

# Liberális utópia

## II. rész: Az ördögök népének piacmechanizmusa

Fetisiszta tagadásom egyik „bizonyítéka” az állítólagos „perverz paradoxon”, miszerint tagadom az utópiák létezését, ám ennek ellenére állítom, hogy napjainkban „a globális lehetőségek utópikus mivoltának fenntartása fontosabb, mint valaha” – mintha nem dolgoztam volna már többször ki az utópia különböző jelentéseit: utópia, mint egyszerű imaginárius képtelenség (a tökéletesített, harmonikus társadalmi rend ellentmondások nélküli utópiája, napjaink kapitalizmusának fogyasztói utópiája) és a radikálisabb értelemben vett utópia, amelyben megvalósul az, ami a fennálló társadalmi viszonyok keretében „lehetetlennek” tűnik – ez a második utópia „a-topikus”, de csak ezen viszonyok tekintetében.

A lacani utópiafogalom lényege: egy álmokkép, mely az *objet a* és ennek hátulütői nélkül működik. Nem csak az utópikus, ha azt hisszük, az akadálytalan, valósággal „vérfertőző” *jouissance* elérhető. Nem kevésbé utópikus a hit, miszerint lemondhatunk a *jouissance*-ről/feláldozhatjuk azt anélkül, hogy ez a lemondás önmagában *jouissance*-többletet teremtené. Ebben az értelemben maga Marx „tudományos szocializmusa” is tisztán utópikus jellegű. Marx rájött, hogy a kapitalizmus lélegzetelállító dinamikát ad az önerősítő produktívitásnak, lásd elragadó leírásait arról, hogy a kapitalizmusban „minden mi szilárd, levegővé olvad”, vagy arról, hogy a kapitalizmus az emberiség történetének legnagyobb forradalmasítója. Másrészt, azt is tisztán látta, hogy a kapitalizmusnak ezt a dinamikáját saját belső gátja vagy ellentmondása adja – a kapitalizmus (a kapitalista önmeghajtó produktívítás) szélső határa maga a Tőke, vagyis a szakadatlan kapitalista fejlődés és saját anyagi feltételeinek forradalmasítása. A produktívítás örült táncának határtalan spirálja végül is nem más, mint kétségbeesett menekülés velejáró, hátráltató ellentmondása elől. Marx alapvető hibája, hogy ezen bepillantásokból arra következtetett, hogy egy új, magasabb

társadalmi rendszer (a kommunizmus) létrejöhet. Ez a rendszer nemcsak hogy fenntartaná, de magasabb szintre emelné és teljes mértékben felszabadítaná az önmagát előre hajtó termelékenységi spirál potenciálját, ezt azonban a kapitalizmus velejáró gátjának/ellentmondásának köszönhetően újra meg újra megakadályozzák a társadalmilag destruktív gazdasági válságok. Röviden, tipikus derridai szavakkal élve, ami Marx figyelmét elkerülte, az az, hogy a belső gát/ellentmondás, mint „lehetetlenné tévő feltétel”, amely nem engedi a produktív erők teljes kifejlődését, egy időben maga a „lehetővé tévő feltétel” is: ha eltüntetjük a gátat, a kapitalizmus velejáró ellentmondását, nem a gátjaitól teljesen felszabadított produktivitáshoz vezető utat kapjuk, hanem pontosan ezt a produktivitást veszítjük el, amelyet a kapitalizmus, úgy tűnik, egyszerre hozott létre és akadályozott meg. Ha eltüntetjük az akadályt, eltűnik maga a lehetőség is, amit ez az akadály meghíúsíthatott volna... (Ezen egy esetleges lacaniánus Marx-kritikus eltöprengene, a *jouissance*-többlet és az értéktöbblet kétértelmű egybevágására összpontosítva.) Továbbá, nem csak a konzervatív álom, miszerint visszatérhet valami bűnbeesés előtti, eszményi Múlt, utópikus. Nem kevésbé utópikus a liberális-pragmatikus elmélet, miszerint a problémák fokozatosan megoldhatók, egyik a másik után. John Caputo nemrég ezt írta: „Már az tökéletesen boldoggá tenne, ha az Egyesült Államok szélsőbaloldali politikusai képesek lennének úgy megreformálni a rendszert, hogy általános egészségügyi ápolást biztosítanak, eredményesen és igazságosabban újrásztyák a vagyont egy felújított IRS-kód szerint, hatékonyan csökkentik a kampányok anyagi támogatását, minden szavazónak választójogot biztosítanak, a bevándorló munkásokat emberien kezelik, és sokoldalú külpolitikát alkalmaznak, amely helyrerakja az amerikai hatalmat a nemzetközi közösségben stb. Vagyis komoly és messzemenő reformokkal zavarják meg a kapitalizmust. [...] Ha mindezek után Badiou és Žižek arról panaszkodna, hogy valami Tőke nevű Szörny még mindig zaklat minket, hajlamos lennék ásítozva köszönteni ezt a Szörnyet.”<sup>1</sup>

