



Gil Eyal

ANTIPOLITIKA ÉS A KAPITALIZMUS SZELLEME

DISSZIDENSEK, MONETARISTÁK
ÉS A CSEH RENDSZERVÁLTÁS

Eredeti tanulmány: Eyal, Gil (2000): Anti-Politics and the Spirit of Capitalism: Dissidents, Monetarism, and the Czech Transition to Capitalism. In: *Theory and Society*, Vol. 29., No. 1.: 49–92.

Copyright © 2000, Kluwer Academic Publishers.

A tanulmány a csehországi rendszerváltás két meghatározó csoportjának átmeneti – elsőre kontraintuitív – szövetségét vizsgálja. Az 1968-as prágai tavasz megtorlását követő időszak teremtette meg a két csoport létrejöttének feltételeit. Míg a humán értelmiségiek egy része az „igazságban élés” útját választották, addig a rendszerkritikus közgazdászok – ha nem is futottak be karriert, de – a szocialista intézményrendszeren belül maradtak, ahol többük a hetvenes években felfutó monetarista iskola tagjává vált. Előbbiek magukra az áldozathozataluk miatt mint morális tekintélyekre, „elkipásztori hatalommal” rendelkezőkre gondoltak, akiknek kötelessége az embereket egy önszerveződő civil társadalom irányába terelni; utóbbiak a diszkrecionális kormányzati beavatkozásoktól félve a „távolról kormányzás” technikáit képviselték. A két csoport egyaránt a kapitalizmus szellemének hordozójává vált, megteremtve egy „kapitalisták nélküli tőkés társadalom” alapjait. Bár a két csoport hamar szétvált egymástól, rövid szövetségük alatt a társadalomtól elvárt áldozatvállalás és a távolról kormányzás monetarista technikája közösen tette lehetővé a neoliberális reformok átvitelének ideológiai támaszát.

Ez a tanulmány egy olyan problémát vizsgál, amely több szempontból is párhuzamba állítható Weber a „kapitalizmus szellemének” eredetéről szóló tézisével. Weber arra kívánt magyarázatot adni, hogy miért kíséri a kapitalista vállalkozók profitorientált magatartását egyfajta morális kötelezettség vagy „hivatástudat”, ami nagyrészt racionalizálja is viselkedésüket. A tanulmányban bemutatom, hogy csaknem egy évszázaddal később, és egy teljesen más kontextusban – a posztkommunista Csehországban – hasonló morális kötelesegtudat áll nem is annyira a nyereségghalmozás, mint inkább a kapitalista intézményrendszer kiépítésének hátterében. Emellett érvelek, hogy a cseh gazdaságpolitika, bár nyilvánvalóan gyakorlatias megfontolások által vezérelt, egyben sajátos aszketikus jelentéskomplexumok köré is szerveződik.

Mindamellet szeretném kiemelni a cseh rendszerváltásnak egy másik vetületét is, amely megmagyarázza a „kapitalizmus szellemének” kontraintuitív, nem magától értetődő jellegét. Arról van szó, hogy a cseh rendszerváltás nagyrészt kapitalista osztály nélkül kezdődött és ment végbe. Mielőtt megmagyaráznám ezt az észrevételemet, hadd hívjam fel a figyelmet ennek fontosságára: ha a magántulajdonosok meghatározó szerepet játszottak volna a kapitalista átmenetben, a morális kötelesegtudatot könnyen ideológiának lehetne bélyegezni, mivel a háttérben azonnal felfedezhető lenne a konkrét anyagi érdekük. A kapitalista osztály hiányában azonban nem magától értetődő, hogy miért öltötték magukra az „ajtnálálló” szerepét ennek az ideológiának a hordozói, nyitva tartván az ajtót egy eljövendő osztály előtt. Konkrétabban az sem érthető, hogy miért volt egyáltalán szükség hivatástudatra ehhez a feladathoz.

A kapitalista osztály hiányának tézisé a közép-európai rendszerváltásokat vizsgáló kollaboratív kutatásaim során fogalmaztam meg (Eyal, Szelényi és Townsley 1998).¹ Röviden összefoglalva azt állítom, hogy a késő kommunista időszak politikai erőterében folytatott küzdelmek és szövetségek határozták meg a kommunizmus bukása után kialakuló kapitalizmus jellegét. Ahol a nómenklatúrának sikerült a „spontán privatizáció” során átalkulnia tulajdonos osztállyá, az eredmény egy „kapitalizmus nélküli kapitalista” típusú rendszer lett; vagyis egy viszonylag erős, tulajdonnal rendelkező társadalmi osztály, amely az erőtlen, kezdetleges, sőt akár hiányzó kapitalista piaci intézményrendszerben tovább gazdagodik.² Másfelől, ahol a nómenklatúrát akadályozta egy független értelmiségi réteg, utóbbi elkezdett magára *Bildungsbürgertumként*, egyfajta „kulturális burzsoáziaként” tekinteni, amely felelős a kapitalista intézményrendszer felépítéséért. Ezekben az országokban a privatizáció óvatosabban haladt, és tipikusan diffúz tulajdonjogi formákat, illetve tényleges menedzseri felügyeletet teremtett. Az eredmény a „kapitalisták nélküli kapitalizmus” rendszere lett, fejlett tőke- és munkaerőpiacokkal, működő tőzsdével, a vállalati kormányzási rendszer csíráival; mindez az értelmiség mint „kulturális burzsoázia” irányításával, tulajdonos osztály nélkül alakult ki (Eyal, Szelényi és Townsley 1998: 56–62, 128–152). Ezek természetesen „ideáltípus” esetek, és bár felvethetnénk, hogy Lengyelország, Magyarország és Csehország mind közel járt a „kapitalisták nélküli kapitalizmus” modelljéhez, nyilvánvaló különbségek figyelhetők meg közöttük.³ Mindazonáltal valószínűleg Csehország volt a

1 Közép-Európa alatt Lengyelországot, Magyarországot és Csehországot értem, ezen országok rendszerváltását megkülönböztetem a „kelet-európai” országok, történetesen Oroszországot, Szlovákia, Bulgária stb. átmeneteitől.

2 Kiváló példa erre az „oligarchák” és a barter jellegű kereskedelem együttélése Oroszországban. Lásd Clarke (1992), illetve Burawoy és Krotov (1992).

3 Jóllehet ezek a különbségek nem akkorák, ahogy azt a szakirodalom általában sugallja, miszerint például Lengyelországban és Magyarországon a nómenklatúra ellopta az állami tulajdont és magát tette tulajdonos osztállyá (lásd Hankiss 1990; Tőkés 1996; Staniszki 1991). Ez az érvelés a következő okok miatt hibás: a) Közép-Európában mindenütt a régi politikai nómenklatúra a rendszerváltás vesztese volt. Azok a volt kommunisták, akik hasznot húztak a „spontán privatizációból”, többnyire középszerűek és technokraták voltak; b) Sikerességük egyenes arányban volt azzal, hogy mennyire erősödött meg a nómenklatúra reformista frakciója. Ez magyarázatot ad arra, hogy miért helytállóbb Hankiss a magyar körülményekről írt elemzése Staniszki írásához képest; c) Kétségtelen, hogy a nómenklatúra meg szeretne volna szerezni az állami tulajdont, ám Hankiss és Staniszki jellemzően figyelmen kívül hagyják azt a szerepet, amelyet mint ellenzékiek ők maguk is betöltöttek. Ugyanis ahol a késői kommunizmus időszakában erős volt az ellenzék, ott egyfajta média „örkutyaként” (*watchdog*) működött, és ez gátolta a „spontán privatizációt” (Eyal, Szelényi és Townsley 1998).

legkirívóbb példája ennek a rendszernek a továbbiakban részletesen bemutatott kuponos privatizáció miatt, melynek során az állami vagyont nem egyéni befektetőkre, hanem a befektetési alapokat birtokló jegybankra ruházták át. Következésképpen a cseh menedzserek jelentős *de facto* ellenőrzést gyakoroltak a privatizált vállalatok felett, ám kevés tulajdonosi joggal bírtak.⁴

Némiképp hosszasan tárgyaltam a „kapitalisták nélküli kapitalizmus” fogalmát, mert ez elengedhetetlen ahhoz, hogy megértsük az aszketikus kapitalista szellem fejlődésének nem magától értetődő jellegét Csehországban. Ennélfogva a tanulmány központi kérdése az, hogy *a kapitalista osztály hiányában kik a „kapitalizmus szellemének” hordozói Csehországban, valamint miért és hogyan fejlesztették ki a különös szigorra és fegyelemre való hajlandóságot.*

A TÉZIS

Az első kérdésre az a válaszom, hogy Csehországban a disszidens humán értelmiségiek és a „belső száműzetésbe” kényszerült technokraták közötti valószínűtlen koalíció vált a „kapitalizmus szellemének” történeti hordozójává. A válasz nem azért ellenkezik az intuícióval, mert a humán értelmiséget vagy a technokratákat jelöli meg a kapitalizmus szószólóiként. Erre már láttunk több példát is korábban. Ám az igen valószínűtlen volt, hogy mindezt együtt és *egyértékesben* tegyék. Első látásra úgy tűnik, hogy a disszidensek és a technokraták karrierje, életmódja és egzisztenciális választásai olyan radikálisan különböznek, hogy ez kizár mindennemű szövetséget közöttük. Egyfelől Václav Havel és börtöntársai, valamint a moralisták és művészelvek, másfelől Václav Klaus és a neoliberális közgazdászok, az „öltönyösök” és bankárok. Mi lehet bennük a közös?

A második kérdésre adott válaszom az, hogy a disszidensek és a technokraták hasonlóságát, illetve közös kötelességtudatukat az értelmiség társadalmi szerepéről vallott, illetve a társadalom irányítására vonatkozó elképzeléseik közötti hasonlóság (elektív affinitás) adja. Tehát ismétlem, ez a tézis nem magától értetődő eleme: a disszidensek és a technokraták nem a formálódóban lévő kapitalista osztály „organikus értelmiségeként” és nem is új magántulajdonosokként cselekedtek. A kapitalista szellem erényei iránt érzett

4 Ez elsősorban a cseh kommunista elit reformfrakciójának a gyengesége miatt alakulhatott így. Arról, hogy a kuponos privatizáció hogyan hatott a diffúz tulajdonosi rendszerre, lásd Martinsen (1995), illetve Kenway és Klvačová (1996) munkáit. Brom és Orenstein (1994), illetve Kotrba (1995) pedig azt elemezték, hogy a befektetési alapok milyen mértékben voltak képesek a menedzserek ellenőrzésére.

közös rajongásuk volt a szerves alkotóeleme a köztük – mint a posztkommunista cseh értelmiség két vezető frakciója között – kialakuló osztályszövetségnek.

Bizonyos fokig arra teszek kísérletet, hogy megértsük Konrád és Szelényi „az értelmiség útja az osztályhatalomhoz” elméletének hiányosságait, ugyanakkor felismeréseit is (Konrád és Szelényi 1979). Véleményem szerint elemzésük fő problémája, hogy a közös osztályérdekektől túl gyorsan jutnak el a kollektív tudat és cselekvés feltételezéséig. Más-hogy fogalmazva: amit ők kínálnak, az egyfajta „reprezentáció” a bourdieu-i értelemben (Bourdieu 1985), ami összhangban van az értelmiség mint „új osztály” más kortárs megközelítéseivel is, és ezért rámutatnak ugyan egy „osztályprojektre”, de figyelmen kívül hagyják, hogy ezek a reprezentációk részei voltak egy általánosabb klasszifikációs küzdelemnek.⁵ Az osztályformálódás és osztályszövetségek elemzésekor figyelembe kell vennünk mind a társadalmi térben létező objektív közelséget, mind pedig a klasszifikációs küzdelmek szubjektív mozzanatait, melyek során *identitások* termelődnek. Ebben az értelemben használok írásomban az „osztálysövetség” fogalmát. A következő oldalakon a cseh humán értelmiségre és technokratákra fogok koncentrálni, és azt állítom, hogy a köztük szövődő szövetség nem „objektív érdekekben”, hanem saját értelmiségi szerepükről vallott hasonló felfogásukban rejlett. Ugyanakkor azt is állítom, hogy ezt a fajta rokonságot meghatározta a pozíciójuk közötti közelség a társadalmi térben, mivel hasonlóképpen reagáltak az „új osztály” körül kialakuló osztályosodási küzdelmekre.⁶ Határozottan *tagadom*

5 Konrád és Szelényi állításának itt használt kritikáját Frentzel-Zagorska és Zagorski (1989) fogalmazták meg, majd Kennedy vitte tovább (1992). Ugyanakkor nem fogadom el a fenti kritikának azt a részét, miszerint Konrád és Szelényi állításai csak Magyarországra voltak érvényesek. Az „új osztály”-projekt a prágai tavaszhoz vezető úton is jelentős szerepet játszott, sőt meg is valósult, lásd Karabel (1995).

6 Úgy gondolom, ez a megközelítés alkalmas a magyar és a lengyel helyzet elemzésére is, további két finomítással: *a)* a cseh disszidensekkel ellentétben a magyar és a lengyel ellenzék két táborra, liberálisokra és nacionalistákra oszlott; illetve *b)* a cseh káderekkel ellentétben a magyar és a lengyel kommunisták szintén megosztottak voltak, keményvonalas és reformerfrakciókba tömörültek. Ez miért bonyolítja a helyzetet? A reformkommunista és a nacionalista disszidensek hajlamosak voltak összefogni, hogy közösen képviseljék és védelmezzék a „nemzet” érdekeit. Ez a koalíció mind a liberális disszidenseket, mind pedig a nem kommunista technokratákat kooptálta valamelyest, ennélfogva egyfajta különleges nemzeti színezettel tekintettek magukra mint *Bildungsbürgertumra*. Erre a tényre a *Theory and Society* anonim bírálója hívta fel a figyelmemet. A cseh példa analitikus „tisztasága” tehát egy tényleges „kémiai” elemekre hullásnak, egy valódi polarizációs folyamatnak az eredménye, amely végeredményben Csehszlovákia felbomlásához vezetett. A nacionalisták/liberálisok, valamint a reformerek/keményvonalasok közötti nézeteltérések a cseh és szlovák elitek közti ellentétben kristályosodtak ki, ahol a szlovák fél egyesítette a nacionalista és a reformkommunista tábor (Eyal 1997).

azonban, hogy az értelmiség újfent „útban van az osztályhatalom felé”. A technokraták és a disszidensek közötti szövetség paradoxona – ahogy később látni fogjuk – éppen az, hogy egyesülnek egy önkorlátozó szerepben és egy olyan program/politika érdekében, amely majdhogynem az „új osztály”-projekt egyenes tagadása.

Még egy gondolat, mielőtt fejest ugranék a tényleges elemzésbe. Van egy nyilvánvaló, de korántsem elhanyagolható kritika az érveléssel szemben, amivel foglalkoznom kell, hogy bizonyítsam olvasóim számára gondolatmenetem relevanciáját. Az ellenvetés úgy hangzik, hogy még a kapitalista osztály hiányában sem nagy rejtély, miért övezi oly nagy buzgalom, sőt kötelességtudat a kapitalista intézményrendszer kiépítését. Lehet, hogy pusztán arról van szó, hogy ha ma *bármelyik* ország meg akar felelni a nemzetközi hitelintézetek elvárásainak, vagy külföldi tőkét akar bevonítani, akkor mindenképpen szüksége van ilyesfajta meggyőződéses kötelességtudatra. A végeredmény szempontjából mellékes tehát, hogy kik viszik a prímét és milyen identitással. A globalizáció kényszerítő ereje azt diktálja, hogy bárki is irányítson, szükségszerűen a nemzetközi kapitalista osztály organikus értelmiségének részévé kell hogy váljon. Ha a függő változó konstans, hogyan is tudnánk az okot olyan jelenségekben megragadni, amelyek csak egy specifikus esethez kötődnek?

Ellent kell mondanom ennek az állításnak, mégpedig három okból. Először is, ez az érvelés a centrum és a gyanútlan periféria közötti „diffúziós” metaforára épül. Ez a metafora az angolszász, különösképpen a thatcheri és a reagani hagyomány felől magyarázza a neoliberalizmus társadalmi eredetét. Szociológiai szempontból ezt kifejezetten problémásnak tartom. Hibás azt feltételeznünk, hogy a neoliberalizmust a nyugat találta fel és kényszerítette a világ többi részére. Ehelyett azt javaslom, tekintsünk rá úgy, mint egy valóban globális *brikolázsra*, mely a világ számos részén történő folyamatok eredményeképp épült fel.⁷ Vegyünk egy példát, mert ez központi jelentőségű lesz a tanulmányom szempontjából: a neoliberális csomag egyik központi stratégiai eleme a civil társadalomról folyó diskurzus. Pontosabban a civil társadalom nevében, felhatalmazására és jólétének érdekében igazolunk bizonyos gazdasági intézkedéseket, valamint ostromozzuk az állami beavatkozást (Rose 1996). Ám ez a civiltársadalom-diskurzus nem kizárólag nyugati találmány. Bár nagy része az eredeti 18. századi nyugat-európai diskurzusból táplálkozik, újbóli felemelkedése a viszonylagos elfeledettségéből a 20. század végén csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük, hogy elsőként a késő kommunista közép-európai ellenzék köreiben kelt életre, és innét terjedt a nyugat felé. Lengyel, magyar és cseh értelmiségiek,

7 Ennek a gondolatnak a részletesebb kifejtéséhez lásd Bockman és Eyal 2002-es *Eastern Europe as a Laboratory for Economic Knowledge* című tanulmányát a jelen lapszámban – *a szerk.*

később tárgyalandó okokból, újra bevezették a civil társadalom fogalmát és megtöltötték a mai neoliberális doktrína számos lényeges elemével.⁸

Másrészt nem értek egyet azzal, hogy a függő változó konstans. Lényeges különbségek vannak a posztkommunista országok között a tekintetben, hogy milyen mértékben, buzgalommal és szakértelemmel adaptálták a neoliberális csomagot, illetve mely elemeire fektettek kivételes hangsúlyt. A kelet- és a közép-európai rendszerváltások közti különbségekre utaló korábbi példa felhívja a figyelmünket arra, hogy a világgazdasági rendszer „kényszerei” és a mindenhol egyforma piacbarát retorika ellenére a helyi tényezők központi jelentőséggel bírnak a kialakuló kapitalizmus típusát illetően.

