzenek a néhány napja elhunyt Brian Jonesról.[2] A Bazilika ajtaja azonban zárva volt, így egy rövid pihenő után a Bazilika lépcsőin, a menet elindult a Szabadság tér felé. – A történet legfontosabb szereplői szép lassan arculatot kapnak: Kacsa, Indián, Nagy Kennedy, Szerzetes, Pressel, Szőke Lord, Barna Lord, Hobó stb. stb. Mindannyian késő kamaszkorukat élő fiatalok, akik éppen most válnak le a szülői háttérről. Erik Erikson szerint az adoleszcenszben az identitás kérdése áll a fejlődésdinamika középpontjában. „Identitással rendelkezni azt jelenti, hogy tudjuk, hogy kik vagyunk,

1 Véleményem szerint szerencsésebb lenne, ha az 1956 és 1989 közötti időszakot nem a korszak politikai vezéréről neveznénk el, főleg ha ezt nem egy olyan mű tenné, amely a társadalmi mechanizmusoknak, a közbeszédnek vagy a diskurzusoknak tulajdonít elsődleges jelentőséget.

2 „A Rolling Stones szőke gitárosát néhány nappal korábban úszómedencéjébe fulladva találták meg, vérében nagy mennyiségű alkohollal és kábítószerrel. Rajongói rögtön gyilkosságra kezdtek gyanakodni, és világszerte gyászmiséket szerveztek a tiszteletére [. . .]" (i. m.: 37).

honnan jövünk és hová megyünk. Mint ilyen, egyfajta biografikus kontinuitásra épül, amely átfogja a múltat, a jelent és a jövőt" (Heinz 2003: 158). Azt lehetne mondani, hogy az ifjúság identitása tulajdonképpen az identitás *keresésében* áll; Erikson ezért azt állítja, hogy az ifjúságnak *ki kell* próbálnia a különböző identitásokat, kísérleteznie kell a különböző identitási mintákkal (i. m.). Horváth Sándor nem sokat foglalkozik ezzel az identitással, pontosabban egy kétoldalú stratégiával próbálja elkerülni: *egyrészt* személyesít, egyedi élettörténeteket mesél el, *másrészt* az identitást felülről és kívülről megalkotott konstrukciónak tekinti. – (1) A „hippiséta" résztvevői konkrét egyedek voltak, akiket nem kötött össze semmiféle kollektív cselekvés. Herbert Blumer *Collective Behavior* című cikkében (1939) az emberi gyülekezetek négy formáját különböztette meg.[3] Ezek közül számunkra most csak a harmadik és a negyedik a fontos. Az expresszív gyülekezetekben az érzelmek, a lelkesedés, a közösségi érzés játszik meghatározó szerepet, úgyhogy az emberek egészen másképp viselkednek, mint más körülmények között. A cselekvő tömeg az emberek olyan gyülekezetéből áll, amely egy olyan eseményre irányul, amely belőlük rossz közérzetet vagy dühöt vált ki, és ezzel létrehoz egy cselekvési vágyat.[4] A hippiséta így nagy valószínűséggel a negyedik csoportba sorolható. Azt lehet mondani tehát, hogy egy ilyen akció passzív módon viszonyul az identitáshoz, az identitás adott, most csak megnyilvánulási formát kap. Horváth Sándor ezt az identitást elvitatva a résztvevők *személyes* és *individuális* identitását mutatja be, nagy előszeretettel a családtörténeteik alapján. „Nagy Kennedy családja sváb származású volt, és a nagyszüleinek nagy házuk volt Óbudán 1950-ig, amikor államosították, és a két alsó lakást utalták ki nekik. […] Apja halála után édesanyja azt mesélte neki, hogy apját 1956 telén néhány napra elvitték […], megfenyegették, s ezért lépett be a pártba. Anyja szerint ezzel függött össze az is, hogy a fiút 1956-ban állami gondozásba adták" (Horváth 2009: 40). „Kis Kennedy apját nem ismerte, kamaszkoráig anyjával élt, aki kertészként dolgozott. Közveszélyes munkakerülés miatt ellene is eljárást indítottak már, mivel az iparitanuló-intézet félbehagyása után nem ment el dolgozni. […] A fiú […] megpróbált Jugoszlávián keresztül Olaszországba szökni, sikertelenül" (i. m.: 46). „Szerzetes apja árukihordóként alkalmi munkát vállalt, anyja háztartásbeli volt. 1958 áprilisáig Sárváron éltek, ott végezte el az általános iskolát, majd beírták a helyi gimnáziumba. […] Budapestre költözésük után Szerzetes […] már nem akart gimnáziumba járni. […] Időszaki munkákat vállalt segédmunkásként a Teherautó-javító Vállalatnál, majd a Fővárosi Mértékutáni Cipőkészítő Vállalatnál, közben a Vasas utánpótláscsapatába járt focizni. Focista vagy műszerész szeretett volna lenni […]" (i. m.: 49). Megannyi érdekes, színesebbnél színesebb történet. – (2) Ezek a fiatalok nem alkottak egyetlen közösséget, sőt még azt sem

3 *Casual, conventional, expressive és acting crowds.*

4 Dieter Rucht–Friedrich Niehardt: Soziale Bewegungen und kollektive Aktionen. In: i. m.: 536.

lehet mondani, hogy a hippifelvonuláson egyetlen tömeggé verődtek volna össze. Sokakat elítéltek, akik nem is vettek részt a felvonuláson. Itt lógott ki a lóláb, és vezette Horváth Sándort arra a gondolatra, hogy ezt az identitást a rendőrség vezényletével a tömegmédia és a közbeszéd konstruálta meg. Így mondhatjuk: „A történet a Szabadság téren kezdődött, amikor 1969. július 8-án alkonyatkor a térre szirénázó rendőrautók érkeztek. Ezután a rendőrök összefogdostak néhány kamaszt, majd elkezdték kikérdezni őket" (i. m.: 10). De igazából ebben a történetben még egy kicsit hátrébb lehet menni. A csoport (és különösen a „rendszerellenes szál") megkonstruálásában döntő szerepe volt Seres Imre rendőr őrnagynak, aki egy „Bárány" fedőnevű ügynök jelentésére támaszkodott. „»F. hó 25-én […] az Ifjúsági Park[ban] voltam, ahol a belvárosi hippi és beat fiatalok összegyűlnek, többségük nem dolgozik, hosszú hajú, rendetlen, mosdatlan külsejű, létszámuk 70–100 fő körül mozog. Valamilyen laza formában mindannyian ismerik egymást.«"[5] Seres 1969. október 2-án kérte, hogy „Tőröző" fedőnéven a „Nagyfa galerinek" dossziét nyithasson. A dosszié nyitása viszont megkövetelte egy rendszerellenes szál kidolgozását; a fiatalok így váltak a szocialista rendszer ellenségeivé. A szerző felkutatta Seres Imre dossziényitási javaslatát, melyben a következő mondatok szerepelnek: „Az […] összeverődött személyek között gyakorivá vált az ellenséges hangnemben való politizálás, rendszerünk és a Szovjetunió gyalázása, fasiszta nézetek hangoztatása, »Heil Hitler« és »Éljen Szállasi« fasiszta köszönési mód használata, antiszemita kijelentések és rendőrséget becsmérlő megjegyzések" (idézi Horváth 2009: 27–28). Ezeket a vonásokat aztán a felvonulásba is belevetítették, azt állítva pl., hogy az *Erika* című dalt énekelték (valójában a *Lánc-lánc eszterlánc* és a *Sétálunk, sétálunk* című dalokat énekelték), ezenkívül a fasiszta köszönéseket „bizonyították", végül megtalálták Szerzetes verseit, amelyek az akkori fogalmak szerint kimerítették az izgatás fogalmát. „Édes földem Magyarország / De megtört a rabszolgaság / Fejünk fölött vörös átok / Megtörjük ezt hippi srácok" (Horváth 2009: 48). 1969 decemberében került sor a perre: a fiatalok ekkor hallották először, hogy ők egy csoportot alkotnak, amelynek van neve (Nagyfa galeri), meghatározott struktúrája és rendszerellenes ideológiája. Horváth Sándornak könnyű dolga volt, amikor azt akarta bizonyítani, hogy a tanúvallomásokat manipulálták, mert az egyik vádlott (Kis Kennedy) visszavonta az előzetes vallomását, ami aztán másokat is fölbátorított.

(II. Az 1956-os forradalom árnyékában) A könyv talán legérdekesebb része annak a tézisének a kifejtése, hogy az ifjúsági szubkultúra kriminalizálása szorosan összefüggött

5 I. m.: 25 – „Seres Imrének komoly gyakorlata volt abban, hogyan kell galeritörténeteket konstruálni. Még százados korában éveken át jelentett neki a fentebb említett »Bárány« fedőnevű ügynök a »belvárosi«, majd a Moszkva téri galeriről […]." I. m.: 26

az 1956-os forradalom örökségével, pontosabban annak sajátos kezelésével. Általánosan elterjedt vélemény szerint a Kádár-korszak legitimációja a hatvanas évek közepétől az 1956-os forradalom emlékének elfojtására épült. Az elfojtás azonban bonyolult dolog, nem azonos az egyszerű szőnyeg alá söpréssel, hanem állandóan „praktizálni" kell. És e praktizálás módja újra és újra érinti az illető esemény definiálását is. Az elfojtás praktizálása közepette tehát állandóan válaszolni kell arra a kérdésre, hogy *mi az*, amit elfojtani próbálunk. „A huligán szót a fiatalokra tömegesen 1956 után kezdték alkalmazni Magyarországon. Ennek oka az volt, hogy 1956 után megváltozott a fiatalokról szóló közbeszéd, ennek nyomán a fiatalok elítélendő csoportjai is új neveket kaptak [. . .]. Ebben a folyamatban kulcsszerep jutott a rendőrségnek, amely a párt utasítására meghatározta, hogy kit kell ellenségnek tartani."[6] A „huligán" fogalma persze kellően elmosódott volt ahhoz, hogy funkcionálisan jól lehetett alkalmazni. A fogalomnak talán három komponense volt: *a)* nyugati befolyás alatt áll, beat- és rockzenét hallgat, esetleg tud angolul; *b)* erőszakra hajlamos, olyan „kulturális termékek" iránt vonzódik, amelyekben nagy szerepet játszik az erőszak (filmek, képregények); ***c)*** átértelmezi a társadalom domináns idő- és térhasználati normáit, vagyis vonakodik elfogadni a munkaidő és a szabadidő társadalmilag szabályozott ritmusát, és megpróbálja megteremteni a társadalmi együttélés köztereit. – Ezeknek a kritériumoknak épp az ellenkezője uralta a késő szocializmus normalizált világát, amit általában a „szocialista erkölcs" fogalmával próbáltak megragadni. A huligán volt a szocialista erkölcs *megtestesült* ellensége, a velevaló leszámolás hozzátartozik a szocializmus építéséhez. „A galerik elleni első nagy hadjáratot a Budapesti Rendőr-főkapitányság 1960–1961-ben indította, melynek során több tucat úgynevezett területi alapon szerveződött galerit számoltak fel. [. . .] Az egyes galerik felszámolásáról készített összefoglaló jelentések felettébb hasonlítanak egymásra az egyes galerik keletkezéstörténetének ábrázolásában" (Horváth 2009: 70). Lehet, hogy hasznos lett volna elemezni ezeket a dokumentumokat, azt a tézist szemléltetendő, hogy a galeriket a rendőrség egy előre megadott forgatókönyv szerint konstruálta meg. A szocialista erkölcs kutatása a popularizált ideológiai kultúrában fontos szerepet játszott, a tananyagok állandó témája volt, kutatások szerveződtek köré stb. Most Huszár Tibor 1983-as monográfiájából idézek: „Az erkölcs a társadalmi kapcsolatok kiegyensúlyozottságának fontos tényezője, s ennyiben funkciója a status quo tartósítása. De ez csak az egyik feladata. A szocialista erkölcs egyidejűleg állagőrző és kritikai. A *legyen*

6 I. m.: 53. – A „huligán" szó eredetileg két ír komikus dalában született meg 1898-ban, és ettől kezdve a problémás fiatalok jellemzésére szolgált. A fogalomnak persze voltak ekvivalensei, mint pl. a jampec. Magyarországon a jampec inkább az ötvenes években volt a „közbeszéd" meghatározó alakja, aki a sztahanovista élmunkás diametrális ellentéte volt. A jampec aztán az ötvenes évek közepe táján lassan elvesztette diabolizált karakterét. „1954-re a jampec már korántsem volt az ellenség félelmetes alakja, sokkal inkább akár önmagától is eltűnő jelenségként ábrázolták" (i. m.: 63.).

a szocialista tudat történelmi sajátosságaiból következően kettős értelemben is megelőzi a *létezőt*: nemcsak a kívánt magatartásformát előlegezi a követelmény kinyilvánítása, hanem azoknak a viszonyoknak az előlegezhető tökéletesebb alakzatát is, amelyeknek e jövőre orientált értékek, eszmények a kifejezői" (Huszár 1983: 509). Íme a transzcendáló mozzanattól megfosztott társadalom; világos, hogy itt minden a status quo védelmén múlott. A status quo védelmében a társadalom széles rétegei részt vettek: a tömegkommunikációs eszközök terjesztették a huliganizmusban rejlő veszélyek képét, az olvasók olvasói leveleket írtak stb. Kialakult a közgondolkodásnak az a toposza, amely jövőt – a szocialista jövőt – féltette az ifjúságtól, pontosabban annak huliganizmusra hajlamos részétől. Mélyen egyetértek Horváth Sándorral abban, hogy e folyamat kiindulópontja és mozgatója a rendőrség volt. (Persze voltak hasonló feladatokat ellátó más fontos intézmények is: mindenekelőtt az állami gondozás és az ifjúságvédelem intézményei. „Az ifjúságvédelem összekapcsolódott az ifjúság megbélyegzésével és a közbeszédben deviánsnak ítélt tulajdonságainak hangoztatásával" [Horváth 2009: 76]. Így alakult ki az *ifjúsági probléma* – mint a társadalmat foglalkoztató nagy kihívás.) A rendőrség a maga által gerjesztett képet tehát ráterítette (rá tudta teríteni) a társadalom egészére. De mégis volt egy elem, amelyet fenntartott magának: ez az 1956-os forradalom kapcsolatba hozása az „ifjúsági problémával". 1956 után, pontosabban a megtorlások közepette vagy azok után, az ötlet szinte kézenfekvőnek tűnik. Egyik legeslegelső megfogalmazója Huszár Tibor volt, aki már 1956 őszén (a forradalom előtt) egy DISZ-vezetőségi ülésen a következő javaslatot tette: Létre kellene hozni egy olyan internátust, „mely börtön helyett a züllés útjára lépett gyerekek nevelésével foglalkozna. […] Egy kb. ezer-ezerötszáz létszámú Makarenko-telep felállítása nagyban segítené a kérdés megoldását. A most felszabaduló laktanyák egyike minimális befektetéssel alkalmas lenne e célra" (idézi Horváth 2009: 76). 1958-ban az Országos Rendőr-főkapitányság kiadott egy jogszabálygyűjteményt, amely a huliganizmus és a galerik elleni harc alapja lett: „…az ellenforradalom bomlasztó erkölcsi hatása különösképpen a gyermek- és fiatalkorúak körében volt nagymérvű. Közülük sokan részt vettek az ellenforradalomban, és számos esetben fegyveresen, bandákba verődve fosztogattak" (Horváth 2009: 65). Ezt megelőzően 1956 végén a belügyminiszter első helyettese a következőket írta: „Az ellenforradalmi demagógia […] nagymértékben befolyásolta a fiatalkorúakat. Ennek következtében sikerült a fiatalok egy részét az ellenforradalmi célkitűzések szekértolóiként felhasználni."[7] Így lassan a rendőrkapitányságok bűnüldözési osztályán belül elkülönítették az ifjúsággal foglalkozó részleget, amely majd a KISZ-szel együttműködve közös felderítési razziákat szervezett. A rendőrség így sajátos értelemben folytatta az 1956-os forradalom leverését. Ennek következtében a forradalom maga is kriminalizálódott, mintha csak

7 Uo. (Érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy a „szekértoló" kifejezés a Rákosi-rendszer legsötétebb éveiből származó zsargon egyik kedvelt kifejezése volt.)

a „megtévedt fiatalok" akcióiról lett volna szó; ugyanakkor a Kádár-rendszer a maga ifjúságát állandó veszélyforrásnak tekintette, és ezért megpróbálta szigorú ellenőrzés alá vonni. Az *ifjúsági probléma* azt jelentette, hogy a rendőrség egy állandó akcionista beállítottságot vett fel az ifjúsággal szemben. Huszár Tibor ezt nem elvileg ellenezte, hanem a nyolcvanas évek elején már úgy vélte, hogy élességét és keménységét valamelyest tompítani lehetne: „A »berendezett szocializmus« a mindennapjaiban nem verbalizáló forradalmiságot, hanem *az […] érdemi reformok megvalósításához nélkülözhetetlen elvszerűséget, állhatatosságot, türelmet igényel"* (Huszár 1983: 509). Próbáljunk olvasni a sorok mögött: a „berendezett szocializmus" azt jelenti, hogy az 1956 körüli küzdelem eldőlt; a Kádár-rendszer megnyerte a forradalom elleni harcot, a legitimációja most már azon múlik, hogy végre tudja-e hajtani a megfelelő reformokat. Az akcionizmus mintha szemben állna a reformok szellemével. (Persze a reformokhoz nem elvszerűségre volt szükség – az elvszerűség a pragmatikus reformok egyik legnagyobb ellensége volt.)