Nem Caputo következtetése a helytelen: ha mindez megvalósítható a kapitalizmuson belül, miért ne maradnánk meg nála. A gond a rejtett „utópikus” feltételezés, hogy mindez lehetséges a jelen globális kapitalizmusának koordinátái szerint. Mi van akkor, ha a kapitalizmus Caputo által felsorolt hibái nem véletlenszerű zavarok, hanem szerkezetileg szükségszerűek? Mi van akkor, ha Caputo álma az univerzalitás (az univerzális kapitalista rend) álma, tünetei és kritikus pontjai nélkül, melyben az „elfojtott igazság” önmagát fejezi ki?

<sup>1</sup> John Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*. New York: Columbia University Press 2007. 124–125.

Tehát minden „lehetséges gyanúsított” leleplezése után talán itt az idő, hogy magára a liberális utópiára koncentráljunk. A liberalizmus, legalábbis radikális formája szerint, az embereket egy általunk univerzálisnak vélt etikai ideálnak alávetni „az összes bűnt magába foglaló bűn”, minden bűn szülőanyja. Annyit jelent, hogy a nézeteinket másra erőltetjük, és ez polgári zűrzavart okoz. Ezért, ha polgári békét és toleranciát szeretnénk, az első feltétel az, hogy megszabaduljunk az „erkölcsi kísértéstől”: a politikát teljesen meg kell tisztítani az erkölcsi ideáloktól, „realistává” kell tenni, úgy, hogy az embereket olyannak látjuk, amilyenek, számolunk a valódi természetükkel, nem csak az erkölcsi intésekkel. A piac itt példaértékű: az emberi természet egoista, nincs mód a megváltoztatására – amire szükség van, az egy mechanizmus, amely a közjó érdekére fordítja a személyek bűneit (az „Ész Csele”). *Az örök békében* Kant precízen fogalmazta meg ezt a kulcsfontosságú tényezőt: „Sokan úgy tartják, hogy az [a köztársaság – a ford. megjegyzése] csak az angyalok állama lehetne, mert az emberek önző hajlamaikkal alkalmatlanok rá, hogy ily fölséges alkotmánnyal megférjenek. Ám itt a természet siet az észben gyökeredző és oly szent, de a gyakorlatban tehetetlen akarat segédelmére, éspedig épp amaz önző hajlamokkal, olyképp, hogy már csupán az állam jó szervezetén múlik (ez pedig hatalmukban áll az embereknek) azok erőit úgy fordítani egymás ellen, hogy az egyik a többit romboló hatásában megakassza vagy meg is szüntesse, hogy tehát az eredmény az ész hatására akképp üssön ki, mintha még csak nem is léteznének ilyesfajta erők, s így az ember ha nem is mindjárt erkölcsileg jó emberré, de legalább jó polgárrá kényszerüljön lenni. Az államalkotás feladványa, ha ez bántóan hangzik is, még az ördögök népe számára is megoldható feladvány...”<sup>2</sup>

Ezen az úton haladva levonhatjuk a következtetést: egy teljesen öntudatos liberálisnak szándékosan korlátoznia kell emberbaráti készségét, hogy mások javára áldozza fel saját érdekeit, hiszen tisztában van vele, hogy a közjóhoz leghatásosabban úgy járulhat hozzá, ha saját egoizmusának él. Az Ész Csele mottónak, miszerint „személyes bűn – közjó”, elkerülhetetlen a másik oldala: „személyes jó – közös katasztrófa”.

Itt azonban a liberalizmus alapvető paradoxonával találkozunk. Az anti-ideologikus hozzáállás a liberális látásmód velejében van, a liberalizmus saját magát a „kisebb gonosz politikájának” tartja, fő szándéka, hogy a „lehető legkevésbé gonosz társadalmat” hozza létre, és így kiküszöbölje a nagyobb gonoszt, hiszen minden gonosz alapvető forrásának tartja a kí-

---

<sup>2</sup> Kant, Immanuel: *Az örök békéről*. In: Történetfilozófiai írások. Ictus Kiadó, Gödöllő, 1995–1997. 284. Mesterházi Miklós fordítása.