Végül azt állítom, hogy a vezető rétegek társadalmi jellemzői *nagyon is* lényegesek. Egy nemrég megjelent cikkében Steven Fish azt mutatja be, hogy a posztkommunista országokban a gazdasági reformok alakulását legpontosabban a kommunizmus utáni első választások jellemzőiből lehet előrevetíteni. Fish fő állítása szerint a sikeres és a sikertelen gazdaságokat leginkább az különbözteti meg, hogy a választások pillanatában rendelkezésre álltak-e olyan alternatív politikai vezetők – ahogy ő fogalmaz: az „átalakulás aktorai” –, akik képesek és hajlandók is voltak radikális gazdasági reformokat bevezetni (Fish 1998). Ez a megközelítés már messze túlmutat a központból sugárzó „intézmények” által vezérelt neoliberális ortodoxia elképzelésén. Sőt, két kérdéshez vezet, melyek egyaránt a *történetiséget* hangsúlyozzák: egyfelől – s ez lesz ennek a tanulmánynak a központi kérdése – hogyan alakultak ki ezek az ellenzéki elitek? Mik a társadalmi jellemzőik? Vissza lehet-e reformbarát viselkedésüket vezetni társadalmi jellemzőikre, életútjukra és világnézetükre? Másfelől a cikk végén érintőlegesen foglalkozom azzal a kérdéssel is, hogy miképpen álltak rendelkezésre ezek az ellenzéki elitek a megfelelő időben. Mik voltak azok a konkrét folyamatok, melyek során ezek az ellenzéki elitek összeforrottak egy a kommunista hatalommal szembeni alternatívává?

A TANULMÁNY FELÉPÍTÉSE

Tanulmányom elején bővebben is kifejtem, hogy Csehországban miként itatta át a kapitalista átmenetet a „kapitalizmus szelleme”. Bemutatom, hogy az aszketikus etikai megfontolások kiemelkedőek a kapitalista átmenet folyamatában, és a rituális áldozathozatal, megtisztulás és bűnbánat során testesülnek meg. A második részben azt szemléltetem,

8 Jó példa erre Benda et al. (1988); Keane (1985); Rakovski [Bence és Kis] (1978); illetve Skilling és Wilson (1991). A listát ki kell egészítenünk azokkal a nyugati, sok esetben emigráns „kulturális vállalkozókkal”, akik segítettek a fogalom meghonosításában. Lásd Arato (1981); Cohen és Arato (1992); Seligman (1992).

hogyan az „antipolitika” – a cseh disszidensek ideológiája – egyfajta „másvilági aszketizmus” volt abban az értelemben, hogy a disszidensek „hivatástudata” csakis az áldozathozatal által vált hitelessé. Továbbá úgy gondolom, hogy az „antipolitika” egyfajta „világi” értelmet kapott a „civil társadalom” fogalmán keresztül. Ez tette lehetővé ugyanis a hivatás gyakorlását egy bizonyos konstruált morális közösség keretein belül. Végezetül rávilágítok arra, hogy ez a fajta disszidenstika összefonódott a kapitalista szerveződés azon formájával, amit én „monetarizmusnak” nevezek. Ez az összefonódás alapozta meg a szövetséget azon disszidensek és monetarista közgazdászok között, akik 1997-ig a politikai hatalom birtoklói voltak Csehországban.

A POSZTKOMMUNISTA KAPITALIZMUS SZELLEME

Miként azt Weber óta tudjuk, a „kapitalizmus szelleme” arra utal, hogy a világi gazdasági tevékenységet mint „hivatást” vagy mint erkölcsi törekvést fogjuk fel. Az embernek *kötelessége* növelni tőkéjét, ezért a gazdasági tevékenységet a leginkább módszeres, józan és önmegtartóztató módon kell folytatni. A cseh reformerek hasonló igényeknek adtak hangot, két módosítással: egyrészt, az elhivatottság már nem az egyéni vállalkozóra, Franklin „ifjújára” vonatkozik, hanem valamire, amit úgy nevezhetünk, „társadalom”. Másrészt, bár kétségkívül a szebb jövő indokolja az önmegtartóztató és áldozathozó magatartást, ugyanakkor mindez a *múlt* bűneiért való vezeklést is szolgálja. A „társadalom” többet költött, mint amennyit megengedhetett volna magának a szocializmus időszakában, most szükség van tehát arra, hogy áldozatot hozzon.

„Feléltük a jövőnket [...] Most áldozatot kell hoznunk, hogy kiegyenlítsük a számlát. Már most tetemes az összeg, amit törlesztenünk kell, de még ennél is nagyobb adósságok várnak ránk. Olyan nagy számláink lesznek, amekkora kölcsönt vettünk fel a jövőnk terhére. Ennek az adósságnak a mértéke egyenesen arányos azzal a hallgatással, amivel elfogadtuk a jövőnk kommunizmus általi kizsákmányolását” (Havel 1993).

A fent említett hivatástudatot két különböző módon lehet átadni. Egyrészt *példamutatással*. Ahhoz, hogy az áldozathozatal hiteles legyen, önkéntesnek kell lennie, nem pedig felülről a társadalomra kényszerítettnek. A kormány feladata tehát az, hogy példát mutasson. Mindenekelőtt a saját számláját kell kiegyenlítenie. Ezért például a cseh kormány büszkén és megelégedéssel hozta a társadalom tudomására, hogy az 1991/92-es pénzügyi évet költségvetési többlettel zárta. Még egy szerényebb fogadást is rendeztek, amely

során TV-kamerák előtt a többletet ünnepélyesen befoglalták a következő évi költségvetésbe. Függetlenül attól, hogy mennyire tartjuk a költségvetés kiegyensúlyozottságát gazdaságilag racionális lépésnek, világos, hogy a televízió által egész Csehországban közvetített ünnepség az állampolgári ismeretek gyarapítását volt hivatott szolgálni. Az utca emberének küldtek üzenetet: „takarékoskodj, mindig tegyél félre egy keveset, ezt teszi a kormány is, és ez hordoz valódi erkölcsi értéket”.

A másik, még jellemzőbb módja a hivatástudat kommunikálásának a *vezeklés*. Az áldozathozatal az egyetlen módja annak, hogy az egyén és a társadalom bűnhődjön a kommunista múlt vétkeiért és megtisztítsa magát káros hatásaitól. Míg a kormánynak kötelessége erkölcsi példát mutatni, szintén aktívan kell küzdenie változatos gazdasági és egyéb eszközökkel a múlt romlottsága ellen. Látható tehát, hogy van egy lényeges különbség a cseh reformerek és a Weber által vázolt „kapitalizmus szelleme” között. Míg Adam Smith úgy gondolta, hogy a „cserére és cserekereskedelemre” való emberi hajlam eleve adott, azaz a civil társadalom mint nyersanyag természetes, tiszta és példamutatás alapján vezethető, a cseh reformerek minden bizonnyal azt feltételezték, hogy egy már alaposan szennyezett emberanyagot örököltek. A reformerek szemében a társadalom nem *tabula rasa*, amin a piaci mechanizmus elkezdi kifejteni civilizációs hatásait, hanem egy nagyon is romlott és megrontható médium, a kommunizmus terméke:

„Csehországban az elmúlt húsz évben a társadalom tág kerete (ami korábban összefogta a nemzetet) vagy széthullott, vagy teljességgel elvesztette a jelentőségét. Következésképpen a viselkedés minden társas normája eltűnt[...].” (Pithart 1989/90).

A cseh reformerek szemében a kommunista múlt alapjaiban gátolja a piaci kapitalizmus és a civil társadalom fejlődését. Nem annyira a túlzott szocialista iparosítás miatt, ami gátolta a hatékonyságot és szennyezte a környezetet, hanem mert a kommunista intézményrendszer megfertőzte az emberek tudatát és lelkét. Az állami újraelosztás okozta függőségi viszony lustává tette az állampolgárokat, a szocialista fogyasztás meggondolatlansága pedig hozzájárult ahhoz, hogy az egész társadalom többlet költsön a kelleténél a jövőre való tekintet nélkül. Az emberek a testüket is beszennyezték a túlzott evéssel, ivással és dohányzással (Pithart 1989/90).

Ebben a kontextusban kell tehát értelmeznünk a reformerek által folytatott gazdaságpolitikát, valamint annak „spirituális” és „morális” vonatkozásait. Az új gazdaságpolitika nem tekinthető pusztán a gazdaság egészséges működését helyreállító technikai lépések sorozatának, hanem egyben olyan aszketikus eljárásként is felfogható, amely a társadalom *megtisztulását* hivatott elősegíteni. Ez olykor a kollektív rituális áldozat alakját öltötte, amely során a társadalom megszabadult leginkább korrumpált tagjaitól, főleg az idősebb generációban, más esetekben az egyént ösztökölte arra, hogy megszabaduljon saját

személyisége legromlottabb vonásaitól. Csehország és egyben az egész közép-európai térség legnagyobb „tisztoztatására” rögtön a kommunizmus bukása után került sor: a dolgozók csaknem 10 százaléka vette igénybe a kordedvezményes nyugdíjazást, főleg „rokkantnyugdíj” formájában, és örökre elhagyta a munkaerőpiacot. Ez érthető gazdaságpolitikai lépés volt, hiszen a kommunista gazdaságok kétségkívül túlfoglalkoztatottak voltak, ugyanakkor szimbolikus értelemben a „leszerelés” üzenetét is hordozta: ezek az emberek, akik munkaképes éveik nagy részét a kommunizmus alatt éltek, többé nem alkalmasak a munkára, megbízhatatlanok, ezért nincs helyük az aktív társadalomban sem. A munkanélküliség viszont alkalmassá vált arra, hogy a purgatórium, mintegy köztes tér szerepét töltsse be, ahol az egyén megtagadhatja korábbi énjét, megtisztulhat „régivétkeiktől”, hogy aztán a társadalom felelősségteljes tagjaként térjen vissza. A magyarázat szerint az elbocsátást akár balszerencsének álcázott szerencsének is lehet tekinteni, hiszen az egyénnek lehetősége nyílik arra, hogy „átállítsa” magát és „humán tőkére” tegyen szert.

Az áldozathozatal, mely a társadalom megtisztulását hivatott elősegíteni, sokszor nyilvános rituális bűnbánat formájában jelentkezett. Nincs olyan nagy mértékű áldozathozatal és változás, amely megtisztíthatná a beszenyezett „szocialista embert”, hacsak szembe nem néz a múltjával. Ha a múltra nem emlékszünk, nem beszélünk róla és nem ismerjük be vétkeinket, az a jövőben is kísérteni fogja a társadalmat:

„Olyanok vagyunk, mint egy elhízott ember, aki elfelejti, hogy több tucát extra kilót szedett fel, amit nem bír a szíve, és végső soron megrövidíti az életét” (Šiklová 1992).

Csehországban ez a kapitalista átalakítási folyamat együtt járt a volt disszidens Václav Benda és Daniel Kroupa törekvéseivel, hogy nyilvánosságra hozzák az egykori titkos ügynökök listáját és átvizsgálják az állami hivatalnokok múltját. A törvényhozás valószínűleg itt volt a legbosszúsomjasabb egész Közép-Európában, legalábbis a volt kommunisták köztisztviselésektől való eltiltását illetően (Moran 1994). Mindazonáltal, a fő funkciója nem annyira jogi, mint – ahogy a folyamat megnevezésére használt fogalom jelzi – ideológiai volt. Lényeges, hogy a latinból átvett *lusztráció* kifejezést használták, amit Šiklová úgy definiál mint „áldozathozatal általi megtisztulás, tisztítás” (Šiklová 1996). Így tehát a lusztráció egyszerre utal a társadalom megtisztítására a kommunista „bűnbak” feláldozásán keresztül, illetve az egyén vezeklés és bűnbánat általi megtisztulására, amit, ha helyesen alkalmaz, akár újból képessé teheti őt közfeladatok ellátására. Ez a vezeklés az inkvizícióhoz hasonlóan nem a bűnösség megállapításául szolgált, hanem a lélek megmentéséül, megtisztításául. Mindennek nyilvánosnak kellett lennie, hogy a kollektív bűnösség üzenetét megfelelően tudja közvetíteni. Ennek az volt a funkciója, hogy hatást gyakoroljon a többi bűnösre, az átlagemberek többségére, akik azonosulni tudnak a bűnbánat színdarabjának

negatív hűségével és képessé válnak bevallani bűneiket legalább saját maguknak, és ezáltal feloldozást nyerhetnek.

„Minden bocsánatkérést bűnbánat, gyónás és vezeklés kell megelőzzön azok részéről, akik negyven éven keresztül szisztematikusan jelentettek másokról, és most még annyi bátorság sincs bennük, hogy beismerjék és bocsánatot kérjenek” (a korábban disszidens Zdenek Kessler, a cseh legfelsőbb bíróság elnökét idézi Komárek et al. [1994b]).

Ebben a részben azt kívántam bemutatni, hogy Csehországban a kapitalista átmenet átfogó rituális áldozathozattal, megtisztulással és vezekléssel járt együtt; a gazdasági program mellett egy morális program is felfedezhető. De mit is bizonyítanak ezek a rituálék? Mennyiben jelzik a „kapitalizmus szellemét”? Nem amellet érveltem az imént, hogy a cseh átlagember szükségképpen magáévá tette ezen rituálék üzenetét, és ennek megfelelően kezdett viselkedni. A fent leírtak nem az átlagember mindennapos cselekedeteit igazolták, hanem azt az eszmei légkört, ami a gazdaságpolitika kialakítását körülvette, vagyis a politikai osztály beszédmódját. Következésképpen úgy gondolom, hogy ezek a rituálék két egymáshoz illeszkedő értelemben utalnak a „kapitalizmus szellemére”. Először is, a „kapitalizmus szellemének” eszméje minden bizonnyal a cseh reformerek konkrét célkitűzései közé tartozott. Úgy tűnik, meg voltak győződve arról, hogy nem elég bevezetni a piaci mechanizmusokat vagy végigvinni a költségvetési megszorításokat, hanem a gazdasági reform sikerességéhez szükséges, hogy a „társadalom” magáévá tegye az áldozathozatal értékeit. A „kapitalizmus szellemének” második, az előzővel összefüggő alkalmazása a kormányzat konkrét szerepvállalásához kapcsolódik: a kormánynak elől kell járnia az erkölcsös viselkedés és az áldozathozatal terén; türelmes gyóntatónak kell lennie, aki finoman ösztönzi a bűnök kimondását; ugyanakkor szigorú nevelőnek is kell lennie, aki vezeklést ír elő, hogy megtisztítsa a közösség és az egyén lelkét. A cseh reformerek nem csupán a „kapitalizmus szellemének” előmozdítását vették tervbe, hanem azt is megértették, hogy ez tőlük is erkölcsös viselkedést követel meg. Tanulmányom következő részeiben arra vállalkozom, hogy feltárjam a cseh gazdasági racionalitás mögött húzódó – Weber szavaival élve – „irracionális ösztön” eredetét, és bemutassam, hogyan vált az dominánssá a cseh posztkommunista gazdasági életben.

A DISSZIDENSEK ÉS AZ ANTIPOLITIKA

MIK VOLTAK ŐK, ÉS HOGYAN VÁLTAK DISSZIDENSEKKÉ?

Václav Havel valószínűleg a leghíresebb, viszont távolról sem a legtipikusabb egykori cseh disszidens politikus. Valójában nem a híres „Színház a korláton”,⁹ hanem a Károly Egyetem, kiváltképpen annak Filozófiai és Jogi Kara szolgált a cseh disszidensközösség kiindulópontjául. Bár számos művész és néhány pap is volt közöttük, a legaktívabb disszidens ellenzékiek a humán értelmiség – filozófusok, történészek, jogászok, társadalomtudósok és újságírók – közül kerültek ki. Az 1. táblázatban látható, hogy ez kifejezetten igaz azokra, akik 1989 után a politika befolyásos szereplőivé váltak.

1. táblázat

Az első posztkommunista cseh kormány „disszidens” tagjainak karrierútjai

Név	Végzettség	Első állás	Elbocsátás éve	Következő állás	1990-ben betöltött pozíció
Eda Kriseová	Újságíró 1962	Szerkesztő, <i>Listy</i> (irodalmi folyóirat)	1970	Háztartásbeli	A köztársasági elnök PR-tanácsadója
Jaroslav Šabata	Pszichológus 1953	Egyetemi oktató, Masaryk Egyetem	1969	Fizikai munkás	Cseh tárca nélküli miniszter
Jiří Dientsbier	Filozófus 1960	Cseh rádió	1969	Fűtő	Szövetségi Külügyminiszter
Luboš Dobrovský	Szlavista 1960	Cseh rádió	1970	Raktáros	Szövetségi Hadügyminiszter
Michael Žantovský	Pszichológus 1973	Pszichiátriai kutatóintézet	1980	Szabadúszó fordító	A köztársasági elnök sajtófőnöke
Milan Uhde	Szlavista 1958	Szerkesztő, <i>Host do domu</i> (irodalmi folyóirat)	1971	Szabadúszó író	Cseh kultuszminiszter

9 Csehül Divadlo Na Zábradlí. 1958-ben alapított híres színház a prágai Korlát utcában: itt mutatták be Havel első darabjait – *a szerk.*

Név	Végzettség	Első állás	Elbocsátás éve	Következő állás	1990-ben betöltött pozíció
Pavel Rychetský	Jogász 1966	Egyetemi oktató, Károly Egyetem	1970	Fizikai munkás	Helyettes szövetségi miniszterelnök
Petr Pithart	Jogász 1962	Egyetemi oktató, Károly Egyetem	1969	Éjjeliőr	Cseh miniszterelnök
Petr Příhoda	Pszichiáter 1962	Intézeti pszichiáter	1970	Mentős pszichiáter	A cseh kormány sajtófőnöke

Vajon miért leginkább a humán értelmiség soraiból kerültek ki a disszidensek? Miképp azt az 1. táblázat is mutatja, ők voltak azok, akiket az 1968-as „prágai tavasz” után tömegesen elbocsátottak állásukból, mi több, eredeti szakmájukat sem tudták tovább folytatni.¹⁰ Ez szükségszerűen alakult így: a később bemutatandó közgazdászokkal és technokratákkal ellentétben – akik közül sokan szintén elvesztették állásukat – a humán értelmiségiek nem voltak felkészülve arra, hogy megküzdjenek az új helyzettel. A filozófusok fenomenológiai háttérrel nem dolgozhattak tovább nem marxista irányultságú filozófián; a szociológusok, akiknek tanszékeit bezárták, illetve az újságírók, akiket eltiltottak az írástól, hasonló helyzetbe kerültek. Ráadásul sokukat az üldöztetés részeként maga a rezsim kényszerített kétkézi munkára vagy lehetetlennítette el a szakmában való elhelyezkedésüket. Nevük felkerült a „feketelistákra”, és elhelyezkedési esélyeik roppant alacsonyok voltak (Kusin 1978).