(III. A megteremtett identitás elfogadása) „A történet a Szabadság téren kezdődött, amikor 1969. július 8-án alkonyatkor a térre szirénázó rendőrautók érkeztek. Ezután a rendőrök összefogdostak néhány kamaszt, majd elkezdték kikérdezni őket. Ekkor fogtak bele a fiatalok és a rendőrök abba, hogy történetet és eseményt konstruáljanak utólagosan néhány hétköznapi cselekvésből és történésből, amelyek – nézőpontjuktól függően – fontosnak számíthattak mind a hatalom képviselőinek, mind a fiataloknak" (Horváth 2009: 10). Ahhoz, hogy az identitások megkonstruálásra kerüljenek, először is egy eseményt kellett megkonstruálni. A fiataloknak nem volt egy előzetesen adott identitása, a büntetőeljárás alatt kezdték a felkínált identitás elfogadását. Így egy meglehetősen furcsa és merész képhez jutunk: nemcsak a rendőrség, a hozzá kapcsolódó intézmények, a tömegmédiumok dolgoztak az esemény megkonstruálásán és az identitás kijelölésén, hanem maguk a fiatalok is. Egy furcsán megszervezett, kívülről létrehozott lázadás körvonalai kezdenek kibontakozni. Horváth Sándor így egy furcsa és érdekes választ ad arra a kérdésre, hogy volt-e Magyarországon a hatvanas években ifjúsági lázadás? Volt, mivel a hatóság megkonstruálta; de ez a megkonstruált lázadás furcsa módon a status quo fenntartását szolgálta. Most még egy lépés van vissza: a „lázadóknak" ezt az identitást el kellene fogadniuk. Ez már tulajdonképpen a perben elkezdődött; véleményem szerint ezért a vallomásokat érdemesebb lett volna alaposabban elemezni. Majd a visszatekintések: Horváth Sándor negyven évvel később felkutatta az akkori szereplőket, és interjúkat készített velük. De ezeket az interjúrészeket általában már eleve egy kommentár kontextusában ismerteti. Ilyen a következő részlet is, amely egy Nagy Kennedyvel 2009-ben készített interjúból származik: „Emlékei szerint imádta a Nagyfát. Mintha az jelképezte volna számára a bezártságot a több éves intézeti bezártság után. Zene, társaság, fiatalok, és mindössze néhány rendőr,

akik, mint egykor a nevelők, néha megverték őket. A hatvanas évek végén számára Budapest a szabadságot jelképezte, még akkor is, ha néha az utca a rendőrök jelenlétével átalakult nevelőintézetté" (i. m.: 42). Ha ezt a részletet megpróbáljuk értelmezni, akkor mindenekelőtt az tűnik fel, hogy az akkori szereplők a szabadságvágy és az autonómiára törekvést állítják mindenek fölé. A dolog így persze eléggé elvont lesz. Az Indiánnal készült interjút Horváth már idézetként adja vissza: „Végül is mitől volt nagy az 1960-as évek ifjúsága? Attól, hogy volt ideológiája, volt költője, volt írója és volt ideológusa. Néhány ilyet említsek, irodalomból Salinger *Zabhegyező*. Olvastam ezeket akkoriban" (i. m.: 226). Az első interjúba Horváth kétszer is beleírja a rendőrséggel kapcsolatos megjegyzéseit. Most nézzük a másodikat: a szabadság, amiről a hős beszél, igazából nem létezett, csak egy szabadtéri nevelő otthonként, amelyben a nevelők helyét a rendőrök foglalták el. Mit lehetett volna mondani a második vallomásra? Először is a megkérdezett nyilvánvalóan azt karja mondani, hogy a hatvanas évek ifjúságának volt egy átfogó generációs kultúrája. De az előbbi kommentár szellemében azt lehet mondani, hogy sem költője, sem írója, sem ideológusa nem volt. Legalábbis Magyarországon nem. Ahogy a rendőrség állandó jelenléte illúzióvá tette a szabadságot, úgy a cenzúra intézményei a generációs kultúrát tették semmissé. Egyszer csak érthetetlenül állunk az előtt a kérdés előtt, hogy hogyan juthattak be Magyarországra a hippi és a beatkultúra dokumentumai. 1967-ben jelent meg először Sükösd Mihály válogatásában az *Üvöltés* című gyűjteményes kötet.[8] Nem értjük, hogy jelenhettek meg pl. Normain Mailer következő sorai: „Ha a 20. századi ember sorsa az, hogy serdülőkorától fogva az idő előtti megöregedésig a halállal éljen együtt, nos, akkor az egyetlen életben tartó válasz: elfogadni a halál feltételeit, és mint állandóan fenyegető veszéllyel élni együtt a halállal, *kiszakadni a társadalomból, gyökértelenül élni, felfedező útra indulni az én lázadó ösztöneinek feltérképezetlen birodalmába.* Röviden: akár bűnöző az ember, akár nem, elhatározza, hogy bátorítja magában a pszichopatát, felkutatja a tapasztalatának azt a területét, ahol a biztonság unalom, tehát betegség, és a jelenben él, az óriás jelenben, ahol nincs se múlt, se jövő, se emlék, se terv a jövőre [. . .]."[9] Lehet persze, hogy a Nagyfa galeri tagjai annak idején erről nem is hallottak, mert nem volt semmiféle intellektuális érdeklődésük, lehet, hogy ezek a művek egy egészen más réteghez jutottak el stb. Most egy pillanatra tegyük félre a bekerülésre vonatkozó kérdést, és inkább a tovagyűrűző hatásra figyeljünk. Horváth Sándor azt szeretné bizonyítani, hogy ez az esemény és a nyomában megkonstruált identitás döntő volt a résztvevők további élete számára.

---

8 *Üvöltés*. Vallomások a beat-nemzedékről. Európa Kiadó, 1982 (harmadik kiadás). Kiemelés tőlem: W. J.

9 I. m.: 20–21. Az idézet *A fehér néger* című könyvből származik, amely eredetileg 1957-ben jelent meg, fordította: Sz. Kiss Csaba.

– A rendőrök később megpróbálták a megfélemlített „lázadókat" beszervezni. Horváth beszámol a Rákóczi úti Mackó büfé egyik pincérnőjéről, aki „Énekes" fedőnéven írta jelentéseit. „1972. augusztus 23-án adott jelentése szerint a Nagyfánál találkozott Kacsával is, akit külön érdemesnek tartott a kiemelésre. Seres felbátorodott, és egészen 1975-ig az Ifjúsági Parkhoz irányította »Énekest«. 1975-től azonban már nem Seres Imre volt »Énekes« tartótisztje, az őrnagy pályájáról a dossziéból nem értesülünk. »Énekes« 1975 után egyre ritkábban jelentett, ráadásul a galeri diskurzus sem élte már virágkorát, így más típusú jelentéseket vártak el tőle" (Horváth 2009: 198). Ennél sokkal érdekesebb Hippi Ancsa története, aki ismerte a társaság nagy részét, de a felvonuláskor már börtönben ült, és a saját szabadulása érdekében hajlandó volt vallani a társaság több tagja ellen. „Egyike volt azoknak a lányoknak, akik a hivatalos szövegek és a rá visszaemlékező barátai szerint a »bandához« tartozott. A magatartását értelmező sémák mögött olyan sztereotípiák húzódtak meg, amelyek meghatározták még a Nagyfa galeri tagjaként emlegetett fiatalok világlátását is" (i. m.: 220). Az életformáját az egyik nevelője így jellemezte: „Teljesen gátlástalanul éli szexuális életét a galeri törvényeinek megfelelően. Mértéktelenül iszik, feltehetően kábítószerhez is jutott. Ő ezt »hippi őrjöngésnek« nevezte" (i. m.: 209). Indián a Kék fény című műsorban (átvéve a felkínált sztereotípiákat) elítélően nyilatkozott az ilyen lányokról. Ancsát a hetvenes évek elején beszervezték, ő volt az első, aki Nagy Kennedyről jelentett. „Nagy Kennedy nem tudta, hogy Ancsa jelentett róla. Elmondása szerint, akik börtönben politikai foglyok voltak, azokat mind igyekeztek szabadulásuk után beszervezni, de ő nem akart együttműködni a hálózattal, ezért rendőri felügyelet alá helyezték. […] Nagy Kennedy néhány évvel ezelőtt összefutott Ancsával az utcán. Egymás nyakába borultak, és úgy emlékszik, hogy Ancsa azt mesélte, időközben férje és gyerekei lettek."[10] Ezzel úgy tűnik, a kör bezárult: a rendőrség és a lázadók szakadéka betemetődött, a lázadók maguk

10 I. m.: 224. – Horváth tulajdonképpen még két jellegzetes életpályát mutat be: (1) Az egyik a társadalomba integrálódni nem tudó kívülállóé: Kacsa a hetvenes években házasságot kötött, született egy kislánya, de elvált, és egyre inkább a fogyasztói társadalom ellensége lett. Egyre többet rajzolt, elsősorban Dalí stílusában. 1984-ben több mint fél évet az NSZK-ban töltött, akkor készült róla az utolsó állambiztonsági jelentés. A rendszerváltozás után sokat utazott, Barcelona volt a kedvenc városa, itt halt meg 2004-ben. „Valószínűleg tömegsírba temették. Lányát a Külügyminisztérium értesítette haláláról, és egy bőröndben megküldték, ami Kacsa után maradt" I. m.: 238 (2). A másik életpálya Indiáné, aki a hippiidentitását egy nacionalista identitás felé hosszabbította meg. Egy 2006-os interjúban a következőket mondta: „Ha elfogadjuk azt, hogy Magyarország 1100 éve, István király óta, a kereszténység és ennek a reformációnak a keretén belül lett az, ami lett, és annyi külső horda megpróbálta szétforgácsolni, hál istennek ez nem sikerült, hellyel-közzel ideértem Trianont, de most ne menjünk bele mélyen a politikába." I. m.: 226 Az állampárt is egy ilyen hordaként jelent meg, amely az országot egy zsákutcába futtatta.

is az elnyomók közé léptek. A harc ide vezetett: a rendőrség mintegy beléptette a saját szervezetébe a lázadókat. Ebben az értelemben beszélhetünk *Kádár gyermekeiről*. Ezek után némi meglepetést okoznak a könyv összegzésének következő sorai: „A Kádár-kor egyik kulcskérdése volt, hogy képes-e olyan generációkat teremteni, amelyek a rendszer bázisaiként szolgálhatnak. Ezért a hatalom különböző szintjei mindent megtettek annak érdekében, hogy felügyeljék és befolyásolják a fiatalok szocializációjának folyamatát" (Horváth 2009: 241). Ezt láttuk, a folyamat véget ért. De a folytatás igazi meglepetés: „Mégis – úgy tűnik – a hatalomhoz és a hivatalos ideológiához hű fiatal generáció létrehozása kudarcot vallott, még akkor is, ha a fiatalok különböző csoportjai más-más értékek mentén élték meg a korszak mindennapjait" (uo.). Ha a szocializmus építésének valóban központi kérdése az ifjúság megtörése (integrálása), akkor a könyv elemzései alapján a rendszerváltozás teljesen képtelen lett volna.

(IV. Elméleti és konstrukciós problémák) A könyv elemzései tulajdonképpen nem is két, hanem három síkon mozognak: az első síkon a konkrét eset bemutatása, a második síkon a Kádár-rendszer vagy a késő szocializmus elmélete, és végül a harmadikon a társadalmi integráció általános elmélete helyezkedik el. A konkrét esetről sokat beszéltünk; a Kádár-rendszer elemzése először úgy jelenik meg a könyvben, mint amely a konkrét eseményeknek csak a kontextusát adja, de aztán az embernek az az érzése, hogy itt tulajdonképpen a késő szocializmus átfogó társadalomelmélete bontakozik ki. A konkrét esetnek csak azt kell demonstrálnia, hogy a késő szocializmusnak szüksége volt a lázadó fiatalok konstrukciójára, de csak azért, hogy azt maradéktalanul magába integrálja. Így konstruálta meg a késő szocializmus a maga társadalmi realitását. A harmadik szint valóban csak utalásként jelenik meg; nincs támpontunk arra, hogy a szerző ennek a képnek a késő szocializmuson túlmutató jelentőséget szeretne adni. Így a diktatúra az, amely integrálja a lázadó potenciált, de itt egy olyan lázadó potenciálról van szó, amely nem valamiféle autonóm individuális vagy társadalmi életnyilvánítás, hanem fölülről szerveződik meg. De mégis van abban némi veszély, hogy egy olyan univerzális elv alapján érveltünk, amelynek tovagyűrűző hatása lesz. Ez az elv a következő: a lázadási potenciál sohasem a semmiből jön létre, hanem mindig bizonyos közvetítési folyamatok eredménye. Ezeket a közvetítési folyamatokat Horváth Sándor a közbeszédhez köti, ami a diskurzusok sajátos lefordítása akar lenni. A közbeszéd (és a diskurzusok) elmélete itt azonban túl szűk fogalom, és ráadásul van benne egy fontos kettősség is. Horváth Sándor tulajdonképpen azt akarja mondani, hogy a késő szocializmusban a lázadási potenciált, nem egy társadalmi, hanem egy államilag szervezett diskurzus generálta. Így kaphatott középponti szerepet a rendőrség, amely a tömegmédiumokon keresztül (*Kék fény, Magyar Ifjúság*, különböző lapok olvasói levelei stb.) a széles lakosság lojalitását is meg tudta