séreltet, hogy a pozitív Jót közvetlenül rákényszerítsék valakire. Churchill mondása, miszerint a demokrácia a lehető legrosszabb politikai rendszer, csak az a gond, hogy a többi még rosszabb, még többet tartogat a liberalizmus számára. Az ilyen nézetet erősíti az emberi természet mélységesen pesszimista szemlélete: az ember egy egoista és irigy állat, a jóságára és önzetlenségére alapozott politikai rendszerből lesz a legszörnyűbb terror (a jakobinizmus és a sztálinizmus is feltételezte az emberi erényt). Mégis, a „jó önkényuralmának” liberális kritikája sokba kerül: minél jobban átjárja a program a társadalmat, annál inkább az ellentétébe csap át. Az állítást, hogy csak a legkisebb gonoszt akarja, egykor az új globális rend alapelveinek tartották, de egyre inkább épp annak az ellenségének a tulajdonságait veszi át, aki ellen harcolni próbált. A globális liberális rend önmagát egyértelműen a lehető legjobb világnak tartja. Az utópiák modern visszautasítása egy saját piacliberális utópiába torkollik, amely akkor válik valóra, ha helyesen alkalmazzuk a piacmechanizmusokat és a törvényes emberi jogi mechanizmusokat. Mindez mögött ott lappang a végső totalitárius rémálom, az Új Ember képe, aki maga mögött hagyta régi, ideológiai poggyászát.

Mint ahogy azt a politikai korrektség zsákutcáinak minden közelebbi tanulmányozója tudja, a törvényes Igazságosság és az erkölcsi Jóság szétválasztása – amit relativizálni-historicizálni kellene – fullasztó, elnyomó, neheztelésekkel teli erkölcsösségbe fullad. A „szerves” társadalmi szubsztancia nélkül az Orwell által elismerően „társadalmi illem”-nek nevezett jelenség mintái (minden ilyen mintától eltekinthetünk, mint az egyéni szabadság proto-fasiszta szerves társadalmi formáknak való alárendelésétől) és a minimalista jogi program, amelynek csak meg kellene akadályozni az egyéneket, hogy beleavatkozzanak egymás dolgaiba (hogy zavarják, vagy „zaklassák” egymást), a jogi és erkölcsi szabályok robbanásába torkollik, egy végtelen legalizáló/moralizáló folyamatba, a „diszkrimináció minden formája elleni harcba”. Ha nincs közös morál, amely befolyásolhatná a törvényt, csak más tárgyak „zaklatása”, ki fogja – ilyen morálok hiányában – eldönteni, hogy mi számít „zaklatásnak”? Franciaországban a túlsúlyos emberek egyesületei azt követelik, hogy minden nyilvános kampányt szüntessenek be, ami a túlsúlyosság ellen vagy az egészséges étkezés érdekében szól, hiszen ezek sértik a túlsúlyos személyek önértetét. És így tovább és így tovább: vérfertőző házasság, megegyezésen alapuló gyilkosság és kannibalizmus... A gond itt a mindenkori új törvények tetszőlegessége – vegyünk például a gyermeki szexualitást: vitatkozhatunk, hogy a kriminalizálása jogtalan diszkrimináció, másrészt viszont érvelhetünk amellett, hogy a gyerekeket meg kell óvni a felnőttek szexuális zaklatásától.

tól. És ezt még folytathatjuk: a könnyű drogok legalizálását hirdető emberek általában támogatják a dohányzás nyilvános helyeken történő betiltását, társadalmunkban ugyanazok az emberek láznak a kisgyermekek szülői elnyomása ellen, mint akiket aggódással tölt el, ha a köztünk élő idegen kultúrák tagjait épp ezért megvetik (például a romákat, mikor nem engedik gyermekeiket állami iskolába járni) azt állítva, hogy ezzel beleavatkozunk más „életmódokba”... Ezért szükségszerű szerkezeti okokból kifolyólag, ez a „diszkrimináció elleni harc” egy végtelen folyamat, amely a végtelenségig halogatja lezárását, egy minden erkölcsi előítélettel felszabadított társadalmat, amely, Jean-Claude Michea szavaival élve, „épp ez okból kifolyólag egy olyan társadalom lenne, amely arra kárhozott, hogy mindenhol bűncselekményt lásson”.<sup>3</sup>