Mindezek ellenére azt sem szabad kizárunk, hogy sokak valóban saját elhatározásból kerültek értelmiségi szakmájukon kívülre. Václav Klaus, aki valószínűleg sok cseh átlagember véleményének adott hangot – de egyben igyekezett a saját magához hasonló technokraták életpályáját is igazolni –, felvetette, hogy a disszidensek tulajdonképpen maguk választották ezeket az „alantas” tevékenységeket, mivel értelmiségiként képtelenek voltak „normális” munkaköröket betölteni. „Sokan, akik a prágai tavasz után veszítették el állásukat, a korábbihoz képest rosszabb helyzetbe kerültek. Én azért úgy gondolom, hogy ez nem teljesen igaz. Sokan közülük olyan foglalkozást választottak, amiben megőrizhették szellemi integritásukat. Az olyan rugalmas időbeosztású állások, mint az éjszakai portás, fűtő és más hasonlók kiváló lehetőséget nyújthattak például arra, hogy az ember Heideggert olvasson. Én ezzel szemben mérhetetlenül unalmas és szokványos munkát választottam, tele kötöttségekkel” (Klaust idézi Komárek et al. 1994a). Az ilyen „komparatív mártírológiai” elmélekdedések megvitatását minden bizonnyal a jövő történéseire

10 Tehát az 1. táblázat szerint „disszidens” az, aki gyors státusvesztésen ment keresztül 1968 vagy a Charta '77 aláírása után, és nem dolgozhatott tovább a szakterületén.

hagyhatjuk. Viszont annyiban fontosak számunkra is, hogy rávilágítanak egy lényeges különbségre disszidensek és monetaristák között: a disszidensek elvesztették pozíciójukat a kulturális területen, majd elkezdtek érvényesíteni egy olyan stratégiát, amivel vissza tudták szerezni ezeket a pozíciókat, miközben a hivatalos kereteken „kívül” maradtak. Éppen ez volt a „disszidálás” lényege: egyfajta válasz az értelmiség krízisére a prágai tavasz leverése után, ami Klaus megfogalmazása szerint a „szellemi integritás” megőrzésére összpontosult. A disszidensek az állásuk helyett a lelküket mentették. Saját magukkal akartak foglalkozni, nem pedig a rendszernek dolgozni – hogy mindezt mi végre teszik, azt eleinte valószínűleg maguk se tudták volna megmondani.

Fontos észrevennünk, hogy ez egzisztenciális választás volt, azaz olyan tudatalatti tényezők határozták meg, mint a vérmérséklet és az ízlés. Emiatt lehet olyan határozottan állítani, hogy nagy valószínűséggel ez a társadalmi csoport – a humán értelmiség – fog így reagálni, mivel ez a nem tudatos viselkedés sokkal inkább a létfeltételekből és a társadalmi helyzetből ered, mint morális megfontolásokból. Éppen ezért – bár a legtöbb disszidens igyekszik úgy beállítani a „disszidálást” mint tisztán morális választást – az igazság éppen ennek az ellenkezője: ízlésviláguk eleve hajlamossá tette őket arra, hogy életformaként fogják fel és fogadják el a disszidens létet. Ehhez a hajlamhoz csak utólag tették hozzá az erkölcsi igazolást. „Egy bizonyos ponton [...] mindenkinek hoznia kellett egy fájdalmas döntést: megalázkodással bizonyítani a rendszer iránti hűségét, vagy mindent elveszíteni [...] Saját példámra visszagondolva, amikor eljött a kritikus pillanat, és a „másik fél megkért”, hogy bizonyítsam a lojalitásom, egyszerűen túl gyorsan léptek, én pedig elvesztettem a fejem anélkül, hogy gondoltam volna a következményekre [...] és ez átlenyomódott a ló túloldalára. Elvesztetted a munkád, és valahogy – érdekes módon – minden könnyebb lesz. A világot fehéren-feketén látod. Elkezdted játszani a szereped a barikád túloldalán” (Urban 1991).¹¹

A túloldalon „rokonlelkek” vannak, akik hasonló döntéseikkel, hasonló társas tudatalattijukkal és hasonló habitusukkal ugyanehhez a világhoz tartoznak. A döntést tehát megerősíti, hogy létrejön a beavatottak viszonylag zárt köre. „A börtön utáni időszakban visszavonultunk a feleségemmel és a legközelebbi barátainkkal. Nem akartunk senkivel sem találkozni [...] Elszigetelten éltem, részben a társadalomtól függetlenül” (Kessler idézi Komárek et al. 1994b). Valóban kényelmes volt egy ilyen körhöz tartozni, ez összhangban

11 Ez az elemzés természetesen nagymértékben Bourdieu habitusfogalmára épül, lásd Bourdieu (1984). Az önkritikáról szóló diskurzus, amit nem tudok itt részletesen kifejteni, egy másik eleme ennek a habitusnak, és ezáltal a disszidálás eredetének. Az, hogy az 1950-es és 1960-as években a kommunista humán értelmiség megkérdőjelezte saját, sztálinizmus alatt hozott döntéseit, egyértelműen összefügg későbbi morális disszidálásra való hajlamukkal. Lásd Shore körültekintő elemzését (1998).

volt a humán értelmiségek által kedvelt életmóddal, kiváltképpen azzal, hogy munkájukat csakis társaik minősíthetik. „A cenzúra éveiben sok ideje volt munkára és tanulásra. Otthon nem csöngött a telefon, mert a rendőrség kikapcsolta. Nem kellett és nem is lehetett utaznia, hiszen nem volt útlevele, és a szerkesztőségbe sem kellett bemennie dolgozni [...] nyugodtan koncentrálhatott az olyan könyvek írására, melyeket tudta, hogy csak azok fognak elolvasni, akik megszerzik a szamizdat és emigráns kiadványokat” (Komárek et al. 1994b; az idézetben szereplő személy az író Ivan Klíma).

Mindezt elméleti keretbe öntve azt állítom, hogy a disszidálást értelmezhetjük úgy is, mint bizonyos humán értelmiségek 1968 válságára adott válaszáat, egy olyan reakciót, amely az „önmagaság technikáinak” (*technology of the self*) formáját öltötte. Foucault ezzel a kifejezéssel az olyan módszerekre utal, melyekkel az egyének bizonyos kívánt állapotokat akarnak elérni – megbocsátást, hitelességet, tisztaságot. Ezek bizonyos előírt rituálékból állnak (mint például a gyónás), melyek segítségével az egyének megismerhetővé és irányíthatóvá tették magukat először saját maguk, majd mások számára (Foucault 1988).

AZ ÖNMAGASÁG DISSZIDENS TECHNIKÁI

Foucault szerint a nyugati civilizáció a korai kereszténységtől az önmagaság hermeneutikus-aszketikus technikáját örökölte meg. Az önmagaság korai keresztény technikái olyan eljárások voltak, melyek az egyén jobbítását egyenlővé tették azzal, hogy az egyén feltárja az igazságot önmagáról, ami viszont önmaga megtagadását követelte meg az egyéntől. A korai kolostorok gyakorlataiban az önvizsgálat a folyamatos verbalizálás parancsát jelentette, méghozzá a mester vigyázó szemei (illetve fülei) előtt, alapos vizsgálat alá vetve az egyén elméjének legkisebb rezdüléseit és legmélyebb mozzanatait egyaránt. Ez eredetileg nem a bűnök számbavételét szolgálta, hanem azt, hogy az egyén feltárja az igazságot önmagáról – megtudja, hogy mely gondolatok jók és vezetnek Istenhez, és melyek gonoszak és származnak a Sátántól. Az igazság feltárásának feltétele az egyén önmagáról való lemondása volt, a „magához való ragaszkodás” megtörése a fegyelmezés által (Foucault 1993).

Az „antipolitika” disszidens diskurzusa továbbra is fenntartja a nyugati aszketizmusra jellemző hermeneutikai struktúrát, ám középpontjában már nem a számba veendő és verbalizálandó gondolatok állnak többé, hanem cselekedetek (a beszédet is ideértve), melyeket „értelmük” és „hitelességük” alapján kell megítélni. Az Ördög valóban köztünk jár és megrontja az emberi lelkeket, miközben jelenléte nehezen észlelhető és alattomos, akárcsak a korai kereszténység idejében: „a totalitarizmussal szembeni ellenállás legjobb módja, ha egyszerűen kiűzzük a totalitarizmust saját lelkünkéből [...] a saját hazánk-ból és az egész emberiségből” (Havel 1986). A totalitarizmus jelenléte az emberi lelkekben

eleinte jelentéktelen, nem igazán képes elérni az egyén legbelső lényéig. Megalapozásához a rituális kommunikáció néhány aktusa vezet, nevesül, mikor az egyén az alkalmazkodás jeleit igyekszik demonstrálni a külvilág felé. Havel egy zöldségest említ példaként, aki a kirakatába akasztotta a „Világ proletárjai, egyesüljetek!” feliratot. Az ezen a ponton kezdődő folyamat nem az ember gondolatait, hanem legfőképp tetteit rontja meg. A felirat kihelyezésével – érvel Havel – a zöldséges lemondott arról, hogy maga vállaljon felelősséget tetteinek és cselekedeteinek, sőt saját életének jelentéséért, átadva a jelentéssalkotás felelősségét a rendszernek. A felirat kihelyezésével úgy döntött, innentől „hazugságban fog élni”. Ehhez nem szükséges, hogy higgyen a hazugságban, elég, ha elfogadja az életét benne, ezzel „igazolva, beteljesítve és tovább építve a rendszert” (Havel 1985).

Havel elemzése széles körben elismert és elfogadott, jórészt ebből indulok ki, mikor a „disszidens diskurzusra” hivatkozom. Nem állítom, hogy a disszidensek mind magukévá tették Havel gondolatait. Nem az álláspontjuk volt közös, hanem egy olyan közös gondolati téren osztoztak, amit Havel nyitott meg. Ez egy „diffrakciós” vagy „problematizálási pont”, ami köré csoportosultak (Foucault 1972). Havel nem azért támadta a „poszttotalitárius szocializmust”, mert az elnyomó és igazságtalan, hanem azért, mert az egyéni cselekvést bizonytalanságok és ellentmondások zűrzavarában tartja. Az egyént egy ilyen rendszer megfosztja a „természetes világban” való értelmes létezésről egy művi-
leg összetákolt nyelv segítségével, melyben a szavak értelmüket veszítik és a gondolkodás lehetetlenné válik.¹² Az ember többé nem tudhatja, mi „igaz” és mi „hamis”, mi „rossz” és mi „jó”. Az egyéni cselekvés körülményeinek ilyenfajta problematizálása a disszidens diskurzus képviselőinek közös pontja, ez különbözteti meg őket a többi kritikus diskurzustól, elsősorban a „reformkommunistákétól”.¹³

Érdemes megfigyelni, mennyire hasonlít Havel érvelése Lutheréhez. Mindketten az intézményesített rituálék ellen láznak, melyek a köz- és magánélet között közvetítenek, és melyek lehetővé teszik a kettő szétválását. Kommunisták és buzgó katolikusok is vétkezhetnek magánéletükben, ám azonnali feloldozást nyerhetnek, ha a nyilvánosság előtt részt vesznek a megfelelő rituálékban. Ezt jelenti „hazugságban élni”, és Havel és Luther is ezért találják meg az „önmagaság technikájában” a választ, hiszen ezáltal képesek a hitelesség visszaszerzésére és a magán- és közélet újbóli integrálására. Az egyének

12 Hasonló következtetésre jut Petr Fidelius (Petr Pithart álneve) is (1992). A „természetes világ” fenomenológiai koncepciójának fontosságát a disszidensdiskurzusból Zdzisław Krasnodębski elemzi (1993).

13 Ugyanakkor még azok a disszidensek is, akik kritizálják Havel antipolitikáját és aktívabb „politikai” fellépést szorgalmaznak a rendszerrel szemben, ugyanúgy a szocializmus által létrehozott hamis, ideológiával átitatott valóság koncepcióját és annak az egyénekre gyakorolt megrontó hatását teszik meg kiindulópontjuknak. Lásd Kusy (1985).

saját kezdeményezésükre és önmaguk erejéből képesek olyan helyzetet teremteni, amelyben tetteik és szavaik jelentése és azok következményei világosak lesznek. Az elmozdulás onnan, hogy valaki „hazugságban él”, oda, hogy ehelyett „igazságban éljen”, tulajdonképpen „egzisztenciális választás”, ami Havel szerint nem igényli az egyéniség különösebb átalakítását, hiszen „az élet alapvető céljai és törekvései minden emberben természetes módon jelen vannak”. *Sola fide*. Könnyen megeshet, hogy „egy napon zöldségünkben valami elpattan, és nem rakja ki többé a feliratot [...] Politikai gyűléseken pedig elkezd kimondani, amit gondol”. A zöldséges újra felelősséget vállal azért, amit mond és tesz. Mivel a rendszer jellegéből adódóan egymást kizárónak tartja az igazságot és a hazugságot, kiveti magából a zöldségest és ráerőlteti egzisztenciális választását (Havel 1985: 39–40).

Ezen a ponton azonban egy olyan értelmezési játékra nyílik lehetőség, ami Havel hermeneutikus technikájának alapjait kezdi ki, és amely nagyban hasonlít a kételyhez, ami Luther személyes megváltásba vetett hitét is fenyegette. Ahhoz – mondja Havel –, hogy hiteles személyiséggel és az önmagunkról szóló igazsággal rendelkezünk, bizonyos erőfeszítések szükségesek. Ez az erőfeszítés az egyén tetteinek és szavainak „hitelesség szempontjából” történő vizsgálatát jelenti – vajon tényleg komolyan gondoljuk-e, amit teszünk és mondunk, vagy szavaink és tetteink csak a rendszer érdekeit szolgálják. Hogy leszűkítse az önvizsgálat területét, Havel megkísérli „megalapozni” azt: amellet érvel, hogy az egyén természetes hajlama a vágyakozás „az emberiség jogos büszkesége és morális integritása iránt”. Mivel birtokában vagyunk a képességnek, hogy megkülönböztessük a jót a rossztól, az igazságot a hazugságtól, az egyénnek csupán a megfelelő „hitbeli aktust” kell meglépnie ahhoz, hogy az igazságban éljen. Ebből az következik, hogy a kommunizmus alatt a *disszidensek* az erkölcsös egyének, mivel egyedül ők azok, akik ténylegesen az igazságban élnek és felelősséget vállalnak szavaikért és tetteikért. Vagy másképpen fogalmazva: disszidensnek lenni egyfajta „hivatást” jelent, az életünk feletti felelősség önmagunkra vállalásának egyetlen módját, az egyetlen utat a hiteles élethez. Ahogy Jevtusenko, az orosz költő fogalmazott: „Úgy folytatam a pályafutásom, hogy nem folytatom azt”.

De mi van akkor, ha a „disszidens lét” lényege és legbelsőbb titka éppen az, hogy igazolja és támogatja a rendszert, méghozzá a disszidensek ellenállása révén? Havel szembenéz ezzel a lehetőséggel, amikor megkísérli megválaszolni azt a kérdést, hogy „kik azok a disszidensek?” Határozottan tagadja a „disszidensek” létezését, legalábbis abban az értelemben, ami szerint ez egyfajta „szakmát” vagy konkrét elfoglaltságot jelent. „A disszidensek egyszerűen olyan fizikusok, szociológusok, munkások, költők, vagy bárki mások, akik őszinte belső indítatásból cselekszenek, és emiatt folyamatos nyílt konfliktusban találják magukat a rendszerrel. Ez a konfliktus nem tudatos szándékból fakad részükről, hanem gondolkodásuk, viselkedésük és munkájuk belső jellegéből következik.” Disszidensnek

lenni egyfajta „egzisztenciális beállítódást” és nem valamiféle szakmát jelent. Épp ellenkezőleg, a „jól ismert »disszidensek« kiválasztott csoportjának intézményesítése tulajdonképpen tevékenységük legbelsőbb erkölcsi aspektusának tagadását jelenti” (Havel 1985: 57–60).¹⁴

Honnan tudhatjuk tehát, hogy valaki erkölcsös módon cselekszik? Hogyan bizonyosodhatunk meg róla, hogy valaki valóban felelősséget vállal szavaiért és tetteiért? Havel kísérlete a hermeneutikus technika megalapozására veszélybe került ezen a ponton, mivel kellemetlenül közel sodródott a „szerény munka” (*drobná práce*) cseh ideáljához: „őszinte és felelősségteljes munka az élet legkülönbözőbb területein, de a létező szocialista rend keretein belül, a nemzet jobbításának érdekében”. Túl sok cseh (és reformkommunista) hivatkozhatott volna erre az ideálra; a törvénytisztelő magatartás szinte minden megnyilvánulását lehetne az egyéni felelősségvállalás aktusaként értelmezni.¹⁵ A gond az, hogy az értelmezés elveszíti megalapozottságát: „nem létezik a viselkedésnek olyan modellje, nincs olyan univerzálisan érvényes módszer, amivel képesek lennénk meghatározni azt a pontot, ahol a szerény munka megszűnik a »nemzet jobbításáért« tenni, és ehelyett »a nemzet megkárosítására« irányul. Világosnak tűnik ugyanakkor, hogy egy ilyenfajta átlenyúlés egyre fenyegetőbbé válik, és hogy a szerény munka egyre gyakrabban sérti meg azt a határt, amelyen túl a konfliktusok elkerülésével már a saját lényegét veszíti el” (Havel 1985: 34–35). Más szóval: nem elegendő, ha valaki elhivatott módon dolgozik és felelősséget vállal cselekedeteiért. Soha nem lehetünk biztosak abban, hogy nem a rendszert támogatjuk, és hogy nem a társadalom szétrombolásán munkálkodunk-e éppen. Akárcsak a protestánsok, a disszidensek is egy jelere vártak, afféle biztosítékra, ami garantálni tudja megváltásukat.

A probléma feloldása a legkevésbé sem volt újszerű. A disszidens, vagy a valóban erkölcsös egyén fő megkülönböztető jele az, hogy hajlandó *áldozatot hozni*, sőt a morális felelősségvállalás legfelsőbb fokától sem riad vissza – ami nem más mint saját élete feláldozása. A feláldozott élet a leghitelesebb élet. Csupán ezen a ponton lehetünk bizonyosak

14 Hejdánek, a protestáns filozófus szintén elutasította, hogy a disszidensek bármiféle „ellenzék” alkossanak, vagy hogy bármilyen, a hatalom gyakorlására irányuló politikai programot dolgozzanak a kommunizmus bukására készülve. Mind apolitikus emberjogi aktivisták voltak, céljuk egyedül a rezsim dogmáinak megkérdőjelezése volt (Hejdánek 1985).

15 A Charta '77 mozgalom egyes disszidens tagjai, például Václav Benda, fenntartásokkal kezelték az „igazságban élni” elitista haveli koncepcióját, és a *drobná práce* értékeit megfelelő alapnak tartották a rendszerrel szembeni ellenálláshoz (Benda et al. 1988).

abban, hogy valaki a hatalmat fenyegeti, nem pedig kiszolgálja annak érdekeit.¹⁶ Akárcsak Kálvin esetében, önmagunk feláldozása az „elhivatottság” nyilvánvaló jelévé válik, amit tovább erősít a tény, hogy így az egyén a „szentek közösségéhez” csatlakozik. Az áldozathozatal azonban nem csupán a megváltás biztosítékát jelenti a disszidensek számára, hanem morális tekintéllyel, egyfajta „lekipásztori hatalommal” ruházza fel őket. Ezt a fogalmat Foucault a hatalom egy formájára használja, ami a keresztény lekipásztor tekintélyéből eredeztethető, és amely a mai napig a nyugati társadalmak számos intézményére jellemző. Az engedelmességet nem az árak rendszere kényszeríti ki, vagy a tőkés, aki munkanélküliséggel fenyegethet, hanem a lekipásztori hatalom, ami gondoskodik a nyájról és ezért cserébe meghódolást követel. A lekipásztor hatalmának legfőbb eredője az, hogy mint „jó pásztor”, hajlandó „feláldozni magát a nyáj túléléséért és üdvözüléséért”. Az önfeláldozás tekintélye által pedig ő maga is bizonyos áldozatokat követel meg a nyáj tagjaitól, legfőképp előírt rituálék formájában (mint a gyónás), amiken keresztül a nyáj minden tagja megismerhetővé válik számára. Az egyéni cselekvések felügyeletének és terelgetésének lekipásztori művészete pedig éppen azon a tudáson alapul, amire a lekipásztor a rituálék során tesz szert az emberi szívről és lelkiismeretről (Foucault 1982).

