

INKLÚZIÓ - BEVONÁS VAGY BEZÁRÁS?¹

(A NEMZET, A JOGÁLLAM
ÉS A DEMOKRÁCIA VISZONYÁRÓL)

(HANS-ULRICH WEHLERNEK,
65. SZÜLETÉSNAJÁRA)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A NÉPSZUVERENITÁS ÁLLAMJOGI KONSTRUKCIÓI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Lásd ehhez I. Maus (1992).

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

A NEMZETI ÖNRENDELKEZÉS ÉRTELMÉRŐL ÉS ÉRTELMEZÉSEKRŐL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ugyanúgy, mint az idegen elnyomás és a gyarmatosítás feltűnő eseteiben, jogtalanság jön létre, amellyel egy legitim ellenállás szegül szembe, de ez nem a nemzeti önrendelkezésre vonatkozó vélt kollektív jog megsértéséből, hanem az individuális alapjogok megsértéséből fakad. Az önrendelkezésre irányuló követelmény tartalma nem lehet más, mint az egyenlő polgárjogok megvalósítása. A kisebbségek diszkriminálásának megszüntetése nem kell, hogy mindig megkérdőjelezze egy fennálló jogtalan rezsim határait. Az elkülönülésre vonatkozó követelés csak akkor tekinthető jogosultnak, ha a központi államhatalom megfosztja jogaitól az adott területen koncentráló népesség egy részét; ebben az esetben lehet az inklúziót a nemzeti függetlenség útján megvalósítani. Ebből a szempontból mondhatjuk, hogy az Egyesült Államok Spanyolországtól és Franciaországtól való függetlenségét már 1778-ban elismerték. Miután Spanyolország elvesztette a gyarmatait Közép- és Dél-Amerikában, az addig érvényben lévő praxissal szemben⁵ széleskörűen elterjedt az a felfogás, hogy az anyaországtól való elszakadás nemzetközi elfogadása nem feltételezi a korábbi szuverén hozzájárulását.⁶

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

6 Lásd Frowein (1972: 145–159).

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

A KÜLÖNBSÉGÉRZÉKENY INKLÚZIÓ

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

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

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

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

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

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

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

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

DEMOKRÁCIA ÉS ÁLLAMI SZUVERENITÁS: A HUMANITÁRIUS INTERVENCIÓ ESETE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A HAZÁK EGYETLEN EURÓPÁJA?

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

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

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

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

Köz társaság mint rész feloldódna, és amely megfosztaná őt a nemzetközi jogi szubjektum (amely rendelkezik önálló bel- és külpolitikára vonatkozó joggal, valamint a saját haderő fenntartásának jogával) státuszától (lásd Murswiek 1993: 161–190). A szenátus érvelése végső soron arra fut ki, hogy az uniós szerződés nem egy önálló szupranacionális jogi szubjektum hatáskörének tartalmáról való döntési hatalom¹⁴ megalapozása (az Amerikai Egyesült Államok mintájára). Az „államszövetség”¹⁵ egyedül a „szuverénnek megmaradó államok” felhatalmazásának köszönheti a maga létét: „Az uniós szerződés figyelembe veszi a tagállamok függetlenségét és szuverenitását, méghozzá azzal, hogy az Uniót a tagállamok nemzeti identitásának tiszteletére kényszeríti.”¹⁶ Az ilyen és hasonló megfogalmazások elárulják azokat a *konceptuális* korlátokat, amelyeket a szubsztanciális népszuverenitás fogalmának szupranacionális egységekre való átvitele okoz. Ezek egyébként valóban olyan meglepő következtetésekre kényszerítenek, amelyek nem állnak összhangban a bíróságnak a közösségi jog elsőbbségére vonatkozó korábbi határozataival (lásd Frowein 1994: 1–16).

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

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

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

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

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

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

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

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

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

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



HARC AZ ELISMERÉSÉRT A DEMOKRATIKUS JOGÁLLAMBAN¹⁸

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

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

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

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

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

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

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

AZ „ELISMERÉS POLITIKÁJA” TAYLORNÁL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HARCOK AZ ELISMERÉSÉRT – AZ ELEMZÉS FENOMÉNJEI ÉS SÍKJAI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A JOGÁLLAM ETIKAI IMPREGNÁLÁSA

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

A jog neutralitását – és a jogalkotás demokratikus eljárásának neutralitását – időnként úgy értelmezik, mintha az etikai jellegű politikai kérdéseket a „gag rules²¹”-on keresztül távol kellene tartani a politikai napirendtől és ki kellene vonni a politikai viták hatóköréből, mivel nem hozzáférhetőek a pártatlan jogi szabályozás számára. Így az állam (a liberalizmus [1] értelmében) polgárai privát szabadságán, személyes jólétén és

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EGYENJOGÚ KOEGZISZTENCIA VERSUS FAJVÉDELEM

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

23 Ezt a tanulmányt 1993 elején írtam.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BEVÁNDORLÁS, ÁLLAMPOLGÁRSÁG ÉS NEMZETI IDENTITÁS

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

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

elterjedt. A különböző országokban természetesen különböző erősségű, de a németek beállítottsága nem különbözik lényegesen a franciák vagy az angolok beállítottságától (Wiegand 1993: 1–4). Taylor példája arra bátoríthat minket, hogy filozófiai szempontból is választ keressünk arra a kérdésre, hogy a bevándorlóktól történő elzárkózás politikája igazolható-e bármivel is. A kérdést először in abstracto szeretném felvetni, aztán szeretnék rátérni az 1992/93-as német menedékjogi vitákra, megvilágítva ezek történeti háttérét, és végül jellemezni fogom azokat az alternatívákat, amelyeket egy mind a mai napig nem nyíltan folytatott vitában a *kibővített* Szövetségi Köztársaság²⁶ etikai-politikai önértelmezéséről folytatni kellene.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A BEVÁNDORLÁSI POLITIKA AZ EGYESÜLT NÉMETORSZÁGBAN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31 Lásd a címadó tanulmányt, Habermas (1995).

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

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

A DEMOKRÁCIA HÁROM NORMATÍV MODELLJE³²



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

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

I.

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

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

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

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

Ebből a két egymással konkuráló koncepcióból különböző következmények adódnak:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

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

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

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor



A JOGÁLLAM ÉS A DEMOKRÁCIA ÖSSZEFÜGGÉSÉRŐL³⁶

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

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

A MODERN JOG FORMAI TULAJDONSÁGAI

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

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

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

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

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

A POZITÍV JOG ÉS AZ AUTONÓM MORÁL KIEGÉSZÍTŐ VISZONYA

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

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

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

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

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

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

A NÉPSZUVERENITÁS ÉS AZ EMBERI JOGOK KÖZVETÍTÉSE

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

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

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

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

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

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

A PRIVÁT ÉS A NYILVÁNOS AUTONÓMIA VISZONYA

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

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

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

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

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

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

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

A FEMINISTA EGYENLŐSÍTŐ POLITIKA PÉLDÁJA

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

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

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

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

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

Fordította: Weiss János

A fordítást az eredetivel egybevetette: Berger Viktor

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Arendt, Hannah (1965): *Über die Revolution*. Piper.
- Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*. Piper.
- Alter, Peter (1985): *Nationalismus*. Suhrkamp.
- Bade, Klaus J. (1993): Immigration and Integration in Germany since 1945. In: *European Review*, Vol. 1, January: 75–79.
- Beiner, Ronald (1983): *Political Judgement*. Methuen Young Books.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self*. Routledge.
- Bermann, Paul (szerk.) (1992): *Debating P. C. Laurel*.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1995): Die Nation. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, szeptember 30.
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.
- Bryde, Brun-Otto (1994): Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie. In: *Staatswissenschaft und Staatspraxis*, Vol. 5, No. 305.
- Carens, Joseph H. (1987): Aliens and Citizens. The Case for Open Borders. In: *Review of Politics*, Vol. 49, No. 2, Spring: 251–273.
- Cohn-Bendit, Daniel – Schmid, Thomas (1992): *Heimat Babylon*. Hoffmann und Campe.
- Connor, Walker (1994): *Ethnonationalismus*. Princeton University Press.
- Dahl, Robert A. (1989): *Democracy and its Critics*. Yale University Press.
- Doppelt, Gerald (1978): Walzer's Theory of Morality in International Relations. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 1 (Autumn): 3–26.
- Dworkin, Ronald (1984): *Bürgerrechte ernstgenommen*. Suhrkamp.
- Emmer, P. C. (1993): Intercontinental Migration. In: *European Review*, Vol. 1 (1): 67–74.
- Forst, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit. Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (1989): Struggle over needs. In uő: *Unruly Practices*. Polity Press.
- Frowein, Jochen Abr. (1972): Die Entwicklung der Anerkennung von Staaten und Regierungen im Völkerrecht. In: *Der Staat*, Vol. 11: 145.
- Frowein, Jochen Abr. (1994): Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Vol. 54 (1994): 1–16.
- Greenwood, Christopher (1993): Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention? In: *Europa Archiv*, Folge 4 / 1993: 93–106.
- Habermas, Jürgen. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1987): *Eine Art Schadensabwicklung*. Suhrkamp.

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

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

Tamás Gáspár Miklós

ALAIN BADIOU

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

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

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

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

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

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

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

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

Legfontosabb művei angolul – és részben németül – is olvashatók.

IRODALOM

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

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

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

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

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

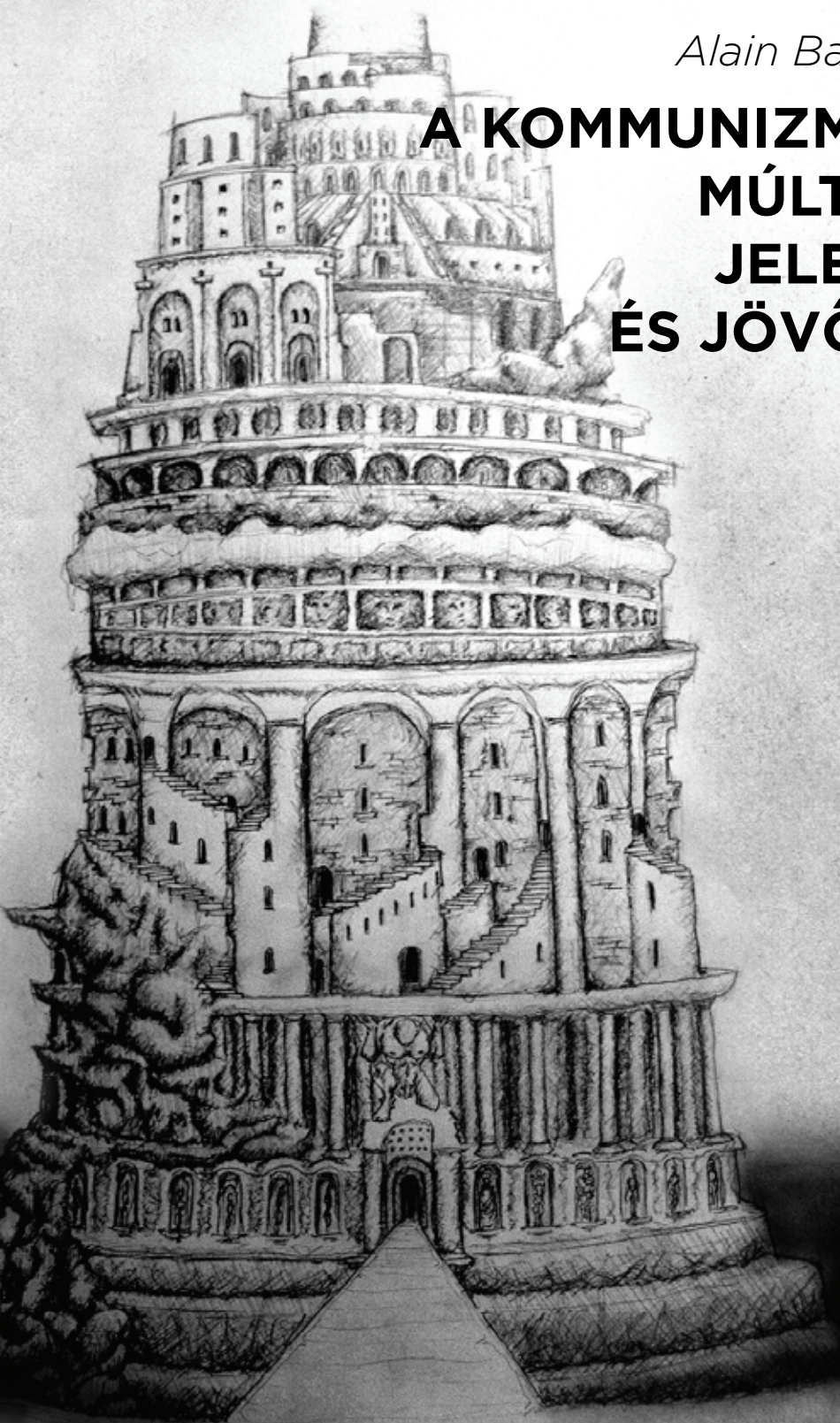
Badiou, Alain (2005): *Le Siècle*. Seuil.

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

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

Alain Badiou

A KOMMUNIZMUS MÚLTJA, JELENE ÉS JÖVŐJE



LE KELL-E MONDANUNK A KOMMUNIZMUS ELKÉPZELÉSÉRŐL?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Haza¹ fegyelmező jelszavának felhasználásával. És persze ott van a talán még rosszabb „baloldal”, mely nem tud mást hozzátenni ehhez az ürességtől kongó erőszakhoz, mint saját szintúgy semmitmondó béketűrését vagy jótékonyágának bizonytalan szellemét. A gyilkos versennyel, a „papa fiacskái” álságos sikereivel, az elszabadult pénzügyi világ nevetséges übermensch-eivel, a világ tőzsdéinek hőseivel szemben mit tud a baloldal felmutatni? Csak ugyanezeket a szereplőket, nyakon öntve a barátságosság némi mázával – ez a baloldal nem képes másra, mint egy piciny olajat önteni a gépezet fogaskerekei közé, vagy némi alamizsnát juttatni a legelesettebbeknek. Olyan baloldal ez, mely semmit sem örökölt Nietzschétől, csak az „utolsó ember” kivérzett alakjának képét.

Egyszer és mindenkorra leszámolni ’68-cal² nem jelent mást, mint hogy belenyugodjunk: nincs más út előttünk, mint a pénzügyi világ nihilizmusának vagy a szociális környölletességnek az útja. Ma már nem csak arról van szó, hogy el kell ismerni, a kommunizmus összeomlott a Szovjetunió bukásával, nem is csak arról, hogy a Francia Kommunista Párt a siralmas végét járja, hanem arról is, hogy fel kell hagyni azzal az elképzeléssel, hogy 1968 májusa éppen az „államkommunizmus” bukása belátásának volt egy tudatos és azonnal a gyakorlatba átültetett pillanata. És így persze annak eltagadását, hogy 68 májusa és a rákövetkező öt év éppen a kommunizmus hipotézisének egy új szakaszát jelentette, mely már távol tartotta magát az államhatalomtól. Jóllehet bizonyára senki sem tudta akkoriban, hogy ennek az új szakasznak az útja merre vezet, de azzal mindenki tisztában volt, hogy 68 a hipotézis egyfajta újjászületését jelentette.

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

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

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

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

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

A KOMMUNISTA HIPOTÉZIS TÖRTÉNETE, ÉS JELEN ÁLLAPOTA

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

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

Ebben a szakaszban kerül sor, a kommunizmus zászlaja alatt, egy tömegmozgalom a politikai hatalom megragadásának tematikájához való hozzákötésére. Ekkor van szó először egy olyan népmozgalom szervezéséről, melynek célja – a lehető legváltozatosabb formában: tüntetések, sztrájkok, felkelések, fegyveres akciók – a rendszer megdöntése. Mindezen teljesen egyértelműen azt érthetjük, hogy a rendszer megdöntése egy felkelés formájában történik meg, melyet „forradalomnak” nevezünk. Ez a forradalom eltöri a társadalom fennálló formáit (a magántulajdon és annak öröklődése, az emberiség nemzetre való szétbomlása, a munkamegosztás rendszere stb.), és létrehozza a kommunizmus egyenlőségét, ahogy azt a munkásság gondolkodói – erről írt nagyszerű elemzést Jacques Rancière⁴ –, és különösen az „Egyenlők Közössége” felvázolták.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ennek a problémának – azaz annak, hogy a párt, mint forma, inadekvát a kommunista hipotézis kreatív gyakorlatba fordítására és tartós fennmaradásának biztosítására – a megoldására tett kísérletet a második szakasz két utolsó nagy megrázkódtatása, a kínai kulturális forradalom és a francia „68 májusának” nevezett homályos eseménysor. Kínában ezzel kapcsolatban Mao maximája a következőképpen hangzott: „Kommunista mozgalom nélkül nincs kommunizmus”, azaz mindenáron bele kell meríteni a pártot a tömegmozgalomba, ezzel regenerálni, debürokratizálni, és a valós világ megváltoztatása irányába tolni. A kulturális forradalom⁶ megkísérelte ezt az erőfeszítést, és noha hamar kaotikussá és erőszakossá vált, és bármennyire is bizonytalan volt az ellenség valós kiléte, mégis a társadalom egyetlen valódi oszlopa ellen fordult: maga a kommunista párt ellen. Nem volt véletlen, hogy maga Mao deklarálta: „Nem tudjátok, hogy hol keressétek a burzsoáziát? De hiszen az éppen a kommunista pártban lakozik!” Végeredményben, éppen azért, mert nem nyújtottak segítséget az állam decentralizációja legradikálisabb kísérletének (az 1967-ben létrejött „sanghaji kommünnek”), a kulturális forradalom után az eredeti rendet kellett visszaállítani, csak éppen sokkal rosszabb körülmények között. Franciaországban pedig, 1968 májusa után,⁷ az volt a domináns meggyőződés, hogy a kollektív szervezett cselekvés új politikai helyeket hozhat létre, s nem egyszerűen a centralizált államhatalmat termeli újra. A fő tartalma ennek az eseménynek azok az új szervezeti és cselekvési formák

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

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

voltak, melyek lehetővé tették az azonos politikai víziókkal rendelkező értelmiségiek és munkások közös cselekvését. Ezek az új formák elgondolhatóvá tették a kommunista hipotézist túl a politikai hatalom megragadásán is. Mégis, noha ezek a gyakorlati tapasztalatok továbbéltek a legkülönbözőbb formákban, a hetvenes évek végétől azt mondhatjuk, hogy világméretben a reakciós állam új formája, a kapitalokapitalizmus, a „demokrácia” fedőneve alatt, felülkerekedett az emberek gondolkodásmódjában. Kijelenthetjük, hogy a politikai folyamatok új formái⁸ manapság hozzátétőlegesen abban a szakaszban vannak, mint amelyben Lenin volt a XX. század első esztendeiben: amikor a „Mi a teendő?” kérdésre az ellenség által dominált általános környezetben konkrét válaszokat kell adni, olyan válaszokat, melyek lassan, de biztosan a szubjektív jelenségek felértékelődéshez vezetnek.

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

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

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

közösség keresi az emancipációhoz vezető politika jelenkori viszonyoknak megfelelő útját. Valójában most egy újabb két korszak közötti intervallum időszakában vagyunk: az ellenség látható diadalának periódusában. Így például elbátortalanodás és engedmények nélkül le tudjuk írni, hogy mi zajlik jelenleg Franciaországban: az államhatalom rangjára emelkedett transzcendens pétainizmus⁹ formáinak újbóli megjelenése. Ez nem egy olyan őrült, oda nem illő jelenség, melynek deprimálnia kellene minket: ez egyszerűen annak a ténynek a lokális kikristályosodása, hogy jelenleg egy intervallum korszakában vagyunk, amilyen létezett már, ráadásul igen hosszú ideig, a XIX. század végén, a XX. század elején. Márpedig, ha tisztában vagyunk ezekkel a körülményekkel, akkor ma a legfontosabb teendő a kommunista hipotézis egy új szakaszának a megnyitása. Az egyedüli probléma a jelenkori katasztrófa kiterjedésének a mértéke, elsősorban persze a háborúé, az imperia- lizmussal járó ezen elkerülhetetlen megrázkódtatásé, és ezzel együtt az az ár, melyet az emberiség kénytelen fizetni az előrejutásáért. Az egyedüli cél az lehet, mely biztosítja az emberiség üdvét, azaz az egalitárius kommunizmus ezúttal az egész bolygónkra kiterjedő megvalósítását.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

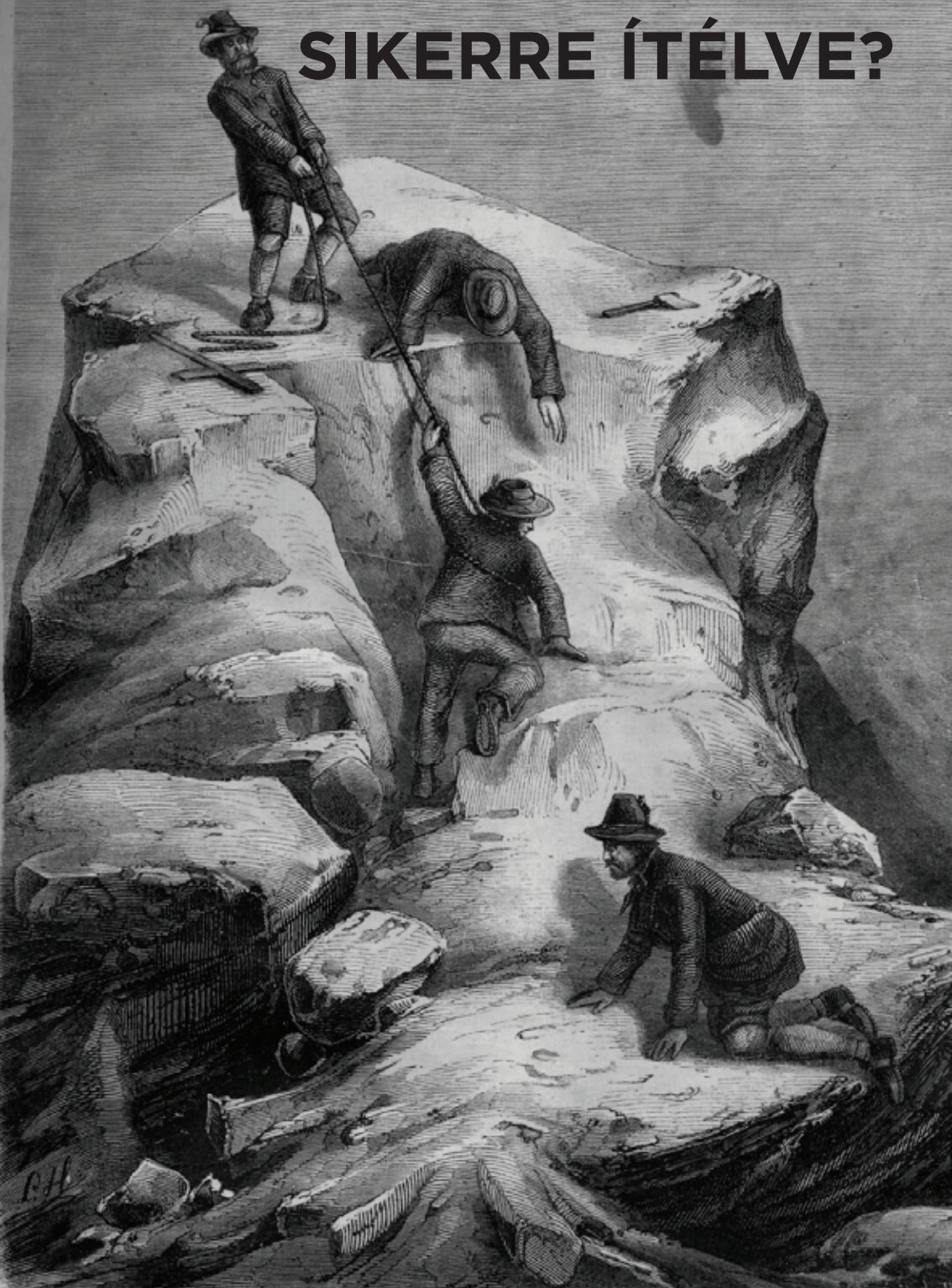
És minden bizonnyal ma, ahogy a XIX. században is történt, nem a hipotézis győzelme napjaink kérdése – ezzel ma mindenki tisztában van. A kérdés a hipotézis létének a feltételeire irányul. És igen, ez volt a XIX. század forradalmárainak is a nagy problémája: először is életet kellett lehelni a hipotézisbe.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

Mi lehetne ennél lelkesítőbb?