Egy ilyen liberális multikulturalizmus ideológiai koordinátáit „poszt-modern” korszellemünk két tulajdonsága határozza meg: egyetemesített multikulturális historizmus (minden érték és jog történelmileg sajátos, ha egyet a többi fölé helyezve általános fogalommá emelünk, az a legerőszakosabb értelemben vett kulturális imperializmus) és egyetemesített „gyanú-hermeneutika” (minden „magas” etikai indítékot egy „alacsony” hoz létre és tart fenn, mint a neheztelés, irigység stb. – például a felhívás, hogy életünket egy magasabb Cél érdekében feláldozzuk, vagy azoknak a manipulálóknak az álcája, akiknek háborúra van szükségük, hogy hatalmat és pénzt szerezzenek, vagy a mazochizmus kóros kifejezésre jutása – és ez a „vagy” itt azt jelenti, hogy egy időben mindkét állítás igaz lehet). A „patriarchális” kultúra elleni harc ezen premisszák következménye. Marx és Engels ezt írtak A kommunista kiáltvány első fejezetében több mint 150 éve: „A burzsoázia, akárhol is jutott hatalomra, véget vetett a feudális, patriarchális, idillikus viszonyoknak.” Ezt a patriarchális ideológiára és gyakorlatra összpontosító baloldali kulturális elméleti szakemberek továbbra is figyelmen kívül hagyják. Hát nem jött el az idő, hogy elgondoljunk a tényen, hogy a patriarchális „phallogocentrizmus” stb. fő célponttá emelkedett ezen történelmi pillanatban – a miénkben – amikor a patriarchizmus kétségtelenül elvesztette egyeduralkodó szerepét, amikor a Jogok piac-individualizmusa fokozatosan elsöpri? Mi történik a patriarchális családi értékekkel, mikor egy gyermek beperelheti a szüleit hanyagságért vagy durva bánásmódért, vagyis amikor a család és egyáltalán szülőnek lenni *de iure* nem több mint független egyének közt fennálló ideiglenes, feloldható szerződés?

<sup>3</sup> Jean-Claude Michea, *L'empire du moindre mal*. Paris: Climats, 2007. 145.

Itt ismét egybeesnek az ellentétek: uralkodó ideológiánkban a radikális historicizmus ütközik azzal, hogy a múltat kegyetlenül, saját szabványaink szerint becsüljük fel. Könnyen elképzelhető, hogy ugyanaz a személy egyrészt óvakodik attól, hogy eurocentrikus értékeinket más kultúrákra erőszakoljuk, másrészt hirdeti, hogy egyes klasszikusokat, mint Mark Twain Tom Sawyer – Huckleberry Finn regényeit el kell tüntetni az iskolai könyvtárakból, mert érzéketlenek a feketék és őshonos amerikaiak ábrázolásában...

Évekkel ezelőtt Habermas egy világos kritikus megfigyelést tett azokról, akik szerint korunk fő jellegzetessége, hogy hajlamos a „totalitárius” bio-hatalom új formáira (emelkedik a kínzások, etnikai alapú mészárlások, koncentrációs táborokban történt tömeges kivégzések stb. száma): a helyzet az, hogy nem csak a valóságban történik több kínzás és gyilkosság, legtöbb esetben egyszerűen többet észlelünk belőlük a média tudósítása miatt, és mindenkifélette azért, mert magasabbak a normatív mintáink. Egyáltalán el tudunk képzelni egy második világháborút, amelyben mai mintáink szerint bírálták volna a szövetséges hatalmakat? Ma már tudjuk, hogy a brit és amerikai központok közt komoly feszültség volt a (főként brit) taktikát illetően, hiszen kegyetlenül bombáztak harcászati jelentéktelen német civil központokat (Drezda, Hamburg...), bár magában az Egyesült Királyságban is számos tiszt, pap és értelmiségi tette fel a kérdést, ezzel vajon az Egyesült Királyság nem kezd-e a nációra emlékeztetni. Az egész vitát teljesen elfojtották, és sosem jutott nyilvánosságra. Ami az Egyesült Államokat illeti, gondoljunk csak a teljes japán etnikumú népesség aljas kifosztására és internálására, amíg ma még a hollywoodi filmek is megvetik ezt, senki sem, beleértve a baloldaliakat, tiltakozott 1942-ben. (Vagy, nézzük a másik irányt, mi történne, ha Kolumbia, Afganisztán és más ópiumtermelő nemzetek ugyanazt a logikát alkalmaznák az Egyesült Államokra, amit az Egyesült Királyság és más nyugati hatalmak az 1840-es években Kínára, így előidézve az ópiumháborút? Kínát azért támadták meg, mert elutasította a szabad ópiumimportot, hiszen az ópium katasztrofálisan hatott több ezer átlagos kínai egészségére: a szabad kereskedelmet elutasító barbárok, akikre rá kell erőszakolni a civilizáció elfogadását...) Képzljük hát el Kolumbiát és a többieket, ahogy ugyanezt az ultimátumot benyújtják az Egyesült Államoknak!