szerezni. Azt lehetne tehát mondani, hogy ez az államilag szervezett diskurzus csak a szocializmusra (vagy a késő szocializmusra) érvényes. A lázadási potenciál egyébként lehet mindenütt *társadalmi* folyamatok konstitutuma. De tulajdonképpen Horváth még ezen belül is egy speciális mondanivalóval rendelkezik, amely az ifjúság vagy az élettörténet szociológiáján belül helyezkedik el. Az „ifjúság" nem tekinthető biológiai fogalomnak, nincsenek konstans adottságai, hanem ezek mindig szociális konstruktumok.[11] A nagy különbség az, hogy az ifjúságfogalom döntő eleme a diktatúrában állami, míg minden más esetben szociális képződmény. – Azt javaslom, hogy most tekintsünk el ettől, és azt vizsgáljuk meg, hogy a könyv szociológiai koncepciója a késő szocializmus vonatkozásában helytálló-e. Vagyis láthatjuk-e ebben a könyvben a késő szocializmus egy újfajta szociológiai elméletének megteremtését. Mint említettük, a könyv a hétköznapi élet több szegmensét is érinti, de a korábbi könyv (*Mindennapok Rákosi és Kádár korában*) tematikáját lényegesen beszűkíti. Ha a fejezetcímeket nézzük, akkor itt csak a szocializmus fogyasztói társadalma jelenik meg. Mielőtt rátérnék ennek a részleteire, azt szeretném kiemelni, hogy a rendőrségből kiinduló elemzés a mindennapi élet végzetes leszűkítéséhez vezet. A rendőrség és a társadalom között tulajdonképpen az ifjúságvédelem teremti meg a kapcsot. „A szocialista korszak története különösen alkalmas a tablószerű megjelenítésre, mivel a korszak uralkodó elbeszélésmódja folytonosan az élményalapú kollektív emlékezetre reflektál."[12] Meglehet, hogy Horváth Sándornak igaza van, a baj csak az, hogy eddig a korszak uralkodó elbeszélésmódjaként az ellenség megkonstruálását és legyőzését jelölte meg. A fogyasztás jelentősége, és ennek állandó hangsúlyozása valóban a rendszer önképéhez tartozott. Ehhez most csak két fontos adalékot szeretnék nyújtani: (1) Az 1956 utáni gazdaságpolitika döntő eleme volt az erőltetett iparosítás feladása, a beruházási hajsza megállítása, a fogyasztás támogatása. A rendszer hivatalos ideológusai azt szerették volna, ha az emberek érzik a Rákosi-rendszertől való eltávolodást. (2) A rendszer legmagasabb szintű legitimációját képviselő politikaigazdaságtan-tananyagokban a szocializmus gazdasági alaptörvényeként a szükségletek egyre magasabb szintű kielégítése jelent meg. De milyen szükségletekről van szó? A hatvanas években elkezdődött szükségletelméleti

---

11 „Az ifjúság egy társadalmilag intézményesített és belsőleg differenciált életfázis, amelynek a lehatárolása és kiterjedése, valamint a lefolyása és a karaktere lényegében társadalmi (társadalmi-strukturális, politikai, kulturális, jogi, intézményes) feltételek és befolyások által meghatározott. Az ifjúság nem egy homogén élethelyzet vagy társadalmi csoport, hanem különböző, történetileg változó, társadalmilag egyenlőtlen és nemek szerint különböző ifjúságokat fog át" (Scherr 2009: 24–25). – Van annak is egy bizonyos irodalma, hogy ez a konstrukció az utóbbi időben újra átalakul. Lásd a magyar nyelvű irodalomból: Somlai–Bognár–Tóth–Kabai (2007).

12 Horváth (2009: 124). – Lásd ehhez Tóth (2004: 357–386).

kutatások rögtön kimutatták, hogy a „szükségletek" rendkívül képlékeny fogalmat alkotnak:[13] nagyon is függnek egy kulturális-társadalmi miliőtől, és ki vannak szolgáltatva a manipulációnak. Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Márkus György az ausztráliai emigrációban éppen arról írtak, hogy a szocializmus középponti mozzanata a szükségletek felett gyakorolt diktatúra (Fehér–Heller–Márkus 1991). Vagyis a rendszer megpróbálta megmondani, hogy milyen szükségletei vannak/legyenek az embereknek. Ez persze nem sikerülhetett tökéletesen, ezért az ideológia újra és újra elindította a „kispolgárosodás" ostorozását.[14] – „A szocialista korszakra [...] emlékező közösségek számára a korabeli fogyasztáshoz és annak kultikus tárgyaihoz kapcsolódó történetek identitásképző jelentéssel bírnak."[15] Ez a mondat már egy egész más kontextusban áll: a késő szocializmus minden gazdasága végső soron hiánygazdaság volt. Ez a tapasztalat hozzátartozott az emberek mindennapi életéhez: a háziasszonytól a munkásokon és a művezetőn át a vezérigazgatókig. A hiány átfogta a fogyasztást *és* a termelést. De ezt az összekapcsolást még legitimálhatta az a marxi gondolat, hogy „minden termelés fogyasztás." Így a hiány a fogyasztás speciális kategóriájaként jelenhetett meg. A fogyasztás bizonyos tárgyainak beszerzése a hiánygazdaság közepette vált eseménnyé és az identitás részévé. Persze itt különbséget kell tennünk a különböző fogyasztási tárgyak között. Identitásképző erővel általában a kulturális javak (könyvek, lemezek), vagy az azok megszerzéséhez kötődő lehetőségek rendelkeztek (pl. az utazások). – Horváth Sándor megpróbálja a fogyasztásszociológiai exkurzust valóban releváns háttérré tenni: „Amikor a Nagyfa galeri tagjainak tartott fiatalok végigvonultak a Váci utcán, akkor olyan tabló tárult eléjük, amely nem csupán a szocialista állam fogyasztással kapcsolatos célkitűzéseit foglalta magában, hanem azokat a korlátokat is, amelyek a piacgazdaság hiányából fakadtak" (Horváth 2009: 125 – kiemelés tőlem: W. J.). A kérdés csak az, hogy a könyv alaptézisének szellemében lehet-e mindkét oldalt a diskurzus által meghatározottnak tekinteni. A szerző mintha igenlő választ adna erre a kérdésre. „A fogyasztás kritizálására és a fogyasztás éltetésére is lehetett érveket találni a korabeli hivatalos diskurzusban" (i. m.: 139). A rendszer ideológiájának nem volt egyértelmű válasza a fogyasztás kihívására; most jelenik meg az az alapvető belátás, hogy még egy hatalom által irányított diskurzus is lehet ellentmondásos. (1) „A sajtó az 1960-as

13 Lásd ehhez Heller Ágnes számos tanulmányát. A nemzetközi szakirodalomból lásd Marianne Gronemeyer: Die Macht der Bedürnisse. Reflexionen über ein Phantom, rowohlts enzyklopädie, 1988.

14 A legjelentősebb esemény ebben az összefüggésben a „frizsiderszocializmus"-vita volt, de ide sorolható a „kicsi vagy kocsi" alternatívájáról szóló diskurzus. Ennek kései virághajtása Lánczi András megállapítása: „Az 1920-as évektől megfigyelhető szexuális lázadás nemcsak a hatalom, nemcsak az erkölcsi rend ellen irányult, hanem a természet ellen is" (Schmid, [2008: 300]. Kiemelés tőlem: W. J.)

15 Horváth (2009: 124). – Lásd ehhez Tóth (2004: 357–386).

évektől előszeretettel jelenítette meg vállalható életcélként a tárgyak beszerzését és fogyasztását."[16] (2) Ezzel szemben a kispolgári életeszmény éltetésének minősítették a fogyasztást, a „bőség társadalmát", az *Új Írás*ban elindult, később »frizsiderszocializmus« néven híressé vált 1961–1962-es vitában (uo.). Ebben az esetben azonban – véleményem szerint eredetileg nem két diskurzus áll egymással szemben, hanem egy diskurzus, és annak a tapasztalatban megjelenő korlátai. – A késő szocialista társadalomban alapvetően kétféle társadalmi diskurzus zajlott: egyrészt az „ifjúsági probléma" megfogalmazása és kezelése, amelyet persze a szabadság játéktereinek felülről való meghatározásaként is értelmezhetünk, másrészt a szocialista fogyasztói társadalomra vonatkozó diskurzus. Horváth elemzéseiből egyértelműen az következik, hogy a diskurzus szabályozása az előző esetben jóval sikeresebb volt, mint az utóbbiban. És ebben valószínűleg igaza is van: a fogyasztással kapcsolatos ambivalenciából nőtt ki a gazdaság megreformálásának egész kísérlete, a szocialista piacgazdaság megteremtésére vonatkozó erőfeszítések. Horváth megközelítéséből így új fény vetül arra, hogy miért jellemzi ezt az egész folyamatot – a hatvanas évek közepétől a nyolcvanas évek közepéig – az állandó nekirugaszkodás és megtorpanás sajátos dinamikája. Talán azért, mert az ideológiai vezetés sohasem tudta végleg eldönteni, milyen álláspontot foglaljon el a „fogyasztás támogatása" és a „kispolgári veszély" hangoztatása között. Utólag már nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy a reformok következetes végigvitele stabilizálta vagy megbuktatta volna a rendszert. (A reformközgazdászok tulajdonképpen mindig az előbbi mellett érveltek, a hatalom konzervatív birtokosai pedig az utóbbitól féltek.[17]) Mindenesetre a gazdasági változás kísérletei nem tudták a rendszert alapvetően destabilizálni, így csak a másik lehetőség maradt: „…a hatalomhoz és a hivatalos ideológiához hű fiatal generáció létrehozása [mégis] kudarcot vallott [...]" (Horváth 2009: 241). Ezt azonban nem lehet magyarázni a hatalom által vezényelt, maradéktalanul sikeres diskurzussal. A gyanúnk az, hogy itt is valami olyasmi történt, amit Horváth a jóléti diskurzus kapcsán leírt: a diskurzusok még egy diktatúrában sem lehetnek homogének, és a felülről való irányítás sikere így mindig kérdéses. De ezzel természetesen csak egy társadalmi változás lehetőségét lehet megteremteni, a szükségesség elemzéséhez egy újabb történetet kellene elmesélni.

---

16 Uo. – „Az Esti Hírlap 1959-es körkérdésére (»Milyennek képzelsz egy napot 1969-ben?«) tizenhat éves ipari tanuló lányok valós vagy fiktív válaszaiban rendre megjelennek a fogyasztási tárgyak, mint a boldogság áhított kellékei […]" (uo.).

17 Lásd pl. Szegő (1983a) és Szegő (1983b). Válaszként lásd Antal (1983), és Antal (1988).

IRODALOM

Antal László (1983): Koncepciózus vádirat – bizonyítás nálkül. In: *Medvetánc,* 2–3.

Antal László (1988): Piacgazdasági reformot vagy „igazi" szocialista reformot? In: *Tervgazdasági Fórum,* 4.

Basaure, Mauro – Reemtsma, Jan Philipp – Willig, Rasmus (szerk.) (2009): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch,* Campus Verlag.

Bereményi Géza (2008): A hatvanas évek. In: uő: *150 dalszöveg Cseh Tamás zenéjére.* Napkút Kiadó.

Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György (1991): *Diktatúra a szükségletek felett.* Cserépfalvi Kiadó.

Gyáni Gábor (2008): Előszó. In: Horváth Sándor (szerk.): *Mindennapok Rákosi és Kádár korában.* Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Heinz, Walter R. (2003): Der Lebenslauf. In: Hans Joas (szerk.): *Lehrbuch der Soziologie.* Campus Verlag.

Horváth Sándor (2009): *Kádár gyermekei. Ifjúsági lázadás a hatvanas években.* Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Huszár Tibor (1983): *Erkölcs és társadalom.* Kossuth Könyvkiadó.

Scherr, Albert (2009): *Jugendsoziologie. Einführung in Grundlagen und Theorie.* VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Schmidt Mária (szerk.) (2008): *Dimenziók éve – 1968, 2008. május 22–23-án Budapesten rendezett nemzetközi konferencia előadásai.* XX. Század Intézet.

Somlai Péter – Bognár Virág – Tóth Olga – Kabai Imre (2007): *Új ifjúság. Szociológiai tanulmányok a posztadoleszcensekről.* Napvilág Kiadó.

Sükösd Mihály (szerk.) (1982): *Üvöltés. Vallomások a beat-nemzedékről.* (Harmadik kiadás) Európa Kiadó.

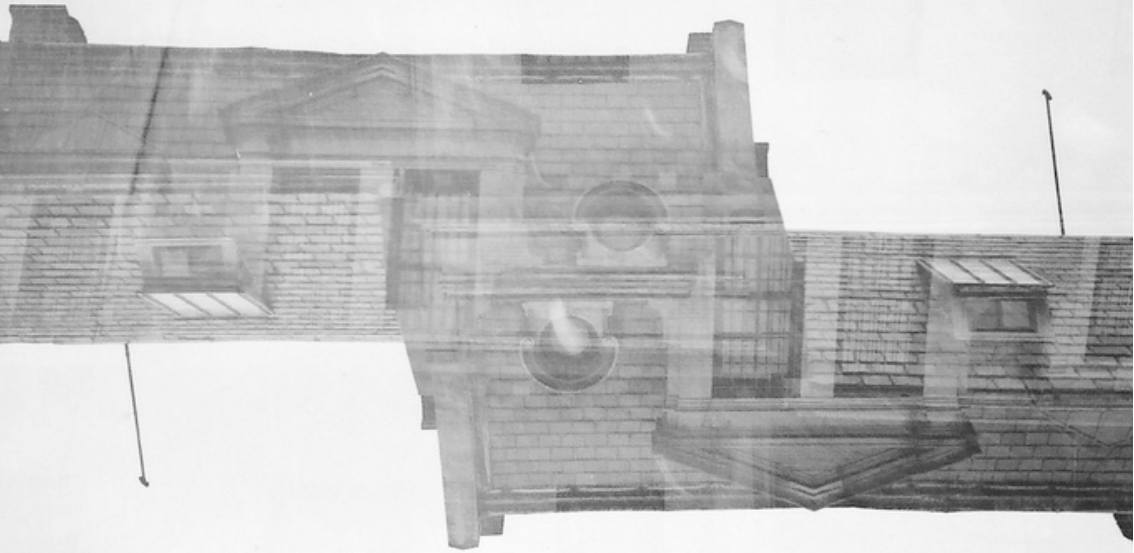
Szegő Andrea (1983a): Érdek és gazdasági intézményrendszer. In: *Valóság* 1983/6.

Szegő Andrea (1983b): Gazdaság és politika, érdek és struktúra. In: *Medvetánc,* 2–3.

Tóth Eszter Zsófia (2004): A fogyasztás ábrázolása a munkások és munkásnők élet-út elbeszéléseiben. In: *„Hatvanas évek" Magyarországon.* Szerk.: Rainer M. János. 1956-os Intézet.

Tanyi Attila

A FRANKFURTI ISKOLA ÉS 1968



BEVEZETÉS

1968-at sokan tekintik szimbólumnak, egy olyan kor szimbólumának, amikor a fiatal nemzedék fellázadt szülei konzervativizmusa ellen. Mások azonban arra figyelmeztetnek, hogy '68 egy éppen ezzel ellentétes folyamat gyújtópontja volt. A liberalizmus terjedése helyett a konzervativizmus megújulását indította el, legalábbis Amerikában (Brinkley 1998). Nem szándékom ebben a vitában állást foglalni. Az azonban, azt hiszem, vita nélkül megállapítható, hogy a '68-as események fordulópontot jelentettek, ami után a dolgok nem folyhattak tovább a régi mederben. Ezért nem meglepő, hogy azóta is sokan elemzik az eseményeket, hátterüket, jelentőségüket és következményeiket (l. pl. Fink et al. 1998). Ebben az írásban az események eszmetörténeti hátterét vizsgálom, azon belül is egy bizonyos aspektussal foglalkozom: 1968 és a frankfurti iskola viszonyával.