Fordította Balázs Gábor

Szabó Imre

SIKERRE ÍTÉLVE?



BEVEZETÉS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. SZÁMÚ MAGYARÁZAT: STRUKTURÁLIS HATÁSOK – A SZOCIALIZMUS ÖRÖKSÉGE

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

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

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

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

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

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

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

Másrészről a rendszerváltás legfőbb erejeként Lengyelországban a Szolidaritás – illetve Kelet-Európa más országaiban a kisebb jelentőségű alternatív szakszervezetek ideológiai alapon kifejezetten támogatták a reformokat, amelyek éppen saját tagjaikat érintették a leghátrányosabban. Emellett az összes rendszerváltó országban nagyon hamar kialakultak azok az összefonódások a politikai pártok és a szakszervezeti szövetségek között, amelyekben a domináns szerep mindig a pártoknak jutott (Avdagic 2004).

A vállalati szinten pedig – szintén részben a szocialista örökségnek tulajdoníthatóan – sok helyütt a menedzsment és a szakszervezeti vezetőség paktumaival találkozhatunk.

Mindent egybevetve, Kelet-Európában hiányoztak a nyílt és erőszakos társadalmi tiltakozás intézményi és strukturális feltételei. Emiatt egyrészt előtérbe kerültek a tiltakozás olyan konvencionális és intézményesített formái, mint a protestszavazás. (Annak magyarázata, hogy a populista programmal és a protestszavazatoknak köszönhetően hatalomra kerülő pártok miért folytatják elődeik reformista politikáját, kívül esik dolgozatunk témáján.) Másrészről az elégedetlenség levezetésének lehetséges módjai közül a tiltakozás rovására megerősödött a kivonulási opció¹ (Greskovits 1998: 72–73). A kelet-európai rendszerváltó társadalmak kontextusában a kivonulási opciót elsősorban a különféle előnyugdíjazási rendszerek, illetve a feketegazdaságba vonulás jelentette.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. SZÁMÚ MAGYARÁZAT: A NYERTESEK MEGFÉKEZÉSE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KÖVETKEZTETÉSEK

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

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Avdagic, Sabina (2004): *Loyalty and Power in Union-Party Alliances. Labor Politics in Postcommunism*. MPIfG Discussion Paper. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.
- Csaba, László (2004a): A szovjet modell összeomlása és a rendszerváltás első szakasza. In: *Gazdasági rendszerek, országok, intézmények*. Szerk.: Bara Zoltán – Szabó Katalin. Aula Kiadó.
- Csaba, László (2004b): A rendszerváltás második szakasza – funkcionális áttekintés. In: *Gazdasági rendszerek, országok, intézmények*. Szerk.: Bara Zoltán – Szabó Katalin. Aula Kiadó.
- Greskovits, Béla (1998): *The Political Economy of Protest and Patience. East European and Latin American Transformations Compared*. Central European University Press.
- Hellman, Joel S. (1998): Winners Take All: The Politics of Partial Reform in Postcommunist Transitions. In: *World Politics*, Vol. 50. No. 2.: 203–234.
- Hirschman, Albert O. (1995): *Kivonulás, tiltakozás, hűség. Hogyan reagálnak a vállalatok, szervezetek és államok hanyatlására az érintettek?* Osiris.
- Offe, Claus (1991): Az egyidejűség dilemmája. Demokratizálódás és piacgazdaság Kelet-Európában. In: *Társadalmi Szemle*, Vol. 66. No. 8–9.
- Vanhuyse, Pieter (2006): *Divide and pacify : strategic social policies and political protests in post-communist democracies*. Central European University Press.

Bartha Eszter

A TÁRSADALMI OSZTÁLYOK PSZICHOLÓGIÁJA



KOLLEKTÍV TUDAT, SZÜKSÉGLETEK
ÉS AZ OSZTÁLYFOGALOM
MAURICE HALBWACHS MUNKÁJÁBAN¹

¹ A szerző köszönetet mond Némedi Dénesnek kritikai megjegyzéséért.

BEVEZETÉS

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

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

2 A kötetből vett idézetek a szerző fordításai.

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

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

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

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

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

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

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

A PÁLYAMŰ ÉS KONTEXTUSA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 A durkheimi gazdaságsszociológia továbbéléséről I. Heilbron (2001).

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

1913-as tanulmányában Halbwachs, noha kritizálta Le Play-t, sok szempontból maga is osztotta kora középosztályának a fizikai munkára vonatkozó megítélését (vagy még inkább előítéleteit). Durkheimhez hasonlóan Halbwachs is kétélűnek látta a modern életet, amely egyszerre eredményezte a kollektív élet intenzívebbé válását, de ugyanakkor a nagyobb munkamegosztás együtt járt a munka monotonításával, és kiszakította a munkásokat a társas létből. Halbwachs felfogása szerint az emberi viszonyoktól való megfosztottság, és a munkásoknak a tárgyak, gépek, dolgok világában való elszigetelése eredményezi a legnagyobb megfosztottságot, amely együtt jár az igények csökkenésével, vagy a „magasabb” szükségletekről való lemondással. Halbwachs ezzel lényegében átfogalmazta az Engel¹⁴ törvényeként ismert formulát, amely szerint az élelmiszer-kiadás százalékos aránya a háztartás költségvetésében megmutatja a család anyagi helyzetét: mennél szegényebb ugyanis a család, annál magasabb ez az arány. Halbwachs szerint ez a törvény lehet általában igaz, de nem sokat mond a munkások fogyasztási szokásairól: a fogyasztási szokásokat az ő vizsgálatai szerint (két 1909-ben megjelent német statisztikából indult ki) a szükségletek osztályspecifikus társadalmi rangsora, és nem az objektíve rendelkezésre

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

13 Halbwachs osztályfogalmára a későbbiekben még visszatérünk.

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

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

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

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

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

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

A TÁRSADALMI OSZTÁLYOK PSZICHOLÓGIÁJÁNAK VÁZLATA: AZ EMBER TÁRSADALMI INDÍTÉKAIRÓL¹⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a lét határozza meg a tudatot. Talán nem véletlen, hogy Halbwachs a bevezetőben – túl azon a kijelentésén, hogy az osztályok a legtermészetesebbek az összes rend között – nem beszél arról, hogy mi alapján választotta ki éppen a fenti osztályokat. Itt igazuk van kritikusainak abban, hogy a tudós kora társadalmi hierarchiáját mintegy természetesnek veszi¹⁹ – az azonban nem igaz, hogy csak kulturális alapon határozza meg az osztályokat, ellenkezőleg, az halbwachsi osztálydefiníció valójában sokat merít a marxizmus hagyományából. Megkockáztathatjuk, hogy a tudós talán maga is érezte ezt az ellentmondást, és ezért nem tisztázta megnyugtatóan sem az általa használt osztályfogalmat, sem pedig azt, hogy valójában milyen viszonyt tételez fel az osztály és a kollektív tudat között. Azt azonban fontos hangsúlyozni, hogy Halbwachs nem szakít a strukturalista szemlélettel, hiszen vizsgálatában világos, hogy az osztály a kiindulási alap, és az osztályhelyzet, a környezeti feltételek alakítják a csoportok kollektív pszichológiáját – vagyis, szemben számos későbbi neodurkheimiánussal, nála *nem* a reprezentáció az elsődleges.

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

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

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

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

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

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

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

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

22 Kiemelés tőlem.

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

A parasztság után Halbwachs külön fejezetben tárgyalja a városi civilizációt, amelyen belül megkülönbözteti a vállalkozókat és a polgárságot, az ipari munkásságot és a középosztályt. A városi osztályoknál Halbwachs követi a parasztság vizsgálatának módszertanát: egy történeti vázlatban áttekinti az osztályok fejlődését, munka- és életfeltételeiket, az abból következő kollektív tudatot és szerveződési formáikat. A polgárság fejlődésében Halbwachs két nagy történeti korszakot különböztet meg: a prekapitalista és a kapitalista időszakot. A fő különbséget Weber nyomán²³ Halbwachs is a két korszak eltérő etikájának tulajdonítja: „Am ha figyelembe vesszük azon indítékok összességét, amelyek a mai kézművesek és kereskedők többségét irányítják, világosan fel kell ismernünk, hogy a vállalkozói szellem és az öncélú nyereségvágy összeegyeztethetetlen volt az akkori gazdasági struktúra működésével” (Halbwachs 2001 [1938]: 61). Szemben a középkor céhközösségeivel, ahol a gyártási folyamatot, a minőséget, a piacot és az elérhető nyereséget szigorúan szabályozta a közösség, a XVIII. századtól egyre általánosabbá válik egy új morál, amely sem a termelésnek, sem a nyereségnek nem szab határokat: a haszon önmagáért, az új befektetés kedvéért, esetleg a kiválasztottság bizonyítékaként érdekes. Az ilyen értelemben korlátlan nyereségvágy lenne tehát a kapitalista etika egyik alapköve.

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

23 Halbwachs hivatkozik is Weber *Protestáns etikájára*.

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

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

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

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

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

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

24 Kiemelés tőlem.

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

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

25 Halbwachs (2001: 123).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A középosztályt Halbwachs úgy határozza meg, mint a polgárság és a munkásság között elhelyezkedő „köztes” réteget. Három csoportját különbözteti meg: a kézműveseket és kiskereskedőket, az alkalmazottakat és a kistisztviselőket. A kézművesek és kiskereskedők kollektív lélektana annyiban hasonlít a parasztokéra, hogy a legfontosabb érték az önállóság és az ehhez kapcsolódó tulajdon: ezért törekszik sok munkás arra, hogy egyszer a „maga ura” legyen, illetve ezért adja fel nehezen a kézműves az iparát, és vállalja el a gyári munkát. A jellemzően individualista vonások miatt a csoportban kevésbé fejlődik ki a szerveződési hajlam: „Hiányzik ott egy sajátos viszony, a munkaadó és a munkavállaló ellentéte, a kézműves ugyanis egyszerre mind a kettő. Ezért nem szakszervezeti, hanem szakmai szövetségek létrehozására törekedtek” (Halbwachs 2001 [1938]: 136). Az alkalmazottak csoportjáról Halbwachs is elismeri, hogy nagyon eltérő helyzetű embereket foglal magába, attól függően, hol helyezkednek el a ranglétrán. A bürokratikus rendből fakadóan beszélhetünk azonban az alkalmazottak kollektív lélektanáról: ide tartozik a pontosságra való törekvés, az alkalmazás biztonsága, és – érdekes módon homlokegyenest ellentétesen a weberi érveléssel²⁹ – az emberi kapcsolatok előtérbe helyezése, hiszen a bürokrata Halbwachsnál nem csupán a szabályokat tudja, hanem kreatívan alkalmazza is azokat, és feladatának lényege éppen abban rejlik, hogy megtalálja az *egyedi esetnek megfelelő* alkalmazást. Az alkalmazottak – még ha helyzetük sokszor hasonló is a munkásokéhoz – éppen azért utasítják vissza a velük való közösségvállalást, mert a társadalmi életben betöltött állásukat rangosabbnak érzik a gyári munkánál. Sokszor azért hoznak erőn felüli áldozatot gyermekeik iskoláztatásáért, hogy megakadályozzák a család lesüllyedését. Ennek ellenére a középosztályon belül az alkalmazotti rétegben a legerősebbek a szakszervezetek, ami mutat egy bizonyos osztályöntudatot. Végül hátravannak még a kistisztviselők, akik a francia kereső lakosság 5-6%-át alkotják. Halbwachs kiemeli az államtól és a nyilvánosságtól való függőségüket, amely együtt jár egyfajta erős hivatástudattal és rendszeretettel. Ezért van az, hogy noha ennek a csoportnak igen erős az ellenálló

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

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

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

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

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

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

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

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

32 Kiemelés tőlem.

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

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


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

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

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bourdieu, Pierre (2002): *A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.
- Burawoy, Michael (1985): *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*. Verso.
- Coffin, Judith G. (1999): A „Standard” of Living? European Perspectives on Class and Consumption in the Early Twentieth Century. In: *International Labor and Working-Class History*, No. 55. Spring: 6–26.
- Coser, Lewis A. (szerk.) (1992): *Maurice Halbwachs, On Collective Memory*. The University of Chicago Press.
- Evans, Richard J. (1990): *Proletarians and Politics. Socialism, Protest and the Working Class in Germany before the First World War*. St. Martin's Press.
- Felkai Gábor (1999): A német és az osztrák szociológia a társadalom előtt. In: *A szociológia kialakulása*. Szerk.: Felkai G. – Haskó K. – Molnár A. K. – Némedi D. – Pál E. – Somlai P. Új Mandátum Könyvkiadó.
- Halbwachs, Maurice (1913): *La classe ouvrière et les niveaux de vie*. Paris.
- Halbwachs, Maurice (1978): *The Causes of Suicide*. Free Press.
- Halbwachs, Maurice (2001 [1938]): *Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen. Über die gesellschaftlichen Antriebe des Menschen*. Ford.: Stephan Egger. UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Humphreys, Joshua M. (1999): Durkheimian Sociology and 20th Century Politics: the Case of Célestin Bouglé. In: *History of the Human Sciences*, 12. 3. Aug.
- Heilbron, Johan (2001): Economic Sociology in France. In: *European Societies*, 3. (1): 41–67.
- Kalb, Don (1997): *Expanding Class: Power and Everyday Politics in Industrial Communities, the Netherlands, 1850–1950*. Duke University Press.
- Kemény István (1972): A magyar munkásság rétegződése. In: *Szociológia*, (1): 36–48.
- Kemény István (1990): *Velünk nevelkedett a gép: Magyar munkások a hetvenes évek elején*. Művelődés kutató Intézet.
- Kislégyi Nagy Dénes (1970): Emlékezés Maurice Halbwachsra. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 11. (3–4): 656–662.
- Rejtő Jenő (1997): *Megyek Párizsba, ahol még egyszer sem haldokoltam*. Szukits Könyvkiadó.
- Rézler Gyula (1938): *A magyar nagyipari munkásosztály kialakulása, 1867–1914*. Rekord.
- Scott, Alan (1997): Modernity's Machine Metaphor. In: *The British Journal of Sociology*, Dec. Vol. 48. No. 4.: 561–575.
- Veblen, Thorstein (1975): *A dologtalan osztály elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1967): *Gazdaság és társadalom. Szemelvények*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

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



Malcolm Bull

KELL EGY KIS ÁLLAMSZÜNET?¹

Az államot nem „eltörlik”, az állam elhal.

(Engels: Anti-Dühring)

*Minél kiterjedtebbé válnak a társadalmi kötelékek, annál
inkább meglazulnak.*

(Rousseau: A társadalmi szerződésről)

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

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

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

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

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

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

4 Vö. Waszek 1988.

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

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

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

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

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

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

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

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

PÉNZTÁRGÉP ÉS POKOLGÉP

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

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

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

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

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

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

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

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

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

adekváтан megragadni a politikai cselekvés problémáit: az akarat és a láthatatlan kéz kétváltása eltünteti azt a konceptuális keretet, melyben a kettő szövvényes interakciójának problémáit értelmezhetnénk.

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

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

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

ENTROPIKUS ÁLLAMOK

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PLURALIZMUS

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

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

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

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

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

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

SZERIALIZÁCIÓ

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

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

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

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

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

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

DISSZIPATÍV STRUKTÚRÁK

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GLOBÁLIS ÁLLAMSZÜNET

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BARBÁRSÁG ÉS SZOCIALIZMUS

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

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

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

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

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

Fordította Kodaj Dániel

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

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bosanquet, Bernard (1965): *The Philosophical Theory of the State*. Macmillan.
- Brennan, G. és Pettit, P. (1993): Hands Invisible and Intangible. In: *Synthese* (94): 191–225.
- Bull, Malcolm (2005): The Social and the Political. In: *South Atlantic Quarterly*, 104: 675–92.
- Engels, F. (1963): *Anti-Dühring / A természet dialektikája*. Kossuth Kiadó.
- Figgis, John Neville (1913): *Antichrist, and other Sermons*. Kessinger Publishing.
- Fukuyama, Francis (1994): *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. (Ford.: Szemere Samu). Akadémiai Kiadó.
- Hobhouse, L. T. (1918): *The Metaphysical Theory of the State*. G. Allen and Unwin.
- Huntington, Samuel (2001): *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó.
- Kaldor, Mary (2003): *Global Civil Society: An Answer to War*. Polity Press.
- Kaviraj, Sudipta és Khilnani, Sunil (szerk.) (2001): *Civil Society: History and Possibilities*. Cambridge University Press.
- Keane, John (2003): *Global Civil Society?* Cambridge University Press.
- Kervégan, Jean-François (1992): *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*. Presses Universitaires De France.
- Kojève, Alexander (2000): *Outline of a Phenomenology of Right*. (Ford.: B-P. Frost és R. Howse.) Rowman and Littlefield.
- Kotkin, Stephen (2001): *Armageddon Averted: The Soviet Collapse 1970–2000*. Oxford University Press.
- Laborde, L. Cécile (2000): *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900–1925*. Palgrave Macmillan.
- Lenin, V. I. (1973): *Állam és forradalom*. Kossuth Kiadó.
- Losurdo, L. Domenico (1987): *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*. Guerini e Associati.
- Luxemburg, Rosa (1970): The Junius Pamphlet. In: *Rosa Luxemburg Speaks*. Szerk.: Waters, Mary Alice. Pathfinder.
- Luxemburg, Rosa (1972): *Selected Political Writings*. Jonathan Cape.
- Prigogine, I. Ilya és Stengers, Isabelle (1984): *Order Out of Chaos*. Bantam.
- Runciman, David (1997): *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul (2004): *Critique of Dialectical Reason*. Vol. 1. Verso.
- Schmitt, Carl (1996): *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. (Ford.: G. Schwab.) Greenwood.

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

Allen W. Wood

HEGEL ÉS A MARXIZMUS¹

1 Wood, Allen W. (1993): Hegel and Marxism. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Szerk.: Beiser, Frederick C. Cambridge University Press. 414–444

TÖRTÉNETI HÁTTÉR

Hegel halála után filozófiájának hamar leáldozott, részben mert követői szembenálló frakciókat alkottak, melyeket David Friedrich Strauss (1808–1874) „jobboldali”, „centrista” és „baloldali” hegelianizmusnak nevezett el. Maga Strauss a „baloldali” hegelianizmus egyik megalapítójának tekinthető *Jézus élete* (1835) című munkája nyomán. A frakciók vitái kezdetben teológiai kérdések körül forogtak: a „jobboldaliak”, mint H. F. W. Hinrichs (1794–1861) és Johann Erdmann (1805–1892) a keresztény tanok védelmezésére használták Hegel filozófiáját, a „centristák”, pl. Karl Ronsekrantz (1805–1879) és Karl Ludwig Michelet (1801–1893) hegeli alapon újraértelmezték a vallási dogmákat, míg a „baloldaliak”, köztük Strauss, Ludwig Feuerbach (1804–1872) és Bruno Bauer (1809–1882) radikális teológiai álláspontra helyezkedtek, és esetenként az ateizmusig és humanizmusig jutottak el. Strauss azonban nem véletlenül kölcsönözte a francia politikából a „baloldali” és „jobboldali” elnevezéseket, a szembenállás mélyén ugyanis kezdettől fogva társadalmi és politikai kérdések lappantak. Moses Hess (1812–1875) az *Európai triarchia* című 1841-es könyvében már nyíltan a politikai radikalizmussal és a kommunista munkásmozgalommal hozta összefüggésbe a baloldali hegelianizmust.

A baloldali hegelianusok többségéhez hasonlóan Karl Marx is egyszerre követte és kritizálta Hegelt. Már korai teológiai reflexióiban a hegeli államelmélettel polemizál Feuerbach elvek alapján. De Marx következetesen „e nagy gondolkodó tanítványának” vallotta magát (T 1: 20)² akkor is, mikor Hegel már rendkívül népszerűtlenné vált. Engelszsel mindig elismerően nyilatkoztak a hegeli dialektikáról, hangsúlyozva persze, hogy a dicséret csak a dialektikus „módszernek” (avagy „a kifejtés módjának”) szól, melyet el kell választani magától a hegeli „rendszerőtől”, utóbbi ugyanis elvetendő (MEW 21: 269–270 / SW 599–600). Az 1889–1914-es II. Internacionálé marxistái is a „dialektikus módszert” propagálták, bár a marxizmus filozófiai alapjai valójában kevésbé érdekelték őket, gondolkodásuk pedig inkább a pozitívizmus és a neokantianizmus, semmint Hegel befolyásáról árulkodik.³

A II. Internacionálé uralkodó eszméivel két fontos szerző is szembefordult 1923-ban. Karl Korsch *Marxizmus és filozófia* és Lukács György *Történelem és osztálytudat* című műve egyaránt amellett érvel, hogy a hegeli örökség központi jelentőségű a marxizmus

2 Hegel, Marx és Engels műveire a német eredeti és az angol fordítás megjelölésével hivatkozunk..

3 A korszak vezető marxista teoretikusa, Karl Kautsky (1854–1938) olyannyira kevésbé ismerte Hegelt, hogy néhány felszínes utalása a „dialektikára” a Hegeltől teljesen idegen „tézis-antitézis-szintézis” sémát követi, mely a Hegelt vulgarizáló kommentátoroktól ered. L. Karl Kautsky: *The Materialist Conception of History*, szerk. John Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988), 34–37, 217–219.

számára. Az orosz marxisták körében kezdettől hangsúlyos maradt ez az örökség, különösen a bolsevikoknál. Lenin maga is kritizálta a II. Internacionálét (Lenin 1971: 579–580), az első világháború alatt írt, 1929-ben posztumusz megjelent *Filozófiai füzetek*ben pedig fennen dicséri Hegel spekulatív logikáját, és hosszasan medítál annak materialista újraírásáról. A huszadik századi marxizmus legtöbb irányzata szintén elismeréssel adózott a hegeli filozófiának, teljesen függetlenül a lenini ortodoxiától. Különösen gyakori a dialektikus gondolkodás fontosságának hangsúlyozása (l. pl. Jean Paul Sartre: *A dialektikus ész kritikája*, 1961; Theodor Adorno: *Negatív dialektika*, 1966).