Ugyanez nemcsak történelmi dimenzióban érvényes, hanem napjaink különböző államaiban is: maga a tény, hogy az Abu Graib kínzások az USA kormányát védekező állásra kényszerítő nyilvános botrányba torkollottak, jó jel volt – egy igazán „totalitárius” rendszerben az esetet egyszerűen elcsitították volna. (Ugyanígy ne felejtsük el, maga a tény, hogy

az USA hadseregei nem találtak tömegpusztítási eszközöket is jó jel: egy igazi „totalitárius” hatalom azt tette volna, amit a zsaruk általában – maga rejti el a kábítószerrel a tett színhelyén, és aztán „felfedezi” a bizonyítékot...) Az amerikai nép, különösen az egyetemisták széles körű tiltakozása az USA vietnami beavatkozása ellen kulcsfontosságú tényező volt a visszavonulásban – de vajon maga az ellenállás ténye a háború közepén nem bizonyítja-e az USA magas etikai és szabadságszabványait? Képzelnék el egy hasonló mozgalmat például Angliában, az első világháború kezdetén: Bertrand Russelt börtönbe zárták pacifizmusa miatt, könyveinek kéziratait éveken át előbb állami cenzúra alá kellett vetnie. (A nyugati filozófia története című népszerű művének későbbi kiadásában, az előszóban megemlíti ezt aényt, és ironikusan beismeri, hogy a cenzor megjegyzései sokszor éleslátóak voltak, és segítettek jobba tenni a kéziratot.) Mikor a baloldaliak az emberi jogok megsértéséről panaszkodnak Guantanamóban, az egyértelmű ellenkérdés az: hát nem tudjuk-e mindannyian, hogy biztosan tucatnyi sokkal rosszabb hely van Kínában, Oroszországban, az afrikai és arab országokban? Az általános jobboldali-liberális panasz, miszerint az USA kritikusai „különböző mintákat alkalmaznak”, saját országukat szigorúbban bírálva, mint másokat, figyelmen kívül hagyja aényt, hogy a kritikusok általában minden országot saját mintái szerint bírálják.

A „regulatív eszme”, amely napjaink globális liberális igazságának alapja, nem csak arról szól, hogy közétegyük az összes múltbéli kollektív bűnt (vagyis mindent, ami mai mintáink szerint annak számít). Magába foglalja a politikailag korrekt utópiát, amelyben a múltbéli kollektív bűntények áldozatait „kárpótolják”, pénzzel vagy törvényhozással (milliárd dollárokat fizetve az amerikai négereknek a rabszolgatartás következményeként stb.). Ez a valódi utópia, az elképzelés, hogy egy jogrendszer megfizethet alapító bűneiért, ezzel visszamenőleg megtisztítva magát tőlük, és visszanyerheti ártatlanságát. Az út végén az emberiség ökológiai utópiája áll, amelyben az emberiség teljes mértékben visszafizetheti adósságát a Természetnek, minden múltbéli kiaknázásért.

Van egy gond ezzel a liberális képpel, amellyel minden antropológus, pszichoanalitikus, sőt éleslátó társadalomkritikus, mint Francis Fukuyama is, tisztában van: nem állhat meg a saját lábán, élősködik valami őt megelőző formán, amit általában „szocializálódásnak” nevezünk, és ezt egy időben alá is ássa, így maga alatt vágva a fát. A piacon – és általában a piacon alapuló társadalmi cserékben – az egyének szabad, ésszerű tárgyként tekintenek egymásra, de ezek a tárgyak egy összetett előzetes folyamat eredményei, amelyhez hozzájárul a szimbolikus adósság, hatalom és mindenekelőtt a bizalom (a nagy Másikba vetett bizalom, aki minden cserét

szabályoz). Más szavakkal élve, a csere tartománya sosem teljesen szimmetrikus: *a priori* feltétel, hogy minden résztvevő ellenszolgáltatás nélkül adjon valamit, csak így vehet részt az adok-kapok játékban. Ahhoz, hogy egy piaci csere létrejöjjön, a tárgyakra részt kell venniük egy alapvető szimbolikus múltban, és alapvetően bízniuk kell a Szóban. Persze, a piac az egoista család és hazugság világa, de ahogy Jaques Lacan tanított minket, ahhoz, hogy egy hazugság működjön, igazságként kell megmutatkoznia, és igazságként kell elfogadnunk, vagyis előbb létre kell hogy jöjjön az Igazság dimenziója.