1968-at számos jelzővel szokás leírni: tekintélyellenes és individualista, libertariánus és szocialisztikus, demokratikus, intézményellenes és bürokráciaellenes és így tovább. Egyfajta balos eltolódást fejezett ki, amely legalább három elemet egyesített: egy radikális, szubkultúra-alapú modernizmust és hedonizmust; egy emberi jogi mozgalmat, amelynek célja a nyugati demokrácia- és szabadságeszmény megvalósítása volt; és egy gyakran szocialista-kommunista jelmezt öltő mozgalmat, amely a demokratizációs folyamat befejezését akarta elérni (Leggewie 1998: 280; l. még Gilcher-Holtey 1998). Nem kétséges, hogy a frankfurti iskola jelentős szerepet játszott ezen változásokban. Ez nem jelenti azt, hogy kizárólagos szerepe lett volna, sőt azt sem állítom, hogy a legfontosabb szereplő volt. Írásom semmi ilyen feltételezést nem igényel. Mindössze annyi az állítás, hogy a frankfurti iskola *egyike* volt a befolyásoló tényezőknek: a kérdés az, hogy pontosan miben is állt ez a befolyás.

Ezen a ponton azonban szembekerülünk egy kérdéssel, amelyet tisztáznunk kell, mielőtt áttérünk a konkrét elemzésre. Mindvégig frankfurti *iskoláról* beszéltem (és fogok is beszélni), de valójában nehéz egy konkrét csoportot találni, amelyet ez a minősítés feltételez. Nemcsak arról van szó, hogy történetének bizonyos szakaszaiban intézményesült formája sem volt az iskolának, hanem arról is, sőt főképp arról, hogy nehéz meghatározni, ki tartozott/tartozik az iskola körébe. Ez azért fontos tényező, mert bár a '68-as eseményekhez fűződő kapcsolat hangsúlyozása leszűkíti a vizsgálat körét, még így is igen tág elemzési kerettel kell számolni. Különösen három tényező érdemel említést. A frankfurti iskola köztudottan nehezen meghatározható határokkal rendelkezik, tagjainak száma meghaladja a tucatnyit, többek között azért is, mert nehezen megmondható, ki is tartozik az iskolába és ki nem. Szintén probléma, hogy az iskola hosszú ideje létezik, és nem egyértelmű, mely időszakkal kell foglalkoznia a kutatásnak. A hatvanas évek nyilvánvaló választásnak tűnik, de kérdéses, hogy miért ne lenne jelentősége az azt megelőző időszakoknak is.

Ez pedig behozza a harmadik fontos tényezőt: a kapcsolat jellegét, azaz a hatást, amit az iskola kifejtett a '68-as eseményekre. A közvetlen kapcsolat – értsd: konkrét részvétel – természetesen az egyik lehetőség, de a közvetett kapcsolat – értsd: elméleti megalapozás – szintén fontos tényező. E kettő közül kell választani, vagy mindkettővel foglalkozni.

Ami az első kérdést illeti, az talán kijelenthető, hogy az iskolának volt egy belső és külső köre (Honneth 1995a, b). A belső körhöz olyanok tartoztak, mint Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal és Friedrich Pollock. A külső kör prominens tagjainak tekinthetjük Franz Neummant, Otto Kircheimert, Walter Benjamint és talán Erich Frommot. Végül sokan az iskola tagjának tekintik még – és ezért gondolják, hogy az iskola még ma is létezik – Jürgen Habermast és Axel Honnethet. Írásomban én csak a belső kör egyes tagjaival, illetve Habermasszal foglalkozom. Ez, elismerem, némileg önkényes választás, amely semmiképpen sem akarja azt sugallni, hogy csak ők képviselik az iskolát (Honneth [1995a] szerint például a külső kör munkássága sokkal inkább felel meg az iskola eredeti programjának). Pusztán arról van szó, hogy az iskola tagjai közül ők azok az emblematikus személyek, akikre a tiltakozó mozgalmak is gyakran hivatkoztak. Persze még ez sem zár ki mindenkit a külső körből (gondoljunk csak Frommra), mindazonáltal valahol meg kell húzni a határt, és én itt húztam meg. Ami a másik két kérdést illeti, természetesen nem csak a hatvanas években született művek számítanak, hanem minden, ami befolyásolhatta az eseményeket. És nem csak a közvetlen részvétel számít – ez egyébként is csekély volt, néhány előadás és újságcikk –, hanem sokkal inkább az ellenállás, a célok és eszközök teoretikus alátámasztása. Röviden: az iskola filozófiai, politikai gazdaságtani, szociológiai elméletei.

Az alábbi módon fogok haladni. Először: a tézis. Az 1968-as tiltakozó mozgalmak sokat átvettek a frankfurti iskola diagnózisából, amely pontosan az elidegenedést, az elnyomást, a tekintélyelvűséget hangsúlyozta. Viszont a diagnózisra épülő, a változás lehetőségét, formáját, megvalósítását érintő elképzeléseik már nagyban különböztek a fenti gondolatoktól. Az iskola tagjai sokkal pesszimistábbak voltak a változás lehetőségét illetően, és a változások végrehajtóiról is más elképzeléseik voltak. Ezek azok a pontok, amelyeket négy alkotó munkásságán keresztül szeretnék bizonyítani. Először Horkheimerrel és Adornóval foglalkozom, mint alapító tagokkal és egyben a leginkább szkeptikus szereplőkkel. Ezt követően áttérek Marcuse munkásságára, aki, bár sokat elfogadott Horkheimer és Adorno elemzéséből, kései műveiben mégis látott lehetőséget a változásra, még ha nem is pontosan a '68-as tiltakozókat tekintette a megfelelő ágensnek. Végül pedig áttérek Habermas korai írásaira, amelyek, bár szintén szkeptikusak, már magukban hordozzák a későbbi művek pozitív üzenetét is a társadalmi és politikai reformok viszonylatában. Fontos kiemelni, hogy írásom célja nem a frankfurti iskola kiválasztott képviselői munkásságának elemzése. Erre nincsen szükség. Én ugyanis a kapcsolatot akarom bemutatni,

azt, amiért az iskola egyes tagjai hivatkozási pontként szolgálhattak a '68-as események résztvevői számára.[1]

HORKHEIMER ÉS ADORNO: PESSZIMIZMUS ÉS PASSZÍV SZEMLÉLŐDÉS

Sem Horkheimer, sem Adorno nem vett részt tevékenyen a tiltakozó mozgalmakban, bár azok mindkettőjüket – Adornót főképp kultúrakritikai írásai, Horkheimert korai cikkei miatt – szellemi vezéreik közé számították. Horkheimer egyáltalán nem örült ennek az újonnan támadt érdeklődésnek: hajlomos volt a tiltakozó mozgalmakat, az ő esetében főképp a diákmozgalmakat, Amerika-ellenességgel és totalitarianizmuspártisággal azonosítani, és ugyanúgy elutasította őket, mint a vietnami felszabadítási küzdelmet (Wiggershaus 1994: 624–5). Miközben hozzájárult *A felvilágosodás dialektikája* olasz kiadásához, a német kiadást nem engedélyezte (ebben Adorno is egyetértett vele). Mikor pedig látta, hogy a diákok folyamatosan korai cikkeiből vett idézeteket használnak szlogenként, azok újrapublikálását engedélyezte ugyan, de csak egy megfelelő előszó hozzátoldásával, amelyben arra figyelmeztette az olvasókat, hogy az egyén tünékeny szabadságának védelme sokkal fontosabb feladat, mint hogy olyan cselekedetekkel veszélyeztessék, amelyeknek alig van esélyük a sikerre.

Adorno valamivel több szimpátiát táplált a diákokkal szemben (i.m.: 620–621, 627–628). Egy rendőr által korábban halálosan meglőtt diáktüntető ügyében részrehajlás nélküli fegyelmi eljárást követelt – de ez volt az egyetlen közvetlen beavatkozása az eseményekbe. Nem érdeklődött különösebben sem az egyetemi rendszer reformja, sem pedig a politikai részvétel megújítása iránt. Sokkal inkább a spekulatív filozófiában és az avantgárd művészetben hitt, ezért a diákmozgalmakkal szemben ambivalens volt. Akkoriban éppen *Negatív dialektika* című művén dolgozott, és legfőbb problémája, saját bevallása szerint is, az volt, hogy elég ideje és nyugalma legyen ahhoz, hogy könyvét befejezze. Adorno sokkal közelebb állt egy művészhez, aki számára a legfontosabb alkotói autonómiája volt, minden más másodlagos jelentőséggel bírt számára. Egy 1968-ban tartott előadásában mindazonáltal kitért arra a lehetőségre, hogy az egyént elnyomorító társadalmi folyamatok esetleg megállíthatóak, és felhozott példái pontosan a fiatalokra, a diákmozgalmakra hivatkoztak. De ennyi. Ezt követően visszatért eredeti mondandójához, amely szerint a jelenlegi társadalom túl van minden konzisztens elmélet magyarázó erején, saját

1 A frankfurti iskoláról részletesebben l. Tarr (1986); Weiss (1997). A német diákmozgalmak és a frankfurti iskola kapcsolatának részletes elemzése megtalálható Weiss (2000)-nél.

szavaival élve, a társadalom egyetemes átok alatt áll. Adorno tehát, miközben szimpatizált a tiltakozókkal, nem gondolta, hogy a jelenség bármilyen hatással lenne gondolkodására.

Horkheimer és Adorno passzivitása pesszimizmusukban gyökerezik, ahogy azt a fenti bekezdés is jól érzékelteti. Ahhoz azonban, hogy megértsük, miért gondolta Adorno és Horkheimer, hogy korunk társadalma „egyetemes átok" alatt áll, mélyebbre kell kutatnunk '68-at megelőző műveikben. Mindketten Marx tanításaiból indultak ki. Röviden, Marx két alapvető tézisre építette elméletét: egy történetfilozófiai és egy empirikus premisszára. Horkheimer és Adorno (és nagyobb részben Marcuse is) először csak az empirikus tézist utasították el, majd később a történetfilozófiai premisszát is megkérdőjelezték (Honneth 1995a, b). A történetfilozófiai tézis szerint a társadalmi fejlődés, a társadalmi emancipáció központi mechanizmusa a termelőerők fejlődésének folyamata: a természetet uralmuk alá hajtó technológiák fejlődése együtt jár a társadalmi viszonyok fejlődésével a hegeli úr-szolga dialektikának megfelelően. Ennek a folyamatnak a csúcspontja, így a társadalmi emancipáció letéteményese pedig a munkásság: a kapitalizmus a legfejlettebb gazdasági forma, amely azonban – mint minden termelési forma azt megelőzően – bukásra van ítélve, és ennek az átalakulásnak a mozgatója a munkásság, a végső forradalmi erő. Ehhez társította Marx empirikus tézisét, amely politikai gazdaságtanából nőtt ki. Az abban található társadalmi-gazdasági konfliktus modellje szerint empirikusan biztosra vehető, hogy a kapitalizmus olyan konfliktusforrásokat produkál, amelyek révén az eddig csak elméletileg feltételezett lehetőség ténylegesen is valóra válik: a munkásság radikalizálódik, forradalmi erővé alakul, és ezzel beteljesíti emancipatorikus „küldetését". A körülmények pedig, amelyek mindezt lehetővé teszik: a szörnyű munka- és létkörülmények, az elnyomás folyamatos tapasztalata a munkahelyen, összességében a munkásság elidegenedése. Ezzel egy pusztán teoretikus feltevés – miszerint a munkásság felsőbbrendű minden más társadalmi osztályhoz képest, ami a társadalom fejlődését, emancipációját illeti – gyakorlati következményekkel járó tézissé alakul át.

Ahogy azt említettem, Horkheimer és Adorno először az empirikus tézist utasította el. Ez volt a frankfurti iskola korai szakasza. Nem kérdőjelezték meg a konfliktusmodell helytállóságát, pusztán magyarázó erejét vonták kétségbe a jelenlegi társadalmi viszonyok között. Vagyis alapvető problémájuk az volt, hogy ha a munkásság feltételezett emancipatorikus potenciálja létezik, és a társadalmi viszonyokban valóban megfigyelhető az említett elidegenítő tendencia, akkor mégis mi az, ami megakadályozza a konfliktus kirobbanását, s ezzel a forradalom lehetőségét. A „kritikai elmélet" konstrukciója és az iskola interdiszciplináris materializmusa egyaránt ezt a célt szolgálta: megtalálni azokat az elnyomó és/vagy integrációs mechanizmusokat, amelyek megakadályozzák a konfliktusok kitörését. Vegyük sorra ezt a két elemet. Mindkettő kidolgozásáért elsősorban Horkheimer a felelős, bár Marcuse is részt vett a munkában. A *kritikai elmélet* a klasszikus, pozitivista

ismeretelmélet kritikájaként fogalmazódott meg, melyet Horkheimer Husserlen át egészen Descartes-ig vezet vissza: szemben a kritikai elmélettel, Horkheimer „hagyományos elméletnek" nevezi ezt a megközelítést (Horkheimer [1937a, b] 1972; Marcuse [1941] 1982; Bottomore 1984; Jay 1984: Chapter 6; Honneth 1995a: 61–66).

A hagyományos elmélet az elméletek olyan halmazáról beszél, amelynek elemei egymásból levezethetők, fő céljuk a hasznosság és az előrejelzési képesség, módszerei pedig megegyeznek a természettudományok módszereivel. A kritikai elmélet ennek etikai bírálatát adja, és főképpen a szubjektum jellegében, azaz a tudós magatartásában különbözik tőle. Meg kell szüntetni – mondja Horkheimer – a hagyományos elméletre jellemző kettősséget, amely szétválasztja a gondolkodást annak materiális, társadalmi feltételeitől (a tényeket az értékektől). Az elmélet és az azt megalkotó tudós sem tudja ugyanis elzárni magát a társadalomtól, a társadalmi feltételek rá is hatással vannak: nem minden tudás alapja lehet az érzékelés, mivel az érzetek is társadalmilag meghatározottak – a szubjektum és az objektum kölcsönhatásban áll egymással. Ha ezt nem vesszük észre, és továbbra is abban a hitben ringatjuk magunkat, hogy az elmélet és a gyakorlat egymástól elszakítható, hogy léteznek a társadalmi valóságtól elkülöníthető „tudományos" tények, akkor nem tudjuk megérteni a társadalmi valóságot, és könnyen eljutunk a mindenkori *status quo* igenléséhez, a változások elutasításához, és a társadalomban létező elnyomás fenntartásához, sőt termeléséhez.

A kritikai elmélet, ezt fontos hangsúlyozni, önmagában nem pesszimista konstrukció. Abból indul ki, hogy az egyén továbbra is racionális, és a racionális társadalom is megvalósítható, ehhez azonban olyan elméletre van szükség, amely megvalósítja a teoretikus beállítottság és a gyakorlati magatartás szintézisét. Ennek a folyamatnak azonban nincs meghatározott alanya; önmagában a kritikai elmélet nem képes a társadalom megváltoztatására, csak annak feltárására, hogy van-e olyan erő, amely ezt végrehajthatja. Ezen a ponton lép a képbe az iskola metodológiai megközelítése: az interdiszciplináris materializmus, a társadalom- és humán tudományok felhasználása abból a célból, hogy kiderítsék, miért nem lehetséges forradalmi változás a jelen körülmények között, amelynek a lehetőségét pedig a történetfilozófia feltételezi. A tagok három fő tudományágat használtak fel a kérdés megválaszolására: a politikai gazdaságtant, a pszichológiát és a kultúraelméletet. Röviden az alábbi eredményekre jutottak (Bottomore 1984: Chapter 2; Honneth 1995a).