DIALEKTIKA

Mint a fenti áttekintésből sejthető, a marxista hagyományban elsősorban a „dialektikus módszerrel” kapcsolatban kerül elő Hegel neve. Kétséges azonban, hogy innen nézve bármilyen lényeges belátást nyerünk-e a marxizmus tényleges hegeli örökségével kapcsolatba. Hegelnél a dialektikus ész eszméje egy nagyratörő filozófiai programba illeszkedik, melynek célja a gondolkodás metafizikai alapjainak feltárása és az arisztotelészi logika lecserélése a spekulatív logikára. Marx, különösen pedig Engels, komolyan vette ezeket a kissé túlzó célkitűzéseket még azután is, hogy a hegeli logika minden tudományos hitelét elvesztette, és egy kudarcba fulladt forradalomkíséret relikviája lett. Ha Marx társadalomelmélete bizonyos szempontból a hegeli logika nyomvonalán halad is, ezzel semmi érdekeset nem tudunk meg róla, mint elméletről. Jó példa erre Engels totálisan semmitmondó megjegyzése, miszerint Marx ugyanúgy vezeti le a tőkét az áruból, mint Hegel a lényegyet a létből (SC 439).

A marxisták saját dialektikus elvei – akár a hegeli „idealizmus” meghaladása a céljuk, akár a dialektika kimenekítése a hegeli program romjai alól – általában olyasmiket hangsúlyoznak, hogy a világ nem izolált tárgyak összessége, hanem folyamatok szövevénye, mindenütt feszültségek és ellentmondások rejtőznek, az ellentmondások feloldódásra töreknek és emiatt átmenetiek, sorozatuk pedig feltartóztathatatlan fejlődést képvisel (SW: 598, Lenin 1971: 21–22). Gyakorik a társadalommal kapcsolatos organikus metaforák, a módszertani holizmus iránti elkötelezettség, és a funkcionális vagy teleológiai magyarázat. A „dialektika” egy adott tárgy különféle aspektusainak összefonódását vagy interakcióját jelöli, és sokan azt is állítják – mindenekezlőtt Korsch –, hogy Marx és Hegel legfontosabb „dialektikus” teljesítménye saját elemzői tevékenységük történelmi kontextualizálása: „A dialektikus elv eredeti jelentése a filozófia és valóság, elmélet és gyakorlat közti összefüggés” (Korsch 1923: 35). Adorno számára az ellentmondásokba gabalyodó dialektikus gondolkodásmód a szabadságtól megfosztott, irracionális társadalmi viszonyok tükrö: a dialektika „a fals állapot ontológiája” (Adorno 1973: 11). (Itt viszont mintha az a kevésbé

hegeli alapgondolat kísértene, hogy egy valóban szabad és ésszerű gondolkodásmód meghaladná a dialektikát.)

Ha a dialektika nem jelent többet enyhén optimista hérakleitoszi közhelyeknél, akkor alkalmatlan rá, hogy mély belátásokat nyújtson Hegel vagy Marx gondolkodásával kapcsolatban. Az organikus történelem- és társadalomszemlélet a hegeli és marxi filozófia legkevésbé egyedi jellemzői közé tartozik. A marxista szerzők persze rengeteg egyéb eszmét is a „dialektikához” kapcsolnak, és némelyik ilyen adalék kétségkívül megkapó és eredeti, de túlzás lenne azt állítani, hogy jottányit is közelebb visznek annak megértéséhez, hogy miért tartotta Hegel vagy Marx fontosnak a dialektikus gondolkodást.

Fogadjuk el, hogy ami maradandó és életképes e két szerző filozófiájából, annak nem a spekulatív logikához vagy a metafizikához van köze, hanem a társadalommal, történelemmel és a modern világ ínségével kapcsolatos megállapításaikhoz. Marx ezen a téren sok olyasmit tanult Hegeltől, ami a mai napig sem jutott el liberális politikatudósaink és ortodox társadalomkutatóink agyába, talán mert ők maguk is abban az elidegenedett liberális társadalomban élnek, melynek reflexióját e két filozófus kidolgozta. Hegel és a marxizmus kapcsolatáról tehát akkor tudjuk meg a legtöbbet, ha elfelejtjük a „dialektikus módszerrel” kapcsolatos meddő vitákat, és a konkrét társadalomelméleti és történetfilozófiai kérdésekre koncentrálunk.

Marx természetesen maga is roppant eredeti és mély gondolkodó, akit abszurd lenne Hegel pusztá epigonjának beállítani. Marx rengeteget kritizálja Hegelt, és őt magát is gyakran támadták hegeli eszmék alapján (különösen az utóbbi időben). Úgy vélem azonban, hogy Marx és Hegel nagyságát legkönnyebben akkor érthetjük meg, ha elméleteik találkozási pontjaira fókuszálunk, nem pedig a különbségekre.

POLGÁRI TÁRSADALOM

Lássuk mindenekeelőtt, hogyan jellemezte Hegel saját korát. Hegel úgy vélte, korának fő jellemzője az emberek újfajta önképe. Az emberek immár *személyként* gondolnak magukra, szabad választásra képes lényként, akik el tudnak vonatkoztatni összes vágyuktól és sajátosságuktól. Mint személyek, külső szférát követelnek maguknak, ahol akaratuk és választásaik érvényesülhetnek (JF § 41). Ez a szféra a személy testével kezdődik, és kiterjed mindarra, amit a tulajdonának nevezünk (JF §§ 45–47). Hegel szerint a modern társadalomban az egyetlen legitim tulajdonforma a magántulajdon (JF § 46).

A modern egyének nemcsak akaratlagosan tevékenykedő személyek, hanem *szubjektumok* is, akik választásaikkal értelmet adnak életüknek. A szubjektumoknak olyan önfenntartó létmódra van szükségük, melyben cselekvésüket saját reflektált választásaikra, nem pedig a megszokásra vagy külső nyomásra vezethetik vissza. Hegel úgy véli, a

modern társadalom feladata megteremteni az egyének számára ezt a „szubjektív szabadságot” (JF § 124).

Első pillantásra mindez a modern liberális ortodoxiára emlékeztet, mely szerint a társadalom célja a szabad magánegyének jogainak és méltóságának biztosítása. Úgy tűnik, mintha Hegel csak annyiban tenne hozzá ehhez, hogy az alapul szolgáló önkép történelmi meghatározottságát hangsúlyozza. Kulcsfontosságú különbség azonban, hogy Hegel számára a „személy” és a „szubjektum” pusztán absztrakció; önmagukban nem adnak semmiféle fogódzót az emberi jogokkal vagy a morális kötelességekkel kapcsolatban. Absztrakt formában az „atomizáltság szellemét” erősítik, mely elválasztja az egyéneket közös társadalmi létüktől. Ha a politikai szféra kizárólagos feladata az egyéni jogok védelmezése (mint Fichte hirdette korai politikaelméletében), akkor az állam az egyénekkel szembenálló absztrakt hatalommá válik, mely kizárólag korlátozó és kontrolláló. Az ilyen rendfenntartó szerv nem több rendőrállammá, mely a személyek védelme helyett halálos ellenségük lesz (NR 519/124). A „személy” és a „szubjektum” csak akkor lehet több pusztán absztrakciónál, ha valódi tartalommal töltik fel intézmények, melyek társas identitást adnak az embereknek a kölcsönös függés és elismerés organikus rendszerében. Jog és morál csak egy olyan környezetben virágozhat fel, ahol az egyének szabadsága és boldogsága elismert társadalmi szerepeken alapul, és maga a rendszer emiatt mint kollektív cél konstituálódik a tudatukban. Az ilyen berendezkedést nevezi Hegel „erkölcsiségnek” (*Sittlichkeit*).

A modern erkölcsiség egyik legfontosabb ismérve egy új, különleges intézményi környezet. A premodern közösségek megkülönböztették a „természetes” vagy „privát” társadalmat (a családot) a „mesterséges” vagy „nyilvános” társadalomtól, a politikai államtól. Ilyen kettéosztottság mellett nincs lehetőség széles körű társadalmi kooperációra, melyben az egyének személyként és szubjektumként szabadon képviselhetnék magánérdekeiket. A modern világban viszont az egyén joga és jóléte önérték, mely független a kollektív jótól. Ahhoz, hogy mint önérték érvényre jusson, a kollektív tevékenységnek az egyéni akaratok közvetítésével kell kibontakoznia, és az egyének szubjektív meggyőződését kell tükröznie (JF § 206).

Hegel ezt a jellegzetesen modern szerveződést „polgári társadalomnak” (*bürgerliche Gesellschaft*) nevezi. A „Bürger” szónak két jelentése van: jelentheti a *citoyent*, vagyis az állampolgárt, és jelentheti a *burzsoát* is. Hegel hangsúlyozza, hogy ez utóbbi jelentésre gondol (JF § 190R).

STÁTUSZ

A Hegel-féle polgári társadalom egyesek szerint a kapitalista piacgazdaságot és annak jogi környezetét jelenti, burzsoá résztvevője pedig nem más, mint a racionális, önérdékkövető *Homo oeconomicus*. Innen könnyű volna továbbfűzni a gondolatmenetet a burzsoá mentalitásról festett, kevésbé hízelgő marxi képhez. De ez a szembeállítás elhamarkodott lenne, és meghamisítaná mind Hegellel, mind Marxszal kapcsolatos ítéleteinket, az ortodox liberalizmus értelmezési keretét erőszakolva rájuk.

Hegel valóban a racionális önérdékkövetésből, a magáncélokra épülő piaci tevékenységből indul ki a modern burzsoá kapcsán (JF § 187). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a polgári társadalom tagjait külső kényszer viszi rá az együttműködésre, az együttműködés pedig megváltoztatja őket és céljaikat is. Hegel tehát korántsem holmi természeti képződménynek véli a társadalmat, melyet az önös vágyaikat kergető magányéneke zabolázatlan tranzakciói vezérelnének. Az ilyen liberális, tisztán gazdasági társadalomképet „szellemi állatvilágnak” titulálja (SzF 203).

Az egyének szempontjából a polgári társadalom fő funkciója nem a vágykielégítés, hanem az absztrakt önképek – a személyiség és a szubjektivitás – kibontakoztatása. Más szóval, a polgári társadalom fő mozgatórugója nem a szükségletek esetlegessége, hanem az önmegvalósítás. Hegel kezdettől hangsúlyozza, hogy a polgári társadalomban nemcsak a „konkrét személy” a lényeges vonatkoztatási pont, hanem éppilyen fontos „az általánosság formája” is (JF § 182). Azt próbálja kimutatni, hogy a modern szolidaritás különféle formái hogyan kapcsolják össze az egyéneket az általánossággal, hányféleképpen azonosulnak a polgárok az állam mint egész céljaival (JF § 230–56). A polgári társadalom tehát valóban *társasság*: társas identitást ad az egyéneknek, erkölcsi igénnyel fejleszti bennük mások jólétét, és olyan kollektív célokat nyújt nekik, melyekkel azonosulni tudnak.

A munka valódi szerepe a polgári társadalomban ennek megfelelően nem a szükségletkielégítés, hanem a nevelés. A munka nemcsak specifikus képességeket fejleszt ki, hanem megteremti az elméleti műveltség alapjait is, és a fegyelmettség és szabályszerűség révén olyan erkölcsi tartást ad, ami elengedhetetlen a modern társadalom komplexitásának fenntartásához (JF § 197). A munkamegosztás sem a hatékonyság miatt lényeges, hanem azért, hogy mindenkinek sajátos létfenntartási módja legyen, melyet a társadalom elismer a közjóhoz való hozzájárulásként. „Az egyén csak azáltal válik valóságossá, hogy a létezésbe általában, tehát a *meghatározott különösség*be lép, s ezzel *kizárólagosan* a szükséglet egyik *különös szférájára szorítkozik*” (JF § 207). Az egyéni önmegvalósítás eredménye meghatározott *Stand* („státusz”, „társadalmi pozíció”, „rendbéli hovatartozás”). A státusz révén tesz szert az egyén meghatározott életmódra, megbecsültségre, önértékelési elvekre. Ezek nélkül a polgári társadalom lakójának egyetlen

lehetséges identitása a gyökértelen seftesé lenne, aki válogatás nélkül pénzzé teszi, amit épp tud (beleértve önmagát). Az egyén „azon lesz tehát, hogy *elismertetését* a mesterségében elért sikerének külső bizonyítékaival próbálja megszerezni, olyan bizonyítékokkal, melyek határtalanok, mivel lehetetlen volna rendjének megfelelően élnie, ha rendje nem léteznék” (JF § 253M*).

Hegel emiatt úgy véli, a polgári társadalmat szakmai szervezetek – ún. „testületek” (*Korporation*) – mentén kell megszervezni, melyek szolidaritást teremtenek a szakmák művelői között, és érzékelhetővé teszik az egyes szakmák társadalmi funkciójából eredő kollektív felelősséget. A testület nemcsak erkölcsi köteleket teremt, hanem közös célokat is ad, és közvetítő szféraként működik az egyén, mint partikuláris személy, és az egyén, mint közösség lény, mint az univerzális társadalom tagja között (JF § 255 F). Ezáltal „a polgári társadalom szférája átmegy az *államba*” (JF § 256).

BURZSOÁ TÁRSADALOM

A „formális” avagy „szakmai” rend mellett Hegel a polgári társadalom két további rendjét különíti el: a „szusztanciális rendet” (a földbirtokos nemességet és a parasztságot), valamint az „általános rendet”, a köztisztviselők rendjét (JF § 202). A burzsoá tehát Hegelnél jóval többet jelent az urbánus középosztálynál. Ettől függetlenül Hegel világossá teszi, hogy az önmegvalósítás szigorú értelemben csak a „formális” rendre – tehát az ipar, a kézművesség és a kereskedelmek képviselőire – jellemző. Náluk van létjogosultsága a testületeknek (JF § 250), és ők vehetnek részt választott képviselők útján a politikai döntéshozatalban (JF § 308). A hegeli polgári társadalom tehát annyiban „burzsoá”, hogy domináns erkölcsi elvei az urbánus középosztályban gyökereznek.

Hegel a kapitalizmus marxi elméletének több kulcsmozzanatát is megelőlegezi. Ő különíti el az elsőként a polgári társadalmat – a gazdaságot – önálló szféraként a családától és az államtól. Marxnak ez a gondolat adott kulcsot saját materialista történelemfilozófiájához, mely a társadalmi struktúrák változásaira vezeti vissza a történelem alakulását (MEW 13: 9/CW 29: 263). Hegel annyiban is előrevetíti ezt a marxi elképzelést, hogy a polgári család szerepét meghatározónak tekinti a modern család és állam szempontjából.⁴

4 Akár a modern társadalom egészét is nevezhetjük „burzsoának” Hegel fogalmai szerint, mivel a sajátosan modern polgári társadalom meghatározza a régebbi társadalmi formák, a család és az állam karakterét is. Mivel az egyének a gazdasági szférában mint burzsoák – mint konkrét személyek és szubjektumok – lépnek fel, nincs többé legitimitása a „klánoknak” (Stamm), a nagycsaládnak és rokonsági csoportoknak, melyek mentén sok feudális és régebbi agrárgazdaság szerveződött (JF § 172). Az egyetlen legitím családforma a patriarchális, burzsoá nukleáris család, melyet a nyilvános szférában az apa képvisel (JF § 177). A modern polgári társadalom, szemben a feudális

A hegeli elemzésben ott lappang az a további marxi tétel, hogy a modern társadalom domináns szereplője az urbánus burzsoázia. Ennél is fontosabb, hogy a piac Hegel szerint is csak felszíni megnyilvánulása egy mélyebb társadalmi struktúrának, mely alapvető céljait tekintve kollektív, nem pedig individualista jellegű. Hegel persze itt a rendek harmonikus gazdasági rendjére gondol, míg Marx a szembenálló osztályok ádáz küzdelmére. Érdekes módon azonban Hegel is felismerte a modern társadalom belső feszültségeit, és ő is az osztály fogalmát használta a leírásukra.

NYOMOR A POLGÁRI TÁRSADALOMBAN

Az egyéni szabadság Hegel szerint csak a magántulajdonra épülő rendszerben bontakozhat ki (JF § 46), ahol a státusz nem a születéstől vagy a vezetők döntésétől, hanem az egyének saját választásaitól, erőfeszítéseitől és szerencsétől függ (JF § 185F, 206F). A polgári társadalom minden tagjának joga van arra, hogy státusza és tulajdona legyen (JF § 46M). A polgári társadalom elvárhatja az egyénektől, hogy önfenntartásukkal a közösség érdekeit szolgálják (JF § 240M), de éppígy az egyének is joggal várják el, hogy a társadalom munkát juttasson nekik, ami tisztességgel és megbecsüléssel jár. Akinek bármilyen oknál fogva nem jut státusz, azt jogtalanlás éri a polgári társadalom részéről (JF § 236M).

Hegel szerint sokakkal történik efféle jogtalanlás anélkül, hogy ők maguk bármi veszteséget éreznének. Van, aki erkölcsi beállítottsága folytán eleve nem igényli a burzsoázia jellemző aktív és reflektív életmódot. Hegel szerint ilyen például a női nem, melynek erkölcsi igényei a boldog családi élet odaadó szolgálatára irányulnak (JF § 166). A vidéki népeesség – a földbirtokos arisztokrácia és a parasztság – úgyszintén a reflektálatlan életmódhoz vonzódik, a természettel való nyugodt összhang fontosabb számára, mint saját értelme és reflexiója (JF § 230M).

Van azonban Hegel szerint egy harmadik csoport is, melyet szisztematikusan és jogtalanul megfosztanak a szabad modern szubjektivitástól, ez pedig a városi szegénység.

szerveződésekkel, az államnak is sajátos karaktert ad, mivel a modern állam a politikai funkciók racionális egységén és nyilvános elszámoltathatóságán alapul, szemben a feudalizmussal, ahol a hatalom nemesi családok örökletes tulajdona volt (JF § 278). A szubjektív szabadság elve miatt a modern államnak reprezentatív intézményekre is szüksége van, hogy a nép tisztában legyen a közös ügyekkel, és befolyást gyakorolhasson rájuk (JF § 301). Hegel az egyéni szubjektivitás elvére vezet vissza még az alkotmányos monarchiát is, mely szerinte a modern államhoz leginkább illő berendezkedés. Az államhatalomnak egy egyedi szubjektum formáját kell öltenie, akiben „a döntés végső mozzanatát” kapja az állami intézkedések objektív racionalitása, melyet a professzionális köztisztviselői kar teremt meg a reprezentatív intézmények felügyelete mellett (JF § 279).

Hegel a nyomort a polgári társadalom inherens problémájának tartja. „A szegénységet a polgári társadalom bonyolult működése okozza” (VPR17 138). „A szegénység megjelenése alapján véve a polgári társadalom folyamánya, a szegénység lényegében szükség-szerűen ered belőle” (VPR19 193). A polgári társadalomban a gazdasági növekedést a szükségletek és szükségletkielégítési módok „univerzalizálódása”, vagyis a tömegtermelés hajtja. A tömegtermelés azonban az egyes munkaköröket „elszigeteltté és korlátozottá” teszi. A legnagyobb profitot a betanított munka hozza, mert nem kell érte sokat fizetni. A vagyon tipikusan kevesek kezében koncentrálódik (JF § 244), és a városi népség gyarapodása nagyrészt olyanoknak köszönhető, akik „függőségben és nyomorban” élnek (JF § 243): eladható szakértelmük alig van, és folytonosan a munkanélküliség és éhezés réme üldözi őket. Bár Hegel helyesli a törzsi és nagycsaládos szerveződés felbomlását és a nukleáris család megjelenését, tisztában van vele, hogy ez a folyamat tönkreteszi az egyik legfontosabb intézményt, mely a piac esetlegességeitől megvédhetné az egyéneket (JF § 241). A gazdagok ráadásul nemigen érznek indíttatást a szegénység felszámolására, mert hasznot húznak belőle. „Ha dül a szegénység, a kapitalista rengeteg olcsó munkaerőt talál, ami növeli a bevételeit; ennek eredményeképp pedig a kisebb kapitalisták nyomorba süllyednek” (VPR 4: 610).

Hegel a szegényeket „osztálynak” (*Klasse*), nem pedig „rendnek” (*Stand*) nevezi. A rendek különbségei a társadalmi funkciók „konkrét eltérésein” alapulnak, az osztálykülönbség alapja viszont „*egyenlőtlenség* a vagyon, neveltetés, műveltség terén (...), ami miatt egyesek az állam számára hasznosabb tevékenységet végezhetnek, mint mások” (NP 63). A szegényeket az különbözteti meg a többi polgártól, hogy a szegények által elvégezhető munkák marginális jelentőségűek a társadalom számára. Ez az állapot pedig a szegényeket „többé-kevésbé megfosztja a társadalom minden előnyétől” (JF § 241). A betanított munkások annyit keresnek, hogy az éhhaláltól pont megmeneküljenek, de nem tartozhatnak testületekhez, és mivel vásárlóerejük elenyésző, nem tehetik magukévá az egyre újabb és újabb vágyakat és szükségleteket sem, melyeket a polgári társadalom folyamatosan kitermel, és amik az emberi természet kiművelésének és a szubjektivitás felszabadításának alapvető eszközei (JF § 185). Képzetlenségük miatt nem részesülnek a polgári társadalom kifinomultabb kulturális javaiból sem, mint pl. a jogszolgáltatás, orvoslás, művészet, tudomány és vallás (VPR 4: 606; JF § 241; VPR19 195). Hegelnek a modern szegénységgel kapcsolatos meglátásait tökéletesen summázza Marx egyik korai megjegyzése a proletariátusról: „... olyan osztály a polgári társadalomban, mely nem része a polgári társadalomnak” (MEW 1: 191/CW 3: 186).

Hegel a szegénységet jogtalanságnak tartja, amit a társadalom követ el az elnyomórodottakkal szemben. „A természet ellen senki sem érvényesíthet valamilyen jogot; de a társadalom állapotában a nélkülözés mindjárt egy jogtalanság formáját veszi fel, amelyet

emez vagy amaz osztály ellen követnek el” (JF § 244 F). Az állam, mint rendfenntartó, lenne felelős az ilyen jogtalanságok megelőzéséért vagy felszámolásáért. (A jótékonykodás intézménye nem elég megbízható, és inkább csak ront a helyzeten, mert megalázza azokat, akiken segít [JF §§ 242, 253 M].) Hegel azonban pesszimista az állam mozgásterével kapcsolatban. Ha az állam közvetlenül eltartja a szegényeket, netán a gazdagokat kötelezi erre, az alapp probléma megmarad: a szegényeknek továbbra sincs tisztességes megélhetésük, amiből a jövedelem mellett elismerést és önbecsülést nyerhetnének. Másfelől, ha az állam munkalehetőséget próbál nyújtani, csak ront a bajon, hiszen a kiinduló probléma pont a túltermelés és a hatékony kereslet hiánya volt. „Kiviláglik itt, hogy a túl nagy gazdagság mellett a polgári társadalom nem elég gazdag, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek [...] véget vessen” (JF § 245). Hegel józan, keményszívű és elkeseredett megállapítással zárja fejtegetéseit: „Angliában – mint mondja – úgy találták, a nyomor kezelésének legjobb módja, ha „a szegényeket átengedik sorsuknak, s a nyilvános koldulásra utalják őket” (JF § 245 M, vö. VPR 4: 612).