Az „áldozathozatal” fogalmát először Ján Patočka cseh filozófus emelte be a disszidens diskurzusba a 20. század morális válságát elemző tanulmányával (Patočka 1976/77).¹⁷ Patočka egyetért Heideggerrel abban, hogy a modernitás állapotában domináns helyzetben van a *techné*, ami nem más, mint a Létezés tudományosságán és technológián keresztüli megértése. A „nappal erői” (a felvilágosodás, haladás, magasabb életminőség) mind az élet nevében uralkodnak felettünk: „Hogyan uralkodik a nappal, az élet és a béke minden egyén teste és lelke fölött? A halál segítségével, az élet fenyegetettségével. A nappal szempontjából az egyén számára az élet a létező legnagyobb érték.” Éppen ezért az első világháború frontvonalai néhányak számára lehetőséget teremtettek „a béke erőinek” tagadására, hiszen ekkor az élet feláldozása mint a bátorság és hűség legmagasabb szintű kinyilvánítása jelent meg. Az áldozathozatal szembement a fejlődéssel, tagadta, hogy a cél valamiféle elvárt „jólét” lenne. Ugyanakkor a háború nem volt képes arra, hogy az emberiséget felszabadítsa a *techné* uralma alól. A halál, mint egyfajta „bék-

16 „Egyre nyilvánvalóbbnak tűnik, hogy egy magányos, látszólag tehetetlen ember, aki nem fél kimondani az igazságot és hajlandó képviselni azt teljes lényével és életével, készen állva arra, hogy magas árat fizessen ezért [...] bizony nagyobb erővel bír, mint névtelen szavazók ezrei” (Havel 1986: 156).

17 A Patočkára történő hivatkozások nem ritkák a disszidensdiskurzusban. Havel maga is Patočkát idézi az áldozathozatalról és felelősségről szóló fent idézett részletben. Az összes nagy disszidens filozófus – Hejdánek, Bělohradský, Palouš, Kohák – Patočka tanítványa volt, akik később már-már áhíttal hivatkoztak rá. Gondolataik és álláspontjuk összefoglalásáért lásd Chvatík (1992).

lyó, amelynek láttán az emberek lehunyják a szemüket”, továbbra is a társadalom alapját képezte mind a kommunizmusban, mind a kapitalizmusban. Patočka amellett érvel, hogy a 20. század második felében a *disszidens lét* vált az áldozathozatal új formájává. Ez a front szembehelezkedik a nappal „demoralizáló”, terrort kifejtő és csalárd motívumaival. Ez a front leleplezi a nappal természetét, [...] azok, akik ki vannak téve az Erő nyomásának, szabadok, szabadabbak, mint azok, akik ezalatt a hátszágban ülnek és azon rágódnak, hogy mikor kerül rájuk a sor. Emellett Patočka szerint a disszidensek közti szolidaritás, amelyre a „megrendültek és az áldozatot hozók közössége” épül, erkölcsi útmutatóként szolgál majd az egész emberiség számára:

„Azok szolidaritásvállalása, akik képesek felfogni, mi az élet és a halál lényege, és ennek folyományaként a történelemé is. Hogy a történelem nem egyéb, mint pusztán az élet konfliktusa, a csupasz és félelemmel átitatott életé, hogy az élettel a magaslaton, amely nem tervez az eljövendő hétköznapokra, hanem világosan lát, véget ér az élet és a »béke« hatalma. Csak aki ezt képes felfogni, aki képes a fordulatra, csak az nevezhető szellemi embernek.”

A disszidensek feladata nem a politikai vezetés megdöntése, hanem a társadalom többi részének rávezetése arra, hogy vállaljanak felelősséget saját életükért: „Ez a szolidaritás nem kínál pozitív programot, inkább figyelmeztet és tilalomfákat állít [...] Meg kell teremtenie és megteremtheti a szellemi önállóságot, szellemi erővé kell válnia, amely bizonyos korlátok közé kényszeríthetné a háborúban álló világot...” (Patočka 1976/77: 125). Az „antipolitika” kifejezés ezért azt jelzi, hogy a disszidensek lemondtak a politikai hatalomról a lelkipásztori hatalom érdekében. Az áldozathozatal beteljesítette az önmagaság disszidens technikáját, és lehetővé tette, hogy az kitörjön „a szentek közösségéből”. Egyfelől hermeneutikailag megalapozta a disszidens technika általános jellegét, ezáltal hozzájárulva annak rituálévá válásához, másfelől pedig megerősítette a disszidensek „spirituális hatalmát”, amit felhasználva utat mutathattak a többi egyénnek. A disszidensek tehát lelkipásztori pozíciójukból adódóan voltak „antipolitikusok”. Nem voltak érdekeltek politikai programok kidolgozásában, sokkal inkább „az emberek politikai gondolkodásának magasabb szintre emelését tűzték ki célul, valamint azt, hogy elősegítsék és bátorítsák az állampolgárok morális integritását és a hétköznapi emberek szellemi függetlenségét”¹⁸ (Hejdánek 1985: 147).

18 A „politikai programok” elutasítása a teleologikus értelmiségi szereppel szembeni állásfoglalásként értelmezhető. A lelkipásztori hatalom nem törekszik osztályhatalomra olyan módon, ahogy azt Konrád és Szelényi leírják (1979).

Ezen a ponton az olvasó részéről jogosan merülhet fel a kérdés, hogy vajon mi értelme ilyen komoly jelentőséget tulajdonítani ezeknek a végső soron üldözött és elszigetelt értelmiségiek által megfogalmazott gondolatoknak. Mi is a „lelkipásztori hatalom” tulajdonképpen? Van-e bizonyíték arra, hogy a disszidensek tekintély iránti igényét bárki is elismerte volna? Lényegesnek tartom ezért, hogy ezen a ponton megálljunk és tisztázzuk: a fenti érvelés nem azt mutatta be, hogy az átlagember miként tekintett a disszidensekre. Sőt, több jel is mutat arra, hogy a társadalom nagy része nem különösebben törődött a disszidensekkel és azok vélt morális felsőbbrendűségével (Holý 1996). *Elemzésem tárgya egy bizonyos követelés volt, az ilyen jellegű követelések beemelése a kulturális hatalom szintjére pedig – legitimáció ide vagy oda – soha nem tekinthető eleve adottnak, az elismerésüket mindig küzdelmek során kell kivívni. Csak miután e küzdelmeket megvívták és nyomait eltüntették, azután élvezhetik a győztesek követeléseik elismerését pusztán azok „legitimációjára” hivatkozva.* A disszidensek esetében, akik a hivatalos közegen kívül estek, ezek a küzdelmek az ortodox kulturális közeg ellen folytak, amit a „normalizáció” éve alatt jórészt „reformkommunista” értelmiségiek képviseltek; akik a disszidensekhez hasonló pozíciókat foglaltak el 1968 előtt, maguk is egyetértettek az 1968-as reformok szellemiségével, ám valamilyen oknál fogva nekik sikerült megtartani az állásukat 1968 után. Egyesek túlságosan jól ismertek voltak ahhoz, hogy elbocsássák őket, mások megtagadták korábbi nézeteiket, sokaknak pedig egyszerűen szerencsájuk volt. Pontosan ezen küzdelmek során nyerte el formáját fokozatosan az „antipolitika” eszméje. A disszidensek sajátos világnézete, melyben az önmagasság technikáinak ilyen kiemelt szerepük van, legalábbis részben annak az eredménye, hogy úgymond „kívülről” próbálták megfogalmazni határozott követeléseiket a reformkommunistákkal szemben.

Efféle küzdelmek egész sora bontakozott ki elsősorban a Charta '77 megalakulása körül. Most azonban csak egyet emelnék ki ezek közül érveim illusztrálása végett. A szünetánerőmetek kitélepítése körül kialakult vitáról lesz szó. Ez az 1970-es évek végén indult, több mint harminc évvel az események után, melyek során hárommillió német nemzeti-ségű állampolgárt utasítottak ki otthonukból és telepítettek a határ túloldalára. A vita eleinte szamizdatokban és emigráns folyóiratokban zajlott, ám a disszidensek olyan sikeresek voltak a téma felszínén tartásában, hogy idővel a pártkiadványok is kénytelenek voltak vele foglalkozni. A hivatalos kulturális közeg egy idő után már nem hagyhatta figyelmen kívül a párhuzamos nyilvánosság történéseit. Ami magát a vitát illeti, egyik oldalon disszidens történések álltak, akik a kitélepítések értelmét, valamint erkölcsi megalapozottságát

kritizálták; a reformkommunista értelmiségiek a másik oldalon pedig igyekeztek praktikus okokkal igazolni a történeteket.¹⁹

A disszidens történések fő érve az volt, hogy a kitelepítéseket a kollektív bűnösség védhetetlen elve alapján rendelték el. Következésképpen a kitelepítések nem csupán igazságtalanok voltak – vélték a disszidensek –, de hozzájárultak annak az erkölcsi légkörnek a kialakulásához is, amelyben aztán az 1950-es évek koncepciós pereit zajlottak. A kormány által bátorított fosztogatások továbbá aláásták a magántulajdon eszméjét, ezt pedig ügyesen használták ki a kommunisták, akik éppen ezeken a területeken építették ki támogatói bázisukat.²⁰ A németekkel szembeni fellépés továbbá felszámolta az emberi jogok maradványait, és annak is magyarázatul szolgált, hogy a csehek miért tagadták meg az „európai értékeket”. A reformkommunisták ezzel szemben a kitelepítésekre tragikus szükségszerűségként tekintettek. Elutasították azt a felfogást, miszerint ezek az események vezettek a koncepciós perekhez, és rámutattak, hogy a koncepciós perek a sztálinizmus részeként egész Kelet-Európára jellemzőek voltak.

A vita téje azonban nem csupán az volt, hogy az ortodox történelemszemlélet kikezdő kritikus hangok érvényre jussanak. A disszidens lét alapvető értelme volt a tét: „A cseh disszidensek erkölcsi kötelessége megváltoztatni a kilakoltatásokkal kapcsolatos uralkodó nézeteket, mivel a kormányzat ellen folytatott küzdelmük éppen azon alapvető emberi jogok követelésére összpontosított, amelyeket a szudétánemetektől megvontak” (Erazim Kohákot idézi Abrams 1995: 251). Az az érv, miszerint hasonló események „máshol is megtörténtek”, szintén nem elégítette ki a disszidenseket. Épp ellenkezőleg,

19 Érvélem ezen része Bradley F. Abrams tanulmányán (1995) alapszik. A disszidensek közül Pithart, Příhoda, Hejdánek és Erazim Kohák vettek részt a vitában. A reformkommunista oldalt hivatalos és nem hivatalos történések képviselték, úgymint Milan Hubel, Jaroslav Opat, Radomir Luža, Václav Kural vagy Jan Kren.

20 A következő idézet Ján Mlynárik azon írásából származik, amelyik az egész vitát kirobantotta: „A kitelepítések és azok következményei azt bizonyították a lakosság számára, hogy nem kell tisztelni a tulajdon szentségét, azt az értéket, ami generációk hosszú során keresztül jött létre és vált elfogadottá. Ezek az események megtanították a nemzetet lopni. A szocialista tulajdon esetében tapasztalható eltulajdonítás gyökerei nem a szocializmus kezdeteinél keresendők, hanem a németek tulajdonának gátlástalan szétlopásánál”. Ebből a részletből már érzékelhető, miként alakul majd át az antipolitika egyfajta állampolgári neveléssé a kapitalizmusban. A kommunizmus büntetés volt, amit a kitelepítések eredendő bűne vont maga után. A feláldozáshoz meg kell gyónnunk a kitelepítések bűnét. Kizárólag ez a gyónás képes arra, hogy a csehek feloldozást nyerjenek és visszaállítsák a kapitalista értékeket, mint amilyen a magántulajdon védelme. A reformkommunisták elleni küzdelmek ilyenképpen rávilágítanak arra, hogy a disszidensek miként kezdték el magukévá tenni ezt a szerepet és később miként váltak neoliberalissá a monetaristák hatására.

pont arra a kérdésre keresték a választ, hogy a csehek vajon miért a „keletet” választották a „nyugat” helyett. A vita tétje jól láthatóan a disszidensek által maguknak követelt lelkipásztori hatalom volt. A cseh nemzet gyóntatóiként léptek fel, akik a nemzet erkölcsi romlottságának újabb és újabb bizonyítékait tárták fel, ám ezeket nem egy ideológia felelősségének tekintették (ami vésszesen közel sodorta volna őket a hivatalos közeghez), hanem egészen a kitelepítések „eredendő bűnéig” vezették azokat vissza. Mindez jól szemlélteti kritikájuk kifejezetten morális jellegét, amiben kiemelt szerep jutott az áldozathozatal jelenségének. A disszidensek a szamizdat folyóiratok olvasóközönségéhez juttatták el nézeteiket, ez a közönség pedig egyre nagyobb mértékben állt a rendszer kiszolgálóiból. Így a disszidensek bizonyos mértékig képesek voltak a közeg szemében megfosztani a reformkommunizmust legitimációjától, ezzel előkészítve a terepet a kulturális hatalmi pozíciók 1989 utáni visszaszerzéséhez. Havel egyik első elnöki beszédében bocsánatot kért a németektől a kitelepítések miatt. Egy ilyen bocsánatkérés vallomások egész sorát volt hivatott elindítani: előbb azok részéről, akik a németek kitelepítése után a helyükre költöztek, majd a példa erején keresztül azoktól is, akik részt vettek a kommunizmus bűneiben. A társadalom, amely beismeri saját „bűnösségét”, egyben elfogadja a disszidensek lelkipásztori hatalmát is.

A DISSZIDENS ETIKA „EVILÁGI” OLDALA: A CIVIL TÁRSADALOMRÓL SZÓLÓ DISKURZUS

Miután elveszítették pozíciójukat a hivatalos kulturális közegben, a disszidensek „kívülről” indítottak harcot annak visszaszerzéséért. Ez az alapállás nagyban magyarázza kritikájuk morális jellegét és igényüket a lelkipásztori hatalom gyakorlására. Az áldozathozatal mindezenre túlságosan is kockázatos alapot jelentett ehhez, különösen azért, mert a disszidenseket kiszolgáltatta a hatalom és a reformkommunista értelmiségiek egy másik fegyverének – a közömbösségnek. Ezen a vonalon a disszidensek már 1978 májusában komoly kihívásokkal néztek szembe. Ahogy Václav Benda megjegyezte, a rendszer felismerte, hogy a nyílt szembenállással és a disszidensek börtönbe zárásával az ő játékszabályainak megfelelően jár el, hiszen így lehetőséget kínál nekik önmaguk feláldozására. Emiatt a rendszer felhagyott a disszidensek nyílt üldözésével, és helyette az agyonhallgatás taktikáját választotta. A disszidensek számára ez a hallgatás jelentette a legnagyobb veszélyt (Benda 1991).

A hivatalos nyilvánosságtól elszigetelt és a hatalom közönyétől sújtott disszidensek csak a tekintélyüket elismerő alternatív kulturális közeg létrehozásán keresztül tarthatták meg lelkipásztori hatalmukat. Alapvetően Benda fölvetése volt, hogy a disszidensek vegyenek részt egy „párhuzamos struktúra felépítésében, amely, ha korlátozott mértékben is, de képes a létező rendszerből hiányzó jótékony és szükséges funkciók pótlására”. Ennek keretén belül többek között párhuzamos törvényességnek, „második kultúrának”, alternatív oktatásnak és párhuzamos információs hálózatnak kell létrejönnie. Más szóval létre kell hozni egy „párhuzamos poliszt”, ami a disszidensek morális elköteleződésének és küldetésének kézzelfogható megtestesülése lenne. Benda ezzel felkínált egy lehetőséget arra, hogy a disszidensek kivívhassák követeléseik elismerését, éspedig nem az áldozathozatal „absztrakt erkölcsi póza”, hanem „civil tevékenységek” és egy új erkölcsi közösség építése által. Talán nem túlzás azt állítani, hogy egy „új Jeruzsálem” felépítéséről volt szó, amit politikusok helyett lelkipásztorok vezetnek majd:

„Nem az a kérdés tehát, hogy morális alapokon állva kell-e eljárunk, hanem az, hogy hogyan leszünk képesek ezt az álláspontot újra inspirálóvá és hosszú távon is mozgósító erejűvé tenni” (Benda 1991).

Az eredmény a disszidensetika szekularizálódása volt. Ettől a ponttól kezdve a „hivatal” már nem csupán a hitelesség elérését szolgálta önmagunk alakítása és fejlesztése által, hanem egymással és egymást közvetlenül befolyásolva kellett dolgozni egy erkölcsi közösség létrehozásáért. Kezdetben ezt jelentette a „civil társadalom” a disszidensdiskurzusban. A civil társadalom bárkinek lehetőséget kínált önmaga jobbítására, amennyiben hajlandó volt megvallani bűneit, és lelkiismeretesen részt venni a párhuzamos struktúrák lelkipásztorok irányítása alatt zajló, és végső soron az egész társadalom megjavítását célzó kiépítésében. Ennek közvetlen eredménye volt, hogy a disszidensek ténylegesen lelkipásztorként kezdtek el gondolkodni, azaz nem csak a maguk cselekedeteit felügyelték annak érdekében, hogy erkölcsösen járjanak el, hanem mások tetteire is ügyelni kezdtek, azt figyelve, hogy miképp befolyásolhatják azt. Másképp fogalmazva: amikor a disszidensek megkezdtek a civil társadalom víziójának kidolgozását, megpróbálták újdonsült kulturális tekintélyükből politikai fegyvert kovácsolni. Megkísérelték meggyőzni a rendszer kiszolgálóit a rendszer irracionalitásáról és erkölcstelenségéről. A „civil társadalmat” állítoták a szocialista állammal szembe, vagyis az uralom olyan elképzelését hirdették, amelyben felelősségteljes egyének képesek erkölcsös és hiteles módon cselekedni, azaz képesek „igazságban élni”.