Politikai gazdaságtani kutatásaik fő kontextusát a nemzeti szocializmus megjelenése adta. Kérdésük az volt, hogy vajon az új gazdasági rendszer tervezés-központúsága esetleg a kapitalizmus szervezési logikájának megváltozását jelzi-e. Vizsgálódásaik eredménye a posztliberális kapitalizmus általános elmélete lett, amely elméleti alapjait az iskola egy kevésbé ikonikus tagja, Friedrich Pollock (1941a, b) rakta le. Pollock elmélete szerint a nemzetiszocializmus (és a szovjet kommunizmus) létrehozta az ún. államkapitalizmust,

a kapitalizmus egy tervezésalapú formáját, amelyben a verseny irányító szerepét átvették a bürokratikus tervező hatóságok. Bár az elméletnek volt alternatívája – az iskola külső körébe tartozó Franz Neumann és Otto Kircheimer „totaliter monopolisztikus kapitalizmus"-elmélete –, azonban a belső kör, így Horkheimer és Adorno, egyaránt elfogadta Pollock érvelését.[2]

Hasonló volt a helyzet a második diszciplína esetében is. Itt azt kellett megmagyarázni, hogy az egyének miért vetik alá magukat a fenti módon leírt rendszer uralmának. A válaszok közül a domináns, a belső kör által elfogadott elmélet alapját Erich Fromm ([1929] 1989, [1931] 1989, [1932] 1978) marxista alapú pszichoanalízise adta, amely *társadalompszichológiája* alapját képezte. Eszerint az egyén integrációja az államkapitalista politikai-gazdasági rendszerbe oly módon jön létre, hogy a rendszer a neki megfelelő módon formálja az egyén pszichéjét, gondolkodását. A folyamat kezdete a burzsoá család szerkezetének átalakulása, amely során a férfi családfő folyamatosan elveszti a liberális kapitalizmusban még létező tekintélyének gazdasági alapját. Ezzel pedig létrejön egy könnyen manipulálható, tekintélyközpontú személyiségtípus, amelyet Horkheimer találóan „autoriter személyiségnek" nevezett el (Adorno et al. 1950). Ennek az elméletnek is volt alternatívája az iskola külső körében – éppen Fromm volt ennek is a megalkotója: pszichoanalízis-elmélete újraértelmezése révén kidolgozta a „burzsoá személyiség" elméletét[3] –, de Horkheimer és Adorno megint csak a belső körrel tartott, és elfogadta az autoriter személyiség koncepcióját.

A harmadik terület legfontosabb képviselője maga Adorno (és részben Horkheimer) volt. Az előző két kutatási program közül az államkapitalizmus elmélete felvázolja a domi-

---

2 A Neumann–Kircheimer-modell tagadja, hogy a nemzetiszocializmusban a verseny szerepét átveszi a tervező bürokrácia. A kapitalista piacot a nemzetiszocializmus nem törli el az alternatív elmélet szerint, hanem csak kiegyezik vele: miközben hagyja továbbra is működni, a totaliter berendezkedés ellenőrzése alá helyezi. L. Neumann ([1942] 1966); Kircheimer és Neumann (1996). Eszerint a nemzetiszocialista berendezkedés egy olyan társadalmi kompromisszum következménye, amelyet nem korlátoznak alkotmányos szabályok, és amelyben a politikai, gazdasági és adminisztratív elitek olyan politikai intézkedésekben egyeznek meg, amelyek végső célja a monopol profit biztosítása.

3 Fromm ([1941] 1993) új felfogása szerint az embereket két fő motívum vezérli: az önfenntartás ösztöne és a társadalmi ösztönök. Ez utóbbi új elem volt gondolkodásában, és központi tényezővé emelte a társadalmi interakciót, nemcsak mint a szocializáció központi elemét, hanem mint a fejlődés konstitutív motivációját. Ez pedig eltávolította mind korábbi pszichoanalízis-elméletétől (amely Freud libidóközpontú ösztönelméletére épült), mind pedig a tézistől, miszerint a személyiség formálása tisztán egyirányú, és háborítatlan a társadalom felől az egyén irányában. L. még Fromm (1947) és ([1956] 1993).

nancia új, tervgazdasági formáját, az autoriter személyiség koncepciója pedig megmutatja, miképpen igazodnak az egyének a megváltozott viselkedési elvárásokhoz. De még egy elem hiányzott a képből, és ezt találta meg Horkheimer a *kultúraelméletben* (fontos hangsúlyozni: Horkheimer kultúra alatt, mint ez hamarosan kiderül, *nem* a műalkotásokat értette). Ennek az elemnek lehetett volna a célja az, hogy megmutassa, az egyének nem csak passzív elszenvedői a rendszer elnyomásának, hanem aktívan részt is vesznek a társadalmi integráció bonyolult folyamatában. Benjamin saját alternatív elmélete például emellett érvelt, ezt azonban mind Horkheimer, mind Adorno (és Marcuse is) elutasították (Horkheimer és Adorno [1944] 1990; Adorno 1991). Ők a kultúrában a tömegkultúrát (tévé, rádió, fényképezés stb.), az elnyomás egy újabb formáját látták, amely a rendszer által megkövetelt viselkedési sémák egyik közvetítő csatornája. A tömegkultúra ebben az értelmezésben megszünteti az alkotói autonómiát azáltal, hogy a reprodukció révén megfosztja az alkotásokat egyedi, megismételhetetlen jellegüktől. Ezzel pedig arra kényszeríti a befogadót, hogy passzív, reflektálatlan fogyasztóvá, és így a manipuláció tárgyává váljon.[4]

Ezek tehát azok az elméletek, amelyek miatt Horkheimer és Adorno úgy vélték, hogy bár a történetfilozófiában rejlő elméleti lehetőség adott, a késő kapitalizmus körülményei olyanok, hogy a konfliktus kitörése nem lehetséges. A kép, ami kibontakozik előttünk ugyanis, egy teljesen integrált társadalom képe, amelyben a társadalom élete kimerül a központi uralom gyakorlásában, a kulturális kontrollban és az egyéni konformitásban. Bár már ez is egy meglehetősen pesszimista konklúzió, későbbi, a II. világháború után keletkezett műveikben Horkheimer és Adorno ennél is tovább mentek: elutasították a történelemfilozófia-tézist is, ezzel tagadva még a változás *lehetőségét* is (Bottomore 1984: Chapter 2; Honneth 1995a, b). Ezek a művek már az (instrumentális) ész pusztító hatalmáról szólnak, a kapitalista társadalmi viszonyokban nem látnak semmiféle, a munkában, a munkásosztályban rejtőző emancipációs potenciált. Éppen ellenkezőleg, Horkheimer és Adorno most már egyaránt a munkaviszonyokban rejtőző pusztító tendenciákról értekeznek, kizárva bármiféle változást. Gondolkodásukban ez egy igazi töréspont. A társadalmasított munka eddigi pozitív felfogása negatívba fordult, a fejlődés lehetőségét az ész kritikájára alapozott, fejlődést tagadó szkepticizmus váltotta fel, amely annyira radikális volt, hogy még a specializált diszciplínák értékét is tagadta. Ennek a változásnak jelképszerű megfogalmazását adja közösen írt könyvük, *A felvilágosodás dialektikája* (1944).

---

4 Ez volt az a pont, ahol Benjamin nem értett egyet Horkheimerrel és Adornóval. Ő ugyanis úgy vélte, hogy a technológiailag fejlett tömegkultúra megteremti a befogadás új formáit azáltal, hogy mindazok az élmények és meglátások, amelyek eddig csak a művészet magányos élvezetében léteztek, most ennél jóval mindennapibb élethelyzetekben is elérhetővé válnak. L. Benjamin ([1936] 1976).

Már a mű fő kérdésfelvetése is jól mutatja a szerzők szkepticizmusának mélységét: „miért süllyed az emberiség", kérdik, „ahelyett, hogy egy valóban emberi állapotba jutna el, egy újfajta barbarizmusba"? (Horkheimer és Adorno [1944] 1990: 22). A mű célja ennek a folyamatnak a megértése, az individuum halálának megragadása, illetve lehetséges megmentése. Az emberek, szól a tézis, puszta eszközzé válnak, az individualitás eltűnik, az ész útja saját porba döntéséhez vezet. Ennek a történelmi folyamatnak a végét látja Adorno és Horkheimer a fasizmus kialakulásában és hatalomra kerülésében. A fasizmus azonban a polgári demokrácia természetes következménye. Adorno más helyen például így ír amerikai élményéről: „A külföldről jött értelmiséginek félreérthetetlen világossággal tudtára adják, hogy számoljon le azzal, hogy autonóm lény, ha el akar érni valamit, vagy alkalmaztatni akarja magát annál a szupertrösztnél, amelybe az életet sűrítették. Aki ellenszegül és nem kapitulál, vagy nem áll be a sorba, annak a megrázkódtatásnak van kitéve, hogy a gigantikus tömbökbe olvadt dolgok világa elintéz mindent vagy mindenkit, aki nem válik maga is dologgá. A szellem embere, aki tehetetlen az egyetemesen kifejlődött, legmagasabb mércévé vált áruviszony gépezetében, pánikba esik e sokk hatására" (Adorno [1951] 1996: 98). A polgári társadalom összeomlása elkezdődött, „a felvilágosodás dialektikája a felvilágosodás összeomlását jelenti, a felvilágosodás egykori kritikai filozófiájának átváltozását a fennálló helyzet igazolásává az uralkodó pozitivista és pragmatikus filozófiák által" (i.m.: 86).

Ennek a „felbomlási" folyamatnak a leírásához a keretet az ész történelmi hanyatlása adja, amelyet Horkheimer és Adorno a felvilágosodás és instrumentalizálódás fogalompárjával ír le. A központi elem az emberi társadalom eldologiasodása, amelyet a szerzők az instrumentális racionalitás térnyerésére vezetnek vissza. A felvilágosodás ugyanis a technikai tudásra épül, amelynek „lényege nem a belátás boldogsága, hanem a világ meghódítására és leigázására irányuló képesség" (Weiss 1997: 101). Ez a könyv központi tézise: a természet feletti uralom első aktusában a gondolkodás és cselekvés instrumentális formái szükségszerűen és elkerülhetetlenül megjelennek. Logikailag minden ennek az első „eredendő bűnnek" a terméke. Az instrumentalitás ugyanis mindenhol jelen van, ez az emberi kapcsolatok, köztük a munkaviszonyok legfőbb jellemzője. Az emberek történelem előtti törekvései, hogy a természetet uralmuk alá hajtsák, majd az ösztönök megrendszabályozása, az érzékelési képességek elszegényedése, és végül a társadalmi uralmi viszonyok kialakulása mind ebbe a sorba illeszkednek. Ahogy az emberek sorozatosan győzelmet aratnak a természet felett, úgy válnak ők, a látszólagos győztesek egyre inkább rabszolgává. A folyamat hatásának sem a modern tudományok, sem az amúgy haladó mozgalmak nem tudnak ellenállni, a technika az elnyomás fő eszközévé válik, a tömegkultúra és a kultúraipar pedig gondoskodik a tömegek megfelelő manipulációjáról; terror és civilizáció elválaszthatatlanokká válnak (pontosabban: mindig is azok voltak, csak

a kapcsolat felerősödött és kiterjedt). Összességében, amit Adorno és Horkheimer állít, nem kevesebb, mint hogy az egész emberi civilizáció egy olyan önerősítő logikára épül, amelyet a természet feletti uralom első aktusa indított el, és amelynek szükségszerű végpontja a fasizmus.

Ez a diagnózis lényegében nem változott Adorno és Horkheimer későbbi műveiben sem, ahogy azt Horkheimer *Az ész napfogyatkozása* (1946) vagy Adorno *Negatív dialektiká*ja (1966) jól mutatja. A következmények megítélése sem változott nagyban. Egyrészt innentől kezdve az iskolát korábban jellemző interdiszciplináris materializmus eltűnt. Ez logikus következmény. Ahogy fent is említettem, a modern tudományok maguk is az önerősítő folyamat eredményei, tehát értelemszerűen nem használhatók a folyamat feltárására. Másrészt, életük hátralévő részében mind Adorno, mind Horkheimer szkeptikusak voltak a társadalmi átalakulást illetően. Már *A felvilágosodás dialektikájá*ban is csak egyetlen igazi kiutat találtak: a művészetet. A művészet az egyetlen olyan tudás, amely a hatalmi viszonyokon kívül helyezkedik el, és ezáltal mentes az instrumentalitástól. Ehhez társulhat még a dialektikus filozófia, a negatív dialektika, ahogy Adorno később nevezte, amely képes bepillantani a társadalmi jelenségek mögé, célja pedig az ellenállás a társadalom totális elnyomó tendenciáival szemben. Ez azonban passzív és szemlélődő álláspont csakúgy, mint a művészet – sőt Adorno szerint ez is egyfajta művészet.[5] Ez pedig eleve predesztinálja a valós társadalmi megoldás lehetetlenségét, a félreállást, a passzivitást. Hiszen, ahogy azt Tarr Zoltán mondja: „Az emberek legbenső magatartásmintáikban azonosultak sorsukkal a modern társadalomban… Így hát zárt körbe jutottunk. Az embereknek cselekedniük kell, hogy megváltoztassák a jelenlegi megkövesedett életfeltételeket, de ezek olyan mélyen rajta hagyták bélyegüket, olyannyira megfosztották őket életüktől és egyéniségüktől, hogy aligha látszanak képesnek arra a spontaneitásra, amelyre a cselekvéshez szükség van" (Tarr 1986: 172). Ennek megfelelően Horkheimer és Adorno egyaránt elvetették az erőszakot, és még szimbolikusan sem azonosultak a német diákmozgalmakkal. Megtagadták a bizalmat a tömegektől.

MARCUSE: A DIÁKOK PRÓFÉTÁJA?