A CSŐCSELÉK

Hegel és Marx egyetért abban, hogy a modern polgári társadalom hajlamos kitermelni egy nyomorgó osztályt, megcsúfolva saját alapelveit, a nyomort saját keretein belül mégis képtelen felszámolni. A két szerző azonban egészen eltérően ítéli meg, hogy ez mekkora veszélyt jelent magára a rendszerre nézve. Hegelt nyugtalanítja a megoldhatatlannak tűnő probléma, de nem tartja alapvető fenyegetésnek. Marx ezzel szemben hatalmas forradalmi potenciált lát a nyomorgó munkásokban, akik szerinte idővel megdöntik majd a polgári berendezkedést, eltörlik a magántulajdont, és a korlátozott burzsoá szabadság helyett valódi szabadságot hoznak az egész emberiségnek.

Marx és Hegel is azt állítják, hogy a szegénység sajátos attitűdöt alakít ki az alul levőkben, és szembefordítja őket a polgári társadalommal. De míg Marx pozitív küldetést tulajdonít nekik, gondolkodásmódjukat pedig (legalábbis eljövendő formájában) kreatívnek és progresszívnek véli, addig Hegel úgy véli, a szegények mentalitása minden ésszerű motiváció ellenére totálisan kártékony és destruktív, és soha nem lehet képes a forrását jelentő igazságtalanság kiküszöbölésére.

Hegel szerint a nyomor „csőcseléket” (*Pöbel*) csinál a szegényekből. A csőcselék fő jellemzője nem maga a nyomor, hanem „a szegénységgel összekapcsolódó érzület [...], a belső lázadás a gazdagok ellen, a társadalom ellen, a kormány ellen stb.” (JF § 244 F). A szegényeket nem a nélkülözés teszi csőcselékké, hanem egyfajta romlott lelkiállapot, amit a nélkülözés a modern társadalom körülményei között kialakít. A kulturális javaktól való megfosztottság mélyebb hasadást teremt, az „elme” vagy „érzelem” (*Gemüt*)

hasadását: „A szegény ember úgy érzi, megvetik és elutasítják, ez pedig szükségképpen belső felháborodáshoz vezet. Mivel saját magát végtelen és szabad lénynek tudja, feltámad benne az igény, hogy külső egzisztenciája feleljen meg a tudatának” (VPR 19: 195).

A szegénység nem holmi részleges jogfosztottság, ami az ember alapvető büszkeségét és jogképességét érintetlenül hagyná. A szegénység olyan sérelem, mely magát az önértetet pusztítja, a modern társadalom erkölcsiségének hordozóját. (Ahogy Marx később megfogalmazta, a szegényeknek „nincsenek *egy*es jogaik, mert nem *egy*es sérelmek, hanem határtalan sérelem éri őket” [MEW 1: 191/CW 3: 86].) A csőcselék tagja szabad, jogokkal felruházott embernek tartja magát, de ez az absztrakt önmagaérzés nem torkolhat erkölcsileg megalapozott önkiteljesítésbe. A szegények alapélménye a sérelmek elszenvedése, nem az elismert, dolgos és önálló szubjektivitás. Emiatt sértettség és harag költözik a lelkükbe, és megszűnik bennük az önértet és önbecsülés. Pont a modern erkölcsiség, a személyes jog eszméje változtatja tehát az „elfogulatlan szegénységet” (*unbefangenes Armut*) „csőcselékmorállá” (*Pöbelhaftigkeit*):

„Amíg az egyének nem ébrednek tudatára saját joguknak, elfogulatlan szegénység jellemzi őket. De ez az elfogulatlan szegénység továbbfejlődik a lusták és dologtalanok lelkiállapotává, akik szokásszerűen semmittesznek. A magaérzés változékonysága ezzel teljesen elvész. A szegényekben irigység és gyűlölet ébred mindenki iránt, akiknek van valamije.” (VPR 19: 195–96)

Mindez a jog és a személyiség eszméjét sem hagyja érintetlenül. A szegények számára a szabadság, a személyes szféra, és maga a jog is puszta becsapás, üres frázis, melynek nincs valódi súlya. Mivel a szegények nem élik át, hogy személyként elismerik őket, egy idő után ők sem ismernek el másokat. „Az öntudat eljut egy olyan pontra, ahonnan semmiféle jognak és szabadságnak nincs a számára léte. [Ezzel] megszűnik az általános szabadság elismerése. A csőcseléknél tapasztalható szegénytelenségnek ez az eredete” (VPR 19: 195). A csőcseléket tehát pontosan jellemzi, amit a *Kommunista kiáltványban* olvasunk: „A törvények, az erkölcs, a vallás az ő szemében csupa polgári előítélet, amelyek mögött megannyi polgári érdek rejtőzik” (KK: 87).

Hegel nem támogatja a csőcselék morálját, de elismeri, hogy a sérelmekkel kapcsolatos érzülete jogos, és a polgári társadalom értékeinek megtagadása is teljességgel érthető. A polgári társadalomban „mindenkinek joga van megélhetést találni”, még a szegényeknek is, emiatt pedig „a szegénység sérelem, a jog megtiprása” (VPR 4: 609). Ha valaki másnak a joga a léteket fenyegeti, akkor Hegel szerint jogtalanság elkövetése nélkül semmibe vehetem: ilyenkor a „szükségjog” alapján cselekszem (JF § 127). A szükségjog többnyire kivételes esetekben, pillanatnyi életveszély esetén lép érvénybe, de Hegel úgy véli, a szegényekre alapállapotban vonatkozik, mert életkörülményeik nem érik el a modern viszonyok között szükséges minimumot (JF § 244). A szegényeknél a szükségjog

az általános jog, és velük szemben senkinek semmilyen joga nincs: „Korábban a szükség-jogot pillanatnyi igényekkel hoztuk összefüggésbe. [A szegénység esetében azonban] az igénynek már nincs meg ez az átmeneti jellege.” A szegénység eredménye tehát „a jog el nem ismerése” (VPR19 196). A szegények kívül esnek a polgári társadalom erkölcsiségén, nem vonatkozik rájuk a jogos és jogtalan kategóriája. „A csőcselék veszedelmes teher, mert sem jogai, sem kötelességei nincsenek” (VPR 1: 322).

SZELLEMEK ÉS TÖRTÉNELEM

A marxi „proletariátus” és a hegeli „csőcselék” kontrasztja a kollektív cselekvés terén a leg-radikálisabb. Marx szerint a proletárok eleve hajlanak az osztályegységre, és közösen törnek világtörténelmi küldetésük, a társadalmi forradalom és az általános emberi emancipáció felé. Hegel viszont a kollektív cselekvést a társadalmi élet függvényének tekinti. Mivel a csőcselék kívül esik a társadalmon, számottevő kollektív cselekvésre sem lehet képes. Marx és Hegel nézetei azonban még itt is közeli rokonságot mutatnak, ha történelemtudományunkat jobban megvizsgáljuk.

Hegel rendszerében a világ a spekulatív logika kategóriáinak avagy „gondolatmeghatározásainak” kivetülése. Marx sokat kritizálta Hegelt és követőit, amiért „a gondolat uralmát” hirdetik, és azt képzik, hogy „a világot ideák vezérlik, ideák és fogalmak a meghatározó elvek” (MEW 3: 14/CW 5: 24). Marx ezt nem pusztán metafizikai, hanem történelemtudományi tézisnek is tartja: Hegelnél szerinte gondolatok és fogalmak – mindenekelőtt filozófiai és vallási eszmék – alakítják a történelmet. Ez azonban meglehetősen torz karikatúra a hegeli történelemtudományról. Hegel valóban azt állítja, hogy a történelem a szellem (*Geist*) története. De a szellem számára nem az objektív világon kívüli, az emberek tevékenységén túlemelkedő valami. Épp ellenkezőleg. A hegeli szellem tudatos tevékenység, mely azáltal fejlődik tovább, hogy szembesül cselekvésének külső eredményével, és segítségükkel megérti önmagát (SzF: 17). „A szellem története az ő *tette*, mert ő csak az, amit tesz, *tette* pedig az, hogy magát, mégpedig itt mint szellemet, tudatának tárgyává teszi, hogy magát, önmaga számára kifejtve, megragadja” (JF § 343). A történelem alapja tehát az „objektív” szellem, azon társadalmi formák összessége, melyekben a szellem megmutatkozik.

Gondoljuk át, az egyéni énefejlődés hogyan függhet össze a cselekvéssel. Kezdetben van egy képem önmagamról, nemcsak képességeimről, hanem arról is, milyen ember vagyok és mi felé törekszem. Ez alapján tevékenykedni kezdek, hogy kiteljesítem magamat. Cselekvés közben azonban megváltozom, részben céljaimmal egyezően, részben váratlan és szándékolatlan módokon. Ez utóbbi egyenesen elkerülhetetlen, ha olyan tökéletlenségeket érzékelek magamban, melyek miatt önképem és a céljaimról

alkotott fogalmam is hibás. Ez esetben magától értetődik, hogy az önmegvalósítás során csak fokozatosan jutok el az önismerethez, és a céljaimról alkotott képem is változik. „A szellem létrehozza, megvalósítja magát magáról való tudása szerint; eszközi azt, hogy amit tud magáról, meg is valósuljon” (VT: 37). A szellem tevékenysége az önismeretnek, önmegvalósításnak és a gyakorlati erőfeszítésnek ez a dialektikus összjátéka: adott célokért folytatott küzdelem adott önkép alapján, mely új önképhez, új célokhoz és új küzdelemhez vezet.

A hegeli objektív szellem ugyanilyen öntranszformáló tevékenység, de kollektív szinten. Hegel szerint az egyének ismeretei és ténykedései egy nagy egészbe simulnak bele – a társadalom, nemzet, kultúra, az egész emberiség kollektív tudásába és tevékenységébe –, ez az egész pedig önismeretre és önmegvalósításra tör, szüntelen formálva identitását az emberi kultúra és a közös emberi természet egyre mélyebb feltárásával. Tevékenysége az egyénekben ébred öntudatra, mikor fogalmat alkotnak róla és kommunikálják, közkinccsé téve egy nép vagy tradíció számára.

Hegelnél a „tudat” valóban szerepet játszik a történelemben, hiszen a szellem tevékenysége alapvetően tudatos jellegű: adott célokra és önképekre irányul. Hegel azonban egyáltalán nem hiszi, hogy a történelmet eszmék irányítják – hogy a filozófiai és vallási gondolatok önálló életet élnek, és valami magasabb szférából vezérlik a társadalmi és gazdasági folyamatokat. Épp ellenkezőleg. Hegel szerint az „abszolút” szellem, vagyis a művészet, a vallás és a filozófia kívül esik a történelemben, mert voltaképpen tárgyuk, az abszolút igazság (isten) örökkévaló és változatlan. A magasabb szellemi szféráknak csak abban az értelemben van történetük, hogy minden korban kapnak egy sajátos formát, mely a szellem aktuális önképének és önmegvalósító igyekezetének nyomait őrzi. Hegel a valódi történelmet az „objektív szellemmel” azonosítja, vagyis a társadalmi struktúrák – mindenekelőtt az alkotmányok – fejlődésével (JF § 349, VT: 103). A filozófia és vallás csak annyiban játszik szerepet a történelemben, amennyiben az emberek filozófiai vagy vallásos fogalmak segítségével artikulálják társas önképüket.

NEMZET ÉS VILÁGTÖRTÉNET

A világtörténet Hegelnél nemzetállamok története. Minden kort a szellem sajátos önképe jellemez, mely egy nemzeti elv formáját ölti, és az aktuális világtörténeti népben valósul meg társadalmi struktúráként (elsősorban az alkotmány révén) (JF § 344). Minden kornak megvan a maga domináns népe, melynek elvei egybeesnek a szellem addigi legpontosabb önképével. „Mert mindenkor az a nép van soron az uralkodásra, amely megragadta a szellem legmagasabb fogalmát” (VT: 48). Hegel nem arra céloz, hogy egyetlen hegemón állam uralkodik a többi fölött politikai vagy akár kulturális szempontból. Különösen

a modern világra nem igaz ez, hiszen a domináns elvet itt több nemzet is megtestesíti, melyek közös kulturális gyökerekkel rendelkeznek (JF § 339F, § 358).

Az államalapító népeknek szabályos életciklusa van, mindegyik „felvirágzik, erős, lefogy és meghal” (VT: 47; vö. JF § 349). A történelmileg túlhaladott nép „természetes halálát hal”, ha belesüpped a megszokásba, de egyfajta „öngyilkosságot” is elkövethet (VT: 47 sk). Utóbbi főleg a reflexióra hajlamos nemzeteknél fordul elő, melyek elvüket racionális alkotmánnyá fejlesztik, és ezáltal tökéletesen tudatossá teszik. „A nép e szellemi tudata önmagáról a legmagasabb” (VT: 134), de egyben a romlás eredője is. Ha ugyanis egy nemzet reflektálni kezd saját erkölcsi életére, már nem követi spontán módon elveit; racionális meg alapozást próbál keresni, de ehhez egyre mélyebben kell átgondolnia motivációit. Ennek során óhatatlanul feltárulnak a korlátozottságai is, és az elvek többé már nem magától értetődően, hanem csak feltételesen tűnnek érvényesnek. „Ez általában benne rejlik az alapok követelésében” (VT: 134). A reflexió tehát Hegel szerint szükségképpen demoralizációhoz vezet (VT: 134 sk), nem az értékek hiányosságai miatt, hanem racionális alapjuk mélyebb megértése folytán. A reflexió eredményeképp az emberek immár *megalapozot-tan* fordulhatnak el az erényektől és kötelességektől.

Az előrehaladó erkölcsi hanyatlás egy új kor előjele. A reflexió, mely kikezdi a régi elveket, egyben új elvek megszületését készíti elő. Utóbbiak kezdetben még elvontak, kiforratlanok, de rendelkeznek azzal az általános érvénnyel, ami a régiekből kiveszett. Az új elvet a reflexió csak a történelem egy későbbi pontján ragadhatja meg, miután az már megvalósult. A megvalósítás a soron következő kor feladata.

„A szellem, amely továbbalkult a belsőben, amely kinőtt a világból, s épp azon van, hogy túl menjen rajta, amely magáról való tudatát már nem találja kielégítve benne: az effajta elégedetlenség által még nem találta meg azt, amit akar – ez még nincs jelen afirmatív módon –; ezért a negatív oldalon áll. Csak a világtörténeti egyének mondták meg az embereknek, hogy mit akarnak.” (VT: 72)

Hegel bizonyos értelemben a „nagy embereket” tekinti a történelem mozgató- rugóinak: a szellem új elveit politikai és katonai vezetők testesítik meg elsőként, mint Nagy Sándor, Julius Caesar és Napóleon. A világtörténeti egyének felsőbb célt szolgálnak – a „magasabb általános” célját (VT: 70) –, de ezt szándékukon kívül teszik. Nem tudnak „az eszméről mint olyanról”, közvetlen indítékuk az önérték, a nagyravágás vagy az egyszerű önvédelem.

Hegel tehát nem a Carlyle-i értelemben hisz a „nagy emberek”-ben. Nem gondolja, hogy a történelem menetét kivételes egyéniségek határozzák meg, és az embereknek hősökre van szükségük, akiket vakon tisztelhetnek. Hegelnél a világtörténeti egyének tudtukon kívül szolgálják a szellem önmegvalósító igyekezetét. Akkor bukhatnak fel, mikor a kornak szüksége van rájuk. Hősök, az emberiség jótévedői, bár morális szempontból

többnyire negatív jellemek. „Halhatatlan dicsőség” az osztályrészük, de nem boldogság. Hírnevük fennmarad, de nem adózik emléküknök hálával és igazi megbecsüléssel sem saját koruk, sem az utókor (JF § 348). Hegel egyszer sem céloz rá, hogy ebben bármi igazságtalan lenne. Épp ellenkezőleg, magasztalja az „ész cselét”, mely „a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így az lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut” (VT: 77).

Hegel úgy véli, hiba a világtörténeti egyéneket morális kategóriák szerint megítélni – nem mert méltánytalan, hanem mert saját morális előítéleteink elfedhetik előlünk az erkölcsromboló tettek történelmi jelentőségét. Az olyan fogalmak, mint az „igazságosság és erény, jogtalanság, erőszak és bűn, bűnösség és ártatlanság” Hegel szerint elsősorban „a tudatos valóság szférájában”, vagyis egy adott erkölcsi renden belül hordoznak jelentést. A világtörténelem magasabb jogával szemben azonban minden erkölcsi berendezkedés korlátozott érvényű, a világtörténelem „kívül esik e szempontokon” (JF § 345). Az erkölcsiség és a világtörténelem egyaránt a szabadságot kereső, nyughatatlan szellem terméke, de míg az erkölcsiség egy kor rendezett mindennapjainak ad keretet, addig a világtörténelem „magasabb joga” bármilyen berendezkedést felforgathat, hogy a szellem felszabadulását elősegítse (VT: 70–71). A világtörténeti egyének olyan célt szolgálnak, melynek a szellem szempontjából nagyobb a jelentősége, mint a különös jogot, morált vagy erkölcsöt érő sérelemnek (VT: 111).

TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

Marx történetfilozófiájának hallatlanul eredeti vonása, hogy a hegeli sémát nem az általában vett emberi tevékenységre, hanem a *termelésre*, az anyagi szükségleteket kielégítő emberi munkára vonatkoztatja, a történelmet pedig ennek megfelelően nem az államformák, hanem a gazdasági struktúrák – „termelési módok” – történetének tekinti. Marxnál a társadalmi élet „reális bázisa” a kooperatívan gazdálkodó egyének „társadalmi termelési viszonyainak” rendszere, mely minden korban egységes egészet alkot. A társadalom gazdasági alapstruktúráját Marx a Hegel-féle „polgári társadalommal” azonosítja. A társadalmi élet egyéb formái, mindenekelőtt az állam, felépítményként jönnek létre a gazdasági viszonyok bázisán (MEW 13: 9/ CW 29: 263).

A társadalom „reális bázisa” természeti és történelmi körülmények függvénye. Minden korra a termelőerők meghatározott konfigurációja jellemző, mely meghatározott kooperációs módot kényszerít az emberekre. Ezeket a kooperációs mintákat különféle társadalmi viszonyok támogatják, például a tulajdon és az autoritás intézménye, mely egyeseknek hatalmat juttat mások rovására a termelési folyamat és annak gyümölcsei felett. Az emberiség termelőképessége folytonosan gyarapszik, emiatt pedig időről időre

át kell szervezni a kooperáció módját, ami a viszonyrendszer megváltozását okozza. Marx ezt nevezi forradalomnak, és hozzáteszi, hogy a filozófiai és vallási nézetek változásai is a gazdasági struktúra változásaira vezethetők vissza.

A forradalom osztályharc eredménye. A termelési viszonyok csoportokra bontják a társadalmat élethelyzet és alapvető érdekek alapján. Ezek a csoportok önmagukban még nem osztályok, de osztállyá válnak, mihamarabb politikai szerveződések és ideológiák segítségével képviselni kezdi érdekeiket. Az osztályérdek nem az egyes személyek jóléte, hanem magának a szervezetnek a sikere. Marx tagadja, hogy az egyének kizárólag a magánérdekeiket követnék, mint gazdasági szereplők. A történelmi materializmus szerint az emberek az önérdékkövetés reményében összetartanak, és ez új, kollektív igényeket alakít ki bennük, melyek nem vezethetők vissza jólétükre, sőt néha ellentétesek azzal. Könnyen elképzelhető, hogy a marxi osztályfogalom mintája ebből a szempontból a hegeli erkölcsiség volt. Utóbbi is olyan kollektív tevékenység, mely az egyének javát szolgálja, ugyanakkor össze is kovácsolja őket egy közös érdek mentén. A közös érdek Hegelnél is többé-kevésbé harmonizál az egyének érdekeivel, de néha áldozatokat követel tőlük.

Mindaddig, míg osztálytársadalom van, a termelési módot egy adott osztály uralma jellemzi, azé az osztályé, melynek az aktuális viszonyok hatalmat és jólétet biztosítanak. Mivel a forradalmi osztály célja az aktuális termelési mód felszámolása és egy új viszonyrendszer megalapítása, az osztályérdekeket a termelési módokkal is azonosíthatjuk. Egy osztály érdeke az a termelési mód, ami domináns szerepet biztosít neki. A magántulajdonra és piacra épülő termelési mód például a burzsoázia osztályérdeke. A modern társadalomban azért vált dominánssá ez a berendezkedés, mert a termelőerők adott szintjén ez teszi lehetővé a kapacitások leghatékonyabb kiaknázását és továbbfejlesztését. Marxnak meggyőződése, hogy ez a kor hamarosan véget ér, és egy új, feltörekvő osztály, a proletariátus válik majd dominánssá, vele együtt pedig beköszönt a szocialista vagy kommunista termelési mód kora.

PÁRHUZAMOK ÉS ELŐKÉPEK

A hegeli és marxi történefilozófia között nagyobb a hasonlóság, mint maga Marx elismeri. G. A. Cohen helyesen állítja, hogy „Marx megőrzi a hegeli történefilozófia struktúráját, de újszerű tartalommal tölti fel” (Cohen 1978: 26). Marx és Hegel is az emberi cselekvőképesség történetét vizsgálja, és az objektív társadalmi praxis fejlődésével azonosítja a világtörténetet. Mindketten úgy vélik, hogy a társadalmi gyakorlat egyre újabb készségeket és szükségleteket hoz létre (MEW 3: 28/CW 5: 42), az emberi szabadság előrehaladása pedig a társadalmi berendezkedések növekvő kapacitásaiban nyilvánul meg.

Hegel és Marx is korszakokra osztja ez alapján a történelmet, és egy-egy kor szerintük addig tart, míg kordában tudja tartani az általa generált tevékenységeket. Hegelnél a szellem minden társadalmi formának annyit ad át saját tartalmából, amennyit az adott forma elbír, utána pedig szétbontja, és újat hoz létre helyette (SzF 14). Marx szerint „egyetlen társadalmi formáció sem tűnik el, mielőtt kifejlődött volna minden termelőerő, melynek lehetősége van rá; új, magasabb viszonyok sosem jelennek meg, mielőtt létrejöttük anyagi feltételei a régi társadalom méhében ki nem alakultak” (MEW 13: 10/ CW 29: 264). Mindkét gondolkodó arra hívja fel a figyelmet, hogy a képességek fejlődése megváltoztatja az emberek céljait és természetét. A megörökölt társadalmi formák korlátokká válnak, és a szabadabb viszonyok érdekében felszámolják őket. Ahogy Marx írja a kapitalizmus felemelkedésével kapcsolatban: „olyan erők és szenvedélyek mozdulnak meg a társadalom ölében, amelyek úgy érzik, hogy a termelési mód bilincsbe veri őket. Meg kell semmisíteni, meg is semmisítik” (T 1: 712).

A társadalmi osztályok hasonló szerepet töltenek be Marxnál, mint a nemzetek Hegelnél. A nemzetek a szellem elveit valósítják meg alkotmányok formájában, az osztályok pedig a termelőerők kibontakozását segítik új termelési módok és az ezekkel járó új társadalmi viszonyok kialakításával. A világtörténeti népek egymásnak adják a szellem fátyliját, a forradalmi osztályok pedig sorban leváltják az aktuális uralkodó osztályt. Hegelnél a domináns nép vallása és filozófiája az adott nép szemszögéből tükrözi az örök igazságot, Marxnál az uralkodó ideológiákban fejeződnek ki az uralkodó osztály nézetei.