Marcel Mauss *Essai sur le don*<sup>4</sup> című művében először írta le a *potlacs*, a kölcsönös ajándékcseré paradox logikáját. Egy valódi ajándékdefiníció szerint a nagylelkűség jele, úgy adjuk, hogy semmit nem várunk érte cserébe, míg a cseredefiníció szerint kölcsönös – adok valamit és cserébe várok valami mást. Itt a rejtély: ha a *potlacs* titkos lényege a csere kölcsönössége, ezt a kölcsönösséget miért nem állítják konkrétan, miért veszi fel a „megtévesztő” formát, amelyben két cselekedet követi egymást, mindkettő a nagylelkűség önkéntes kimutatásaként? Marshall Sahlins egy kiemelkedő megoldást javasolt: a csere kölcsönössége teljességgel kétértelmű – alapjában véve ártalmatlan a társadalmi kötelekekre, a bosszú logikája, szemet szemért.<sup>5</sup> Ha ajándékot kapok, és azonnal visszaadom az ajándékozónak, ez a közvetlen körforgalom a megszegés szélvesztésénél agresszív gesztusa, azt jelenti, hogy elutasítom a másik ajándékát – emlékezzünk csak a kínos pillanatokra, mikor a feledékeny idős emberek a tőlünk kapott ajándékot adják vissza a következő évben... Hogy eltüntessük a cserének ezt az oldalát, hogy jóakaróvá és békítővé tegyük, úgy kell tennünk, mintha ajándékaink szabadok és önállóak lennének. Így a kulcstényező, ami miatt a *potlacs* és a közvetlen piaci csere különböznek, az az időbeli dimenzió. A piaci cserében a két egymást kiegészítő cselekedet egyidejű (fizetek, és megkapom, amiért fizettem), tehát a csere nem vezet tartós társadalmi kötelekhez, csak egy atomjaira bontott egyének közt végbemenő pillantnyi cseréhez, akik közvetlenül ezután visszatérnek magányukhoz. A *potlacs*-ban, ezzel ellentétben, az idő, ami eltelik, miközben adok, majd kapok egy ajándékot (legalább egy időre), tartós társadalmi köteleket hoz létre: az adósság köteleke mindannyiunkat összekapcsol. Ez az álláspont szerint a pénzt definiálhatjuk mint olyan eszközt, amellyel érintkezhetünk másokkal, anélkül, hogy valódi kapcsolatot alakítanánk ki velük. Ez az

---

<sup>4</sup> Marcel Mauss, „Essai sur le don”, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1973.

<sup>5</sup> Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1972.



atomjaira bontott társadalom, amelyben úgy vagyunk érintkezésben másokkal, hogy közben nem alakítunk ki tényleges kapcsolatot, a liberalizmus előfeltétele.

Az állam szervezésének problémája tehát megoldható „még az ördögök népe számára is”, ahogyan Kant mondta – a liberális utópia kulcsfontosságú mozzanata ennek feltételezése. A liberalizmusban kezdettől fogva feszültség van az egyéni szabadság és a tömegek viselkedését befolyásoló mechanizmusok között – már Benjamin Constant megfogalmazta ezt a feszültséget: az egyéneknél minden erkölcsi, míg a tömegben minden testi; mindenki szabad mint egyén, de a tömegben csak egy csavar a gépezetben. A vallási örökség sehol sem nyilvánvalóbb: épp ez a paradoxon a predesztinációban, a Kegyelem kifürkészhetetlen mechanizmusában, mely többek között egy piaci sikerben testesül meg. A társadalmi békét megvalósító mechanizmus független lesz az egyéni akarattól és érdemektől – hogy ismét Kantot idézzem: „Ami e biztosítékkal (garanciával) szolgál, nem csekélyebb valami, mint a nagy művész, a természet maga (natura daedala rerum), melynek mechanizmusából szemmel láthatóan kiviláglik a célszerűség, az, hogy az emberek meghasonlása által akár önnön akaratok ellenére is egyetértést szándékszik teremteni köztük...”<sup>6</sup>