Az iskola tagjai közül talán Marcuse állt legközelebb a tiltakozó mozgalmakhoz (bár ebben a szerepben osztozott Habermasszal). Nemcsak a diákok tekintettek rá szellemi vezérként, hanem ő maga is többé-kevésbé felvállalta ezt a szerepet. Mindazonáltal a kép itt is árnyaltabb, amennyiben Marcuse elméletéből nem feltétlenül következett ilyen szerep,

5 Horkheimer élete vége felé feladta még a kritikai elméletet is, és a vallásos gondolkodás felé fordult. Úgy gondolta, hogy ez az egyetlen módja az ellenállásnak, mivel a teológia számára a világ csak látszat, nem valamiféle abszolút igazság vagy végső cél. L. erről Carlebach (1978: 234–257).

illetve a diákmozgalmakkal szembeni pozitív magatartása is ambivalens volt. A megmozdulások alatt elmondott beszédei, levelei jól érzékeltetik ezt (Wiggershaus 1994: 614–615, 622–624, 633–635). Egy korai, 1966-os előadásában, amely egyébként az addigi legnagyobb tiltakozás helyszíne lett a Németországban a vietnami háború ellen, Marcuse amellett érvelt, hogy az egyetlen ellenállási, kitörési lehetőség a kapitalizmus elnyomó tendenciái ellen a harmadik világbeli erőszakos felszabadító mozgalmakban van. Bár biztosította a részt vevő diákokat szimpátiájáról és szolidaritásáról, nem titkolta el azon véleményét, hogy a fejlett ipari társadalmakban ilyen lehetőség nincsen. Itt is, mint ahogy egy későbbi, 1967-es előadásában is, elmondta, a diákmozgalmakat nem tekinti forradalmi erőnek, mint ahogy a diákokat sem látja elnyomott kisebbségnek. Ettől függetlenül a diákokat fontos tényezőnek, a későbbi forradalom előfutárainak tartotta, akik új értékeket, új igényeket képviselnek, és akiktől a rendszer, még ha létében nem is veszélyeztetik, „megijedt". Marcuse nem azért támogatta a diákmozgalmakat, mert elmélete ezt kívánta tőle, nem is stratégiai megfontolások vezérelték. Azért állt ki a diákok mellett, mert átérezte a humánusabb jövő iránt táplált vágyukat. Ahogy azt Adornónak írta egy levelében: „Tudjuk (és ők is tudják), hogy a helyzet nem forradalmi, még csak nem is forradalom előtti. De mégis annyira szörnyű ez a helyzet, annyira fojtó és megalázó, hogy az iránta érzett lázadás biológiai, fiziológiai reakciókat vált ki az emberből: nem bírja tovább elviselni, fulladozik, és levegőt akar kapni. És ez a friss levegő nem a „baloldali fasizmus" levegője (contradictio in adjecto!), hanem olyan levegő, amelyet mi is (vagy legalábbis én) egy nap be szeretnénk lélegezni, és ez biztosan nem a rendszer levegője" (idézi Wiggershaus 1994: 633–634).

Marcuse munkássága több, jól elkülönülő szakaszra oszlik. Eleinte osztotta Horkheimer és Adorno pesszimizmusát, és szintén a művészetként felfogott kritikai vizsgálódásban látta csak az ellenállás egyetlen módját. A harmincas években Marcuse, Horkheimerrel karöltve, kidolgozta a kritikai elméletet abban a formában, ahogy ismerjük: a pozitivista ismeretelmélettel szemben (l. pl. Marcuse [1937] 1968; [1941] 1982). Ez az időszak tehát nála is a marxi empirikus tézis tagadásának jegyében telt, de a történelemfilozófiai alapvetést, miszerint a proletariátus rendelkezik emancipációs potenciállal, ekkor még nem vetette el. Ez csak később következett be, a II. világháború után, a fasizmus hatására. Egy előszóban, amelyet régi esszéinek angol nyelvű kiadásához készített, Marcuse így ír a törésről: „A tény… hogy ez Auschwitz előtt íródott, mély szakadékot jelent közte és a jelen között. Ami helyes volt benne, az mára, ha nem is téves, de a múlt szava…: emlékezés valamire, ami egy bizonyos ponton elszakadt a valóságtól, és újra foglalkozni kellett vele… A perek Moszkvában és a polgárháború Spanyolországban egyszerre jelezte egy történelmi időszak végét és az új szörnyűségeit" (idézi Habermas 2000: 234).

Ennek a második, még az előzőnél is pesszimistább korszaknak emblematikus műve *Az egydimenziós ember* (1964). Marcuse itt megismétli *A felvilágosodás dialektikája*

alaptézisét: a természet feletti uralom szükségszerűen vezet el az emberek feletti uralomhoz; a technológiai haladás lényege az instrumentalitás, amely bekebelezi, rabszolgasorba taszítja a haladás alanyát, az embert. A tézist Marcuse az *egydimenzionalitás* fogalmával írja le. Két egymással ellentétes tendencia létezik: az egyik a képesség a minőségi változásra, még ha ez csak drasztikusan lehetséges is; a másik az ellenhatás, a mindent bekebelező egydimenzionalitás. Ennek megfelelően Marcuse kétfajta emberi személyiséget ír le: az autentikus emberét szemben az egydimenziós személyiséggel. Kettőjük jellemzőit az alábbi módon összegezhetjük:

Autentikus személyiség	**Egydimenziós személyiség**
Autonómia, képesség a gondolkodásra, a választásra és a cselekvésre *a)* Mentesség a dominanciától *b)* Szabad akarat, a választás, a tagadás és az ellenállás szabadsága	A gondolkodás és a viselkedés társadalmilag dominált *a)* Kiszolgáltatottság a társadalom kontrolljának *b)* Konformitás, hibás szükségletek és tudat
Kreatív cselekvés: növekedés és fejlődés	Mimézis: a konform viselkedés mechanikus reprodukciója
A szükségletek, az értékek és az egyéni létezés kritikai és reflektív tudatosítása	A domináns szükségletek, gondolatok és érzések reflekció és kritika nélküli elfogadása; az egyén szükségleteinek és képességeinek elhomályosulása
Erő és akarat: képesség a kreatív cselekvésre	Az erő hiánya, kondicionált viselkedés

Forrás: saját

Marcuse szerint a mai kor embere az instrumentalizálódás folyamatában elvesztette a „második" dimenziót. Személyiségével együtt szabadsága is elveszett, a szükségletei nem az ő szükségletei, hiszen nem ő választja, nem is akarja őket. Az egydimenziós ember nem képes ellenállást kifejteni a dominanciával szemben, nem képes autonóm módon cselekedni – engedelmeskedik az egyre növekvő, totálissá váló uralomnak. A szabadidő a tömegkultúra hatása alá kerül, és így társadalmilag meghatározottá válik, a művészet, a tudomány, a filozófia kritikai potenciálja alulmarad a technológiai bázis totalitárius szervezeteivel szemben. A tudomány a technológiai apparátus részévé vált, asszimilálódott, és

ezáltal maga is a dominancia egyik társadalmi formája. A filozófia affirmatívvá vált, belülről kritizálja a rendszert, és megbélyegzi a pozitivizmust elvető kísérleteket. Még az utolsó menedék, a művészet is elveszik: az ipari társadalom a tömegkultúra révén megszünteti a művészet kívülállását, idegen mivoltát, így az többé már nem kínál alternatívát. Az élet minden területe egydimenzióssá vált, saját értékek, elvek, szükségletek, gondolatok nélkül. A munkásosztály, mint a forradalmi változás végrehajtója, szintén „áldozatul esik" ennek a folyamatnak. A társadalmi kontroll ezen új formája a hamis szükségletek és tudat létrehozásával ugyanis megszünteti ezt a Marx által nekik kölcsönzött képességet, és békésen integrálja őket a társadalom testébe.[6]

Marcusét diagnózisa a rendszerrel való teljes ellenállás felé tereli: destruktív tendenciát lát annak legünnepeltebb eredményeiben, és irracionalitásról beszél egy olyan rend esetében, amely éppen racionalitására büszke. Mivel a társadalom minden területe egydimenzióssá vált, a rendszer belső reformja, részleges megváltoztatása lehetetlen, csakis a teljes megszabadulás, a totális forradalom hozhat eredményt. Ez a 'Great Refusal', a 'Teljes Tagadás', ahogy Marcuse nevezi. Mert van alternatíva, a szocializmus alternatívája.[7] Megvalósítására azonban nincs esély a rendszeren belül, mivel a kapitalista társadalom olyan elnyomási fokot ért el, hogy már csak egy kívülálló, nem integrált erő képes totális forradalom révén ezen változtatni. A nagy kérdés az, hogy a társadalom mely rétege lenne alkalmas erre a feladatra akkor, amikor a munkásosztály is elvesztette a Marx által neki tulajdonított forradalmi potenciált. Marcuse a társadalom perifériájára szorult, marginalizálódott rétegek és egy felvilágosult értelmiség által gyakorolt nevelési diktatúra kombinációjában lát erre esélyt – de ez csak esély, és nem szükségszerűség. A mű végkicsengése tehát pesszimista (Marcuse egy Benjamintól vett idézettel zárja a könyvet: „Csak a reménytelenek miatt adatott meg nekünk a remény"), bár nem annyira, mint *A felvilágosodás dialektikájáé*: a Marcuséra később oly jellemző gyakorlati elkötelezettség nyomai már itt is felfedezhetők.

Ez a gyakorlati elkötelezettség Marcuse következő (és egyben utolsó) műveiben egyre erőteljesebben jelenik meg. A még a '68-as megmozdulások előtt írt *Elnyomó toleranciá*ban (1965) amellett érvel, hogy a jelen körülmények között a toleranciából intolerancia, a tolerancia felszabadító és humanizáló szerepéből pedig elnyomás lesz. A tolerancia

6 Erről részletesebben l. Kellner (1984: 243).

7 Nem a megvalósult szocializmusé azonban. Az ugyanis Marcuse (1958) szerint ugyanúgy a technológiai racionalitás foglya, mint a kapitalizmus, csak az általa öltött forma más. Ugyanakkor jelzi, hogy – ellentétben a menthetetlen kapitalista rendszerrel – a szocializmusban lát lehetőséget. Szerinte ott léteznek a rendszer jellegéből következő szükségszerűségek, amelyek magukban hordozzák a felszabadulás lehetőségét. (L. pl. uo.: 209).

követelménye jelenleg csak a rendszert erősíti, és ezáltal éppen hogy az elnyomás és az erőszak csökkentése útjában áll. Ebben a helyzetben csak a radikális változás nyújthat megoldást: a kapitalizmussal szemben nemcsak hogy megengedhető, hanem kifejezetten kívánatos az intoleráns viselkedés. Az intolerancia alatt pedig Marcuse radikális megoldást ért: ha egy rendszer a tolerancia leple alatt elnyomást gyakorol, akkor az elnyomásra erőszakkal lehet reagálni, mert ez az erőszak csak a már létező erőszakot szünteti meg, újat nem teremt. Ennek módja a bevonulás megtagadása, a támadások, a bojkottok, a polgári engedetlenség, a felvonulások, az egyetemek és gyárak elfoglalása, az erőszakos cselekedetek, és végső soron a terror. És csakúgy, mint az előző műben, Marcuse itt is kijelenti: az ellenállási mozgalom nem indulhat ki a rendszerből, belső reform nem lehetséges. A hatás kívülről jön, de hordozója nem lehet a munkásosztály, hanem csak valamilyen rendszeridegen társadalmi réteg, valamilyen marginalizálódott csoport. Ehhez társul, szintén a már korábban megjelent alapgondolatot ismételve, a nevelési diktatúra ötlete, s azok polgári jogának felfüggesztése, akik a rendszert képviselik, ezáltal is segítve a jogokkal nem rendelkezők küzdelmét.

Marcuse nevelési diktatúrával kapcsolatos elképzelése ellentmondásos, hiszen nehéz látni egyrészt, hogy ki is vonná meg a jogokat (a rendszer magától?), másrészt, hogy miért lenne jó megoldás az elnyomást elnyomással, az erőszakot erőszakkal, a jobboldali manipulációt baloldali manipulációval helyettesíteni – arról nem is beszélve, hogy mindez aligha tetszene azoknak, akiknek megsegítésére Marcuse mindezt használná (ennek ellenére egy a diákoknak tartott előadásában is ezt javasolta megoldásként). De ennél nagyobb probléma, hogy mi is a teoretikus megalapozása Marcuse gyakorlati elkötelezettségének. Hogyan lehetséges, hogy valaki, aki elfogadja *A felvilágosodás dialektikája* alaptézisét, miszerint a természetet leigázó ember minden egyes lépésével közelebb kerül a teljes szolgasághoz, azt gondolja, hogy ebből az ördögi körből van gyakorlati, nemcsak spekulatív, filozófiai, művészeti kitörési lehetőség? Például, ha azt gondoljuk – Horkheimer, Adorno és nem kis mértékben Marcuse írásai alapján –, hogy az emberi szükségletek a jelen körülmények között nem valósak, nem az ember sajátjai, akkor kérdés, hogyan jutunk ki abból az ördögi körből, hogy az új szükségletekhez új rendszer kell – de ahhoz, hogy a régi rendszer eltűnjön, az új szükségleteknek már rendelkezésre kell állniuk. Ilyen és ehhez hasonló dilemmák merülnek fel Marcuse harcos állásfoglalása láttán – nehéz látni, hogy honnan szerezhetne Marcuse elméleti erőforrásokat gyakorlati állásfoglalása megtámogatására.

Egyesek szerint erre a megoldás Marcuse egy korábbi, 1955-ös művében található meg, az *Eros és civilizáció*ban (Bottomore 1984: 41, 44–45; Habermas 2000: 235–238). Ebben a műben – amely Habermas szerint a leginkább marcusei mű, és amely Marcuse Freud-értelmezését tartalmazza – Marcuse amellett érvel, hogy világunkban a forradalmi

potenciál nem a külső, hanem a belső világban keresendő. Az emberi természet egy olyan elemében, amely ősibb és mélyebben rejtőző, mint a racionalitás és az individualitás: az örömelvben. Eszerint a legfőbb emberi mozgatórugó az örömszerzés, ahol „öröm" alatt főképp szexuális szabadságot és elismerést ért. A horkheimeri–adornói tézis szerint, mint láthattuk, az öröm keresése is egyike azon tényezőknek, amelyet a természet leigázása, azaz a civilizáció kialakulása során el kellett nyomni a siker érdekében. Most azonban Marcuse amellett érvel, hogy a szexualitás elnyomása az emberi történelemben alapvetően „többlet"-elnyomás volt, melynek célja bizonyos társadalmi uralmi formák fenntartása a szűkös gazdasági körülmények között. A szűkösség eltűnésével azonban nincs többé szükség erre a fölös elnyomásra, a felszabadult szexualitás pedig át fogja alakítani a társadalmi viszonyokat. Tehát miközben Marcuse *Az egydimenziós ember*ben elfogadja a horkheimeri–adornói téziseket, egy korábbi művében már ott vannak azok az elméleti csírák, amelyek alátámasztják későbbi gyakorlati állásfoglalását (amely röviden már *Az egydimenziós ember*ben is jelentkezett).

A '68-as események után írott műveiben ezek az elképzelések nyíltan meg is jelennek. Az 1969-es *Esszé a felszabadulásról*ban Marcuse amellett érvel, hogy a bőség társadalmának morális és esztétikai hiányosságai maguk generálják a felszabadulás biológiai szükségletét. Barry Katz ezt így fogalmazza meg: „a korporatív kapitalizmus látszólag bevehetetlen erődjének falán repedések keletkeztek – repedések, amelyeket a béke, a csend, a boldogság és a szépség iránti vágy által hajtott felforgató erők hoznak létre" (Katz 1982: 185). Marcuse „új érzékenységnek" nevezi azt a felszabadulás igénye által vezérelt, új értékekkel és célokkal, új szükségletekkel rendelkező mozgalmat, amely majd valamikor a jövőben a nagy változás élére állhat. A változás forradalmi lesz, de – ahogy azt már korábbi műveiben is jelezte – megelőzi egy nevelési szakasz, amely előkészíti a változásokat. Így ír: „Történelmileg nézve egy jobb, a materiális változást megelőző periódushoz érkeztünk el – a nevelés időszakához, de olyan neveléshez, amely gyakorlatba megy át: demonstrációba, konfrontációba, lázadásba" (Marcuse 1969: 53). Az 1972-es *Ellenforradalom és lázadás*ban pedig még ennél is továbbmegy. Egy politikai mozgalom – az ún. Egyesült Front – létrehozásának jelentőségét hangsúlyozza, amely a rendszeren belül küzd a változásokért. Ez lesz a „nagy menetelés az intézményeken keresztül". Tehát míg a korábbi művek az erőszakos megoldásokat részesítették előnyben, most már egyre inkább a békésebb, nevelési, politikai megoldásokon van a hangsúly. A változás ennek ellenére persze forradalmi lesz, de nem feltétlenül robbanásszerűen, erőszakosan, a Teljes Ellenállás szellemében fog megtörténni.