A két filozófus hasonlóan ítéli meg a jogot, morált és erkölcsöt a radikális átmenetek időszakájában. Hegel szerint az erkölcsi elvek csak egy adott társadalmi rend bázisán érvényesek. Minden erkölcsiség addig minősül racionálisnak, ameddig hatékony a nemzeti vagy történelmi elv, melyből ered. Az emberiséget felszabadító világtörténelmi tettek általában felrúgják vagy meg is semmisítik a fennálló erkölcsöt. De ha eljött az idő, hogy a régi rend kötelékei felbomoljanak, a szabadság igénye magasabb, mint a jogé, morálé vagy erkölcsé.

Marxnak hasonlóan amorális, sőt antimorális képe van a forradalmi gyakorlatról. A „moralitás” és „moralizáló kritika” gúnyos szitokszóként szerepel nála olyan szocialistákkal kapcsolatban, akik a munkásosztály igényeit a jogra és igazságosságra alapozzák. Marx az ilyen érvelést „ódivatú szószátyárkodásnak” és „ideológiai szemétnak” nevezi (MEW 19: 22/SW 325). Miután akarata ellenére moralizáló frázisokat kellett felvennie az Első Internacionálé alapító iratába, mentegetőzve írja Engelsnek: „Kénytelen voltam beilleszteni két frázist a »kötelesség«-ról és »jog«-ról. [...] Dettó a »jogról, moralitásról és igazságról«, de ezeket úgy helyeztem el, hogy ártalmatlanok legyenek” (CW 42: 18). Hegelhez hasonlóan Marxnak is meggyőződése, hogy „mindig a rossz oldal győzedelmeskedik a jó

oldal felett. Mert a rossz oldal teszi mozgékonyvá az életet, ez teljesíti ki a küzdelmet és írja a történelmet" (MEW 4: 140/CW 6: 174).⁵

Hegel egészen közel jut ahhoz, hogy a modern társadalom „csőcselékét” egy közelgő radikális változás előjelének lássa. A *Jogfilozófiához* írt előszavában megjegyzi, hogy „Minerva baglya csak a beálló alkonnal kezdi meg röptét”, és céloz rá, hogy a modern állam a maga burzsoá gazdasági rendszerével csak azért alkalmas a filozófiai átvilágításra, mert „az élet egy alakja megöregedett” (JF 28/23). A hegeli történetfilozófia ismeretében azt várnánk, hogy a végső hanyatlás legfontosabb előjeleit egy olyan osztályban fedezzük majd fel, melynek nincsenek sem jogai, sem kötelességei, világlátását pedig a polgári társadalom erkölcsiségétől való tökéletes elidegenedés jellemzi. Hegel és Marx olyan közel kerül e ponton egymáshoz, hogy inkább az szorul magyarázatra, miért *nem* jutottak ugyanarra a következtetésre.

A SZEMBENÁLLÁS LÉNYEGE

A kézenfekvő válasz az, hogy Hegel a társadalmi rend ellenségének tartotta a csőcselékét, Marx viszont potens forradalmi osztályt látott a proletariátusban, egy új társadalom előhírnökét. Könnyű elméleteket fabrikálni e látásmódbeli különbségről, és leereszkedően okoskodni egyik vagy másik gondolkodóval szemben. Hasonlóan könnyű figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy e látásmódok sajátos történetfilozófiai megközelítésekben gyökereznek. Hegel elemzése politikai jellegű, a történelem nála népek, nemzeti elvek és alkotmányok története, míg Marx gazdasági szempontból vizsgálódik, és a történelem fázisait az osztályviszonyokat megalapozó termelési módokkal azonosítja. De valóban ez a lényeges különbség a két nézet között, ebből fakadna a történelemről alkotott két eltérő kép? Vagy van valami mélyebb szembenállás, melynek mindez csak felszíni megnyilvánulása?

Marx a hegeli jogfilozófiáról írt korai bírálatában a spekulatív logika misztifikációira vezeti vissza az államközpontú társadalomképet. Feuerbach nyomán azt állítja, hogy Hegel felcseréli az „alanyt” az „állítmánnyal”, és a tényleges szubjektumot, a valós társadalmi hatóerőt egy képzeletbeli eszme megnyilvánulásának véli. Marx szerint jó példa erre az állam, a család és a polgári társadalom közti viszony hegeli értelmezése, ahol az állam, vagyis a képzeletbeli közösség tűnik aktív erőnek, a valós szerveződések pedig pusztán eredménynek. „A család és a polgári társadalom valós viszonya az államhoz egy *belső*,

5 L. Wood, Allen: Karl Marx. Routledge, 1981. IX–X. fejezet; „Marx's Immoralism”. In: *Marx en Perspective*. Szerk.: Chavance. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985; „Marx Against Morality”. In: *A Companion to Ethic*. Szerk.: Singer. Blackwell, 1990.

képzeletbeli tevékenység. A család és a polgári társadalom az előfeltétel; ezek a valódi aktív formák. A spekulációban ez a viszony megfordul” (MEW 1: 206/CW 3: 8; JF § 262).

Marx itt adottnak veszi, amit bizonyítani akar, nemcsak metafizikai szinten – hogy ti. a valóság *nem* az abszolút eszme tevékenysége –, hanem társadalomelméleti szempontból is, hiszen eleve feltételezi, hogy a család és a polgári társadalom a valós hatóerő, az állam pedig eredmény. Nem kapunk magyarázatot arra sem, hogy a metafizikai tévedésből miért következne a társadalomelméleti tévedés, hacsak nem hivatkozunk arra a sarkos évrre, miszerint a hegeli módszer eleve abszurd, tehát alkalmazása automatikusan tévedéshez vezet.

Lezárásként egy alternatív elképzelést szeretnék megfogalmazni Hegel és Marx szembenállásáról, abból kiindulva, amiben egyetértenek. Hegel és Marx is a szabadságot tekinti a legfőbb emberi értéknek, a szabadság pedig társadalmi szinten elsősorban *önátláthatóságot* (*self-transparency*) jelent számukra. Mindketten úgy gondolják, hogy társadalmi lényként akkor vagyunk szabadok, ha pontosan tisztában vagyunk tevékenységünk értelmével, és ennek az értelemnek a fényében cselekszünk. A *Jogfilozófia* célja önátláthatóságot teremteni a modern társadalom számára az állam ésszerűségének megmutatásával. Marx szerint a történelmi materializmus felszabadító erejű tan, mert lerántja a társadalmi folyamatokról az ideológiai fátylat, a proletárforradalom pedig nemcsak az osztálykülönbségeket törli majd el, hanem az általános emberi emancipáció keretében az osztálytársadalomra jellemző tudati torzulásokat is kiküszöböli. Marx és Engels *A német ideológiában* hangsúlyozza, hogy a kommunizmus azért a szabadság letéteményese, mert csak a kommunizmusban fogják az emberek tudatosan megtermelni a társadalmat alkotó „érintkezési formákat” (MEW 3: 70; vö. CW 5: 82). Hegel és Marx egyetértenek abban is, hogy az önátláthatóság nem minden korra jellemző. Sőt a jelek szerint úgy vélik, a történelem nagy részében homály fedi az emberiség előtt saját tevékenységének értelmét. Az alapvető különbség Marx és Hegel között véleményem szerint abban áll, hogy mások a fogalmaik az önátláthatóság történelmi lehetőségeiről.

Hegel azért az államot tekinti a társadalmi lét fókuszának, mert az együttéléssel kapcsolatos racionális, kollektív döntéseknek az állam a legfontosabb terepe. A család Hegel szerint nagyrészt természeti ügy, az érzésen és megszokáson alapul, a polgári társadalom pedig racionális ugyan, de az egyéni életre irányul, nem pedig a társadalomra mint egészre. A nemzet teszi csak önátláthatóvá a kollektív életet azáltal, hogy az alkotmányban tudatos valósággá emeli a nép által képviselt történelmi elvet. A teljes önátláthatóság az érett népek sajátja, akiknek alkotmánya elérte végső formáját, nemzeti elvük pedig a gyakorlat és a filozófia számára is teljes mértékben hozzáférhető.

Hegel ugyanakkor illékonyak véli az önátláthatóságot. Ha az elvek tudatosulnak, napfényre kerülnek korlátozottságaik is, a szellem önismerete pedig önelidegenedéssé

válik, elindítva egy új elv megszületését. Ez utóbbi szintén csak akkor válik önátláthatóvá, ha már megvalósult és reflektálnak rá. Hegel történelemképéből tehát az következik, hogy a sorsfordító események szereplői – köztük a világtörténeti egyének – sosem érthetik meg saját tetteik jelentőségét, mert nem egy kész rend talaján cselekszenek. A történelem alakítóinak nem jut valódi szabadság. A valódi szabadság elsősorban a filozófusé, aki a lezárt fejlődési fokra reflektál (JF 28/23).

Marx ezzel szemben úgy véli, hogy az önátláthatóság gyakorlatilag sosem valósult még meg. Az emberek soha nem fogtak még össze, hogy maguk alakítsák ki társadalmi viszonyaikat, az osztálykülönbségek és a hamis ideológiák miatt pedig torz képet alkottak fennálló viszonyaikról. A politika a legmakacsabb és legelvontabb ilyen ideológiai hamisítás, az állam pedig csak egy illuzórikus álca, melyet a valódi közösségi élet a modern polgárság tudatában felölt. Az államban „az a látszat keletkezik, hogy a jog az akaraton alapul, méghozzá a valós bázisától elszakított akaraton, a *szabad* akaraton” (MEW 3: 62/CW 5: 91). Az emberiség csak akkor jut el a valódi szabadsághoz, ha élete „az emberek egyesült akaratának” tárgya lesz, és az embereket többé nem választják el osztálykülönbségek (MEW 3: 70/CW 5: 81). Ez az új, szabad berendezkedés tartós lesz, és a korábbiakkal ellentétben nem számolja fel önmagát. A kommunista forradalom mégsem a történelem vége, csak az emberi „előtörténet” vége (MEW 13: 10/CW 29: 264). A kommunizmus nem „az emberi fejlődés végcélja” (MEW Erg.1: 546/CW 3: 306), de „a történelem rejtvényének megfejtése, és annak tudata, hogy maga e megfejtés” (MEW Erg.1: 536/CW 3: 297).

Marxnak meggyőződése, hogy az emberiséget felszabadító cselekvés maga is szabad, vagyis a forradalmi tevékenység önátlátható. A proletármozgalmat az különbözteti meg a korábbi alulról jövő szerveződésektől, hogy a proletariátus osztálynak tekinti önmagát, és az osztályharcot tudatosan vívja. Ebből következik a hagyományos ideológiai formákkal – vallással, politikával, joggal és morállal – szembeni kiábrándultság. A proletariátus előőrsét jelentő kommunista forradalmárok „világosan látják a proletármozgalom felteteleit, menetét és általános eredményeit” (KK 90).

AZ ÖNÁTLÁTHATÓSÁG HATÁRAI

Hegel az önátláthatóság korlátozottságát a szellem sajátos természetéből vezeti le. A szellem, mely „önmagát helyreállító azonosság”, azáltal ismeri fel önnön lényegét, hogy szembeesül a külvilágban végbevitt tetteivel. Ez az oka, hogy egy társadalmi rend csak kifejlődése után válik önátláthatóvá: a szellem a kifejlődés során válik képessé rá, hogy cselekedeteit értelmezze. Ezt a gondolatot maga Karl Popper is kifejtette, aki abban a tévhitben élt, hogy a Hegeléhez hasonló „historicista” elméleteket cáfolta meg ezzel. Popper szerint azért nem jósolhatjuk meg a történelem kimenetelét, mert ez utóbbi részben az emberi

tudás majdani bővülésétől függ, az emberi tudás majdani bővüléséről viszont definíció szerint fogalmunk sincs (Popper 1989: 26–27). Mivel nem tudjuk megjósolni a történelem kimenetelét, kerülnünk kell a radikális társadalmi reformokat is, és meg kell elégednünk az óvatos kísérletezgetéssel (i. m.: 83–88).

Hegel hasonlóan érvel: nem érthetjük meg saját világtörténelmi tetteinket, mert jelentőségük csak az általuk okozott változások révén, a szellem gyarapodó önismeretének fényében mutatkozik majd meg. A szellem önátláthatósága a múltra irányul és a jelenig ér, amennyiben a filozófus képes „saját korát gondolatokban megragadni”. A jövőbe azonban éppúgy nem tudunk belelátni, ahogy nem tudjuk „átugorni Rhodust”. Az önátláthatóság felségterülete a filozófia, mely „szürkét szürkébe fest”, s nem az élet, melynek aranyló fája új és új ágakat hajt (JF 27–28/21–23).⁶

Hegel és Popper is túlzó következtetéseket von le saját alapötletéből. Popper maga elismeri, hogy érvelése csak a tudás bővülésével összefüggő jóslatokat zárja ki (Popper 1989: 26). Nem cáfolja, hogy sikeres lehet az olyan jóslat és az olyan radikális reform, ami *meglevő* tudásunkon alapul. Mivel Popper nem indokolja meg, hogy miért a tudás bővülése határozná meg elsődlegesen a társadalmi változás irányát, a „historicizmusra” adott rövid és velős cáfolata sem nevezhető cáfolatnak.

Hegel sokkal jobb helyzetben van, mert alaptétele szerint a szellem folyamatosan mélyíti önismeretét és átformálja saját természetét, méghozzá társadalmi struktúrák segítségével. Hegel elméletéből tehát egyenesen következik, hogy radikális társadalmi változások vannak és lesznek, és az emberi tudás bővüléséből erednek majd. Az is következik belőle, hogy egy adott társadalmi berendezkedés csak megszilárdulása után válik mint elv érthetővé, az újtóknak tehát nem lehet ésszerű fogalmuk arról, milyen berendezkedést hoznak létre. Nem tudjuk megjósolni, milyen lesz a jövőbeli emberiség, mert nincs birtokunkban az az ismeretanyag, ami alapján megítélhetnénk a szellem majdani kibontakozását.

Ebből azonban nem következik, hogy a világtörténelmi cselekvés kizárja az önátláthatóságot. Miért ne lehetne radikális társadalmi változásokat elindítani annak biztos és racionális tudatában, hogy egy új és magasabb rendet hozunk létre? Nagyon is lehetséges ilyesmi, méghozzá Hegel elméletével összhangban, amennyiben tisztában vagyunk cselekvésünk forradalmi jellegével, de ez a tudás nem egy meghatározott társadalmi jövőképtől függ. Bizonyos dolgokat valóban lehetetlen megjósolni a jövőbeli ismeretek híján, ez azonban nem vonatkozik a változás összes aspektusára. Ha egy kutatócsoport dolgozni kezd az AIDS ellenszerén, nyilván nem tudják előre megmondani, mi lesz az ellenszer, de

6 Vö. Goethe: *Faust I*, 2038–2039. sor. Ford. Jékely Zoltán és Csorba Győző:

Fiam, fakó minden teória,
s a lét aranyló fája zöld.

előzetes adatok alapján megalapozottan nyilatkozhatnak arról, hogy elképzelhető-e egyáltalán gyógy mód, mi köze van a betegség kórtanához, milyen kísérleteket igényel, és nagyjából mennyi ideig tart a kifejlesztése. Hasonlóképp, ha Hegelnek igaza is van, és az eljövendő társadalmi rend konkrét jegyei megjósolhatatlanok, ettől még képesek lehetünk felismerni az oda vezető utat. Képesek lehetünk például azonosítani a jelenlegi berendezkedés főbb problémáit, melyeket az új rendnek meg kell oldania, vagy a mozgalmat, mely az új rendet megalapozza. A mozgalom tagjai pedig ennyiben átláthatják saját történelmi szerepüket.

Innen nézve Marx elképzelései a forradalmi proletármozgalomról tökéletes összhangban állnak a hegeli történetfilozófiával. Marx semmilyen kész képet nem ad a posztkapitalista társadalommal kapcsolatban. (A popperi értelemben véve tehát eleve nem is „historicista”). Nem hajlandó „recepteket [írni] a jövőbeni lacikonyhája számára” (T 1: 15) – mint hangsúlyozza, a jövőbeni társadalom természete „egy sor történelmi folyamaton [múlik majd], melyek átalakítják a körülményeket és az embereket” (CW 22: 335). Marx elkerülhetetlennek látja a kapitalizmus bukását és a munkásosztály győzelmét (T 1: 10; vö. KK: 88 sk), mert úgy véli, a jelenlegi kapitalista társadalom nem tud leküzdeni bizonyos irracionális tendenciákat, és jelen van benne egy osztály, mely egyrészt képes az irracionális felszámolására, másrészt ez alapvető érdeke is. A proletármozgalom önátláthatósága azonban Marx számára nem azt jelenti, hogy a résztvevők előre látják a forradalom utáni világot, hanem azt, hogy tisztában vannak vele, mi a proletármozgalom. Pontosán erre utal Marx és Engels, mikor kijelentik: „... a kommunizmus számunkra nem egy állapot, amit létre kell hozni, nem egy ideál, melyhez a valóságnak igazodnia kell. Kommunizmusnak mi a valóságos mozgalmat nevezzük, mely felszámolja a jelenlegi állapotot” (MEW 3: 35/ CW 5: 49). Kommunistaként ennyiben lesz cselekvésünk a hegeli értelemben „világtörténelmi”, és ennyiben lesz önátlátható.

Elképzelhető persze, hogy Marx tévedett a munkásmozgalommal, vagy akár általában a kapitalizmussal kapcsolatban. Talán soha nem voltak és nem is lesznek olyan cselekvők, akik átlátják saját történelmi szerepüket. A Hegel és Marx közti vita arról szól, hogy a hegeli elmélet kizárja-e ennek az elvi lehetőségét is. A fentiekben amellet érveltem, hogy nem, és hogy Marx koncepciója a proletármozgalomról – függetlenül attól, hogy más szempontból hibás-e – az önátlátható történelmi cselekvés példája, mely nem mond ellent a hegeli történetfilozófiának. Akár előfordul ilyen cselekvés, akár nem, Hegel elmélete nem zárja ki. Emiatt pedig semmi okunk rá, hogy Hegelhez hasonlóan a politikai önreflexiót tekintsük az önátláthatóság kizárólagos terepének. Ha ez az alapvető vitakérdés a két gondolkodó között, akkor azt a következtetést kell levonnunk, hogy végeredményben Marxnak volt igaza.

Fordította Kodaj Dániel

IRODALOM

- Adorno, Theodor (1973): *Negative Dialectics*. Ford.: Ashton, E. B. Continuum Press.
- Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (1802): Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, *Werke* 2. [NR]
- Hegel, G. W. F. (1970a): *Werke*. Theorie Werkausgabe. Suhrkamp Verlag. [Werke]
- Hegel, G. W. F. (1970b): Nurnberger Propaedeutik (1808–1811), *Werke* 4. [NP]
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [JF]
(M= Megjegyzés, F=Függelék).
- Hegel, G. W. F. (1973): *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [SzF]
- Hegel, G. W. F. (1974): *Vorlesungen uber Rechtsphilosophie*. Szerk.: Iltting, K. H. Frommann Verlag. [VPR]
- Hegel, G. W. F. (1975): *Natural Law*. Ford.: Knox, T. M. University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (1983a): *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817–1818) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Szerk.: Iltting, K. H. Klett-Cotta Verlag. [VPR17]
- Hegel, G. W. F. (1983b): *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820*. Szerk.: Henrich, Dieter. Suhrkamp Verlag. [VPR19]
- Hegel, G. W. F. (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [VT]
- Korsch, Karl (1970): *Marxism and Philosophy [1923]*. Ford.: Fred Halliday. Monthly Review.
- Lenin, V. I. (1971): *Selected Works*. International Publishers. 579–580.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1961–1966): *Werke*. Dietz Verlag. [MEW]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1965): *Selected Correspondence*. International Publishers. [SC]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1967, 1968, 1974): *A tőke*, I–III. kötet (MEM 23–25). Kossuth Kiadó. [T]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1968): *Selected Works*. International Publishers. [SW]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1975): *Collected Works*. International Publishers. [CW]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1998): *Kommunista kiáltvány*. Scolar Kiadó. (KK)
- Popper, Karl (1989): *A historicizmus nyomorúsága*. Akadémiai Kiadó.
- Wood, Allen W. (1993): Hegel and Marxism. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Szerk.: Beiser, Frederick C. Cambridge University Press. 414–444.

Kodaj Dániel

AMIT VESZÍTHETÜNK

HEGEL SZABADSÁGFOGALMA
MINT ILLOKÚCIÓ

*FREEDOM'S JUST ANOTHER WORD FOR NOTHING
LEFT TO LOSE.*

(JANIS JOPLIN)

Hegelnél a jog a szellem egy alakzata. A „szellem” (*Geist*) az egyik legtöbbet emlegetett, gyakran kicsúfolt és kellőképpen nem explikált hegeli fogalom. Hegelnél a szellem alighanem az interszubjektivitás alapvető struktúrájára utal,¹ elméleti funkciója pedig annak megjelenítése, hányféleképpen kapcsolódnak az interszubjektív szerveződések a természethez, önmagukhoz és a metafizikai valósághoz. A hegeli rendszert összefoglaló *Enciklopédia* a „szellem” címszava alatt olyan témákat tárgyal, mint érzékelés, tudat, elméleti megismerés, cselekvőképesség, tulajdon, szerződés, moralitás, család, állam, művészet, vallás és filozófia.² Látható tehát, hogy Hegel az egyéni és társadalmi lét legkülönbözőbb aspektusait összegezte a „szellem” megnevezéssel, kezdve az alapvető kognitív funkcióknál és eljutva az ember legmagasabb képességeiig, ami Hegelnél az állam fenntartását és az igazság szemléletét jelenti (szépségként a művészetben, Istenként a vallásban és az abszolútumként a filozófiában).

Vajon tekinthetők-e *egésznek* a fenti léterületek, *ugyanazon* dolog különféle aspektusainak? Az utóbbi száz évben független és össze nem illeszthető szakdiszciplínák vették górcső alá azokat a problémákat, melyeket Hegel összefoglalóan a „szellem” címszava alá utal. Külön tudományunk van az emberi pszichéről, a társas viselkedésről, az etikáról, a jogról, a társadalomról (és ennek összes aspektusáról, a családtól kezdve a kultúrán át a gazdaságig), a művészetéről, a vallásról, istenről és a filozófiáról.³ Azt a feltevést, hogy az ösztönök, az értelem, a társadalmi lét és kultúra egyetlen elv alapján megmagyarázhatóak lennének – vagy egyáltalán, hogy közös tudományos rubrika alá tartoznának –, ma már

1 Ezt jelzi, hogy Hegel a szellem genezisést az elismeréshez köti. Az elismerés Hegelnél az interszubjektivitás ősfarmáját jelenti, azt az állapotot, mikor két szabad szubjektum kölcsönösen szabad szubjektumnak tekinti egymást, mindegyik „önmagát látja a másikban” (*SzF.* 101). Az elismerésben Hegel szerint „előttünk van a szellemnek hatalmas, különböző szubjektumokra való oszlása [...]”. Ez a viszony teljességgel *spekulatív* jellegű; s ha az emberek azt gondolják, hogy a spekulatív valami távoli és megfoghatatlan, akkor csak ama viszony tartalmát kell nézniük, hogy meggyőződjenek ama vélemény alaptalanságáról” (*Enc.* 436. §F). A spekulatív igazság Hegelnél a megismerés legmagasabb szintjét jelöli (vö. *Enc.* 79. §, 82. §), tehát az interszubjektivitás egyfelől a szellem megjelenés-módja, másfelől a legmagasabb, spekulatív igazság fizikailag egzisztáló formája. Ha hozzátesszük, hogy a szellem köznapi példájaként a családi szeretet, a szexualitás, a hazafiasság, az önfeláldozás és a becsület bukkan fel (*Enc.* 436. §F), látható, hogy Hegel tulajdonképpen magát a társadalmi létet próbálja bevonnai a „szellem” fogalma alá.