Ez az ideológia a maga legteljesebb tisztaságában. Állíthatjuk, hogy az ideológia fogalmát „önmagáért” csak egy liberális univerzumban feltételezik, amelyben alapvető különbség van az Értelem, valamint (a modern felfogásnak megfelelő) tények és értékek összezavarodásának világegyetemében elmerülő egyszerű emberek és a hideg, racionális megfigyelők között, akik képesek olyannak látni a világot, amilyen az valójában, erkölcsi előítéletek nélkül, egy törvényekkel (a szenvedély törvényeivel) szabályozott gépezetnek, amilyen minden természetes gépezet. Csak ebben a modern világegyetemben van az, hogy a társadalom egy lehetséges kísérlet tárgyának tűnik, egy kaotikus területnek, amelyen értékmentes Elméletet vagy Tudományt lehet (és kell is) alkalmazni (politikai „szendvények geometriáját”, közgazdaságot, fajtudományt). Csak az értékmentes tudósok ezen modern álláspontja, amelyben úgy közelítik meg a társadalmat mint a természettudósok a természetet, a valódi ideológia, nem pedig az a spontán hozzáállás, miszerint a tudósok az értelemmel telített élettapasztalatot csupán babonás előítéletek halmazának tekintik – ez azért ideológia, mert a természettudományok formáját utánozza, miközben valójában nem az. Tehát az „ideológia” szűkebb értelemben mindig reflexív, önmagában megkettőződő: a semleges tudás neve, amely ellentétben áll a közönséges

---

<sup>6</sup> Kant: *Az örök békéről*. 278.

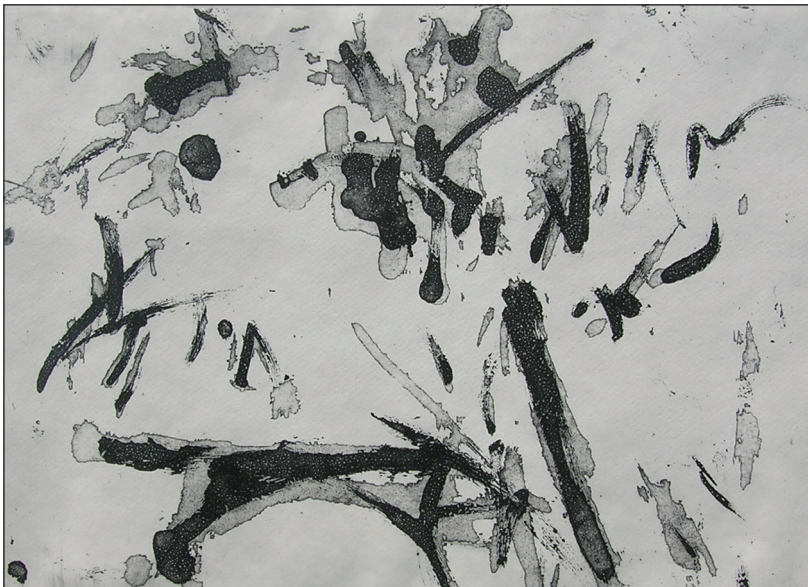
„ideológiával”. (Még a sztálinista marxizmusban is, amelyben – Marxszal teljesen ellentétesen – az „ideológia” szót pozitív értelemben használják, az ideológia szemben áll a tudománnyal: először is, a marxisták a társadalmat semleges tudományos módon elemzik; aztán, hogy mozgósítsák a tömegeket, a meglátásaikat „ideológiába” fordítják. Egyedül azt kell még hozzátennünk, hogy a „marxista tudomány” az ideológiával ellentétben a legtisztább ideológia.) Tehát kettősség van jelen magában az ideológia fogalmában: (1) az egyének spontán, önértelmezése minden előítéletükkel együtt, (2) semleges „értékektől mentes” tudás, amelyet a társadalom fejlesztésének tervezésére használhatunk – ez az utóbbi azért ideológia, mert azt feltételezi, hogy az ideák uralhatják a világot: uralkodhatunk a társadalomban úgy, hogy elméleti tervezetet alkalmazunk.

Ami itt hiányzik, azt Marx után a szabadság „alapjának” nevezhetjük. Az „alap” ténylegesen marxista fogalmát nem úgy kell értenünk mint egy alapzatot, amely meghatározza és így korlátozza szabadságunk hatáskörét („azt hisszük, hogy szabadok vagyunk, de valójában az alapunk határoz meg minket”), inkább úgy kell rá tekintenünk, mint szabadságunk valódi alapjára (keretére, terepére, terére). Az „alap” egy társadalmi összetevő, amely fenntartja a szabadságunkat – ebben az értelemben az udvariasság törvényei nem korlátozzák szabadságunkat, hanem helyet biztosítanak annak burjánzására; az államberendezés kényszerítette jogrendszer szabad piacgazdaságunk alapja; a nyelvtani szabályok szabad gondolataink nélkülözhetetlen alapja (ahhoz, hogy „szabadon gondolkozzunk”, vakon kell követnünk ezen szabályokat); a szokások mint „második természetünk” a kultúra alapja; a hívők gyülekezete az alap, az egyetlen terep, amin belül egy keresztény tárgy szabad lehet stb. Ugyanígy kell érteni a hírhedt marxista követelést, mely „konkrét, igazi szabadság”-ot kíván, ellentétben a burzsoázia „absztrakt, pusztán formális szabadságával”: ez a „konkrét szabadság” nem korlátozza a lehetséges tartalmat („csak akkor lehetsz igazán szabad, ha a mi, kommunista oldalunkat támogatod”); a kérdés inkább az, hogy milyen „alapot” kéne biztosítani a szabadságnak. A klasszikus példa: bár a munkások a kapitalizmusban formálisan szabadok, nincs „alap”, amely megengedné nekik, hogy termelőként megvalósítsák szabadságukat; bár „formálisan” szerveződés- és szólásszabadság van, ezeknek az alapja korlátolt.