Mindez, hadd ismételjem magam, nincs ellentmondásban Marcuse '68-as szerepvállalásával. Marcuse támogatta a tiltakozókat, köztük különösen a diákokat, de ez nem jelentette azt, hogy a '68-as tiltakozókat tekintette volna a változás letéteményeseinek.

Ugyanakkor Horkheimerrel és Adornóval ellentétben ő látott kitörési lehetőséget, és bár talán nem túl meggyőzően (l. pl. Habermas vagy Bottomore fent hivatkozott elemzését), de ennek elméleti megalapozást is próbált nyújtani. Marcuse munkásságában tehát volt egy harmadik szakasz is az empirikus, majd a történelemfilozófiai tézis jegyében kidolgozott írásait követően. Marcuse is negatív gondolkodó volt, csakúgy, mint Horkheimer és Adorno; de velük ellentétben az ő műveiben már megjelenik egy affirmatív, pozitív elem is, amely legalábbis némi okot adhat a reménykedésre. Ez az az elem, amely más, elméletileg koherensebb és mindenképpen jobban tisztázott formában megjelenik Habermas műveiben is. Most ezen korai írások elemzéséhez fordulunk, és egyben befejezzük vizsgálódásainkat.

HABERMAS: A KRITIKUS TÁMOGATÓ

Habermas az iskola tagjai közül a leginkább kötődött a tiltakozó mozgalmakhoz, főképp a németországi diákmozgalmakhoz. Ez a kötődés nem meglepő, mivel, mint majd látni fogjuk, Habermas – Horkheimerrel, Adornóval és Marcuséval ellentétben – számos, a diákok számára releváns politikafilozófiai kérdés iránt érdeklődött a legitimációtól kezdve az egyetemek reformjáig. Ugyanakkor a diákoknak Habermasban is csalódniuk kellett, amennyiben szimpatizáló kiállása tisztázó, kritikai szándékkal kapcsolódott össze, ez pedig egyre inkább eltávolította a diákoktól. Két, konferencián elhangzott beszéde jól illusztrálja ezt a kettős – szimpatizáns és kritikus – szerepet (Wiggershaus 1994: 617–619, 628–631). 1967 júniusában, hannoveri előadásában ugyanis egyértelműen leszögezte, hogy véleménye szerint a diáktiltakozások szerepe alapvetően kompenzációs: olyan kérdéseket és problémákat hoz felszínre és tár a nyilvánosság elé, amelyeket a demokrácia létező mechanizmusai nem tudnak kezelni, vagy nem megfelelően kezelnek. Demonstratív erő ez, amely megmutatja, hogyan lehet radikális változásokat elérni mélyen beágyazott társadalmi struktúrákkal szemben; Habermas szavaival élve: nem más ez, mint a depolitizált társadalmi nyilvánosság újrapolitizálása. Ugyanakkor Habermas arra is figyelmeztetett, hogy a tiltakozók ne fordítsák maguk ellen az intézményeket, ne alakítsák azok latens erejét valós erővé törvényszegő cselekedeteik révén. Elutasította az anarchista, erőszakos cselekedeteket – ezeket igen keményen „baloldali fasizmusnak" bélyegezte. Később ez a véleménye ugyan megváltozott, de egy évvel későbbi, frankfurti előadásában is hangsúlyozta, hogy a diákmozgalmak szerepe nem több (de nem is kevesebb), mint hogy felélessze és megerősítse a demokráciát a politikai szervezeteken belül, illetve, hogy felélessze és erősítse a média kritikai funkcióját. Amellett érvelt, hogy igen veszélyes forradalmat csinálni egy nem forradalmi időszakban, márpedig szerinte jelenleg ez a helyzet.

A diákok (vagy legalábbis egyes vezetőik) elképzelése, amely szerint ők a forradalmi változás hordozói, hibás.

Hogy Habermas miért gondolta ezt, erre a kérdésre a választ műveiben találjuk meg. Habermas gondolati fejlődésének két fő szakasza bontakozik ki előttünk. Az első a horkheimeri–adornói–kora marcusei pesszimista vonalat többé-kevésbé elfogadó Habermas képe. Az első mű, ahol a későbbi gondolatok és problémák részletesebben megjelennek, a *Diákok és politika* (1961) című, alapvetően empirikus kutatásra épülő tanulmánykötet, amelynek központi témája a diákok politikai részvételre való hajlandósága, illetve a politikával kapcsolatos nézeteik. Bár a könyv nagy részét kérdőív alapú szociológiai elemzések teszik ki, a műhöz írt előszavában – amelynek címe „A politikai részvétel fogalmáról" – Habermas felvázolja a demokrácia gondolatának fejlődését egészen a kérdőívek időpontjáig. Ennek során az államkapitalizmus és a demokrácia viszonyát vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy a jelenlegi kapitalizmust jellemző tendenciák – a tőke és a másik oldalon a szervezett érdekcsoportok növekvő részvétele – eredménye egy adminisztratív állam lesz, amely a nyilvánosság depolitizálása révén az apolitikus egyének egyre nagyobb tömegét fogja „előállítani". Teszi ezt aközben, hogy a társadalmi élet egyre politikusabbá válik, a társadalom és az állam szétválása egyre inkább megkérdőjeleződik. Habermas szerint keresztúthoz érkeztünk: választhatunk a manipulációs politizálás és a valódi politizálás, az autoriter jóléti állam és a szubsztantív demokrácia között. Választása nyilvánvaló. Nem fogadhatjuk el azt az állítást, hogy a rendszer, azaz a liberális demokrácia fenntartásához egy alapjában véve apolitikus, passzív tömegre is szükség van (nem beszélve arról az állításról, hogy *csak* erre van szükség). Habermas ehelyett a demokrácia gondolatához, a minden egyes állampolgár szabad és kinyilvánított konszenzusára épülő állam eszményéhez folyamodik. Egy olyan lehetséges történelmi fejlődés képét rajzolja fel, amelyben minden polgár ténylegesen részt vesz a döntések meghozatalában, és ahol eltűnnek az egyenlő politikai participáció megvalósulását hátráltató gazdasági egyenlőtlenségek.

Jelenleg ezek a feltételek azonban közel sem adottak; véleménynyilvánításra az egyetlen esélyt a parlamenten kívüli akciók adják, amelyek azonban feltételezik, hogy valaki valamely tömegszervezet tagja, vagy a lobbiszervezetek, az állami adminisztráció, az ipar szervezeti elitjébe tartozik. De a diákok például, jegyzi meg Habermas, egyik csoportba sem tartoznak. Általánosságban az akkori német viszonyokról az Habermas véleménye, hogy a választóknak nincs igazi lehetőségük, hogy kifejtsék véleményüket – kivéve a periodikus választásokat, amelyek azonban a kampányok miatt puszta fogyasztóvá degradálják őket, továbbá nem is hatékonyak, mivel a törvényhozás a nagy érdekcsoportok, az állami bürokrácia és a végrehajtó hatalom csapdájában vergődik. Ráadásul, amikor a könyv empirikus kutatást ismertető részében Habermas és szerzőtársai áttérnek

a fenti kritérium tesztelésére, az eredmények elég kiábrándítóak. Azt találják ugyanis, hogy amellett, hogy a feltételek nem adottak számukra, a diákok többsége nem is igazán hajlandó a politikai részvételre, a demokrácia megvédésére krízis idején. A többség gondolkodása alapvetően autoriter, emellett pedig az elkötelezett demokraták kevésbé rendelkeznek megfelelő eszközökkel, mint az autoriter gondolkodásúak (alapvetően családi, gazdasági hátterükből következően).

Ez a helyzetelemzés és a fenti alapgondolatok az ezt követő műben, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásá*ban (1962) sem változtak. Módszerét tekintve Habermas műve történelmi-szociológiai elemzés, amely azonban filozófiai kontextusba ágyazódik. Tárgya az a fogalom, a *nyilvánosság*, amely a korabeli empirikus társadalomtudományok vizsgálódásainak is középpontjában állt. Ami pluszt Habermas elemzése nyújt, az pontosan abból az eltérő, alapjában véve filozófiai meggyőződésből származik, amely a kritikai (dialektikus) elméletet is megkülönböztette a hagyományos filozófiától (illetve a pozitivista társadalomtudományoktól): Habermas számára a nyilvánosság szerkezetváltozása egy történelmi folyamat végterméke, amelyet megérthetünk, ha nem fogadjuk el a pozitivista érték-tény megkülönböztetést, és a maga totalitásában értelmezzük a társadalmi folyamatokat. A mű végkövetkeztetése egyszerű. A fent említett folyamat *reduktív*: a társadalmi nyilvánosság a tömegdemokrácia korára elvesztette eredeti funkcióját – kritikai potenciálja szétesőben van. Mivel Habermas hosszadalmas történelmi-szociológia elemzés után jut el ezen állításhoz, ezért ahhoz, hogy álláspontját megérthessük – ha röviden is, de –, nekünk is végig kell mennünk ezen az úton.

A nyilvánosság és a közvélemény egymást kölcsönösen feltételező fogalmak. A nyilvánosság ugyanis nem más, mint a társadalmi élet azon mindenki számára nyitott és elérhető színtere, ahol a közvélemény kialakul. Az emberek akkor viselkednek nyilvánosságként, amikor kényszer nélkül fejtik ki véleményüket az életüket érintő általános dolgokról. Így jön létre a közvélemény, amely a modern demokrácia korában nem más, mint a nyilvánosság által gyakorolt informális és formális kritika az állami autoritással szemben. Ebből is látható, hogy Habermas számára a nyilvánosság eredeti szándéka szerint politikai, azaz az állam ügyeivel kapcsolatos párbeszéd színtere, ahol az emberek megszólalhatnak, kifejthetik kritikus véleményüket, vagy elfogadólag nyilatkozhatnak. Az állam tehát a nyilvánosság egyfajta kiegészítője, optimális esetben alárendeltje: amikor az állam a nyilvánosság alá rendelődik, azaz amikor megvalósul a nyilvánosság intézményesített kontrollja, akkor egy olyan feltétel teljesül, amely minden demokratikus rendszernek alapvető feltétele. Mindez pedig egy konkrét történelmi és szellemi mozgalom terméke, a felvilágosodásé.

Ez az a strukturális elv, amiből Habermas kiindul, és amely már korábbi műveiben is megjelent (gondolok itt a *Diákok és politiká*ra, amely először fogalmazta meg ezt az elvet): minden olyan intézkedést – köztük nyilván főképp az állami intézkedéseket –, amely

általános érdeket érint, olyan nyilvános vita kell, hogy megelőzzön, amelyben a burzsoá magánemberek nyíltan, kényszerítés nélkül elmondhatják véleményüket. Ideális esetben ez az alaptézis teljesül, és létrejön egy olyan állapot, amelyben *mindenki* – nemcsak a burzsoá magánemberek – részt vesz a nyilvánosságban; Marx is ezt várta: a megjelenő demokratikus társadalmi nyilvánosság, a „politikai társadalom", gondolta, társadalmi tulajdonba vette volna a termelési eszközöket. Habermas azonban más véleményen van. A társadalmi nyilvánosság dialektikája szerint teljesen más irányba haladt. A nyilvánosság valóban kiterjedt, de ezáltal a versengő érdekek csatamezejévé vált, ahol a kényszer nélküli vita, mint a gyakorlati kérdések eldöntésének eszköze, egyre kevésbé érvényesült. Minden egyes alkalommal, amikor a nyilvánosság kiterjedt, és újabb nem burzsoá rétegeket fogadott magába, a burzsoázia teoretikusai vagy amellett érveltek, hogy a szélesebb nyilvánosság nem más, mint a pillanatnyi érzelmei által vezérelt tömeg, amely képtelen a racionális döntéshozatalra, az igazság megtalálására; vagy pedig újraértelmezték a nyilvánosság határait, amely most már csak a tapasztalt és felelősen gondolkodó elitből állt. Mindenekfelett pedig a szélesebb nyilvánosságot megfosztották kényszerítő erejétől, ezzel is megerősítve a fenti állításokat: hogy ez a tömeg éretlen, türelmetlen, és nincs határozott véleménye. Olyan tömegnek állították be, amely megakadályozza az igazságot kereső, racionális nyilvános vitát azzal, hogy az állammal szembeni követeléseikkel elbitorolja a vita fórumát.

A tömegdemokráciák korára mindennek az eredménye a közvélemény folyamatos devalvációja lett. Létrejött egy olyan adminisztratív állam, amelyet a vitatkozó nyilvánosság többé nem tudott ellenőrizni; a kritikai nyilvánosság régi formái megszűntek, anélkül, hogy újak jöttek volna létre. Végső soron a mai korra egy olyan nyilvánosságmodell jött létre, amely lehetővé teszi a közvélemény előre megtervezését, prognosztizálását és irányítását. A tömegmédia alkalmassá válik a mintaadásra, egy olyan irányított és előre gyártott nyilvánosság létrehozására, amely képes a fogyasztói kultúra magatartásmintáinak kialakítására és a politikai vélemény nyilvános befolyásolására is. A folyamat végeredménye egy olyan manipulált és dezintegrált közvélemény, amely kritikaisága és önreflexiós képessége megszűnésével többé már nem képes arra, hogy félretolja útjából a társadalmi gyakorlat inadekvát érintkezési és uralmi formáit, és amely ezáltal könnyedén felhasználható a politikai döntések legitimációja során, anélkül, hogy azokban valóban részt venne. Sok kis „bólogató Jánosból"' álló közvélemény, egyén és társadalom reflexiótlan önmegértése, a racionális és nyilvános politikai diskurzus eltűnése – Habermas szerint ez jellemzi a modern tömegdemokráciákat.

Ugyanakkor, csakúgy, mint a *Diákok és politikában*, Habermas itt sem tekinti a folyamatot egyirányúnak. Itt is egy dilemmát vázol fel: a kritikai és manipulált nyilvánosság folyamatos harcban áll egymással, és bár kicsi az esélye annak, hogy az előbbi

győzedelmeskedni fog, mégsem mondhatunk le ezen eszme megvalósításáról. Bár a jelen helyzetben nem túl jók a kilátások (a *Diákok és politika* empirikus helyzetelemzése nem változott), Habermas lát – legalább elméleti – kitörési pontokat. Konkrétan két lehetőséget említ. Az első a bürokratikus döntések minimalizálása, ezzel visszatérés a nyilvánosság liberális modelljéhez, a második a strukturális érdekkonfliktusok relativizálása, ezáltal a konszenzus megteremtése, egy olyan konszenzusé, amely lehetővé teszi a szélsőséges érdekpolarizáció megszűnését. A második feltétel Habermas szerint teljesülhet, mivel a termelőerők fejlődése a bőség és a pusztulás lehetőségének olyan szintjét teremtette meg, hogy a velük kapcsolatos érdekellentétek előbb-utóbb élüket vesztik. Az első feltétel pedig akkor teljesülhet, ha sikerül olyan szervezeteket találni, amelyek működő belső kritikai nyilvánossággal rendelkeznek, olyannal, amely képes más, ilyen nyilvánossággal nem rendelkező szervezeteket ellenőrizni. Ha ez teljesül, akkor a kérdés már csak az, hogy mennyire képesek ezek az alternatív nyilvánosságok a bürokratikus döntéshozatalt ellenőrizni és korlátozni.