2 Hegel filozófia alatt az egységtudományt értette, melyet a fogalmi elemzés (metafizika) rendez ésszerű egésszé. Ennek belátásához elég végigfutni az Enciklopédia tartalomjegyzékét.

3 Vita tárgya, hogy a filozófiáról szóló tudomány azonos-e magával a filozófiával, vagy utóbbi már nem létezik, esetleg soha nem is létezett. Ezt a problémát tegyük félre.

legfeljebb a kognitív tudomány és az etológia egyes hurráoptimista frakciói veszik komolyan, de azt még ők sem gondolják, hogy ebben a grandiózus megismerési projektben kitüntetett szerepe lenne a hegeléhez hasonló filozófiának. A magukat tudománynak hirdető bölcsészeti és társadalomkutatási diszciplínák elsöprő többsége pedig értelmezni sem tudja azt a radikálisan holista vizsgálódási szintet, melyet Hegel képvisel.

Ez persze önmagában semmit nem mond akár a hegeli, akár a modern tudomány érvényességéről. Pusztán azt jelzi, hogy Hegelt nem ítéelhetjük meg a számunkra rendelkezésre álló tudományos fogalmak alapján, mert e fogalmakat a szellemi munkamegosztásnak olyan rendszere ültette belénk, mely képtelen kommunikálni a hegeli életművel. Hegelnek ettől még nem biztos, hogy igaza van. De az biztos, hogy a tudományossággal kapcsolatos prekonceptióink diadalittas rikácsolása (l. Popper 2001: 222–235) nem cáfolat, még csak nem is kommentár Hegellel kapcsolatban. Az ilyesmi pontosan annyit ér, mintha kitörölnénk a fenekünket *A logika tudományának* valamelyik lapjával, majd örvendezve felmutatnánk, hogy íme: végre megcáfoltuk Hegelt.

1.

A Jogfilozófia néven elhíresült mű az *Enciklopédia* egyes fejezeteinek bővebb kifejtése. Az *Enciklopédiában* a szóban forgó fejezetek a szellem tanának egyik kulcspontján, a szubjektív és objektív szellem közti átmenetnél kaptak helyet (vö. az *Enc.* 3. kötete tartalomjegyzékét). Hegelnél a szubjektív szellem – nagyon leegyszerűsítve – az elme működés- és viszonyulásmódjait jelenti (érzékelés, felfogás, véleményalkotás, szándék), az objektív szellem pedig azokat a társadalmi alakzatokat, amelyek szubjektumokat teremtenek. A szubjektív szellem utolsó fejlődési foka a szabad akarat (*Enc.* 481–482. §), az objektív szellem első fejlődési foka pedig a jog (*Enc.* 483. §). Hegel valami olyasmit állít, hogy ami a szubjektum oldaláról nézve a szabad akarat, az a társadalmi valóság oldaláról nézve a jog. E megállapítás valódi jelentőségére azonban csak a gondolatmenet részletes elemzése deríthet fényt.

Ha a játék kedvéért az embert csupasz Énnek, csupasz öntudatnak tekintjük, akkor az tűnik egyik legfőbb képességének, hogy mindentől el tud vonatkoztatni gondolatban (*JF.* 5. §). Elvonatkoztatathatunk saját létünkötől (elgondolhatjuk a világot önmagunk nélkül), elvonatkoztatathatunk a világ lététől (elgondolhatjuk, hogy a világ nem létezik, vagy hogy egy egészen más világ létezik). Ugyanakkor az elme bármit fel is tételezhet: feltehetjük, hogy a Hold sajtból van, vagy hogy kétszer kettő π . Persze ezeket a feltevéseket nem biztos, hogy visszaigazolja a valóság, de ettől még szabadon megfogalmazhatjuk őket.

Hasonlóképpen, az ember mint gyakorlati lény bármit elhatározhat, bármilyen célt kitűzhet magának (*JF.* 6. §). Bármilyen tulajdonságottól megpróbálhatok megszabadulni,

bármilyen hőstettet megpróbálhatok végbevinni. Még a lehetetlent is akarhatom. (Persze nem fogom tudni *elérni* – amennyiben valóban lehetetlenről van szó –, de akarom ugyanúgy szabad, mint feltételezni, hogy kétszer kettő π .)

Hegel szerint az akarat e két képesség egyesülése (JF. 7. §). Ha az akaratomat működtetem, akkor egyrészt elvonatkoztatok a fennálló állapotoktól: nem azzal foglalkozom, hogy mi van, hanem azzal, hogy mi lehetséges, mi az, amit a világban létre akarok hozni, meg akarok változtatni. Ehhez megszabadítom tudatomat a jelen béklyójától, eltaszítom magamtól a kényszerítő tényeket, másrészt pedig azonosulok egy meghatározott céllal, amiért küzdeni akarok. Az akaratban tehát egyszerre van jelen az elvonatkoztatás és az önmeghatározás.

Magának az akaratnak kétféle megjelenésmódja van. Az akarat egyik megnyilvánulása maga a célválasztás (JF. 9. §). Ezt nevezhetjük az akarat „belső” oldalának: a rendelkezésre álló lehetőségek közül kijelölök egyet célként (pl. egy könyv megírását). Az akarat másik megjelenésmódja a törekvés a kijelölt cél felé (JF. 8. §). E törekvés során szubjektív vágyból és elképzelésből objektív valósággá alakítom át a célt (pl. létrehozom magát a könyvet). A célmegvalósítás tehát az akarat „külső” oldala. Az akarat motorja a belső cél, terméke pedig a külvilágban előidéztet változás, és mindkettő a szabad döntés jellegzetességeit hordozza.

2.

Akaratunkat a köznapi értelemben akkor tekintjük szabadnak, ha ki tudjuk elégíteni a vágyainkat. Hagymás rostélyost akarok enni, bemegyek tehát egy étterembe, hagymás rostélyost rendelek, majd elfogyasztom, és elégedetten hátradőlök: íme, semmi nem állt szabad akaratom útjába. A szabad akarat megnyilvánulását fedezhetjük fel e köznapi definíció szerint minden olyan esetben, mikor külső kényszerektől mentesen választunk egy célt, és a célt sikerül is elérnünk.

Hegel ezt a fajta szabadságot korlátooltnak tekinti, abból a megfontolásból, hogy a célok, melyek felé az ilyen köznapi esetekben törekszünk, természeti kényszerek vagy önkényes esetlegességek (JF. 10–11. §, 15. §). Azért akarok hagymás rostélyost enni, mert beindultak a gyomornedveim, és mert a társadalom arra kondicionált, hogy kedveljem a hagymás rostélyos ízt, de e két körülmény egyike sem volt az akaratom tárgya, egyiket sem *választottam*. Nem akartam, hogy legyenek beleim és gyomornedveim, sem azt, hogy a kulturális közeg, melyben élek, megszerettesse velem a hagymás rostélyost (szemben, mondjuk, a pírított hernyóval, ami éppenséggel ugyanolyan táplálék lehet). Mindkettő adottság, és akaratomat pusztán arra használom, hogy az adottságok mentén lavírozzak.

A fenti gondolatmenet szinte minden egyéni célunkra igaz. Családot, jó munkahe-lyet, nívós diplomát, fogyasztói javakat akarunk, de ezeket a célokat egytől egyig a sors sodorta utunkba. Nem *akartuk*, hogy pont ezek legyenek a céljaink. Céljaink halmaza adott, és mi a szubjektív előítéleteink alapján válogatunk közöttük. Ezt a választást nevez- zük köznap értelemben a szabad akarat működésének.

Szigorúan véve azonban ez csak a szabad cselekvés illúziója. Ha egyéni szemszög- ből szabadnak is tűnik, fogalmi szinten nem az, hiszen alapjaiban heterogén. Az akarat fogalmának eltéphetetlen része a cél, melyre az akarat irányul, de ha a cél külsőleg adott, akkor az akarat az adottságok pusztá szolgáltója. Az ilyen akarat tiszta értelemben nem nevezhető szabadnak.

Ha a fenti okfejtés helyes, az akarat csak annyiban lehet szabad, amennyiben célja immanens. Mivel az akarat fogalmában semmi nincs a célválasztáson és a célkövetésen kívül, az akarat immanens célja csak e kettő lehet.

Hegel úgy véli, az akarat akkor szabad, ha belső és külső oldala tartalmazza egymást, és közös tárgyuk maga az akarat (*JF.* 21. § F, 22. §, 27. §). Az akaratnak akkor tárgya az aka- rat, ha a szubjektum azt a célt választja magának, hogy törekedni tudjon célok felé, meg- őrizze vagy akár szélesítse is cselekvőképességét és cselekvési lehetőségeit. Figyeljük meg az összefonódást: a rendelkezésre álló célok közül azt választom, hogy képes legyek célo- kat választani és célok felé törekedni – az akarat belső oldala tartalmazza a külsőt. Törek- vésem ezáltal arra irányul, hogy megőrizzem a választási lehetőségeket és cselekvőké- pességemet – a külső oldal tartalmazza a belsőt. Mindkét oldálnak továbbá maga az aka- rat a tárgya: az akarat célja az akarat. Ha egy szubjektum ezt a célt tűzi ki magának, akkor tevékenysége potenciálisan végtelen, hiszen mindig arra irányul, hogy folytatódni tudjon. Talán erre utal Hegel, mikor azt írja, hogy a szabad akarat fogalma szerint végtelen, *infini- tum actu* (*JF.* 22. §). A szabad akarat nem állapotokat termel, hanem lehetőségeket. Nem az önkény szolgáltója, hanem az autonómia szálláscsinálója.

3.

Hegel szerint a jog „a szabad akarat létezése” (*JF.* 29. §). A hegeli logikában a létre és a valóságra többféle terminus vonatkozik (lét, létezés, egzisztencia, realitás, valóság), melyek egymástól csak árnyalatnyit különböző, mégis lényegesen más ontológiai aspektusokat ragadnak meg. A jog definíciójában szereplő „létezés” (*Dasein*)⁴ az egyszerű meghatáro- zottságot jelöli, a létnek azt az aspektusát, hogy egymástól elkülönülő, határolt valamik- ből áll (vö. *Logika* I/84–91). Hegel talán azért tekinti a jogot a szabad akarat *Dasein*jának, mert a jog fogalmilag akkor lesz releváns, ha a szabad akarat határolttá válik, korlátokkal

4 Semmi köze a heideggeri *Dasein*hoz.

szembesül, belebonyolódik a külsődlegességbe (*Enc.* 483. §). Ha nem létezne egy öntörvényű, az akarattal inhomogén külvilág – természeti és társadalmi értelemben is –, nem lenne szükség jogra. Ha az akaratom soha nem ütközne akadályokba, nem lehetne elkülöníteni a legitím és illegitim célválasztásokat: minden cél egyszerre volna elérhető és megengedett. Ekkor jogról sem lenne értelme beszélni.

A jognak, mivel a szabad akarat megnyilvánulása, szintén van belső és külső oldala. A jog belső oldala a *jó* eszméje (*JF.* 33. §, 105. skk §). A *jó* az a cél, mely segít eligazodni a rendelkezésre álló lehetőségek között, kijelöli, hogy egy olyan világban, ahol a legkülönbélebb külső kényszerek hatnak rám, milyen célt kell a kényszerektől függetlenül, szükségyszerűen választanom. Ha például aranyásóként a hómezőkön rekedek élelem nélkül, a gyomrom pedig korogni kezd, a természet arra kényszeríthet, hogy fogyasszam el a társamat (Chaplin: *Aranyásók*). Ha azonban él bennem a *jó* eszméje, ellen fogok állni ennek a kísértésnek: megtagadom a természetet, és foggal-körömmel ragaszkodom ahhoz az elvhez, hogy az ember nem táplálék. Érvényt szerzek morális igényeimnek a természet igényeivel szemben. A *jó* tehát az akarat belső oldala a létezés szférájában, abban a szférában, ahol a szubjektum idegen kényszerekkel szembesül, melyek befolyásolni igyekeznek célválasztásait.

Vegyük észre, hogy a *jó* az elvonatkoztatásnak és az önmeghatározásnak pontosan az a szabadsága, mellyel korábban az Ént jellemeztük. Ha van fogalmam az abszolút helyes cselekvésről, vagyis ha tudom, mi a *jó*, akkor függetleníteni tudom magamat minden külső körülménytől. Semmilyen tényállás nem szakíthat ki a meggyőződésemből, az egész külvilágtól elvonatkozathatok. A *jó* eszméje tehát gondoskodik róla, hogy az akarat minden helyzetben önmagát választhassa.

A jog *külső* oldala Hegel szerint a tulajdon, a szerződés és a peres eljárás (*JF.* 40. §, 41. skk §).⁵ Tekintsük először a tulajdont. A tulajdon a külvilág egy darabja, ami hozzám tartozik abban az értelemben, hogy bármit tehetek vele, ami nem ütközik mások jogába. A tulajdon az akarat „teste”: a tulajdon teszi lehetővé, hogy az akarat cselekvőképes legyen a külső létezésben. Ha szabad akaratként egy külvilággal találok szemben magamat, akkor tudnom kell manipulálni ezt a külvilágot, különben nem lehetnek a szó valódi értelmében vett (megvalósítható) céljaim.

A szerződés és a peres eljárás az előbbi gondolat kiterjesztéséből adódik. A szerződés a dologi tulajdon elidegenítését és általában a koordinált cselekvés lehetőségét

5 Némileg pontatlan idevenni a peres eljárást, mivel ennek kifejelett formájával csak később foglalkozik a szöveg, az igazságszolgáltatás kapcsán (*JF.* 209. skk §). A jog alapformáinál tulajdonképpen csak a csalás lehetősége és a peres eljárás igénye bukkan elő, a szöveg pedig rögtön továbbugrik a *jó* fogalmára, melyet a jogérdekek harmonizálásának alapfeltételeként azonosít (*JF.* 103–104. §). Ennyi pontatlanság azonban talán még elfogadható.

teremti meg, a peres eljárás pedig e két utóbbi jog érvényesítését teszi lehetővé. Ha úgy tetszik, ezek a jogok teremtik meg a külső létezésben azt a közeget, ahol az egyes akaratok és partikuláris jogaik egymásba szövődhetnek.

A szabad elvonatkoztatás és önmeghatározás a jog külső oldalán is felfedezhető. A tulajdonossal bármit tehetek, függetlenül minden körülménytől (és feltéve, hogy más jogait nem sértem), éppígy szerződni is bármire szerződhetek (feltéve, hogy más jogokat nem sértek), a peres eljárásnak köszönhetően pedig eltekinthetek a jogaimat potenciálisan megzavaró körülményektől, vagyis biztosítottnak érezhetem legitim céljaimat.

A jog a határoltá vált akarat formája – ezért tartozik a *létezés* szférájához. A jog továbbá a *szabad* akarat formája (nem egyszerűen az akaraté), mert az akarat működésének a *lehetősége* múlik rajta: a célválasztás és célkövetés eszközeit és közegét teremti meg és tartja fenn. A jog annak követelménye, hogy a szubjektum cselekvőképés legyen egy külsőleg determinált helyzetben. A jog mint cél a célválasztás szabadságának igénye, nyugvó fennállásként pedig e cél megvalósultsága. Ennyiben felel meg a jog a szabad akarat korábban tárgyalt tiszta fogalmának, és ennyiben helyezkedik el a szubjektív szellem tükröképeként az objektív társadalmi világban.

4.

Ha analitikus szinten érdekes is lehet egy ilyen okfejtés, bizonyára sterilnek és gyanúsán „idealistának” tűnik. Hegel mintha feltételezné, hogy van az akaratnak és a hozzá kapcsolódó társadalmi intézményeknek valamiféle „tiszta” alakja, mely a tényleges egyénekből és intézményekben csupán megtestesül, és valami titokzatos okból az összes lényeges tulajdonságukat magán hordozza. De hogyan beszélhetünk például a peres eljárás tiszta fogalmáról, elvonatkoztatva a peres eljárások szociológiai és antropológiai körülményeitől? Ha létezne is ilyen „tiszta” elemzési szint, érthetetlen volna, milyen úton-módon kapcsolódik a fennálló társadalmakhoz, különösen egy olyan fluid és történetileg változókéony képződmény esetén, mint a jog. Metafizikai vagy fogalmi összefüggésekről van itt szó? Ontológiailag kitüntetett tárgyak tulajdonságairól, vagy pusztán a szavaink jelentéséről beszélünk? Ha az előbbi, akkor metafizikai alapon értékeljük a társadalmat, ha az utóbbi, akkor pedig saját nyelvi-társadalmi esetlegességeinkből faragunk esszencialista bálványokat.

E kételyek egy részére maga Hegel válaszol, mikor a jog fenti definíciója után közli, hogy a jog külső és belső formájának sincs önálló tartalma. Bármilyen elv és cél tekinthető jónak, és egy jogvitában bármelyik peres fél koherensen megindokolhatja a saját igazát. Ha

úgy tetszik, a *jó* fogalma önmagában üres, az igazságszolgáltatásé pedig vak (JF. 102. §, 139. §). Egyik sem képes szubsztantív alapot adni egy valós jogrendnek.

Ha ez igaz, akkor a *jónak* és az igazságosságnak is egy másik szférára van szüksége, hogy tartalmat kapjon (JF. 141. §). Ez a szféra Hegelnél az erkölcsiség avagy *Sittlichkeit*, amit talán szerencsésebb lenne „kultúrának” fordítani. A *Sitte* jelentése ‘szokás’, ‘illem’, ‘viselkedés’, ‘módoz’, a *Sittlichkeit* pedig egy közösségnek a helyes viselkedésre vonatkozó elvárásait, a ‘tisztességes ember’ közösségileg kialakított fogalmát jelenti, tágabb értelemben pedig az életmódot. Sokkal inkább fedi tehát a mi ‘kultúra’ szavunk, mint a magyar fordításokban szereplő, a moralitást idéző ‘erkölcsiség’.

A *Sittlichkeit* előtérbe állításával Hegel azt jelzi, hogy mindig egy adott kulturális közegetől függ, mi számít *jónak* és megalapozott jogigénynek. Hegel tehát a társadalmi konstrukció tanait egy bő évszázaddal megelőzve jelzi, hogy immanens értelemhordozónak tűnő fogalmaink valójában társadalmilag determináltak. A *Sittlichkeit* olyan kulturális rendszer, melyben az egyének belső meggyőződése és külső eszközei, célegyeztető mechanizmusai és célválasztásai összehangolt közeget alkotnak. Érdemes figyelni rá, hogy ezzel még mindig semmit nem mondtunk az adott berendezkedés *tartalmáról*. *Sittlichkeit*nek minősül a despotizmus is, ahol mindenkinek a fáraó akarata jelenti a legfőbb jót. *Sittlichkeit* a spártai államrend, ahol az emberek egyik része féllállati sorban élő rabszolga, másik része pedig egy fasiszta erőszakszervezet tagja. És *Sittlichkeit* a modern demokrácia. E társadalmi formációk az általában vett jog különös megtestesülései, és mindegyik a szabad akarat egy adott formáját bontakoztatja ki (vö. JF. 354–358. §).

Hegel kultúrafogalma tehát nagyon tág és megengedő, és a szabadsággal kapcsolatos elképzelései sem korlátozódnak (*pace* Marx) a burzsoá jogok szűk körére. Tény azonban, hogy Hegel azt állítja: minden embernek kijár a szabadság, a *Sittlichkeit* legteljesebb, legigazabb formája pedig a magántulajdonra és családra épülő alkotmányos kapitalizmus, mely az általános emberi szabadság letéteményese. Ennyiben jogos a marxi kritika, és ennyiben érhetjük tetten a *Jogfilozófiában* az esszencialista igényt, a szerzőre jellemző partikuláris kulturális determinációk univerzalizálását. A dolgozat lezárásában annak próbálók utánajárni, milyen alapon privilegizálta Hegel saját kultúrájának szabadságfogalmát.

5.

Hegel filozófiájának gyakran emlegetett sajátossága, hogy miközben történeti ívekben gondolkodik, saját genezisést is beleszövi az elbeszélte folyamatokba, sőt ez utóbbiak szükségyszerű mozzanataként mutatja be. Ebből ered a közkeletű elképzelés, miszerint Hegel a hegeli filozófiát tekintette a világtörténelem és a filozófiatörténet csúcspontjának, és bizonyos értelemben fel is akarta számolni a filozófiát és a történelmet („a történelem vége”). A hegeli

szabadságfogalom kapcsán jól megfigyelhető, hogy ez az előítélet súlyos félreértésekre épül, és a szóban forgó elmélet leglényegesebb aspektusát hagyja figyelmen kívül.

Az *Enciklopédia* egyik megjegyzésében olvassuk: „Az az ismert tétel: *minden ember természettől fogva egyenlő*, azt a félreértést tartalmazza, hogy a természetet összetéveszti a fogalommal. Azt kell mondani, hogy ellenkezőleg, *természettől fogva* az emberek csak *egyenlőtlenek*. De a szabadság *fogalma*, amint minden további meghatározás és kifejtés nélkül mint ilyen egzisztál, az elvont szubjektivitás mint *személy*, amely tulajdonra képes (488. §), a személyiségnek ez az egyetlen elvont meghatározása az emberek igazi *egyenlősége*. Hogy pedig ez az egyenlőség létezik [...], ez oly kevésbé *természettől fogva* van, hogy inkább csak terméke és eredménye a szellem legmélyebb elve tudatának és e tudat általánosságának és kialakulásának” (*Enc.* 539. §F). Hegel tehát nem tagadja, sőt: hangsúlyozza, hogy a modern szabadságelv történetileg meghatározott. Ezt a történeti meghatározódást azonban fejlődésnek tekinti, a szellem fejlődésének, melyben a „fogalom” nyilatkozik meg. A hegeli társadalomelmélet érvényessége tehát azon múlik, hogy a „fogalom” pontosan micsoda. Amennyiben egy kinyilatkoztatott metafizikai dogma, akkor Hegel egyrészt nem haladta meg a természetjogot, másrészt megalapozottnak tűnik a vád, miszerint Hegel valamiféle illuzórikus végső igazság nevében próbálta a filozófiatörténet kiteljesítőjének tekinteni magát.