Udvariasságról szóló rövid, élelátó esszéjében<sup>7</sup> Robert Pippin kidolgozta ezen fogalom rejtélyes közöttek státusát, amely előír a subjektum

<sup>7</sup> Robert Pippin, „The Ethical Status of Civility”. In: *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 223–238.

számára egy alapvető, tisztelettudó magatartást másokkal, mint szabad és önálló, velünk egyenjogú személyekkel szemben, a jószándékú magatartást, hogy a másokkal való kapcsolatban átlépünk a szigorú utilitárius vagy „racionális” költségre és előnyre vonatkozó számításokon, hogy bízunk bennük, próbáljuk ne megalázni őket stb. Bár kötelező jellegének mértékét tekintve az udvariasság több mint kedvesség vagy nagylelkűség (az embereket nem kötelezhetjük nagylelkűségre), nyilvánvalóan kevesebb mint erkölcsi vagy jogi kötelesség. Ez a gond a politikai korrektség kísérleteivel, mikor erkölcsösíteni vagy konkrétan büntethetővé tenni akarja az olyan viselkedést, amely alapvetően az udvariasságon alapul (mint mások sértegetése vulgáris beszéddel stb.): potenciálisan aláássák az udvariasság érzékeny „középföldjét”. Hegeliánus szavakkal élve, ami az udvariasság büntethetővé tételében elveszik, az az „etikai szubsztancia” mint olyan: ellentétben a törvénnyel és explicit normatív szabályozásokkal, az udvariasság definíció szerint „szubsztanciális”, valami, ami már eleve adott, sosem kényszerített/intézményesített mint olyan. Pippin helyesen összeköti az udvariasság szerepét a modern társadalomban az önrendelkező szabad egyén felemelkedésével – nemcsak abban az értelemben, hogy az udvariasság mások egyenlőként, szabadként és önállóként való kezelése, hanem egy sokkal kifinomultabb módon: az udvariasság törekeny hálózata a szabad, független egyének „társadalmi szubsztanciája” maga az egymástól való (kölsönös) függőségük módja. Ha ez a lényeg felbomlik, az egyéni szabadság térhódítása kizárt.



A MAGYAR KÖZTÁRSASÁG MINISZTERELNÖKE



a  
**HÍD**  
IRODALMI, MŰVÉSZETI ÉS  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI  
FOLYÓIRAT  
részére  
a  
**KISEBBSÉGEKÉRT DÍJ**  
**Külhoni Magyarágért Tagozata**  
**kitüntetését adományozza**

Budapest, 2009. augusztus 20.

Bajnai Gordon

## Laudáció

Híd irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat, Újvidék

A legrégibbi vajdasági magyar nyelvű kiadvány idén ünnepelte alapításának 75. évfordulóját. Amellett, hogy a vajdasági magyar irodalom reprezentatív helye, kapcsolatot tart fenn a magyarországi és a kisebbségi magyar írókkal, de foglalkozik a vajdasági és szerbiai irodalommal is. Állandóan alakuló és változó értékrendet érvényesít. Sikerült maga köré gyűjtenie a vajdasági magyar irodalom és kultúra legjelesebb képviselőit. A Hídban megjelenni, a Híd munkatársi körébe tartozni irodalmi rangot jelent. A havilap fontos feladatának tekinti „kettős híd-szerepét”, vagyis az anyaországi mellett a délszláv irodalmi alkotások műfordításainak bemutatását is. A folyóiratot 1995-ben Szabad Sajtó Díjjal tüntették ki. A Hídnak évente tizenegy száma jelenik meg, számonként 400 példányban.

A Kisebbségekért Díjat fennállásának 75. évfordulója alkalmából kapja.

A díjat Faragó Kornélia főszerkesztő asszony veszi át.