Ezek persze csak lehetőségek, amelyek konkrét megvalósulására még várni kell, ha ez egyáltalán valaha is bekövetkezik. Mindazonáltal már ez is megmutat két dolgot. Egyrészt, hogy Habermas közel sem annyira pesszimista, mint Horkheimer vagy Adorno, hiszen a kitörés elméleti lehetőségét nem tagadja, miközben Marcuséval szemben sokkal koherensebb megalapozást ad ennek a lehetőségnek. Másrészt megérthető az is, hogy a 60-as évek Habermasa miért nem volt a diákok kritikátlan támogatója. A diákok – legalábbis azok a vezetőik, akik Habermast támadták – ugyanis hajlamosak voltak, ahogy azt említettem, magukat a forradalmi változás letéteményesének tekinteni, és addig folytatni a tiltakozásokat, amíg a változás, akár egy erőszakos puccs révén is, de bekövetkezik. Habermas viszont saját, fent ismertetett elmélete alapján csak egyfajta forgatókönyvet tudott elképzelni. Eszerint egy napon a bőség olyan szintet érhet el, hogy még a rendszerbe integrált dolgozó embereknek is elegük lesz a munka és létezés bürokratizált formáiból. Ekkor a rendszer, annak érdekében, hogy a fennmaradásához szükséges munkát biztosítsa, kénytelen lesz hozzájárulni a „kiszáradt" nyilvánosság újrapolitizálásához. Az így létrejövő új nyilvánosság pedig aztán megegyezik a közös társadalmi célokról. Ebben a folyamatban, mint arra már röviden utaltam, a diákok szerepe csak az lehet, hogy segítsenek a fenti második feltétel teljesítésében azzal, hogy erősítik, illetve, ahol kell, újraélesztik a kritikai nyilvánosságot. Ennél többet nem tehetnek; Habermas helyzetértékelése szerint, mint láttuk, nincs forradalmi helyzet: a '68-as tiltakozó mozgalmak nem annak a jelei voltak, hogy a kapitalizmus olyan problémákat termelt volna, amelyeket nem tud megoldani.

Habermas negatív helyzetértékelése csak lassan változott meg. Az 1968-as *Technika és tudomány, mint ideológiá*ban még mindig csak a fenti negatív folyamatok tágabb kifejtéséig, illetve a lehetséges alternatíva felvázolásáig jutott el. Elemzésében Habermas

először bevezeti a munka és interakció fogalmait. A munka célracionális cselekvést, az interakció pedig normák és értékek által vezérelt kommunikatív cselekvést takar. A társadalom, mint rendszer, az ezeknek megfelelő két alrendszerből áll: az interakciót szabályozó intézményi keretből (politika) és a munka alrendszeréből (gazdaság). Régebben ez a két alrendszer egymástól függetlenül létezett, az állam legitimitását pedig valamilyen átfogó világkép biztosította: a kapitalizmus korában ez az ideológia a méltányos és szabad csere koncepciója volt. A kései kapitalizmus azonban lerombolta az alrendszerek különállását: a szociális rendszer állami fenntartása, a növekvő állami intervencionizmus révén a politika folyamatosan behatolt a munka világába, amelyet egyébként is folyamatos krízisek sújtottak, a szabad és méltányos csere elve pedig egyre kevésbé teljesült. Ez azonban azt eredményezte, hogy az eddig legitimációs erőként működő ideológiák már nem tölthették be szerepüket, az így keletkező legitimációs űrbe beáramló technika és tudomány vette át szerepüket: az állam legitimitását most már az biztosítja, hogy biztonságot és mobilitási esélyeket teremt polgárai számára. Azonban ez további állami beavatkozást igényel a társadalom életébe, amely tovább erősíti az állam legitimációs igényét.

Ez pedig újabb dilemmákat vet fel. Az új legitimációs eszköz lényege ugyanis az, hogy „megmagyarázza az állampolgároknak a társadalmi konfliktusok irrelevanciáját és veszélyét, másfelől a konfliktusok minimumával biztosítja azok elhárítását" (Papp 1980: 297). Minden probléma technikai és bürokratikus kérdésekre redukálódik, amely magával vonja – miután már nem igényli – az állampolgári részvétel eliminálását, a tömegek depolitizálását. Ez azonban veszélyezteti a társadalmi stabilitást, hiszen kérdéses, hogyan tehető egy demokrácia polgárai számára elfogadhatóvá a gyakorlati kérdésekkel kapcsolatos bármilyen nyilvános vita megszűnése és az a tény, hogy a hatalmon lévők cselekedeteit egyedül csak a technológiai és adminisztratív kérdésekre való válaszadás irányítja. Az állam ezt a dilemmát csak akkor tudja feloldani, ha képes döntéseit egy olyan konszenzus részeiként megjeleníteni, amely az állampolgárok érdekei és szükségletei közt jön létre a nyilvánosság szférájában. Itt válik fontossá *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásá*ban felvázolt nyilvánosságmodell szerepe: hiszen ha az állam képes – márpedig láthattuk, hogy képes – egy olyan manipulált nyilvánosság létrehozására, amely biztosítja számára a polgárok kritikátlan helyeslését, akkor a szükséges legitimáció előállítása már nem lesz nehéz számára. Az állam, mondja Habermas, létrehoz egy olyan „technokratikus tudatot", amely azt sugallja az embereknek, hogy a rejtett, egyre komplexebb társadalmi és gazdasági folyamatokat szabályozó törvényeknek való engedelmeskedés teszi lehetővé a prosperálást, a bőséget és a jólétet. A létrejövő technokratikus illúzió biztosítani fogja a tömegek depolitizálását anélkül, hogy a társadalom stabilitása veszélybe kerülne.

Habermas, csakúgy, mint korábban, most is lát elméleti alternatívát, nagyjából a már megismert vonalak mentén: a cselekedeteket, így az állami intézkedéseket irányító elvek

és standardok helytállóságát nyilvános, korlátok nélküli, erőszak- és hatalommentes kommunikációban kell megállapítani. Azonban a helyzetértékelése sem változott: olyan társadalmi erőnek, amely a változást végrehajthatná, illetve olyan helyzetnek, amely a változást kikényszerítené, nem látja nyomát. A jelenlegi kapitalizmus nem produkál elég súlyos problémákat, nincsenek súlyos feszültségforrásai, a tiltakozó mozgalmak, köztük a diákmozgalmak pedig csak a felszínt súrolják. Ez a pesszimista véleménye csak később, először az 1973-as *Legitimációs válság*ban változik meg; ez az első alkalom, hogy Habermas a puszta elméleti lehetőséget konkrét valósággal párosítja. Ebben a műben már a kései kapitalizmus létező legitimációs válságáról beszél, olyan töréspontokról, amelyek áttörési lehetőséget jelentenek egy olyan rendszer felé, amelyben minden jelentős következményekkel járó döntés egy uralommentes kommunikáció során létrejött közmegegyezés során születik meg. Az 1981-es nagy műnek, *A kommunikatív cselekvés elmélet*ének ezen modell kidolgozása a feladata. Ezek a művek azonban már nem relevánsak számunkra, vizsgálatuk meghaladja ezen írás tárgyát, mivel keletkezési idejükből következően már nem lehetett hatásuk a tiltakozó mozgalmakra.

ÖSSZEFOGLALÓ

Lukács egyszer azt mondta, hogy „sokan a német értelmiségiek közül, ideértve Adornót is, elszállásolták magukat a »Szakadék« Nagyszállóban, amelyet máshol Schopenhauer kapcsán már leírtam: »Minden modern komforttal ellátott hotel ez, amely azonban a szakadék, a semmi, az abszurd szélén áll. A mindennapi elmélkedés a szakadékról, két csodálatos étkezés és művészi élmény között, csak tovább növeli a lakók számára a tökéletes komfort élvezetét«" (Lukács 1971: Előszó).[8] Bár Lukács szavai kemények, az eddig elmondottakból látható, hogy alapjában véve mégis helyesek. Sem Adorno, sem Horkheimer nem volt a cselekvés embere, elméleti meggyőződésük és egyéni beállítottságuk tette ezt lehetetlenné számukra. Marcuséra, bár kortársuk volt, már sokkal kevésbé illenek ezek a szavak, bár gyakorlati meggyőződésének elméleti megalapozása igen laza talajon áll. Végül ott van Habermas, aki ugyan eleinte szkeptikus a változás lehetőségét illetően, de ez a szkepticizmus soha nem jelentette nála az elméleti lehetőség hiányát, később pedig már konkrét kitörési pontokat is felfedezett (bár ezek közel sem a lukácsi vonalat követték). Azonban a '68-as mozgalmakat sem Marcuse, sem Habermas nem tekintette a változás

8 A pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Lukács (1977), illetve(1979) részletesebben kidolgozza a „Szakadék" Nagyszálló metaforáját. Itt kell megemlíteni azt is, hogy Lukács írása a két világháború közötti polgári értelmiséget kritizálja, részben őket téve felelőssé a fasizmus hatalomra jutásáért. Ebben a cikkben én nem osztom ezt a véleményt, Lukács metaforáját a passzivitás találó leírásaként használom mindössze.

megvalósítóinak; támogatták a diákokat, de nem azért, mert a nagy változás előfutárait látták bennük. Marcuse számára a diákok a humanizmus iránti vágyat képviselték, Habermas pedig a nyilvánosság repolitizálásának felszíni kísérletét tulajdonította nekik. Tovább azonban egyikük sem ment, ezért aztán, bár a diákok sokat vártak tőlük, többnyire csalódniuk kellett várakozásukban. A frankfurti iskola tagjai kordiagnózisukban ugyan jelentős elméleti muníciót nyújtottak a tiltakozók számára, gyakorlati elkötelezettségükben azonban a közelébe sem kerültek elvárásaiknak.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Adorno, Theodor W. [1951] (1996): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life.* Ford. Edmund Jephcott. Verso.

Adorno, Theodor W. [1966] (1973): *Negative Dialectic.* Ford. E. B. Ashton. Seabury.

Adorno, Theodor W. (1991): *The Culture Industry: Selected Essays On Mass Culture.* Szerk.: J. M. Bernstein. Routledge.

Adorno, T. W. – Frenkel-Brunswick, E. – Levinson, D. J. – Nevitt Sandford, R. (1950): *The Authoritarian Personality.* Harper and Row.

Benjamin, Walter [1936] (1976): The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. Ford. Harry Zohn. In. *Film Theory and Criticism.* Szerk.: Gerald Mast és Marshall Cohen. Oxford University Press 612-634.

Bottomore, Tom (1984): *The Frankfurt School.* Ellis Horwood Ltd and Tavistock Publications.

Brinkley, Alan (1998): 1968 and the Unraveling of Liberal America. In: *1968: The World Transformed.* Szerk.: Fink, Carol – Gassert, P. – Junker, Detlef. German Historical Institute and Cambridge University Press 219–236.

Carlebach, Julius (1978): *Marx and the Radical Critique of Judaism.* Routledge and Kegan Paul.

Fink C. – Gassert P. – Junker D. (szerk.) (1998): *1968: The World Transformed.* German Historical Institute and Cambridge University Press.

Fromm, Eric [1929] (1989): Psychoanalysis and Sociology. In: *Critical Theory and Society. A Reader.* Szerk.: Stephen Eric Bronner és D. M. Kellner. Routledge. 37–39.

Fromm, Eric [1931] (1989): Politics and Psychoanalysis. In: *Critical Theory and Society. A Reader* 213–218.

Fromm, Erich [1932] (1978): The Method and Function of an Analytic Social Psychology Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism. In: *The Essential Frankfurt School Reader.* Szerk.: Andrew Arato és E. Gebhardt. Urizen Books 478–496.

Fromm, Eric [1941] (1993): *Menekülés a szabadság elől.* Akadémiai Kiadó.

Fromm, Eric (1947): *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics.* Rinehart and Co.

Fromm, Eric [1956] (1993): *A szeretet művészete.* Háttér Kiadó.

Gilcher-Holtey, Ingrid (1998): May 1968 in France: The Rise and Fall of a New Social Movement. In: *1968: The World Transformed* 253–276.

Habermas, Jürgen (1961): *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten* (mit Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz). Luchterhand.

Habermas, Jürgen [1962] (1999): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása.* Osiris.

Habermas, Jürgen [1968] (1970): *Toward a Rational Society.* Ford.: J. J. Shapiro. Beacon.

Habermas, Jürgen [1973] (1975): *Legitimation Crisis*. Ford.: C. McCarthy. Beacon.
Habermas, Jürgen [1981] (1986): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Eötvös Loránd Tudományegyetem.
Habermas, Jürgen (2000): Marcuse – Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity. In: *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*. Szerk.: Wolfgang Schirmacher. Continuum 228–238.
Honneth, Axel (1995a): Critical Theory. In: *The Fragmanted World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Szerk.: Charles W. Wright. Albany, SUNY Press 61–91.
Honneth, Axel (1995b): From Adorno to Habermas: On the Transformation of Critical Social Theory. In: *The Fragmanted World of the Social 92–120*.
Horkheimer, Max [1937a] (1972): The Latest Attack on Metaphysics. In: *Critical Theory: Selected Essays*. Herder and Herder 132–187.
Horkheimer, Max [1937b] (1972): Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory* (188–243).
Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. [1944] (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Gondolat.
Horkheimer, Max [1946] (1974): *Eclipse of Reason*. Continuum.
Jay, Martin (1984): *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. University of California Press.
Katz, Barry (1982): *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Verso.
Kellner, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
Kirchheimer, Franz L. – Neumann, Otto (1996): *The Rule of Law under Siege: Selected Essays by Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Szerk.: William E. Scheuerman. University of California Press.
Leggewie, Claus (1998): A Laboratory of Postindustrial Society: Reassessing the 1960s in Germany. In: *1968: The World Transformed* (277–294).
Lukács, György (1971): *The Theory of the Novel*. Translated by Ann Bostock. Merlin Press.
Lukács, György (1977): „Szakadék" Nagyszálló. In: *Világosság* 18 (8–9): 572–580.
Lukács, György (1979): „Szakadék" Nagyszálló. In: *A magyar marxista filozófia a két világháború között: válogatás*. Kossuth (7–35).
Marcuse, Herbert [1937] (1968): Philosophy and critical theory. In: *Negations* (134–158).
Marcuse, Herbert [1941] (1982): *Ész és forradalom*. Gondolat.
Marcuse, Herbert (195: *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Mass.: Beacon Press.
Marcuse, Herbert (1958): *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. Columbia University Press.
Marcuse, Herbert [1964] (1990): *Az egydimenziós ember*. Kossuth.
Marcuse, Herbert [1965] (1969): Repressive Tolerance. In: *A Critique of Pure Tolerance*. Szerk.: R. P. Wolff, B. Moore Jr. és H. Marcuse. Jonathon Cape.

Marcuse, Herbert (1968): *Negations: Essays in Critical Theory*. Ford. J. J. Shapiro, Penguin.
Marcuse, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Beacon.
Marcuse, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt.* Allen Lane.
Neumann, Franz (1942): *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Oxford University Press.
Papp, Zsolt (1980): *A válság filozófiájától a „konszenzus" szociológiájáig*. Kossuth.
Pollock, Friedrich (1941a): State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: *Studies in Philosophy and Social Science,* 9:3.
Pollock, Friedrich (1941b): Is National Socialism a New Order? In: *Studies in Philosophy and Social Science,* 9: 3.
Tarr, Zoltán (1986): *A frankfurti iskola.* Gondolat.
Weiss, János (1997): *A Frankfurti Iskola.* Áron Kiadó.
Weiss, János (2000): *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról.* Áron Kiadó.
Wiggershaus, Rolf (1994): *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance.* Polity Press.