A hegeli „fogalom” (*Begriff*) megnyugtató konszenzuális értelmezése régóta várat magára, és egy rövid tanulmány keretében nem tanácsos vele kapcsolatos végeláthatatlan vitákba bocsátkozni. Annyi mindenesetre az életmű felszínes olvasása alapján is nyilvánvaló, hogy a „fogalom” egyrészt olyasmi, ami az elme segítségével felfogható, az elmében megnyilvánul, másrészt valami ontológiailag teljes értékű, tevékeny létező – erő, ami megvalósulásra tör, és magában hordozza megvalósulásának alapjait és kritériumait, mint a csíra a későbbi növényt (vö. *Enc.* 379. §F). A fogalom – nem az elvont, pusztán értelmileg konstruált, hanem a valódi, a létteljes fogalom – Hegel szerint „*elve* a különbségeinek” (*Logika* II/217), mint elv pedig „*tartalmazza* fejlődésének és megvalósulásának kezdetét és lényegét” (uo.). Ilyen típusú létezőt nem ismer a mai tudomány.⁶ Mivel azonban a mai

6 De összeállítható belőle gondolatban, ha komolyan vesszük a természettudomány implicit önképet, miszerint a valóságot ismeri meg. Gondoljunk csak bele, milyen a világ, ha a természettudománynak igaza van. Ha a természettudománynak igaza van, akkor a létezés nem más, mint elemi részecskék masszív rajzása, mely a komplexitás bizonyos szintjén atomokat, még magasabb szintjén óriásmolekulákat, ennél is magasabb szintjén élő szervezeteket, rendkívül magas szintjén pedig öntudatokat és emberi kultúrát hoz létre. Ha ez így van, mit jelenthet az, hogy mi mint emberek, tudósok, megismerő lények – mint ennek a részecskerajzásnak elkülönült és egymással kommunikáló örvényei – felfedezzük a fizika és biológia törvényeit, felfedezzük az atomok, molekulák és élő szervezetek összefüggéseit? Nem mást jelent, mint hogy az elemi részecskék rajzása számára,

tudomány cáfolni, sőt voltaképpen értelmezni sem tudja ilyesfajta létezők létét, jobban tesszük, ha a kortárs megismerés bűvköréből kilépve próbálunk gondolkodni.

Minden embert el lehet nyomni. Ha felnyitunk egy embert és körülnézünk benne, nem találjuk sehol a szabadságot vagy a szabad akaratot. Ha elég sokáig verünk vagy kínozunk valakit, ki tudunk irtani belőle minden szabadságigényt. Eleve olyanak is nevelhetjük az embereket, hogy soha ne legyenek ilyen igényeik. Az emberben nincs a természetől fogva semmi, ami arra predesztinálná, hogy szabadnak tekintse magát vagy a többieket. A szabadság nevelés kérdése.

Mint neveléssel elültetett minőség, a szabadság általános fogalmak révén konstituálódik. Az emberek attól lesznek szabadok, hogy a „szabad” predikátumot vonatkoztatják önmagukra és másokra, miközben ezt a predikátumot illokúciós aktusok segítségével tartalommal töltik fel. Noha a „szabad” predikátumnak nincs kultúrától és életmódtól független, metafizikailag megrögzíthető jelentése, a szabadság mint életmód csakis úgy bontakozhat ki, ha egy értelmező közösség többé-kevésbé szilárd jelentéssel ruházza fel, és ennek megfelelően vonatkoztatja saját tevékenységére. A „szabadság” jelentése abban a kultúrkörben, melyben Hegel felnőtt, és amelyhez mi is tartozunk, az egyén korábban elemzett képességeihez, az elvonatkoztatáshoz, elhatározáshoz és célkövetéshez kapcsolódik. Ezek úgyszintén nem természet adta képességek, hanem nevelés eredményei. Kifejlesztésük úgy történik, hogy elkezdjük a bontakozó gyermeki öntudatnak *tulajdonítani* a szóban forgó képességeket. Felhívjuk a gyermek figyelmét arra, hogy tud egyedül gondolkodni és dönteni, elültetjük benne azt az eszmét, hogy önálló cselekvésre képes, és segítjük erre vonatkozó első, még gyámoltalan kísérleteit. E gyámolításban aktív és tevékeny hatóerő a szabad szubjektum *fogalma*. Mikor a szabad szubjektum fogalmát mint predikátumot a felnövő gyermekekre vonatkoztatjuk, ez a vonatkoztatás egyszerre illokúciós és lokúciós aktus. A gyermek *azáltal* lesz szabad, hogy szabadnak nevezzük, és miközben annak nevezzük, meg is tanítjuk szabadnak lenni, szabadságára hivatkozva tiltunk és engedünk neki bizonyos dolgokat, feltárjuk előtte a predikátum jelentését. A tiltások és engedélyek végcélja, hogy a jelentés gyökeret eresszen, hogy a gyermek felismerje, mit jelent elvonatkoztatásra és elhatározásra képes szubjektumnak lenni.

magában ebben a rajzásban, valamiképpen tükröződik saját bonyolult logikája, összefüggésrendszere. És valahányszor az emberek beavatkoznak a természetbe – pl. meggyógyítanak valakit –, maga a rajzás változtatja meg, belső összefüggésrendszerét felismerve, önnön folyamatait. Ez a tükröződés a természettudomány jelenlegi szótárával kifejezhetetlen, de ha létezik, akkor a legfigyelemreméltóbb jelenségek egyike, ha nem a legnagyobb csoda. Nem melleleg pedig erősen emlékeztet a hegeli fogalomra, ill. általában a német idealizmus metafizikai alapmodelljére, mely szerint „az elme az anyag szervezett és magasán fejlett formája, az anyag pedig az elme fejletlenebb és kevésbé szervezett formája” (Beiser 2006: 139).

A társas szabadság modern formája tehát azért bontakozik ki, hogy fogalma megjelenik az egyes öntudatokban, az öntudatok megtanulják használni ezt a fogalmat, és továbbadják használatát az utódaiknak. Más szóval, az a „tisztá” fogalmi szint, amelyről korábban nem tudtuk eldönteni, metafizikai hókuszpókusz-e vagy pusztán nyelvi elemzés, valójában egyik sem, hanem egy szuverén társadalmi hatóerő. Ez az a mentális apparátus, melynek révén mi mint társadalom – mint szellem – szabaddá tesszük magunkat. A hegeli szabadság- és jogfogalom társadalmilag immanens, de nem determinációként immanens, hanem mint determináns. A szabadságot a szabadság fogalma konstituálja.

6.

A fenti okfejtés alapján egészen más fényben tűnik fel a hegeli életmű leghírhedtebb aforizmája, mely a *Jogfilozófia* előszavában olvasható: „Ami valóságos, az ésszerű, ami ésszerű, az valóságos” (JF.: 28). E mondat közkeletű értelmezése úgy hangzik, hogy minden társadalmi rend *eo ipso* igazságos, innen pedig már csak egy ugrás a hegeli filozófia reakciós, antihumanista és fasisztoid (vagy épp sztálinista) tendenciáinak emlegetése.

Fontos figyelembe venni, hogyan hangzik a fenti mondat az eredetiben: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”. A „valóságos” (*Wirklich*) a hegeli logika egyik terminusa, melyet a szerző a *wirken* (működni, dolgozni) szóval hoz összefüggésbe. A valóság (*Wirklichkeit*) a fogalomnak arra az aspektusára utal, hogy hatóerőként működik, hogy megnyilvánul, alakít.⁷

Az „ész” (*Vernunft*), melyből az „ésszerű” (*vernünftig*) ered, szintén egy hegeli terminus, mely részben a kanti filozófiára utal vissza, részben a Hegel által propagált megismerésmódot jelöli. Jelen esetben elég annyit megjegyezni róla, hogy erősen kapcsolódik a szellem fogalmához, a szellem egyik első kifejtett megjelenési formája (*Enc.* 439. §).

Némileg leegyszerűsítve azt mondhatnánk, a fenti aforizma annyit jelent: a szellem valós társadalmi hatóerő, és csak az lehet valós társadalmi hatóerő, ami a szellem – a tiszta interszubjektivitás – nyomát viseli magán. Ezzel némiképp torzítottunk a mondat jelentésén, de jóval kevésbé, mint a filozófiai megkülönböztetésekre érzéketlen közkeletű olvasat. Ha viszont e módosított jelentés szerint vesszük, akkor a jelmondat pontosan a szabadságfogalomnak arra a különös, önmagát megvalósító természetére utal, amivel az előbb szembesültünk. Nem mást fejez ki, mint hogy a fogalom (az ésszerűség, a szellem) társadalmilag immanens és tevékeny (azaz valóságos), sőt maga ez a tevékenység. Aligha véletlen tehát, hogy ez a *Jogfilozófia* mottója.

7 Vö. „Ami valós, az hatni képes (*Was wirklich ist, kann wirken*)”, *Logika* II/156.

7.

Mi a helyzet Marxszal, a dialektikával és a porosz állam apológiájával? A *Jogfilozófia* kapcsán mintha főleg ezek a témák kerülnének elő a társadalomtudományi diskurzusokban. A dialektika egy lehetséges értelmezésére az akarattal kapcsolatos okfejtések mutattak példát. A dialektika talán nem több, mint a nyelvi elemzés egy intenzív fajtája, melyet nem a logikai szükségszerűség, hanem a modern társadalmi létbe való megélt belátás alapoz meg. Hegel nem állítja, hogy a „szabadság” általa adott értelmezését levezethetjük egy majomnak vagy egy ősembernek, vagy érvényesnek tarthatnánk egy idegen bolygón, ahol nincs semmi, csak metán. Hegel még csak az sem állítja, hogy ezeket a levezetéseket elfogadtathatnánk egy idegen kultúrkör képviselőjével, egy ókori egyiptomival vagy egy spártaival. De igenis állítja, hogy szabadságfogalmunk mint történeti alakulat tartalmazza az én, a megértés, az elhatározás stb. mozzanatait, és ebben a formájában valós társadalmi erő *számkra*, modern individuumok számára.

Ami a porosz állam apológiáját és Marxot illeti, nehéz szabadulni attól a benyomástól, hogy a hegeli életmű egésze úgy járt, mint a *Jogfilozófia* előbb idézett jelmondata. A hiányos és hanyag olvasatok negatív hatását csak tetézte az a dogmatikus gőg, amivel Marx le akarta tromfolni, Engels pedig „ki akarta javítani” a hegeli rendszert. Hegel nem idealista olyan módon, ahogyan Marx bemutatja őt, a *Jogfilozófia* pedig nagyon messze áll attól, hogy a liberális kapitalizmus bármely ismert formáját szükségszerűnek állítsa be. A *Jogfilozófia* fogalmainak mindegyike ugyanolyan tág és megengedő, mint azt a *Sittlichkeit* kapcsán láttuk, és Hegelt mindegyik fogalom csak mint valóság, mint hatóerő érdekli. Valós hatóerőként azonban az alkotmány, az államjog, de talán még az uralkodó fogalma sem teszi szükségszerűvé, hogy az általuk működtetett társadalmi rendszerben az értéktöbbletet egy kizsákmányoló osztály fölözze le. Ha Marx ezt az összefüggést fogalmilag szükségszerűnek vélte, be kellett volna mutatnia,⁸ ha pedig magából a *Jogfilozófiából* szedte, az figyelemre méltó interpretatív képességekre vall. Ha lehetséges

⁸ Marx a Gazdasági-filozófiai kéziratokban próbálkozott ennek levezetésével, ahol a magántulajdont a munka megtestesüléseként értelmezi (Marx 1962: 56. skk.). Ha a magánjellegűen elsajátított munkatermék egyből tőkeviszonyt, a tőkeviszony pedig szükségképpen elidegenedést és kizsákmányolást jelent, akkor a feladatot persze megoldottuk, hiszen Hegel a magántulajdont kiemelten fontosnak tekinti (JF. 46. §). Érdemes azonban felhívni rá a figyelmet, hogy a magántulajdont és a munkát maga Hegel is összeköti: „A formálás által az a meghatározás, hogy valami az enyém, magában fennálló külsőséget kap” (JF. 56. §, vö. 55–58. §). Továbbmenve azonban Hegel úgy véli, hogy a munkára épülő birtokbavétel a magántulajdon csökkentett formája (I. JF 58–59. §). Ha ez így van, akkor Marx megragadt egy olyan elemzési szinten, melyet Hegel eleve nem is akart abszolútnak beállítani. Ami a tőkét illeti, Marx ott a pénz- és árufértisből eredezteti a kizsákmányolást, de nem

kommunizmus, és ha tényleg a modern kapitalizmus „megszüntette-megőrzéseként” jön majd létre, akkor a hegeli értelemben vett szabadság nagyon is releváns lesz számára. Szilárd szabadságfogalom nélkül eleve értelmezhetetlen az a marxista állítás, hogy a kommunizmus az egész emberiséget szabadítja majd fel. Ha ez nem jelent mást, mint az osztársadalmi termelés korlátlanágát, akkor a marxizmus a hangyák szabadságát ígéri az emberiségnek. Ha viszont a kommunizmus az egyes egyénnek adja végre vissza a méltóságát, akkor a hegeli jog- és akaratfogalom nem burzsoá misztifikáció lesz számára, hanem olyan erő, melyet a kapitalizmus csak névleg képvisel, és ténylegesen minden eszközzel roncsolni és pusztítani próbál. A hegeli szabadságfogalom talán pont arra vár, hogy az értelmes emberek világműveltségébe méltóképpen bontakoztassa ki.

Az elfogulatlan olvasó számára könnyen úgy tűnhet, hogy Hegel fogalmai a társadalmi kontingencia legkülönbözőbb típusainak befogadására képesek. Nem az igazságosság egy adott dogmáját rögzítik, épp ellenkezőleg: az igazságosság folytonosan bővülő jelentésének az erejére hívják fel a figyelmet, hogy immanens fénye bevilágítsa abba, amivé a család, a nemzet és a történelem tett minket. Ha sikerülne végre lesöpörni a Hegel-kötetéről két dühödt évszázad porát, a szellem filozófusa hallatlan kincsek birtokosaként tűnhetne elő.⁹

szól róla, miért kellene az árufértésnek szükségszerűen együtt járnia a pénzrendszerrel. Éppenséggel kontingens jegye is lehet azoknak a pénzgazdaságoknak, melyeket ismerünk.

9 Vö. Brandom 2008.

IRODALOM

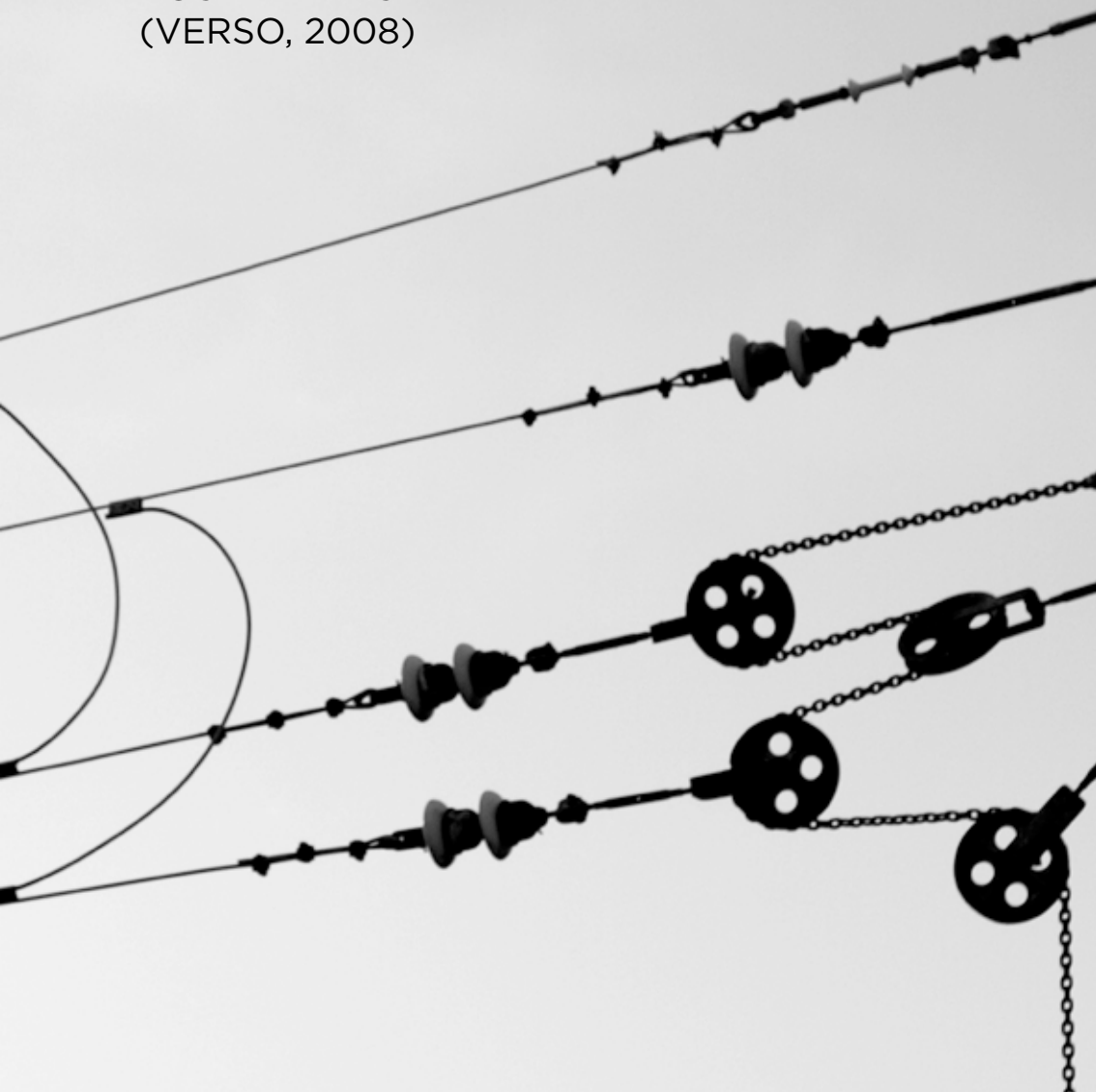
- Beiser, Frederick C. (2006): *The Romantic Imperative*. Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2008): Untimely Review of Hegel's *Phenomenology of Spirit*.
Interneten: http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/URPDG_08-1-22_b.doc
(2008.01.22.)
- Hegel, G. W. F. (1950): *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I. kötet*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [Enciklopédia, Enc.]
- Hegel, G. W. F. (1968): *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, II-III. kötet*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [Enciklopédia, Enc.]¹⁰
- Hegel, G. W. F. (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [Jogfilozófia, JF.]
- Hegel, G. W. F. (1979): *A logika tudománya I-II*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. (1973): *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó. [Fenomenológia, SzF.]
- Marx, Karl (1962): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth Kiadó.
- Popper, Karl (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi Kiadó.

10 A hivatkozásokban az „M” a paragrafusokhoz csatolt megjegyzéseket jelöli (beljebb szedett bekezdések a paragrafusok főszövege alatt), az „F” pedig a szóbeli előadások alapján utólag hozzáfűzött függelékeket. Hasonlóan a Jogfilozófia esetében.

Bózsó Péter

A POSZTMARXIZMUS FELÉ?

GÖRAN THERBORN: FROM MARXISM TO
POST-MARXISM?
(VERSO, 2008)



TÉRKÉP A MARXIZMUSHOZ

A Cambridge-i Egyetem svéd szociológia tanára tavasszal megjelent kötetével „térképet és iránytűt” kíván olvasói kezébe adni, hogy a Marxhoz kapcsolódó különféle *izmusok* területén eligazodjanak. Éles különbséget tesz Marx és a *Marx-izmus* között. Születésének közeledő kétszázadik évfordulója alkalmából Marxtól három területen is méltatja: mint az emancipáció teoretikusát, aki elkötelezett az emberi szabadság kizsákmányolás és elnyomás alól történő felszabadítása mellett, mint a történelmi materialista megközelítés kidolgozóját, aki különös figyelmet fordított az átlagemberek élet- és munkakörülményeire, és mint a dialektika megértésének és felismerésének mesterét. Míg Marx bekerül az emberiség „hosszú életű” nagy gondolkodóinak sorába, addig a marxizmus jövője kétséges – véli Therborn.

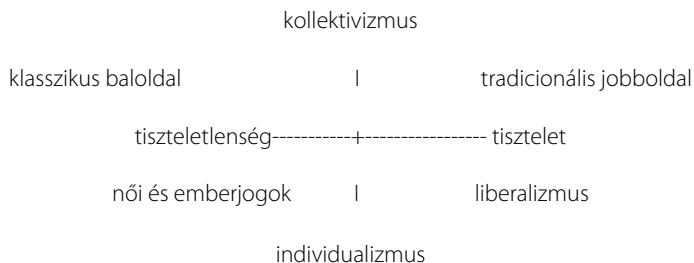
A könyv nem szellemtörténet, inkább „útikönyv”, mely végigkíséri a tektonikus társadalmi és szellemi irányváltásokat a – bizonyos értelemben a marxizmus századának tekinthető – rövid XX. század és korunk között, mely utóbbi kezdetét a 1978 és 1991 közötti időszakra teszi, amikor Kína a piaci szocializmus felé fordult valamint a szovjetrendszer összeomlott Európában és a Szovjetunióban. A mű három különböző forrású nagy fejezetből áll. Az első, a baloldal elméletének és gyakorlatának színterével foglalkozó fejezet eredetileg a Demokratikus Forradalom Pártja szenátorai által szervezett konferencia előadásaként hangzott el Mexikóban 2001 áprilisában és később felújítva a *New Left Review* 10. számában került publikálásra. A második az eredetileg Bryan Turner szerkesztésében a Blackwell kiadónál 1996-ban megjelent *Companion to Social Theory* [A társadalomelmélet kézikönyve] egyik, a marxizmussal mint kritikai elmélettel foglalkozó fejezete. A harmadik, korunk radikális elméleteit taglaló rész, eredetileg a Routledge kiadónál Gerard Delanry szerkesztésében 2006-ban kiadott *The Handbook on European Social Theory* [Az európai társadalomelmélet kézikönyve] egyik szakasza, mely később a *New Left Review* 43. számában jelent meg (ezt magyarul is olvashatjuk az *Eszmélet* 2007 telén megjelent 76. számában).

A kötet magyar nyelvű megjelentetését a L'Harmattan kiadó *Eszmélet*-könyvek sorozatában az ideje évre tervezi, mely meglátásom szerint az érdeklődők szűkebb piacán összefoglaló-ismeretterjesztő jellege miatt népszerű olvasmány lehet, legalábbis a különféle irányzatokat/iskolákat „térképre” helyező ábrái mindenképp közkinccsé válnak. Az alábbiakban áttekintem a szerző gondolatmenetét, teret engedve az elemzés háttérére bemutatásának is.

A GLOBÁLIS POLITIKA ÚJ PARAMÉTEREI

Therborn a globális teret három sík mentén osztja fel: a társadalmi-gazdasági sík: vagy más szavakkal Bal és Jobb síkja; a kulturális sík: a hitek és identitások uralkodó mintáinak és a kommunikáció fő módjainak síkja, valamint; a geopolitika: az államok közötti erőteret kijelölő sík mentén. A társadalmi mintaadást két tengely, az individualizmus-kollektívizmus, ill. a tisztelet-tiszteletlenség tengelyei mentén ábrázolja. A politikai cselekvés tere pedig az állam, piac és társadalmi mintaadás háromszögében zajlik.

1. ábra: A társadalmi mintaadás fő dimenziói:



Arra a kérdésre, hogy a fejlett országokban csökkent-e az államok képessége politikai céljaik megvalósítására egyértelmű nemmel válaszol, amire pl. az infláció letörése és az erős regionális szervezetek létrehozása lehetnek példák. A globalizáció diskurzusának – Therborn szerint – legfőbb hibája, hogy megfeledezett az államok különféle típusainak megkülönböztetéséről az utóbbi 40 évben. E szerint két sikeres típus emelkedett ki a '60-as évek óta: a nyugat-európai jóléti állam és a kelet-ázsiai export-orientált fejlesztő modell. Minden ellenkező propaganda ellenére a jóléti állam még létezik, amit a közkiadások bruttó hazai termékhez képest fennálló magas aránya is jelez ezekben az országokban. Az export-orientált kelet-ázsiai fejlesztő államokat állami tervezés, valamint a bank- és hitelrendszer kontrollja jellemezte. A Japán által elkezdett sort követte Dél-Korea, Tajvan, Szingapúr stb., és Kína is ebből a példából merített. A közvélekedéssel ellentétben a jóléti államok is igen nyitottak a világpiacra.