Ez volt a „civil társadalom” második jelentése a disszidensdiskurzusban: „kormányozhatóság” (Foucault fogalmával élve), a politikai racionalitás egy formája, ami felhasználta a lelkipásztori hatalmat. Olyan gondolkodás ez, ami – lehetőleg „megfelelő távolságból”

– az egyén és a népesség formálására irányul, méghozzá nem utasítások által, hanem az egyének természetéről szerzett tudást hasznosítva és az intézményeket is ennek megfelelően felosztva. Ahogy Foucault kifejtette, a 16. század politikai diskurzusaiban a kormányzás nem pusztán politikai struktúrát vagy az állam igazgatását jelentette, hanem azokat az eszközöket és módszereket értették alatta, melyek lehetővé tették az egyének vagy csoportok tevékenységének irányítását (Foucault 1991).

Jó példa erre a megváltozott politikai racionalitásra Havel kritikája a cseh büntető-törvénykönyv 202. cikkelyével szemben. Havel felidéz egy esetet, amikor egészen dulakodásig fajult a helyzet közte és egy kocsmá főpincére között, és afölött lamentál, hogy a 202. cikkely értelmében akár meg is büntethették volna „rendzavarásért”. Ez a cikkely a „kormányzás egy bizonyos módját” testesíti meg, amit a cári Oroszországtól örökölt a cseh jogrendszer, és ami az állampolgárok folyamatos kontroll alatt tartását célozza. A rendszer olyan túl tágra értelmezhető törvényeket hoz létre, amelyek gyakorlatilag bármilyen viselkedést büntethetővé tesznek, és a hatalom szeszélyei szerint használhatóak politikai elnyomásra vagy kicsinyes személyes bosszúkra (Havel 1994).²¹ A rendszer elnyomó jellegének kritikája mellett Havel érvelésében nem nehéz felfedezni a megvetést a hatalomgyakorlás ezen irracionális módjával szemben, ami lehetetlenné teszi, hogy az egyén önmaga fölött uralkodjék. Ahelyett, hogy az egyéni felelősséget erősítené, „az egyéni büszkeség feladását követeli meg és rákényszeríti az embereket, hogy elfogadják a hivatalos erkölcsi parancsolatot, miszerint »ne próbáld meg eloltani a tüzet, ami nem téged éget«”. Itt Havel mint lelkipásztor nyilatkozik meg: a központi hatalom ahelyett, hogy a nyájáról gondoskodna, „a társadalmat meghunyászkodó csordának tekinti, amelynek egyetlen feladata, hogy hálás legyen azért, amije van”.

Ez a kritika nem pusztán a rendszer elnyomó gyakorlatait veszi célba, hanem a kormányzás azon általánosabb módját is, amely lehetővé teszi ilyen gyakorlatok kialakulását. A kormányzásnak ez a formája nem csupán bátorítja a hatalommal való visszaélést, de aktívan züllesztí az állampolgárok erkölcsi érzékét, és végső soron a nemzet erkölcsi szövetének szertefoszlásához vezet. Ennek megfelelően a disszidensek ugyanolyan vehemensen támadták a rendszer paternalista és fogyasztásra ösztönző erőfeszítéseit, mint az elnyomás különféle formáit vagy a hivatalos ideológia álnokságait. Ahelyett, hogy az egyéni érdemeket díjazná, a paternalista rendszer a „parazitákat” jutalmazza, akik az elosztást felügyelik és hiányt termelnek. Ez a helyzet „a tisztességes embereket a következő választás elé állítja: vagy lemondanak arról, hogy felelősségteljesen és őszinte módon

21 Benda hasonlóképpen fogalmaz, mikor a kommunista rendszer módszereit tudatosan esetlegesként és önkényesként írja le: „... a szabály az, hogy *nincsenek előre rögzített szabályok*: nem lehet kiszámítani, hogy mikor és miért kezdenek üldözni, ez pedig növeli a veszélyérzetet és erősíti a gyanakvást, a rosszindulatot és a kétségbeesést” (Benda 1986).

viselkedjenek, vagy alacsonyabb életszínvonalra kell berendezkedniük”. Ez a kormányzás olyan módja, ami „szándékosan kihasználja az ember természetes hajlamát a lustaságra, egoizmusra és közönyre, ezzel megrontja állampolgárait és megalkuvásra kényszeríti őket”²² (Pithart 1989/90).

Nyilvánvalónak tűnik, hogy a kritika alapját az egyének kormányzásának egy alternatív felfogása adja, ami pedig nem más, mint a „civil társadalom”. A politikai intézmények és az egyéni erkölcs közti bonyolult összefüggések hangsúlyozása miatt ez a pozíció feltételezi, hogy a két szféra között kialakítható valamiféle finom egyensúly, amelyben az intézmények és az egyéni erkölcs támogatják egymást. Az egyéni felelősségvállalás egyszerre a rendszer megfelelő gyakorlatainak gyümölcse és egy működő intézményrendszer fenntartásának záloga. Ez volt az oka annak, hogy a disszidensek lecsaptak a helsinki záróokmány rendelkezéseire, és megkezdtek a harcot az emberi jogok kivívásáért. Nem mintha azt gondolták volna, hogy így képesek lesznek megdönteni a rendszert; nem is az motíválta őket, hogy a rendszer tűréshatárát feszegessék – mindez „egyszerű politika” lett volna. Ha jól odafigyelünk arra, amit a disszidensek ekkoriban hangoztattak, könnyű megérteni, hogy az ő küzdelmük célja éppen a felelősség és a joguralom közti összefüggések bemutatása volt; vagy ahogy ők fogalmaztak, egy alternatív törvényesség kimunkálása. Adatokat gyűjtöttek azokról, akiket ártatlanul üldöztek; megszerezték számos bírósági eljárás jegyzőkönyvét, és nagy odafigyeléssel kritizálták az igazságszolgáltatási szervek érvelését; kiálltak az emberi jogok védelme mellett; de ugyanilyen hangsúlyt fektettek az állampolgárok felelősségére és kötelességeikre is. Fontos újra hangsúlyoznunk: mindezek hátterében nem a rendszer megdöntésének célja állt, hanem egy párhuzamos polisz alapjainak lerakása, „a társadalom önszerveződésének” megvédése és elősegítése. Ez az önszerveződés éles ellentétben állt az állami tervezés által kikényszerített „mechanikus” renddel. A társadalmi önszerveződés a társadalmi érdekek szabad játékából és a különböző valóságok összeütközéséből nőtt ki, bizonyos viselkedési alapszabályok betartása mellett. Ezért a jogállamiság mint általános és univerzális (ennélfogva legtöbbször procedurális) szabályok rendszere képezte a „civil társadalom” alapját. Nem pusztán azért, mert biztosította a „fair playt”, hanem azért is, mert a kormányzás egy formájaként arra tanította az embereket, hogy legyenek felelősségteljesek. Ez a kormányzás disszidens művészetének magja: az egyéni felelősségvállalás és a joguralom szinergiája. Az önmagunkról szóló igaz tudás megszerzésének egyéni technikája a felelős állampolgári viselkedés és egyben a kormányozhatóság alapját is képezte.

A disszidensek ezzel a víziójukkal tulajdonképpen visszatértek a politikához az „antipolitikán” keresztül, mivel a rendszer működtetőit szembesítették a hatalomgyakorlás egy magasabb rendű és ésszerűbb módjával. Ettől a ponttól fogva nem utasították el a

22 Ivan Klíma ezt nevezte „az igazi materialisták összeesküvésének.” Bővebben lásd Klíma (1985).

politikát, de még az államot sem, hanem inkább újrafogalmazták annak szerepét: az állam feladata ebben a felfogásban a társadalmi önszerveződés körülményeinek biztosítása lett, amit elsősorban példamutatással, örködéssel és jogkövetéssel ér el. „Az állam túlságosan is fontos társadalmi intézmény ahhoz, hogy egyszerű élősködőként tekintsünk rá, amit fokozatosan ki kell zárni a társadalom életéből [...] Az államra, vagy nevezzük akárhogy, mindig is szükség lesz valamilyen formában, hiszen az a társadalom egy kifejeződési formája, a hosszú és rövid távú érdekek közötti demokratikus egyensúlyozás eszköze és törvényes képviselője.” Csupán azért van szükség párhuzamos struktúrák kialakítására, mert a szocialista vezetők csúfos kudarcot vallottak ezen feladatok ellátásában (Dientsbier 1991).

Ahogy azt már korábban jeleztem, a disszidensek nem a 18. századi elképzeléseknek megfelelően gondolkodtak a „civil társadalomról”. Az új civiltársadalom-fogalom két szempontból is eltér az „eredetitől”: először is nem természetes adottság, hanem valami, amit fel kell építeni, meg kell védeni, és amit fejleszteni kell. Alapját az emberek autonómia iránti természetes vágya képezi, ami viszont meglehetősen törekeny jelenség, és kizárólag megfelelően kialakított körülmények közt képes erőre kapni.²³ Másodsorban – ám az előbbiekhöz kapcsolódóan – a disszidensek jóval nagyobb hangsúlyt helyeztek a kormányzás lelkipásztori jellegére: az állampolgári nevelés szerepét hangsúlyozták ahelyett, hogy olyan technikai eszközöket kerestek volna, amelyek lehetőséget teremtenek az autonómia iránti vágy természetes szárbá szökkenéséhez. Ez a pozíció nyilvánvalóan összefüggésben volt a disszidensek szakmai hátterével és az önmagasság általuk kifejlesztett technikájával. Ami azonban közös volt a disszidensekben és a skót felvilágosodásban, az a kormányozhatóság problémájának középpontba helyezése: a kérdés mindkét csoport számára az volt, hogy miként lehet létrehozni egy olyan környezetet, amelyben az egyének felelősségteljesen képesek alakítani saját cselekedeteiket. Az 1980-as évek legelejétől fogva ez a probléma alapozta meg a kommunista rendszerrel szembeni kritikájukat és azokat a vádakat, melyek szerint a rendszer működése irracionális, és eleve kizárja az „egyének önuralmára” épülő kormányzást. Ami azonban még mindig hiányzott a disszidensek kezéből, az nem más, mint a kormányzás technológiája. Ezek olyan eszközök, amelyek az egyének és a népesség távolból való alakítását, az „állampolgáriság” mint elérendő cél felé terelését teszik lehetővé. A következő fejezetben emellett érvelek, hogy a „monetarizmus” a kormányzásnak éppen egy ilyen technikáját kínálta.

23 Ebből a szempontból a civil társadalom disszidens eszméje nagyban hasonlít a neoliberaisok kormányzásfelfogásához. Bővebben lásd Burchell (1996).

A MONETARIZMUS ÉS A TECHNOKRATÁK

MIK VOLTAK A TECHNOKRATÁK, ÉS HOGYAN LETTEK MONETARISTÁK?

Az 1992-es választások után a legfontosabb politikai pozíciókat a Cseh Köztársaságban technokraták egy összetartó csoportja töltötte be, amelynek néhány tagja már az 1990–91-es kormánynak is tagja volt. Ahogy a 2. táblázatból láthatjuk, ők töltötték be a miniszterelnöki pozíciót, irányították a legfontosabb gazdasági tárcákat, valamint az Állami Bankot (SB)²⁴ és az állam Kereskedelmi Bankját (KB). Mind közgazdászok voltak, vagy legalábbis pénzügyi szakértők. Heten cseh intézményekben szereztek közgazdász képesítést, négyen pedig külföldön is tanultak közgazdaságtant. Mind úgy hivatkoznak erre az időszakra, mint ami alapvetően meghatározta világlátásukat.²⁵ Karrierjük egy pontján mindannyian dolgoztak vagy az SB-ben, vagy a Csehszlovák Tudományos Akadémia (ČSAV) közgazdasági kutatóintézeteiben.²⁶

2. táblázat

Az 1992-es cseh kormány „monetarista” tagjainak karrierútjai

Név	Végzettség	Első állás	Második állás	Harmadik állás	Negyedik állás	1992-ben betöltött pozíció
Václav Klaus	Közgazdász 1964	Tudományos munkatárs EIČSAV 1965–70	Tisztviselő, SB 1971–82	Közgazdász, SB 1982–87	PIČSAV 1987–89	Miniszterelnök
Karel Dyba	Közgazdász 1968	Tudományos munkatárs EIČSAV 1972–84	Tudományos munkatárs PIČSAV 1985–90	n/a	n/a	Gazdaságfejlesztési miniszter

24 Az Állami Bank (csehül Státní Banka Československá) a csehszlovák jegybank volt 1950–92 között – a szerk.

25 Lásd *Kdo je kdo* (1991).

26 A Csehszlovák Tudományos Akadémiának (ČSAV) két közgazdasági kutatóintézete volt: az EIČSAV (a ČSAV Közgazdaságtudományi Intézete) és a PIČSAV (a ČSAV Prognosztikai Intézete).

Név	Végzettség	Első állás	Második állás	Harmadik állás	Negyedik állás	1992-ben betöltött pozíció
Dušan Třiska	Közgazdász 1973	Nincs információ	Tudományos munkatárs ElČSAV 1979–90	n/a	n/a	Pénzügyminiszter-helyettes
Vladimír Dlouhý	Közgazdász 1977	Külföldi tanulmányok 1977–83	Egyetemi oktató, Közgazdaságtudományi Egyetem 1983–89	Tudományos munkatárs PIČSAV 1989	n/a	Ipari és kereskedelmi miniszter
Jan Stráský	Közgazdász 1970	Közgazdász, SB 1970–90	n/a	n/a	n/a	Egészségügyi miniszter
Richard Salzmann	Jogász 1952	Tisztviselő, SB 1954–68	Központi iroda, SB 1969–90	n/a	n/a	KB-elnök
Jozef Tošovský	Közgazdász 1973	Több pozíció 1973–84	Közgazdász, SB londoni kirendeltség 1984–85	Tanácsadó, SB 1985–89	n/a	SB-elnök
Tomáš Ježek	Közgazdász 1962	Tudományos munkatárs ElČSAV 1964–84	Vezető elemző, PIČSAV	n/a	n/a	Privatizációs ügyekért felelős miniszter

Jelmagyarázat: n/a: nincs adat.

Tošovský és Dlouhý kivételével a legtöbbjük karrierje csak lassan haladt előre. Átlagosan 24 évvel 1989 előtt diplomáztak, de ez idő alatt alig néhányan értek el magasabb pozíciót, mint a ČSAV tudományos munkatársa vagy az SB közgazdásza. Hogy miért? A válasz ismét az, hogy vagy lefokozták őket, vagy akadályozták előmenetelüket 1968-as szerepválalásuk miatt. Václav Klaus, aki az 1960-as évek elején még ígéretes karrier elé nézett mint elméleti közgazdász, 1970-ben az Akadémia „normalizálása” során elvesztette állását, miután nyíltan propagálta a nyugati típusú közgazdaságtant. Egyszerű hivatalnokként volt kénytelen csatlakozni az SB-hez, és csak lassan kerülhetett följebb a ranglétrán. Richard Salzmann, aki már az ötvenes években is hátrányt szenvedett burzsoá származása miatt, az 1968-as bankreformprogram kidolgozása miatt fokozták le újra. Dyba, Ježek, Stráský és Třiska akadémiai előrehaladását szintén akadályozták, és az 1980-as évek közepéig gyakorlatilag ugyanabban a pozícióban maradtak, mint amibe a normalizálás idején kerültek.

Ezeket az embereket így nem kooptálta a rendszer, 1968 után nem jutottak előrébb karrierjükben. Azonban azt sem lehet mondani róluk, hogy disszidensek lettek volna, hiszen nem választották a disszidens életforma bizonytalan morális létezését, de még különösebben rebellisnek sem voltak mondhatók. Strásý kivételével nem is ismerték a disszidenseket, nemhogy csatlakoztak volna hozzájuk. És végezetül, bár a rezsimnek dolgoztak, „reformkommunistának” sem nevezhetnék őket, hiszen mindannyiukat a nyugati közgazdaságtan érdekelte, az Állami Bankban pedig az 1980-as évek elején külön szemináriumokat szerveztek, ahol „nem marxista közgazdaságtannal” foglalkoztak. A legjobban a „belső száműzetés” írja le ezeknek az embereknek a helyzetét. Az 1968-as válságra nagyjából hasonlóan reagáltak, mint a disszidensek, de a visszavonulásuk mérsékelt volt. A magánszférájukba vonultak vissza, elfogadva egyfajta alkut a vezetéssel („békén hagyunk titeket és ti is békén hagytok minket”). A nyugati közgazdaságtan iránti érdeklődésük egybevágott ezzel az életformával: a vezetés tolerálta ezt az érdeklődést, ami kívülesett a politika világán, hiszen nem a rezsim megreformálására irányult, és nem volt párbeszéd vagy vita a szóban forgó csoport és a rendszer közgazdászai között. Sőt, a találkozóik jó része kvázi titkos volt. Hayek műveivel – amelyekből Ježek kettőt is lefordított – lakásszemináriumokon ismerkedtek, így előre kizárva minden kapcsolatot a kormánnyal. Egy erősen összekovácsolódott csoport jött így létre, „lelkek szövetsége, akik megértették egymást”, és nem kommunikáltak a reformközgazdászokkal (Klaust idézi Komárek et al. 1994a).²⁷

A csoport választását, a „belső száműzetést” tehát a társadalmi térben való kedvezőtlen elhelyezkedésük is kondicionálta, az előmenetelben ugyanis akadályoztatva voltak. De ez a „választott életmód” oda vezetett, hogy a csoport tagjai elfogadtak egy heterodox ideológiát, ami eleve elzárta a kapcsolat lehetőségét a „reformkommunistákkal”. A belső száműzetés így kialakított identitása megerősítette választott életmódjukat, és hozzájárult ahhoz, hogy a karrierjükben nem haladtak előbbre. Csak 1985-ben kezdték felvenni a kapcsolatot a „reformkommunista” közgazdászokkal, de ekkor már ők számítottak az erősebb félnek részben kohéziójuk miatt, és részben azért, mert a rendszer gazdasági válsága ekkorra már igazán súlyos volt. Ebben az évben Dyba, Dlouhý, Ježek és Tříska az újonnan alakult Prognosztikai Intézetbe kerültek. Ez az intézet, amelyet a szociáldemokraták felé hajló reformkommunista közgazdász, Valtr Komárek vezetett, a közgazdaságtan területével foglalkozott, a feladata pedig a piaci reform valamilyen formájának kidolgozása volt. 1988-ban az előbb említett négyesnek sikerült Klaust is az intézetbe hoznia. Amikor a Polgári Fórum megalakult, a Prognosztikai Intézet munkatársai alkották annak

27 A reformkommunisták és a belső disszidens szakemberek közötti gyenge kötések megkülönböztetik a cseh esetet mind a szlovák, mind a magyar esettől, és sokban magyarázzák az 1989 utáni közpolitikai különbségeket (Tőkés 1996; Grzymala-Busse 1998).

gazdasági csoportját. Klaus és Dyba a Fórum ismert tagjai lettek, Klaust és Dlouhýt pedig később pénzügy- és gazdasági miniszternek nevezték ki.

A MONETARISTA KORMÁNYZÁS TECHNOLOGIÁJA

Václav Klaus volt a közgazdászok e csoportjának az elismert vezetője, részint elhivatottsága és tapasztalata miatt, de azért is, mert kiváló elméleti közgazdász volt.²⁸ Třiska és Ježek egyaránt úgy beszélnek róla, mint aki komoly hatással volt az életükre. Klausra saját állítása szerint Milton Friedman és Hayek voltak a legnagyobb hatással külföldi tanulmányai során; a csoportjára pedig szerinte leginkább az volt a jellemző, hogy mindig a külföldi tankönyveket bűjták, és kritikusan álltak a „harmadik út” gondolatához. Azzal különböztették meg magukat a reformkommunista közgazdászoktól, hogy ragaszkodtak a nyugati monetarista közgazdaságtanhoz, és nem hittek a részletes reformtervekben. Ők „egyszerű, általános és kötött szabályokat” akartak, „vagy makroegyensúlyt, a piac minőségének és erejének növelését és racionális makrogazdasági politikát. Hisznek a monetáris közgazdaságtan bizonyos általános elveiben, amelyek különböző intézményi berendezkedésekben is érvényesek, emellett kiállnak a közpénzügyek ortodox megközelítése mellett” (Klaus 1989).

De mi ez a „monetarizmus”, ami ennek a csoportnak a világképét formálta? A „monetarizmus” alatt általában azt a gazdaságelméletet értjük, amely a főáramú keynesianizmus kihívója volt a korai 1970-es években. Klaus is ebben a kontextusban hivatkozik rá mint szemléletformáló irányzatra. Ezenkívül a „monetarizmus” gyűjtőfogalma a neokonzervatív forradalom gazdaságpolitikai intézkedéseit, illetve a világgazdaságot ellenőrző intézmények ajánlásait is jelölheti.²⁹ Azonban Klaus viszonya ezekhez az ajánlásokhoz már bonyolultabb. Sokan a cseh gazdaság elemzői közül megkérdőjelezik, hogy Klaus „valóban” monetarista volt-e, mint ahogy azt magáról állítja. Gazdaságpolitikájának néhány eleme ugyanis – különösen a munkanélküliség nagyon alacsony szinten tartása – ellentmond a neoliborális tanoknak (Orenstein 1994; Rutland 1992/93). Klaus a maga részéről ezekre a találgatásokra úgy reagált, hogy véleménye szerint az IMF gazdaságpolitikai ajánlásai között voltak szakmailag megalapozatlanok. Ezért úgy tűnik, választanunk kell, hogy a megfigyelők (IMF-ortodoxiát visszahangzó) véleményét fogadjuk-e el,

28 Salzmänn fogalmazott így Komárek et al. könyvében (1994a).

29 A legjellemzőbb ilyen ajánlások a következők: 1. az infláció kordában tartása, akár a munkanélküliség növelése árán is; 2. szigorú költségvetési politika, amelyet „a pénzmennyiség egyenletes növelése” határoz meg és irányít; 3. a kötött szabályok előnyben részesítése a diszkrecionális hatálommal szemben; 4. rugalmas árfolyamrendszer bevezetése, amely elősegíti a nemzetközi versenyben való részvételt. Lásd még Frieden (1991) és Mankiw (1990).

mely szerint Klaus monetarizmusa csak ámtás, és kevés köze van valódi gazdaságpolitikájához, vagy Klaus saját önkategorizálását, amely szerint ő a monetáris klasszikusok egyetlen hű értelmezője.

Én azonban úgy gondolom, hogy van még egy lehetőség azon kívül is, hogy beszállunk a végső soron a doktrínáról, vagyis a szövegértelmezés monopóliumáról szóló küzdelembe. Az értelmezés és az értelmezésért folyó harc megkerülhetetlen elemei ennek a folyamatnak, és így lehetetlen lenne igazságot tenni a két fél között. Ehelyett hasznosabb elemzési stratégia lehet, ha a monetarizmusra nem doktrínaként, hanem *technológiaként*, vagyis a gyakorlati érvelés és cselekvés területeként gondolunk, amely viszonylag független mind a felhasználástól és az absztrakciótól, mind a közpolitikától és az elmélettől. Amikor a monetarizmust doktrínaként kezelik, az elemzők figyelme mindig az elmélet és a közpolitikai megvalósítás közötti különbségekre összpontosul, amelyeket ekkor vagy „kudarcnak” vagy pragmatikus (esetleg éppenséggel „cinikus”) módosításoknak tekintenek. Például az alacsony munkanélküliségre Csehországban annak jelként tekintenek, hogy Klaus csak szavakban monetarista, és gazdaságpolitikáját valójában a befolyásos érdekcsoportok igényeinek való megfelelés motiválja. Ezek a magyarázatok azonban nem veszik figyelembe az ilyen „elhajlások” lehetőségének körülményeit, valamint az ezek mögött meghúzódó érveket és technikai eszközöket. Ha a monetarizmust technológiaként elemezzük, az pontosan azt jelenti, hogy a „gyakorlatiasságot” mint a gondolkodás és cselekvés strukturált formáját, mint „gyakorlati racionalitást” vizsgáljuk, ami közvetít elmélet és közpolitika között.³⁰ Ebből a szempontból nem a teljes foglalkoztatás a problémás, hanem az azt általában követő infláció.

Miből áll ez a monetarista technológia? Hadd javasoljak egy definíciót, amely a monetarista technológia általános és kevésbé érdekes jellemzőitől (amelyeket más típusoknál is megtalálunk) az igazán egyedi és megkülönböztető tulajdonságok felé halad. *Az első és legáltalánosabb jellemző, hogy e technológia célja a gazdasági élet kormányzása.* Hogy ezt értsük, emlékeztetnünk kell magunkat, hogy a „gazdaság” kifejezés maga nem olyan régóta jelenti a „társadalom egy szféráját”. A fogalom a korai 18. században például még mindig a kormányzás egy gazdálkodó módjára vonatkozott, annak egy módjára, hogy hogyan kell helyesen rendezni a dolgokat. Ez a jelentés megmaradt abban, amikor azt mondjuk, hogy valaki valamivel „jól gazdálkodik”, vagyis szabályosan, mértékletesen és racionálisan kezel valamit. Így amikor a monetarizmusra nem a gazdaság elmélete-

30 A „gyakorlati racionalitás” vagy *techné* középpontba állítása Foucault egyik legfontosabb hozzájárulása a szociológiaelmélethez (Foucault 1987).

ként, hanem a kormányzás technológiájaként tekintünk, csupán visszatérünk a szó eredeti jelentéstartalmához (Miller és Rose 1990).³¹

A második jellemző, hogy a monetarizmus a kormányzás egy liberális formája. A „gazdaság” modern kori, a társadalom egy szférájára vonatkozó jelentése a liberalizmussal kezdődött, hiszen a liberalizmus kezdte a kormányzás tárgyát a társadalom egy speciális szférájaként értelmezni. A liberalizmus továbbá kiállt amellett, hogy ez a szféra természetből fogva hajlamos a rendre, és ezért a kormányzásnak ezt a természetes hajlamot kell kiaknáznia (Foucault 1991). Ez a „távolról” kormányzás technikája, amely anélkül működik, hogy be kellene avatkozni vagy át kellene venni az irányítást a kormányzott felett.

A harmadik, amely valamelyest módosítja az előző pontot: a monetarizmus a kormányzás neoliberais módja, amennyiben konstrukcionista attitűddel áll a kormányzás tárgyához. Ahhoz, hogy képes legyen a távolból is működni, a neoliberalizmus először létre akarja hozni a társadalmi cselekvés önszerveződő szféráit és képessé akarja tenni az egyéneket, hogy független, felelősségteljes cselekvőkként viselkedjenek (Burchell 1996).

A negyedik jellemző a monetarizáció folyamata, ami megkülönbözteti a monetarizmust más neoliberais kormányzási technológiáktól. A monetarizmus a társadalmi cselekvés önszerveződő szféráit hozza létre és irányítja őket távolról azáltal, hogy monetáris reprezentációkat szab a társadalmi valóságra, amelyet így kiszámíthatóvá, megismerhetővé, kormányozhatóvá és önszabályozóvá tesz. Ez *nem* azt jelenti, hogy ezáltal az önszabályozás vagy az egyensúly *valóban* elérhető, de ezek a reprezentációk lehetővé teszik, hogy a kormányzás monetáris módja liberális maradjon, vagyis a távolból és óvatosan fejtsse ki hatását, erősítse az önszabályozást, és amennyire csak lehet, elkerülje a nagymértékű közvetlen beavatkozást. Mint minden más reprezentáció – térképek, diagramok, statisztikák, jelentések és egyebek –, a monetáris reprezentációk is lehetővé teszik, hogy a személyek és a népesség egészének ügyeit „a távolból” szabályozzák, mert távoli jelenségeket tud mobilizálni és ezeket a „kalkuláció központjainak” közelébe hozni (Latour 1987). A népességet vagy az egyéneket reprezentáló monetáris eszközök (például a „pénzállomány” vagy a „humán tőke”) azzal az előnnyel járnak, hogy pontos számításokra alkalmasak és kihasználják a piacok önszabályozásra való hajlamát.

Ezt a monetarizálást jól példázza a cseh esetben a kuponos privatizáció. Ha a monetarizmusra mint doktrínára gondolunk, a kuponos privatizáció valóban heterodox megoldásnak tűnhet, mert nem képes jól azonosítható tulajdonosokat létrehozni. Ha azonban mint technológiára gondolunk rá, akkor a kuponos privatizáció egy tiszta

31 Bár a monetaristák sokat hangoztatják a szabadságot, ami valójában foglalkoztatja őket, az a kormányzás. A fő kérdésük az, hogyan lehet egy olyan rendszert létrehozni, amely „stabil és mentes a felelőtlen kormányzati beavatkozástól”, és a válaszuk az, hogy „a pénz feletti ellenőrzés hatásos eszköz lehet a gazdaság ellenőrzéséhez és formálásához” (Friedman 1962: 38–39).

alkalmazási terület. Ahelyett, hogy tőkét vonzottak volna, amely meg tudja vásárolni a korábbi állami vállalatokat, vagy ahelyett, hogy megszüntették volna a monopóliumokat a nagy konszernek feldarabolásával, ahogy a reformkommunisták javasolták, Klaust és társait az érdekelte, hogy megteremtsék a vállalatok részvényeinek *piacát*. Hogy miért? Azért, mert így megfoszthatták az államot a közvetlen beavatkozás képességétől, és biztosíthatták, hogy csak „távolról” tudjon cselekedni. Emellett a korábbi állami cégeket a bankokon keresztül a pénzügyi szféra irányításának vetették alá. A kuponos privatizáció melletti választás nem magyarázható meg pusztán gazdasági kritériumok vagy a kormány profit-számításai alapján, hiszen sok vállalat pontos árát még nem is találta meg a piac, a tulajdonosokról nem is beszélve (Ježek és Turek 1989; Róna-Tas 1996).

Az ötödik jellemző: a monetarizáció kétféleképpen teszi a személyes döntéseket távolról kormányozhatóvá: a) lehetővé teszi, hogy a kormányzó az információt, és ne magát a cselekvést befolyásolja; b) lehetővé teszi, hogy a kormányzó a kockázatok valószínűségét, és ne a konkrét személyeket befolyásolja. A monetarizáció önszerveződő szférákat teremt, amelyek távolról kormányozhatók, mert a pénz, az ár és a piacok potenciálisan egyértelmű információkat nyújtanak, így a döntéseket statisztikailag előrejelezhetővé teszik. A kormányzás művészete így monetarista szempontból annak a garantálásából áll, hogy az ilyen információk „átláthatóak” legyenek, vagyis nemcsak hogy elérhetőek a közös nyilvánosságban, de a jelentésük is egyértelmű. Ez a cél diktálja azt, hogy a monetáris hatóságot egy sor szigorú és megszeghetetlen, alkotmányra emlékeztető szabály korlátozza, mint a költségvetési egyensúly és a pénzállomány rögzített, lassú növekedése. Miért? Nem azért, mert nem szabad „beavatkozni” a gazdaságba, hanem mert az ilyen diszkrecionális lépések *torzítják az információt*. Míg keynesiánus szempontból az inflációs célok kitűzése, a pénzmennyiség növelése, a deficitfinanszírozás és a többi hasonló intézkedés a gazdaságba való „beavatkozásoknak”, vagyis olyan eszközöknek számítanak, amelyekkel stabilizálni lehet egy lerobbanásra hajlamos érzékeny gépezetet, addig monetarista szempontból ezek a kormányzás kockázatos formái, mert torzítják az információt és „rossz jeleket” küldenek, ami szisztematikus hibákat okoz a várakozásokban (Klaus és Tříška 1989; Thygesen 1984; Friedman 1962; Mankiw 1990).

Ez magyarázza azt, miért irtóznak annyira a monetaristák az inflációtól: nemcsak torzítja az árakat és megakadályozza a racionális döntéshozatalt a vállalatok szintjén, de eleve kizárja a gazdaság racionális kormányzását. Ha nincs rögzített szabály a pénzállomány növekedésére, akkor még ha a döntéshozók alacsony inflációs célokat jelöltek is ki, az egyének azt várják, hogy a döntéshozók nem tartják be az ígéretüket, hiszen történt már ilyen korábban is. Ezek az inflációs várakozások önbeteljesítő jóslattá válnak, amelyek szisztematikusán torzítják az információt. Így a diszkrecionális döntések csak „perverz

hatásokhoz” vezetnek, mint amilyen az elszabaduló infláció.³² Érdemes megemlíteni, hogy Klaus irányítása alatt Csehországban alacsonyabban tartották az inflációt, mint a szomszédos országokban, még ha ez azt is jelentette, hogy a cseh gazdaság lemaradt a növekedésben (Švejnar 1995).

Hasonló érveket lehet felhozni a vállalati csőddel kapcsolatban: itt szintén igaz, hogy ha a monetarizmust gazdasági elméletként kezeljük, nehéz megértenünk, miért ódzkodott Klaus annyira attól, hogy bevezesse a csődtörvényt. A törvény 1991-ben került a parlament elé, de mivel a kormány hátráltatta annak elfogadását, végül csak 1995-ben került bevezetésre. Azzal sem magyarázunk meg semmit, ha azzal vádoljuk vagy azért csodáljuk Klaust, mert „gyakorlatiasan” viselkedett. Ha viszont a monetarizmusra mint technológiára gondolunk, akkor nyilvánvaló, hogy a vállalati csődeljárás – legalábbis az átmenetnek ezen a pontján – ellentmond a monetarizációnak, és így fel kellett függeszteni. A probléma az volt, ami mostanára Oroszországban szinte rutinná vált: a cégek elkerülhetik a csődöt, vagy életben maradhatnak egy csőd után azáltal, hogy a nem monetarizált csere, vagyis a barter eszközhöz nyúlnak. Ez a cseh esetben is a tranzakciók átláthatatlanságához vezethetett volna, amivel elveszett volna a távolról kormányzás képessége. Így „technológiai” alapon nézve a csődtörvénynek várnia kellett, amíg minden cég pénzügyi ellenőrzés alá került, vagyis amíg be nem fejeződött a kuponos privatizáció (Rutland 1992/93; Burawoy és Krotov 1992).³³ Amint az információ átláthatóvá és egyértelművé válik, a „távolból irányítás” előtt hatalmas tér nyílik, ahogy ezt ma a vállalati ellenőrzés területén láthatjuk (Fliegstein 1990).

De a távolból irányítás technikái nemcsak a vállalatokra jellemzőek, a monetarizmus pedig nem csak a szűken értelmezett gazdasági kormányzásra alkalmas. Éppen ellenkezőleg, ez a *társas élet* gazdasági kormányzásának módszere, amennyiben a „társadalmi problémák” széles körének tudunk monetáris reprezentációt adni, például a bűnmegelőzés, a bevándorlás, a családtervezés, amelyeket így „szervezett pénzügyi piacok” fognak irányítani és stabilizálni (Thygesen 1984; Gordon 1991).³⁴ Ahhoz viszont, hogy a társadalmi élet gazdasági kormányzásának ez a formája elképzelhető legyen, a monetarizmusnak túl kellett lépnie egy belső akadályon, nevezetesen az egyéni racionalitás problémáján. A kormányzás liberális technológiáit, amelyek az egyéni autonómián és választásokon keresz-

32 Ez Robert E. Lucas, Jr. elemzésén alapul, lásd Mankiw (1990).

33 Ezentúl a rendszerváltás korai szakaszában a vállalati csőd nem lehet a hatékonyság olyan csatlakoztatlan szűrője, mint amilyen a monetarizáció lezárulása után lehetne (Ježek és Turek 1989: 10).

34 Gordon példaként említi Gary Becker javaslatát, hogy a jogrendet kezeljük úgy mint a „jogkövető magatartás kínálatát”, hogy ki tudjuk számítani a „bűnözés azon mennyiségét, amit a társadalom még tolerálni tud” (Gordon 1991: 33).

tül akarnak irányítani, bizonyos szinten korlátozza az egyének racionális döntéshozatalra való képessége. Ebből következően ezek a technológiák együtt járnak a civil társadalom viszonylag kizáró felfogásával, amelyben szigorú határ választja el az ésszerű egyéneket, cselekedeteket és életszférákat a nem ésszerűektől.³⁵ Alternatívaként szóba jöhetnek még olyan fegyelmező mechanizmusok, amelyek normalizálják az egyéneket. A monetarizáció azonban ezt az akadályt úgyesen átlépi azzal, hogy úgymond véletlenszerűvé teszi a racionalitást.³⁶ Ehelyett, hogy felosztanánk az egyéneket racionális és nem racionális csoportokra, az embereket a népesség bizonyos alegységeiben egy bizonyos hozzárendelt statisztikai valószínűséggel racionálisnak tekinthetjük. Ha ezeket a valószínűségeket aztán piaci árakra fordítjuk le, elérhető egy olyan egyensúly, ahol a racionalitást maximalizáltuk. Pontosan ezt teszik a biztosítási és hitelezési technológiák, és erre utaltam, amikor azt írtam, hogy a monetarizmus kockázati valószínűségeket kormányoz a konkrét emberek helyett. Ez fontos, hiszen a kockázati technológiák egy olyan „utópikus” eszmét jelenítenek, amelyben a pénz alapjául szolgál a „társadalmi” „gazdaságiként” való globális újraértelmezésének, és amelyben a civil társadalomba való bevonódás korlátai jelentéktelenek, hiszen a konkrét személyeket monetarizált tulajdonságok halmazára, preferenciákra, várakozásokra és egyebekre tudjuk bontani.³⁷ Így, bár a monetarista technológiáknak ez az oldala Csehországban még nem olyan fejlett, a felkínált utópikus eszmerendszer segít megérteni, mi vonzotta egymáshoz a monetaristákat és a disszidens értelmiségieket. A disszidenseket vonzotta az a lehetőség, hogy a civil társadalom a monetarista technológiák által befogadóvá válhat, a monetaristák pedig elismerték, hogy a társadalmi élet gazdasági kormányzása akadozna, ha nem járna együtt egy felelős egyéneket teremtő lelkipásztori misszióval,³⁸ amelyet Csehországban nem lehetett a disszidens értelmiségiek nélkül véghezvinni.

35 „A szabadság csak felelősségteljes egyének számára elfogadható cél. Nem hiszünk az elmebajosok, sem a gyermekek szabadságában. Elkerülhetetlenül szükséges választóvonalat húzni a felelősségteljes egyének és a társadalom többi tagja közt, ami mindazonáltal jelzi [...], hogy a paternalizmus elkerülhetetlen azokkal szemben, akiket nem tartunk felelősségteljes embereknek” (Friedman 1962: 33).

36 Ez az olyan neoklasszikus közgazdasági elméletekre igaz, mint a „racionális várakozások” elmélete (Mankiw 1990; van Zijp és Visser 1994).

37 Az egyéneket kijavító fegyelmező technikák és a kockázatokat minimalizáló aktuáriusi technológiák közötti különbségről lásd bővebben Castel (1991); Simon (1987, 1988).

38 Én nem követem Castel vagy Simon érvelését, miszerint a neoliberalizmus a fegyelmező társadalomból a kockázati társadalomba való átmenetet jelentené. Ehelyett amellet érvelek, hogy a

VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK – A MONETARISTA ÉS DISSZIDENS DISKURZUS KAPCSOLATA

Mi is pontosan, ami közös volt a monetaristákban és a disszidensekben? Amint azt be fogom mutatni, a két csoport hasonlóan gondolkodott arról, hogyan kell irányítani a társadalmat és hogy mi az értelmiség szerepe. Amellett érvelek, hogy mindkét közös pont a két csoport „disszidens” és „belső száműzött” identitásának homológiájából fakadt.

A Kasszandra-komplexus: Ahogy az olvasók azt tudják, Kasszandra trójai királylányt hasztalan jövődölési képességgel átkozták meg: látta a jövőt, de soha senki nem hitte el a jövődöléseit. Az „új osztály”-projekt bukása után a disszidensek és a monetaristák nem vágytak már a teleologikus értelmiség szerepére, a prófétáéra, aki látja a jövőt és terveket készít, pontosan azért, mert tisztában voltak a nem szándékolt „perverz” hatásokkal, amelyek az ilyen prófeciákkal együtt járnak. Kasszandrához hasonlóan csak szerencsétlenségről tudtak volna jövődölni, így inkább csöndben maradtak. Így állt elő az a paradox helyzet a cseh történelemben, hogy az értelmiségiek és technokraták jelenleg valószínűleg több hivatalos pozíciót töltenek be, mint valaha, de mindeközben nagyon szkeptikusan gondolkodnak saját hatalmi pozíciójukról, és arról is, hogy mennyiben képesek egyáltalán befolyásolni az eseményeket. A disszidensek ízlésvilágának megfelelt sokat vitatott távozásuk a politikából, amire vágytak ugyanis, az nem múltó világi, hanem pásztori hatalom volt. A monetaristák egyedülálló döntéshozatali pozícióját korlátozta a saját magukról mint a rendszerváltás technikusaírói alkotott kép és a technológia, ami rendelkezésükre állt. Mindkét csoport „totalitáriusnak” tartotta és elutasította azt az elképzelést, hogy az értelmiségiek tudása a társadalmi tervezés alapja lehetne, az előrejelzés bizonytalanságában pedig a „perverz hatások” forrását látta (Klaus és Třiska 1989: 41). Ahogy korábban is említettem, a monetaristák szerint bármilyen kísérlet egy inflációs cél felállítására a saját dugájába dől, mert a gazdaság szereplői nem fogják elhinni, hogy a tervező tartja a szavát. Ezért a monetaristák meglehetősen szkeptikusak az „előrejelzésekkel”, „iparpolitikával” és hasonlókkal szemben. A disszidensek mint lelkipásztorok szintén azt állítják, hogy ismerik a jövőt vagy a legjobb oda vezető utat. Megtanulták, hogy minden kísérlet egy morális társadalom megtervezésére szükségképpen annak az ellenkezőjét fogja elhozni, mert az emancipáció egy belső folyamat, amit nem lehet felülről előírni.

Az állampolgári nevelés feladata: teleologikus értelmiség helyett a cseh disszidensek és monetaristák a saját szerepüket pásztorokként és „civilizátorokként” képzelték el.

neoliberalizmust egy olyan politikai racionalitásként kell felfognunk, amely egyesíti a fegyelmező, az aktuáriusi és a lelkipásztori technikákat. Ehhez hasonlóan érvel O'Malley is (1996).

A példaképük nem József Egyiptomban, hanem Mózes a sivatagban. Ahogy Mózes, ők is azt tűzték ki célul, hogy a rabszolgákat szabad individuumokká tegyék azáltal, hogy törvényeket adnak nekik és megtanítják őket törvénytisztelő polgároknak lenni, akiket finom intéssel, és nem csak erőszakkal lehet kormányozni. Ez mindkét csoport számára azt jelentette, hogy el kell fordítani az embereket az anyagias értékektől, a konsumerizmustól, el Gósen húsos fazekaitól³⁹ egy spirituális és egyben aszketikus civilizáció felé. Ahogy Mózes, úgy a disszidensek és a monetaristák is magukra vették a pásztor szerepét és elmondták az embereknek, hogy a civilizációba vezető út az áldozat sivatagán és az új törvények elfogadásán át vezet:

„Amit az elmúlt 40 évben átéltünk, az nem volt más, mint egy gigantikus kísérlet, amelyben a társadalmat már nem az általános, mindenre érvényes törvény irányította [...] Megtagadtuk legfontosabb polgári értékeinket, amelyek ezeréves fejlődés eredményeként jöttek létre, és amelyeket intézmények, viselkedési szabályok és a piaci szabályok testesítettek meg [...] Sok szokásunkon változtatnunk kell majd, és alá kell írunk azt, amit a szakértők „új társadalmi szerződésnek” neveznek, ami nagyon más lesz, mint amit a múltban ismertük [...] Úgy gondolom, hogy a radikális gazdasági reform veszélyben van [...] veszélyeztetni, hogy nem vagyunk elég bátrak, eltökéltek és felkészültek, hogy véget vessünk a régi, kényelmes társadalmi szerződésnek” (Václav Klaus idézi Holý 1996).

A monetaristák általában a piac szerepét hangsúlyozzák, ami „személytelen” nevelőként nagyobb felelősségre tanít,⁴⁰ míg a disszidensek több értéket tulajdonítottak a morális nevelésnek, a gyónásnak és a pásztori gyakorlatnak. Mindazonáltal mindkét csoportnál ugyanolyan nagy hangsúlyt kapott a „kormányzás” a „parancsuralommal” szemben.

Igazságban élni: A disszidensek és a technokraták is olyan körülményeket akartak létrehozni, amelyek között az egyének önmagukat kormányozzák. Másképpen fogalmazva, megteremtik annak a körülményeit, hogy az emberek „az igazságban élhessenek”. Az emberek jelentőségteljes döntéseket hoznak majd arról, hogyan cselekszenek, ha azokat viszonyítani tudják valamihez, és ha az a valami az élet minden területén érvényes. Havel számára ez a viszonyítási alap az igazság, moralitás vagy hitelesség volt, amit folyamatos

39 Mózes könyvében Gósen annak a helynek a neve, ahol Egyiptomban a zsidók éltek, és amelyet elhagytak, hogy Mózes vezetésével megtalálják a Kánaánt – *a szerk.*

40 A piac akár udvariasságra is taníthat: „Bárki, aki járt nyugaton, elmondhatja, hogy az akarat, a másokkal való törődés és a mások szükségleteinek tiszteletben tartása ott igazán megszokott. Ez pontosan azért, és nem annak ellenére van így, mert ott már több mint kétszáz éve a piac uralkodik és a „láthatatlan kéz” erre tanította a polgárokat” (Holý 1996).

küzdelem árán lehet csak megőrizni. A monetaristák számára ez viszont egy technikai problémát jelentett, amire a monetarizáció adta az adekvát megoldást. Az ő üzenetük ez volt: ha hagyod a piacokat működni, ha mindennek ismered a megfelelő árát, vagyis a piac „racionális” árstruktúrát teremtett, akkor az igazságban élsz. Az igazságban élsz, hiszen a tetteidet természetesen (a piac által) kialakult jelek (árak) irányítják, amelyek valóban tükrözik (pénzbeli) értéküket. Ezek segítségével képes vagy jelentőségteljes döntéseket hozni, racionálisan kiszámítani a tetteidet és felelősen viselkedni. Ha azonban, ahogy a szocializmusban, nem monetizálsz vagy hozod egyensúlyba a költségvetésed (ami végeredményében ugyanazt jelenti), akkor „hazugságban” élsz, ami egyben inflációt is eredményez. Havel számára hazugságban élni azt jelentette, hogy az ember elvesztette a viszonyítási alapját, a moralitását, és így nem esett egybe a közösségi és magánidentitás. Ehhez hasonlóan a szocialista újraelosztás is azt jelentette, hogy hazugságban élnek az emberek, mert minimalizálta a pénz, az univerzális mérőeszköz szerepét, így a kereslet és a kínálat nem esett egybe. Az újraelosztó nem tudta megmondani, hogy a gazdaság termelékeny vagy sem, nyereséges vagy sem, racionális vagy sem.⁴¹ Ez az egyik fő oka annak, hogy a cseh disszidensek, akik közül páran még az 1980-as évek közepén is szociáldemokraták voltak, hirtelen ráéreztek a monetáris szigor ízére. Ők is felfedezték, hogy a pénz a pásztori hatalom technikai megfelelője:

„...ahogy múlik az idő, a pénz szerepe jelentősen csökken. Ha a pénz meg tudta volna őrizni – mint univerzális fizetőeszköz – a szerepét, a helyzet nem vált volna ilyen aggasztóvá. Egy olyan helyzetben az egyes embereknek egy idő után sokkal több lett volna, mint másoknak [...] ezzel szemben most sok ember birtokol olyan hatalmat, amivel hivatalosan nem rendelkezhetne. Sajnos ezt a fajta hatalmat nem a pénz eszköze működteti. A mostani egy közvetlen, rejtett és kontrollálhatatlan hatalom. Annak eredményeként, hogy a hatalom pár befolyásos ember kezében összpontosul, csaknem lehetetlen kideríteni, mi is folyik valójában a társadalomban” (Pithart 1989/90).

Figyeljük meg, milyen minőségben jelenik meg itt a pénz. A pénz indirekt módon és nyilvánosan közvetíti a társadalmi kapcsolatokat, különösen a hatalomgyakorlás terén, így lehetővé teszi a hatalom korlátozását is. Ezenkívül a pénz arra is jó eszköz, hogy számon tartunk, „mi folyik valójában a társadalomban”, megteremtve a felelős egyéni cselekvés feltevéleit. A pénz erkölcsös, a társadalmi tevékenységek univerzális mérőeszköze, ami garan-

41 „Az a gazdaság, amelyben irracionális árak vannak, irracionálisan viselkedik, és senki nem tudja megmondani, mi segít rajta és mi árt neki a leginkább” (Klaus 1991).

tálja, hogy minden méltányos módon történjen. Vagyis röviden: feltéve, hogy a megfelelő pénzügyi gyakorlatok uralkodnak, a pénz képes civilizálni a társadalmat.

Távolról cselekvés: a cseh disszidensek egy olyan társadalmat képzeltek el, amelyet „pásztori hatalommal” lehet irányítani, vagyis nem parancsokkal vagy elnyomással, hanem távolról vezetve, kormányozva. Amennyiben a társadalom „civil” lesz, képes lesz önmagát egy természetes rend szerint megszervezni. A disszidensek úgy képzelték, hogy ők csak segítenek majd ebben az önszerveződő folyamatban, példát mutatnak, tanácsot nyújtanak, nevelik a polgárokat. A monetaristák is osztoztak a disszidensek vonzalmában a társadalmi önszerveződés iránt, és vallották, hogy el kell kerülni az ezekbe való beavatkozást, de ők ismerték is annak a technológiáját, hogy hogyan lehet ezeket az önszerveződő folyamatokat irányítani a távolból. A disszidensek állampolgári nevelése és a monetaristák technológiája találkozott és erősítette egymást az olyan gazdaságpolitikai lépésekben, mint a kuponos privatizáció. A döntést, hogy így, és ne közvetlen értékesítéssel adják el az állami javakat, egyszerre hajtotta a monetaristák pénzügyi kormányzás iránti elköteleződése és a disszidensek egyenlőség és részvétel iránti aggodalma. Éppen ezért úgy értékelték, hogy a kuponos privatizációnak számos egymást erősítő hatása van: megteremti a tömeges részvételt és a „piacgazdaságot támogatók stabil bázisát”, megtanítja az embereket a tisztességes versenyben való részvételle, „a keresletet és kínálatot tükröző részvényárakat alakít ki, amivel hozzájárul a tőkepiacok megteremtéséhez”, leépíti az állami ellenőrzést és megszünteti a politikai korrupciót (Ježek és Turek 1989: 11; Laštovička et al. 1995: 199–209). Röviden, ez a módszer a monetáris reprezentáció bevezetésével egyszerre vonta pénzügyi ellenőrzés alá a vállalati szektort, és alapvetően szolgálta az állampolgárok nevelését azzal, hogy lelkesítette a cseheket és lehetőséget adott nekik, hogy vállalkozó szellemű felelős állampolgárok legyenek.

Jogállamiság: Végezetül, a disszidensek és a monetaristák abban is egyetértettek, hogy a legjobb, ha az emberek viselkedését a jogállamiság elvei alapján irányítják. Ahogy Havel panaszkolta, jogállamiság nélkül lehetetlen volt felelős egyénnek lenni, mert az ember nem tudhatta, mikor és hogyan szegi meg a törvényt. Az állampolgári felelősség megkívánta, hogy a hatalom gyakorlása ne legyen önkényes, hanem valamilyen eljárást kövessen. Ehhez hasonlóan a monetaristák is előnyben részesítették az alkotmányokat és a kötött szabályokat, legyen szó akár a pénzkínálat növekedésének lassításáról, akár a kiegyensúlyozott költségvetésről (Ježek és Turek 1989: 5). Nekik azonban nem volt elég erejük, sem a parlamentben, sem a társadalomban, hogy ilyen alkotmányos szabályokat bevezessenek. Végso soron ugyanis az egyenlet másik fele is igaz: a jog uralmát lehetetlen bevezetni az állampolgári felelősséget érző egyének nélkül, akik betartanák azt. Így a monetaristáknak szükségük volt a disszidensek lelkipásztori hatalmára, hogy legitimálják az új rendet és megértessék az emberekkel a felelősség erényeit.

KÖVETKEZTETÉSEK

Ahogy azt korábban már leírtam, az elektív affinitás elemzésével azt akartam bemutatni, hogy a disszidensek és a monetaristák közötti szövetséget a két csoport identitása közötti homológia tette lehetővé, ami pedig a társadalmi térben elfoglalt hasonló pozíciójukból származott. Azt is elismertem, hogy ez az elemzés nem képes a szövetséget mint *ténny*t megmagyarázni. Végső soron az affinitás dacára számos vitapont és érdekellentét terhelte a két csoport viszonyát. Éppen ezért a koalíció tiszavirág-életűnek bizonyult, és 1992-re Klausnak Havel kivételével az összes egykori disszidenst sikerült ellenzékbe szorítania. Összegzőképpen rátérek a tényleges folyamatra, ami a monetaristák és disszidensek szövetségét összekovácsolta, mert, bár ez megérne egy külön tanulmányt, meg kell válaszolnom a két utolsó kérdést: Milyen értelemben volt ez a rövid életű szövetség jelentős, és milyen szerepet játszottak létrejöttében a fent említett affinitások?

Ami az első kérdést illeti, az, hogy a disszidensek meghívták a monetaristákat a rendszer és az ellenzék közötti kerekasztal-tárgyalásokra, nagyon fontosnak bizonyult mindkét csoport jövője és a csehszlovák politika szempontjából. A kerekasztal-tárgyalások kulcsfontosságú pillanatnak bizonyultak, amikor a politikai hatalom szabad préda volt. Magyarországgal és Lengyelországgal ellentétben Csehországban a legfontosabb dolog, ami meghatározta a résztvevők politikai lehetőségeit, a disszidensektől való távolság volt.⁴² Azok a kommunista tisztviselők például, akik ki tudtak egyezni a disszidensekkel, mint Marián Čalfa, még sokáig fontos pozícióban maradtak, míg mások, akik nem találták meg a közös hangot az ellenzékkel, mint Ladislav Adamec, gyorsan eltűntek a politika színteréről. A monetaristák kifejezetten kényes helyzetben voltak, hiszen nem voltak disszidensek, sőt egyesek tagjai is voltak a kommunista pártnak. Azzal, hogy a disszidensek szeplőtlen múltjával azonosították magukat, a monetaristáknak sikerült olyan szimbolikus tőkére szert tenniük, ami belépőül szolgált a posztoszocialista elit soraiba.⁴³

42 Ez azért volt így, mert nem volt egy erős reformfrakció, amelyik megszervezhette volna a tárgyalásokat, amelyeket így végül Havel két barátja szervezett meg. A delegáció ennek köszönhetően szinte teljes egészében disszidensekből állt, nem úgy, mint Magyarországon vagy Lengyelországban. Klaus viszont már az első két találkozón jelen volt. A kerekasztalokról bővebben lásd Wiktor Osiatynski, Sajó András és Miloš Calda írásait a Jon Elster által szerkesztett kötetben (Elster 1996: 21–68, 69–98, 135–177).

43 A politikus tőkéje tehát nem egyéb holmi hitelvelélnél, amelynek értéke a közvéleménytől, a belé vetett hittől és bizalomtól függ. Ezért olyan védtelen a politikus minden gyanúsítással és rágalommal szemben, amely csökkentheti a belé vetett bizalmat, és ráirányíthatja a figyelmet azokra a (régis és jelenlegi) cselekedeteire és kijelentéseire, amelyek kivált alkalmasak arra, hogy megkérdőjelezzék a politikus jelenlegi cselekedeteit vagy kijelentéseit (Bourdieu 1991: 191–192, 1987: 114).

Miért akarták a disszidensek a monetaristákat bevonni a tárgyalásokba? Ha összehasonlítjuk a cseh tárgyalásokat a szlovákkal, jobban megértjük, hogyan segítette elő a két csoport rokon identitása a technokraták közéleti aktivizálódását, illetve a disszidensek neoliberalis fordulatát. A szlovák disszidensek kis csoportja főleg katolikus nacionalistákból tevődött össze, akik a neoliberálisok helyett a reformkommunistákra tekintettek természetes szövetségesként. Sőt, a szlovákok pont azért vonták be a reformista közgazdászokat a tárgyalásokba, hogy velük ellensúlyozzák a cseh monetaristákat (Eyal 1997).⁴⁴ Ezt a lehetőséget a cseh disszidensek elutasították, az ő identitásukat a reformkommunistákkal szembeni küzdelem formálta, így nem bíztak bennük, és erősen dolgoztak azon, hogy megkülönböztessék magukat tőlük. Így a párhuzamos utak, melyeket a disszidensek és a monetaristák bejártak, előkészítették azt, hogy természetes szövetségesként ismerjék el egymást. Bár később voltak köztük feszültségek, egyesítette őket a közös küldetéstudat, amelyet a reformkommunisták először nem értettek meg, később viszont túlságosan is megértettek, az ugyanis az ő szimbolikus ellehetetlenülésüket jelezte: ez a küldetés a társadalom régi bűnöktől való megtisztítása volt, amihez áldozatra és bűnbánatra volt szükség.

Ebben az értelemben beszélek a disszidensek és a monetaristák közötti szövetségről, mint „osztályszövetségről”. Ezek a csoportok nem próbálták föléleszteni az „új osztály”-projektet, épp ennek az ellenkezőjét tették, és a „civil társadalom” új egyetemességének nyelvén beszéltek, amely hibákkal terhes ugyan, de nem abban az értelemben, ahogy Alvin Gouldner gondolta (Kennedy 1992; Gouldner 1979). Abban az értelemben viszont osztályszövetségről beszélhetünk, hogy azt osztályon belüli és osztályok közötti küzdelmek alakították. Küzdelmek a reformkommunistákkal és a nem igazán civil posztkommunista társadalommal. Semmi nem bizonyítja jobban az osztályszövetségben dolgozó kapcsolatot mint a „kapitalizmus szellemének” aszketikus rituáléiról való egyetértés. Amint ezt már a szudétánémetek kitelepítéséről szóló vita is előrevetítette, a közös rituálék finom változásokat vezettek be a „civil társadalom” fogalmának univerzalizmusában: nemcsak arra nem lehetett többé számítani, hogy az megszervezi önmagát, hanem arra is fel kellett készülni, hogy a civil társadalmat meg kell védeni saját magától. A „sivatag generációja” magától nem lesz hajlandó felvállalni az őt az ígéret földjére eljuttató áldozatot, ezért el kell vele fogadtatni ezt a terhet. A disszidensek pásztori hatalma és a monetaristák „távolról irányítása” a *lusztráció* szigorúbb gesztusává alakult át. Ennek ára azonban a szlovák és cseh posztkommunista eliték közötti végzetes konfliktus volt, ami Csehszlovákia széteséséhez vezetett.

44 A cseh reformkommunista Valtr Komarek, akit a szlovákok kulcsfontosságnak tartottak a hosszú távú céljaik szempontjából, csak a tárgyalások nyolcadik és kilencedik fordulójánál csatlakozott a szlovákok nyomására, hogy ne csak a disszidensek akarata érvényesüljön (Caldá 1996: 147, 155, 173).

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ezt a tanulmányt PhD-hallgatóként írtam a UCLA-n, ahol Szelényi Iván volt a témavezetőm. Vele és Eleanor Townsleyvel egy könyv társszerzőiként is együtt dolgoztunk ebben az időszakban. A rendelkezésemre álló néhány sor nem elég annak kifejezésére, hogy Szelényi Iván mennyire döntő hatással volt gondolkodásomra és a cikkben kifejtett nézeteimre. Hálával tartozom neki nagylelkű és további munkára ösztönző iránymutatásaiért. Emellett szeretnék köszönetet mondani a Szelényi által szervezett workshopok résztvevőinek is: Fodor Évának, Eric Hanleynek, Larry Kingnek, Matt McKeevernek és Eleanor Townsleynek. E tanulmány nagy része az általuk teremtetett aktív intellektuális közegben született. A *Theory and Society* által felkért anonim bírálóm kiválóan azonosította a kézirat gyenge pontjait, és nagyon hasznos tanácsokat adott azok átdolgozására. Bármely fennmaradó hibáért kizárólag engem terhel a felelősség. Emellett sokan mások olvasták át a tanulmány kéziratos változatait vagy hallgatták meg az azokból készített prezentációimat. A támogató megjegyzésekért és az előremutató bírálatokért hála illeti Robert Bellahot, Berend T. Ivánt, Victoria Bonnellt, Jan Buncakot, Michael Burawoyt, Charles Camicot, Rebecca Emighet, Danny Eshetet, Michael Mannt, Róna-Tas Ákost, William Royt, Ann Swidlert, Loïc Wacquantot és Eric Olin Wrightot.

Fordította: Csurgó Dénes, Fejős Anna, Sidó Zoltán
Az eredetivel egybevetette: Szabó Imre

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Abrams, Bradley F. (1995): Morality, Wisdom and Revision: The Czech Opposition in the 1970's and the Expulsion of the Sudeten Germans. In: *East European Politics and Society*, Vol. 9., No. 2.: 234–255.
- Arato, Andrew (1981): Civil Society Against the State – Poland 1980–1981. In: *Telos*, No. 47.: 23–47.
- Benda, Václav (1986): The Rule of no Fixed Rules. In: *East European Reporter*, Vol. 2., No. 2.: 15–17.
- Benda, Václav (1991): The Parallel Polis. In: *Civic Freedom in Central Europe*. Szerk.: Skilling, Gordon – Wilson, Paul. Macmillan: 35–41.
- Benda, Václav et al. (1988): Parallel Polis, or An Independent Society in Central and Eastern Europe – An Inquiry. In: *Social Research*, Vol. 55., No. 1–2.: 211–260.

- Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1985): The Social Space and the Genesis of Groups. In: *Theory and Society*, Vol. 14., No. 6.: 723–744.
- Bourdieu, Pierre (1991): Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field. In: uő: *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press: 171–202.
- Brom, Karel – Orenstein, Mitchell (1994): The Privatized Sector in the Czech Republic: Government and Bank Control in a Transitional Economy. In: *Europe-Asia Studies*, Vol. 46., No. 6.: 893–928.
- Burawoy, Michael – Krotov, Pavel (1992): The Soviet Transition from Socialism to Capitalism: Worker Control and Economic Bargaining in the Wood Industry. In: *American Sociological Review*, Vol. 57., No. 1.: 16–38.
- Burchell, Graham (1996): Liberal Government – Old and New. In: *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*. Szerk.: Barry, Andrew – Osborne, Thomas – Rose, Nikolas. University of Chicago Press: 19–36.
- Calda, Miloš (1996): The Roundtable Talks in Czechoslovakia. In: *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*. Szerk.: Elster, Jon. University of Chicago Press: 135–178.
- Castel, Robert (1991): From Dangerousness to Risk. In: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Szerk.: Burchell, Graham – Gordon, Colin – Miller, Peter. University of Chicago Press: 281–298.
- Chvatik, Ivan (1992): The Solidarity of the Shaken. In: *Telos*, No. 94.: 163–166.
- Clarke, Simon (1992): Privatization and the Development of Capitalism in Russia. In: *New Left Review*, No. 1/196.: 3–27.
- Cohen, Jean – Arato, Andrew (1991): *Civil Society and Political Theory*. MIT Press.
- Dientsbier, Jiří (1991): Response to Vaclav Benda's The Parallel Polis. In: *Civic Freedom in Central Europe*. Szerk.: Skilling, Gordon – Wilson, Paul. Macmillan: 57–59.
- Elster, Jon (szerk.) (1996): *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*. University of Chicago Press.
- Eyal, Gil (1997): The Breakup of Czechoslovakia: A Sociological Explanation. Doktori értekezés. Department of Sociology, UCLA.
- Eyal, Gil – Szelényi, Iván – Townsley, Eleanor (1998): *Making Capitalism without Capitalists: Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe*. Verso.
- Fidelius, Petr [Pithart, Petr] (1992): The Mirror of Communist Discourse. In: *Good-bye, Samizdat. Twenty Years of Czechoslovak Underground Writing*. Szerk.: Goetz-Stankiewicz, Marketa. Northwestern University Press: 193–204.

- Fish, Steven M. (1998): The Determinants of Economic Reform in the Post-Communist World. In: *East European Politics and Society*, Vol. 12., No. 1.: 31–48.
- Fligstein, Neil (1990): *The Transformation of Corporate Control*. Harvard University Press.
- Foucault, Michel (1972): *The Archaeology of Knowledge*. Pantheon Books. [Magyarul (2001): *A tudás archeológiája*. Atlantisz.]
- Foucault, Michel (1982): The Subject and Power. In: uó: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Szerk.: Dreyfus, Hubert – Rabinow, Paul. Chicago University Press: 206–228. [Magyarul (1997): A szubjektum és a hatalom. In: *Testes könyv*. 2. kötet. Szerk.: Kiss Attila Atila – Kovács Sándor – Odorics Ferenc. Ictus – JATE Irodalomelméleti Csoport: 287–292.]
- Foucault, Michel (1987): Questions of Method. In: *After Philosophy – End or Transformation?* Szerk.: Baynes, Kenneth – Bohman, James – McCarthy, Thomas. MIT Press: 73–94.
- Foucault, Michel (1988): Technologies of the Self. In: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Szerk.: Martin, Luther H. – Gutman, Huck – Hutton, Patrick H. University of Massachusetts Press: 16–49. [Magyarul (2000): Az önmegaság technikái. In: *Nyelv a végtelenhez: tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Szerk.: Sutyák Tibor. Latin Betűk: 345–371.]
- Foucault, Michel (1991): Governmentality. In: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Szerk.: Burchell, Graham – Gordon, Colin – Miller, Peter. University of Chicago Press: 87–104. [Magyarul (1998): A kormányozhatóság. In: *A fantasztikus könyvtár: Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft.: 106–123.]
- Foucault, Michel (1993): About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. In: *Political Theory*, Vol. 21., No. 2.: 198–227.
- Frentzel-Zagorska, Janina – Zagorski, Krzysztof (1989): East European Intellectuals on the Road to Dissent. In: *Politics and Society*, Vol. 17., No. 1.: 89–113.
- Frieden, Jeffery A. (1991): Capital Politics: Creditors and the International Political Economy. In: *International Political Economy*. Szerk.: Frieden, Jeffery A. – Lake, David A. St. Martin's Press: 296–312.
- Friedman, Milton (1962): *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press. [Magyarul (1996): *Kapitalizmus és szabadság*. Akadémiai Kiadó.]
- Gordon, Colin (1991): Governmental Rationality: An Introduction. In: *The Foucault Effect*. Szerk.: Burchell, Graham – Gordon, Colin – Miller, Peter. University of Chicago Press: 1–51.
- Gouldner, Alvin (1979): *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. The Seabury Press.

- Grzymala-Busse, Anna (1998): Reform Efforts in the Czech and Slovak Communist Parties and their Successors, 1988–1993. In: *East European Politics and Society*, Vol. 12., No. 3.: 442–471.
- Hankiss, Elemér (1990): *East European Alternatives*. Clarendon Press. [Magyarul (1989): *Kelet-európai alternatívák*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.]
- Havel, Václav (1985): The Power of the Powerless. In: *The Power of the Powerless*. Szerk.: Keane, John. Hutchinson: 23–96.
- Havel, Václav (1986): Politics and Conscience. In: *Vaclav Havel or Living in Truth*. Szerk.: Vladislav, Jan. Faber and Faber: 136–150.
- Havel, Václav (1993): *Summer Meditations*. Vintage Books.
- Havel, Václav (1994): Article 202. In: *Chronicles from Prague*. Szerk.: Miller, John – Miller, Kristen. Chronicle Books: 1–16.
- Hejdánek, Ladislav (1985): Prospects for Democracy and Socialism in Eastern Europe. In: *The Power of the Powerless*. Szerk.: Keane, John. Hutchinson: 141–151.
- Ježek, Tomáš – Turek, Otakar (1989): The Role of the Economic Center. In: *Czechoslovak Economic Digest*, No. 2.: 3–12.
- Karabel, Jerome (1995): The Revolt of the Intellectuals: The Prague Spring and the Politics of Reform Communism. In: *Research in Social Movements, Conflict and Change*, No. 18.: 93–143.
- Kdo je kdo, 91/92: Česká republika, federální orgány ČSFR* (1991). Kdo je Kdo.
- Keane, John (szerk.) (1985): *The Power of the Powerless*. Hutchinson.
- Kennedy, Michael (1992): The Intelligentsia in the Constitution of Civil Societies and Post-Communist Regimes in Hungary and Poland. In: *Theory and Society*, Vol. 21., No. 1.: 29–76.
- Kenway, Peter – Klvačová, Eva (1996): The Web of Cross-Ownership among Czech Financial Intermediaries. In: *Europe-Asia Studies*, Vol. 48., No. 5.: 797–809.
- Klaus, Václav – Tříška, Dušan (1989): The Economic Center: The Restructuring and Equilibrium. In: *Czechoslovak Economic Digest*, No. 1.: 34–56.
- Klaus, Václav (1989): Socialist Economies, Economic Reforms and Economists: Reflections of a Czechoslovak Economist. In: *Communist Economies*, Vol. 1., No. 1.: 89–96.
- Klaus, Václav (1991): An Interview with Vaclav Klaus. In: *After the Velvet Revolution. Vaclav Havel and the New Leaders of Czechoslovakia Speak Out*. Szerk.: Whipple, Tim D. Freedom House: 149–156.
- Klíma, Ivan (1985): *My Merry Mornings*. Readers International. [Magyarul (1997): *Szerelmes nappalok és éjszakák: válogatott elbeszélések*. Európa Könyvkiadó.]
- Komárek, Martin et al. (1994a): *100 Čechů dneška*. 1. kötet. Fischer.
- Komárek, Martin et al. (1994b): *100 Čechů dneška*. 2. kötet. Fischer.

- Konrád, György – Szelényi, Iván (1979): *The Intellectuals on the Road to Class Power*. Harcourt-Brace. [Magyarul (1989): *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Gondolat.]
- Kotrba, Josef (1995): Privatization Process in the Czech Republic: Players and Winners. In: *The Czech Republic and Economic Transition in Eastern Europe*. Szerk.: Švejnar, Jan. Academic Press: 159–198.
- Krasnodębski, Zdzisław (1993): Longing for Community – Phenomenological Philosophy of Politics and the Dilemmas of European Culture. In: *International Sociology*, Vol. 8., No. 3.: 339–353.
- Kusin, Vladimir (1978): *From Dubcek to Charter 77. A Study of Normalization in Czecho-slovakia 1968–1978*. QPress.
- Kusy, Miroslav (1985): Chartism and Real Socialism. In: *The Power of the Powerless*. Szerk.: Keane, John. Hutchinson: 152–177.
- Holý, Ladislav (1996): *The Little Czech and the Great Czech Nation*. Cambridge University Press.
- Laštovička, Radek – Marcinčin, Anton – Mejstřík, Michal (1995): Corporate Governance and Share Prices in Voucher Privatized Companies. In: *The Czech Republic and Economic Transition in Eastern Europe*. Szerk.: Švejnar, Jan. Academic Press: 199–209.
- Latour, Bruno (1987): *Science in Action*. Open University Press.
- Mankiw, Gregory N. (1990): A Quick Refresher Course in Macroeconomics. In: *Journal of Economic Literature*, Vol. 28., No. 4.: 1645–1660.
- Martinsen, Kare Dahl (1995): From Impotence to Omnipotence: The State and Economic Transition, 1989–1994. In: *Bohemia*, Vol. 36., No. 2.: 330–361.
- Miller, Peter – Rose, Nikolas (1990): Governing Economic Life. In: *Economy and Society*, Vol. 19., No. 1.: 1–31.
- Moran, John P. (1994): The Communist Torturers of Eastern Europe: Prosecute and Punish or Forgive and Forget? In: *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 27., No. 1.: 95–109.
- O'Malley, Pat (1996): Risk and Responsibility. In: *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Szerk.: Barry, Andrew – Osborne, Thomas – Rose, Nikolas. University of Chicago Press: 189–207.
- Orenstein, Mitchell (1994): The Political Success of Neo-Liberalism in the Czech Republic. In: *CERGE-EI Working Paper Series*, No. 68.
- Patočka, Jan (1976/77): Wars of the 20th Century and the 20th Century as War. In: *Telos*, No. 30.: 116–126. [Magyarul (1992): A 20. század háborúi – a 20. század mint háború. In: *2000*, Vol. 4., No. 9: 11–15.]

- Pithart, Petr (1989/90): Social and Economic Developments in Czechoslovakia in the 1980's. In: *East European Reporter*, Vol. 4., No. 1.: 42–45.
- Rakovski, Marc [Bence György – Kis János] (1978): *Towards an East European Marxism*. St. Martin's Press.
- Róna-Tas, Ákos (1996): The Czech New Wave: The Third Wave of Privatization and the Role of the State in the Czech Republic. Kiadatlan kézirat.
- Rose, Nikolas (1996): Governing Advanced Liberal Democracies. In: *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Szerk.: Barry, Andrew – Osborne, Thomas – Rose, Nikolas. University of Chicago Press: 37–64.
- Rutland, Peter (1992/93): Thatcherism, Czech Style: Transition to Capitalism in the Czech Republic. In: *Telos*, No. 94.: 103–124.
- Seligman, Adam B. (1992): *The Idea of Civil Society*. Free Press.
- Shore, Marci (1998): Engineering in the Age of Innocence: A Genealogy of Discourse Inside the Czechoslovak Writer's Union, 1949–1967. In: *East European Politics & Societies*, Vol. 12., No. 3.: 397–441.
- Šiklová, Jiřina (1992): Dilemmas of Transition: A View from Prague. In: *Peace Review*, Vol. 4., No. 4.: 24–28.
- Šiklová, Jiřina (1996): Lustration, or the Czech Way of Screening. In: *East European Constitutional Review*, Vol. 5., No. 1.: 57–62.
- Simon, Jonathan (1987): The Emergence of a Risk Society: Insurance, Law and the State. In: *Socialist Review*, No. 95.: 61–89.
- Simon, Jonathan (1988): The Ideological Effects of Actuarial Practices. In: *Law and Society Review*, Vol. 22., No. 4.: 722–800.
- Skilling, Gordon – Wilson, Paul (szerk.) (1991): *Civic Freedom in Central Europe*. Macmillan.
- Staniszksis, Jadwiga (1991): Political Capitalism in Poland. In: *East European Politics and Societies*, Vol. 5., No. 1.: 127–141.
- Švejnar, Jan (1995): Introduction and Overview. In: *The Czech Republic and Economic Transition in Eastern Europe*. Szerk.: Švejnar, Jan. Academic Press: 7–8.
- Thygesen, Niels (1984): Milton Friedman. In: *Contemporary Economists in Perspective*. Szerk.: Spiegel, Henry W. – Samuels, Warren J. JAI Press: 240–243.
- Tóké, Rudolf L. (1996): *Hungary's Negotiated Revolution: Economic Reform, Social Change and Political Succession*. Cambridge University Press. [Magyarul (1998): *A kialakult forradalom: gazdasági reform, társadalmi átalakulás és politikai hatalomutódlás 1957–1990*. Kossuth.]
- Urban, Jan (1991): The Politics and Power of Humiliation. In: *After the Velvet Revolution. Vaclav Havel and the New Leaders of Czechoslovakia Speak Out*. Szerk.: Whipple, Tim D. Freedom House: 267–304.

van Zijp, Rudy – Visser, Hans (1994): Mathematical Formalization and the Domain of Economics. In: *Hayek, Co-ordination and Evolution*. Szerk.: Birner, Jack – van Zijp, Rudy. Routledge: 64–93.