Másrészt a befelé forduló, alacsony külkereskedelmű államok végzetes válságba kerültek, kezdve a néhai létező szocializmus országaival, az afrikai „szocialista” országokon át Indiáig, az importhelyettesítő latin-amerikai államokig és Franco Spanyolországáig. Ez a befelé-forduló modell a hetvenes-nyolcvanas években elérte korlátait. Therborn ezt a világkereskedelem átalakulásával magyarázza, ami egyre kevésbé nyersanyagok ipari termékekért folytatott cseréje lett, hanem az iparvállalatok közötti verseny színtere.

A kereskedelemből kimaradt országok lemaradtak a fejlődésben, míg a szovjet tervezők túl későn ismerték fel az elektronizáció jelentőségét.

Ahogy a nagyvállalatok jelentősége nőtt, és a kereskedelem új területeket felfedezve egyre hatalmasabb méretűvé vált, a fő trend az állami tulajdon felől a privatizáció felé fordult. Ennek a szerző szerint a fő okai a következők: a létező szocializmus országokban a fejlődést a természeti és emberi erőforrások mozgósítására alapozták, ami elérte korlátait; a posztkoloniális államok nem megfelelő kompetenciája és integritása nem tette lehetővé az állami gyámkodású fejlődést; és a központi tőkés országok új tőkeképzése és menedzsment technikái kikezdték az állam képességeit.

A történelmi változás ipartalanítását kiegyenlítette Dél-Ázsia iparosítása, és így az ENSZ munkaügyi szervezete (ILO) adatai szerint 1996 és 2006 között az ipari foglalkoztatás az összfoglalkoztatottak kb. 21%-os szintjén stabilizálódott a világban, ennek ellenére ez az ipari munkásmozgalom nagy korszakának is végét jelentette. Másrészt ez a folyamat „paraszttalanítással” is járt. A társadalmi minta-kategóriaként értelmezett tisztelet hagyományos bázisát jelentő mezőgazdasági foglalkoztatottság 1965 és 1990 között a világban 57%-ról 48%-ra csökkent. Ez a lázadó kollektívizmus új hullámát indította el: az őslakosok mozgalmi fontos tényezővé váltak mindkét Amerikában és Indiában is. Bár valószínűleg, hogy az osztályok valaha is visszanyerjék fontosságukat, de mivel a tisztelet hagyományos struktúrái is visszavonulóban vannak, ezért az individuális vagy kollektív tiszteletlenség változatos új formái jelennek meg. A posztindusztriális fejlődés aláásta a marxizmus egyik pillérét, az egységesülő, és növekvő munkásosztály feltételezését, abban az értelemben, hogy a munkásosztály saját maga emancipálására való képessége romlott (gondoljunk csak a harmadik világ kizsákmányolt tömegeire).

Jelenleg a neoliborális modernitás elég nagy célpont ahhoz, hogy egy táborba gyűjtse a vallási és etnikai antimodernitás képviselőit, valamint az újfajta modernitást kutató baloldali erőket. Miután a marxista munkásmozgalom a hagyományos szekuláris felvilágosodás jelentős áramlata volt, eljött az idő egy transz-szocialista perspektíva kidolgozására – mondja Therborn. Ez egy nem posztszocialista alternatíva lenne, mivel nem fogadja el a kapitalizmust, és a kizsákmányolás alóli emancipációt maguk az alávetettek küzdelmeként képzelel el. A transz-szocializmus lehetősége felé mutat a kapitalizmus társadalmi dialektikája, az osztály és feminista küzdelmek folytatódása és az elnyomott etnikai csoportok harcai is. A marxizmus szerint nem szignifikáns morális kérdések is egyre fontosabbakká válnak pl. az emberi jogok és az erőszakmentesség terén. Mindezekon túl a XXI. század baloldalának újra fel kell fedeznie az általános öröm, az emberi élvezet iránti elkötelezettségét, ismét meg kell erősíteni eredeti játékosságát, mivel a forradalmi küzdelem szigorú háttérbe szorította a marxi hedonizmust.

MARXIZMUS ÉS A MODERNITÁS DIALEKTIKÁJA

1. táblázat: A modernitás uralkodó narratívái

<i>Ilyen volt a Múlt</i>	<i>Ilyen lesz a Jövő</i>
Tudatlanság, babona, szolgálékűség	Emancipáció: racionális egyéni felvilágosodás
Elnyomás, szabadságnélküliség	Kollektív emancipáció és önfelzabadtítás
Nyomor, betegség, tespedés	Növekedés, haladás, fejlődés
Nincs vagy gyenge a verseny	A legalkalmasabb túlélése
Szabályokhoz kötött, utánzó	Alkotó életerő

Történeti áttekintésében Therborn a marxizmust szélesebb összefüggésben a modernitás „őfelségének lojális ellenzékeként” látja, amely sosem kérdőjelezi meg a modernitást magát. Míg a liberalizmus és a posztmarxista szociáldemokrácia inkább a modernitás pozitív elemei mellett, a konzervativizmus pedig a negatívak ellen foglalt állást, a marxizmus dialektikusan közelít hozzá: egyszerre látja mindkét hatást és odafigyel a nemi és nemzeti dimenziókra is. Helyesli a kapitalizmus, iparosítás, urbanizáció és tömegoktatás progresszív elemeit, de elutasítja a kizsákmányolást és elidegenedést. E két összetevő különböző súlyozása érhető tetten a szociáldemokrata és a kommunista megközelítésében.

2. táblázat: A kapitalista modernitás marxi dialektikája

Előrelépés	Ellentmondás/konfliktus
Individualizáció	Atomizáltság, elidegenedés
A termelékenység növekedése	Kizsákmányolás és elosztási polarizáció
	A fennálló termelési viszonyok meghaladása
Kapitalista terjeszkedés	A proletariátus egységesítése és erősítése
Globalizáció	Antiimperialista lázadások

Az áttekintésben részletesen elemzi a kritikai elméletet, mint intellektuális áramlatot és az ide sorolható Frankfurti Iskolát, amely a modernitás negatív elemeit hangsúlyozta, anélkül hogy megoldási javaslatokkal állt volna elő. Érdekességként álljon itt egy idézet az iskolával rokonítható Robert Lynd 1938-ban írt *Knowledge for What?* [Tudás, de mi végre?] c. művéből: [A kapitalizmus] nem úgy működik és nem is lehet úgy átalakítani, hogy biztosítsa azt az általános jólétet, amelyre különben jelenlegi technikai ismereteink és műveltségünk feljogosítanának.” A kritikai elmélet egy vereség utáni kitartság periódusában fogant, ami Therborn szerint ismét aktuálissá tette az ezredforduló környékén, miután a filozófiának a világ megváltoztatására tett kísérlete kisiklott. A szerző behatóan taglalja a nyugati marxizmust is, amely az Októberi Forradalomra adott pozitív, de sajátos reakcióként alakult ki és részben utólagos konstrukció [Nachkonstruktion]. Ennek lényegi kérdését Lukács György már 1918-ban, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában – igaz megválaszolatlanul – feltette: vajon az elnyomás eszközeivel elérhető-e a szabadság?

Összefoglalásként Therborn úgy látja, hogy az Októberi Forradalom kimerülése és az ipari munkásság hanyatlása után a modernitás marxista dialektikája újragondolásra szorul, a szocializmus tudományból ismét utópia lett. Ennek ellenére a kritikai dialektika művelői által vágyott kizsákmányolás és elidegenedés nélküli társadalom nem a múlt kudarcaiban

testesült meg, hanem olyasmi, ami még nem jött el. „Noha a marxizmusnak már nincsenek kész megoldásai, azonban kritikai éle nem szükségszerűen csorbult.”

RADIKÁLIS TÁRSADALOMELMÉLET A XXI. SZÁZADBAN

Therborn a marxizmusra a kultúrtörténet részeként tekint, és egy háromszöggel szemlélteti: „Szellemileg a marxizmus mindenekelőtt történeti társadalomtudomány, a Wissenschaft átfogó értelmében, mely a kapitalizmus működésére összpontosít, általánosanabbra a történelmi fejlődésre, amelyet »végső fokon« a termelőerők és a termelési mód dinamikája határoz meg. Másodsor, a marxizmus az ellentmondások vagy a dialektika filozófiája ismeretelméleti és lételméleti törekvésekkel, nem kevésbé etikai következtetésekkel. Harmadsor, a marxizmus szocialista, munkásorientált politizálási mód volt, mely irányt és utat mutatott a fennálló rendszer forradalmi megdöntésére.” A háromszögben történetileg először a politika dominált, később a filozófia és a gyakorlati társadalomtudományok eltávolodtak egymástól, azonban a politika összekapcsolta őket. A '80-as években a szocialista politika széthullott és magával rántotta a hozzá kapcsolódó társadalomtudományt is. Az elszigetelt filozófia jobban kitartott. A marxista társadalomtudomány, politika és filozófia egysége megbomlott, Therborn szavaival a marxizmus háromszöge összetört.

Ezt tovább segítette a modernitás elleni posztmodern támadás. A posztmodern egyik forrása esztétikai: a modernista avantgárd elleni lázadás főleg az építészetben, míg a másik az ex-baloldal kifáradása, amit leginkább Jean-François Lyotard művei fémjeleznek. Alapja azonban az ipartalanítással együtt járó társadalmi szerkezetátalakulás, valamint a modernista fejlődés környezetvédelmi kritikája. Értelem- és racionalitásellenessége a televíziós társadalom „látványgépezetére” adott reakció. Amíg a posztmodern az ideológiai térfél baloldalán nyert teret a jobboldali modernitás legyőzte tradicionális vetélytársait.

A baloldal többféle módon reagált ezekre a kihívásokra. Európában tudományos érdeklődése a vallás felé fordult. Régis Debray: *Le feu sacré* [A szent tűz, 2003] és a *God: An Itinerary* [Útikönyv Istenhez, 2004] vagy Slavoj Žižek a maga részéről a Pál apostol és Lenin közötti párhuzamokat három páros – Krisztus és Pál, Marx és Lenin, valamint Freud és Lacan – segítségül hívásával tárja fel.

Amerikában a jobboldal monopolizálta a vallásos témákat, itt az érdeklődés az utópiák felé fordul: pl. Erik Olin Wright Valós Utópia Terve több könyvet eredményezett. Fredric Jameson szerint az új politikai felhajtóerő megérkezéséig nincs az utópiának alternatívája. Therborn az utópistákhoz sorolja a világregszer elmélet képviselőit Immanuel Wallersteinnel az élükön, mivel a jelen korunkat a kapitalista világregszereből egy másik világregszerbe való átmenetnek tekintik.

A baloldal korábban népszerű fogalmát, az osztályt az utóbbi időben lecserélte pl. Ernesto Laclau és Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemonia és szocialista stratégia, 1985] című könyvükben. Az osztály nélküli harc filozófiájának megfelel a harc nélküli osztályok szociológiája, ahol az osztály, mint elosztási kategória maradt meg. Az állam iránti érdeklődés, Claus Offe posztmarxista elemzésétől eltekintve, jórészt átirányult egyrészt a globális hálózatok, másrészt a civil társadalom vagy a politikai filozófia elvontabb szintjei felé. Mindemellett a figyelem visszatért a szexualitás felé, ami a jelenkori marxista és posztmarxista filozófiában annak pszichoanalízisbe való belefeledkezésében is megnyilvánul (Slavoj Žižek pl. kijárta a lacaniánus iskolát).

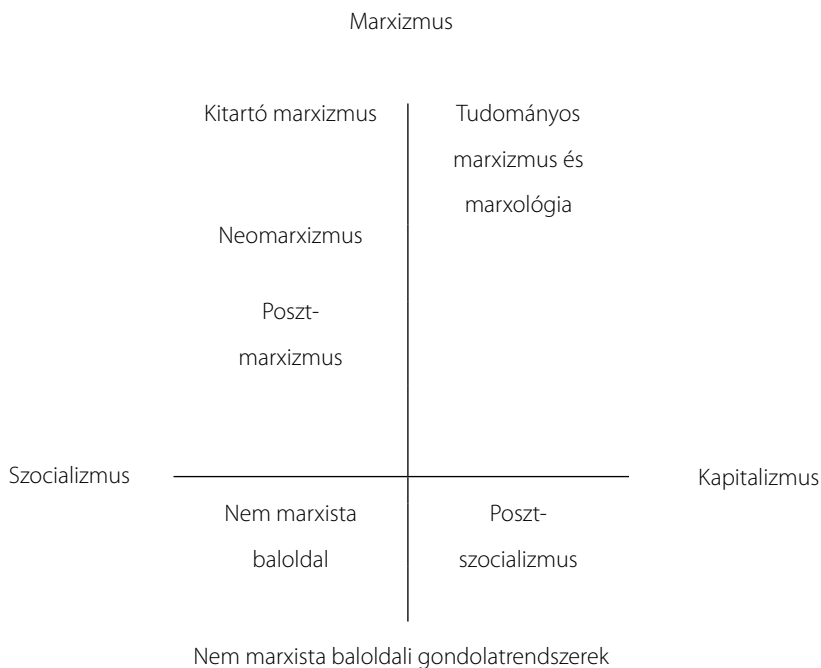
A hálózatoknak a jelenkori társadalomelmélet és analízis középpontjába kerülése nem csupán intellektuális felfedezésből fakad, hanem a változó társadalmi viszonyok kifejeződése is. Manuel Castells posztmarxista szociológus az új menedzselési elvekből és az információs technológiából kiindulva bevezette a „hálózati társadalom” fogalmát, anélkül, hogy – legalábbis Therborn szerint – azt megpróbálta volna a korábbi szociológiaelmélethez kapcsolni. Azóta a hálózat Michael Hardt és Antonio Negri befolyásos neomarxista munkáinak – *Empire* [Birodalom, 2000] és *Multitude* [Sokaság, 2004] – a legfőbb elméleti fogalmává vált. Ezekben mind a globális szuverén, mind pedig annak ellenzéke egyaránt hálózati erőkként tételeződnek.

Ezek alapján a jelen radikális társadalomelméletében az ideológiai térképre a következő főbb irányzatokat helyezi el a szerző:

- *Posztoszocializmus*: a „harmadik útnak” is nevezett irányzat, melyet Anthony Giddens bal- és jobboldalon való „túllépése” – lényegében a szociáldemokrácia és a jóléti állam lenézése – fémjelez.
- *Nem marxista baloldal*: e vegyes csoportba került pl. a svéd szociáldemokrata Walter Korpi, a francia szociológus Pierre Bourdieu, a brazil-amerikai jogfilozófus Roberto Mangabeira Unger, a Társadalmi Világforum ideológusa, a portugál jogtudós Boaventura de Sousa Santos stb.
- *Tudományos marxizmus és marxológia*: e nem túl népes csoport elhatárolódik mindenfajta antikapalista gyakorlattól vagy állásponttól, miközben Marxt a kapitalizmus éles elméjű és gondolatébresztő elemzőjének tekinti. pl. Meghnad Desai: *Marx's Revenge* [Marx bosszúja 2002], Jacques Derrida *Marx kísértetei* (1993), Terrell Carver: *The Postmodern Marx* [A posztmodern Marx 1998].
- *Posztmarxizmus: nyílt marxista háttérű szerzők, akik már nem nyilvánítják ki marxista elkötelezettségüket, ami nem jelenti megtagadását, legfeljebb békés válást. Az e csoportba soroltak: Étienne Balibar, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, a Frankfurti Iskola, Manuel Castells, Régis Debray, Zygmunt Bauman stb.*

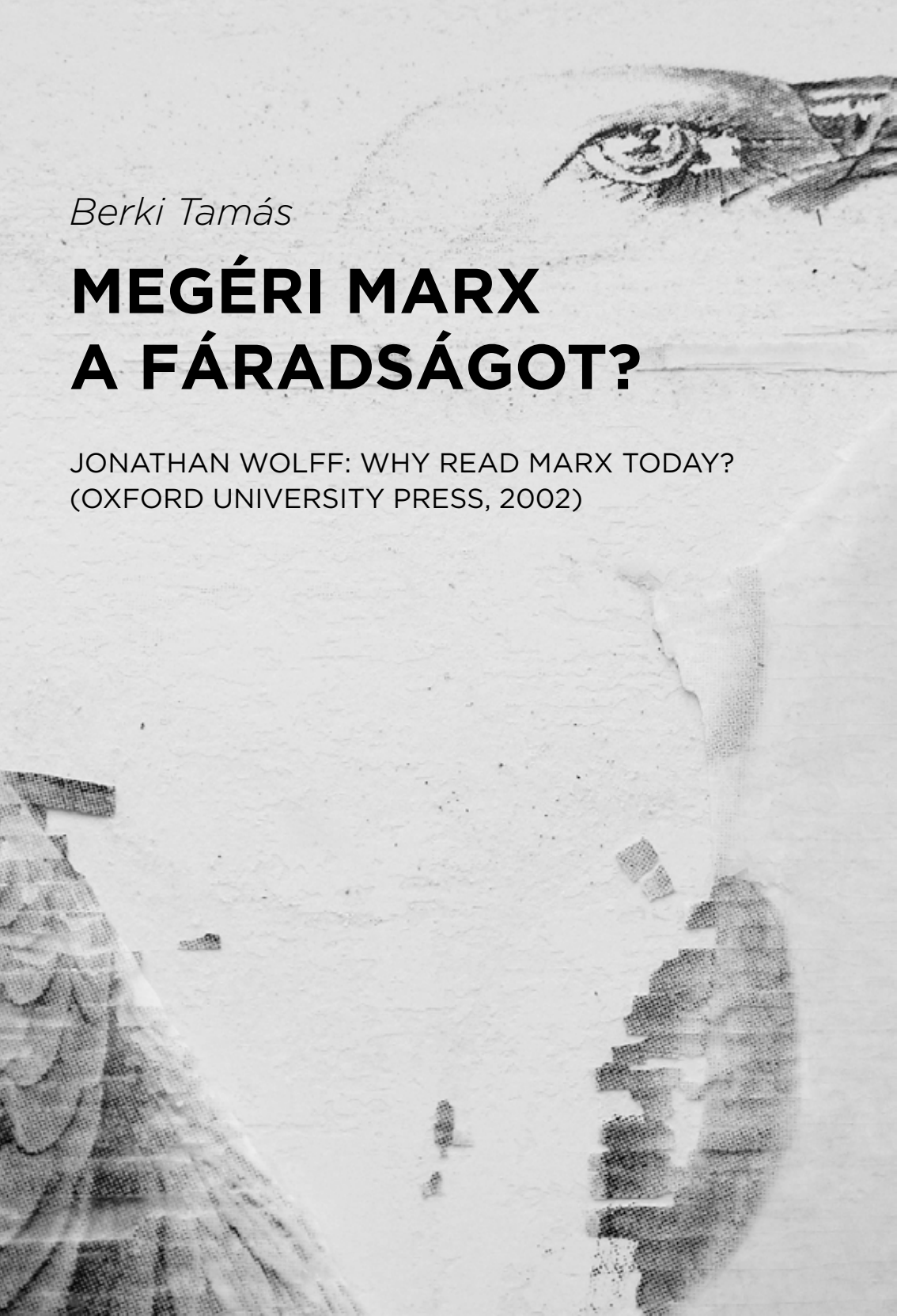
- *Neomarxizmus*: a marxizmus megújítói, akiket nem lehet élesen elhatárolni az előző csoporttól. A legfontosabbak itt Slavoj Žižek valamint Antonio Negri és Michael Hardt.
- *Kitartó marxizmus*: akik a végsőkig ellenállnak. Itt említi a szerző a hamburgi Das Argument által vállalt 15 kötetes 2004 és 2022 kiadott/kiadandó *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* [A marxizmus történeti-kritikai szótára], Moische Postone munkáit és Michael Burawoy és Erik Olin Wright szociológiai marxizmusát.

2. ábra: Jelenkori baloldali elméleti-politikai pozíciók



Végül összefoglalásként hadd álljanak itt Therborn záró gondolatai: „A kapitalizmus továbbra is kitermeli – és a jövőben is ki fogja termelni – a felháborodás érzését. Ebben az értelemben megmarad a folyamatosság a XIX., XX. és XXI. század között a kritika és az ellenállás vonatkozásában egyaránt. Az eljövendő filozófusok majdnem biztosan publikálnak majd új Marx-olvasatokat. A XXI. századi antikapitalista ellenállók és kritikusok aligha

felejtik el az elmúlt kétszáz év szocialista és kommunista horizontjait. De hogy ők maguk ugyanolyan színben látják-e majd a kapitalizmustól eltérő jövő hajnalát, az bizonytalan, talán éppenséggel valószínűtlen. Bizonyos, hogy antikapitalista társadalomtudósok új generációi fognak feltűnni, sokan fognak Marxot olvasni, de kétséges, hogy látják-e majd értelmét annak, hogy marxistának nevezzék magukat. A klasszikus marxista háromszög széttört, és felettébb valószínűtlen, hogy valaha helyreállítják.”



Berki Tamás

MEGÉRI MARX A FÁRADSÁGOT?

JONATHAN WOLFF: WHY READ MARX TODAY?
(OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2002)

Jonathan Wolff angolszász politikai filozófus alig százoldalas könyve kísérletet tesz annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy miért érdemes továbbra is megkülönböztetett figyelemmel kísérni a marxi gondolatokat. A könyv terjedelméhez képest a marxi életmű hatalmas, akár eszmetörténeti, akár filozófiai, akár közgazdaságtani szempontból tekintünk rá. Wolff mégis vállalva a kihívást, alaposan behatárolja a vizsgálódás körét: főleg arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért is olvassunk ma Marxot (lehetőleg eredetiben)? Wolff marxi társadalomelméletéről szóló gondolatait a relatíve járatlan olvasónak címezte, igen széles olvasóközönséget megcélozva ezzel.

Nem vonatkoztathatunk el attól a tényről, hogy a szerző filozófus, illetve attól sem, hogy számos kritikai észrevétele, érve leginkább az analitikus marxista tradícióba illeszkedik. Az analitikus marxisták is elismerik, hogy Marx problémafelvetései, meglátásai, írásainak mélysége, elemzései rendkívül értékesek, és a mai társadalomtudósok többségének érdeklődésére is számot tartanak. Az is vitán felül áll, hogy Marx gondolkodásmódja a társadalomtudományok többségére jelentős hatást gyakorolt. Az analitikus marxisták nem tagadják, hogy Marx sokszor elsőként hívta fel a figyelmet igen releváns problémákra – pedig nem arról ismertek, hogy kesztyűs kézzel bánnának Marx társadalomelméletével. Különösen annak fényében nyilvánvaló ez, hogy legtöbb tézisét, következtetéseit élesen bírálják, metodológiáját – főként a hegeli dialektikára visszavezethető módszereit és a módszertani individualizmus mellőzését – tudománytalannak, így elfogadhatatlannak tartják. Sőt véleményük szerint ma morálisan és intellektuálisan sem vállalható a marxi gondolatok (Hild 2005).

Az analitikus marxisták a holisztikus társadalomelméletnek tekinthető marxizmus fogalmait a módszertani individualizmus jelenleg domináns irányzatának segítségével kívánják megmagyarázni. Olyan marxi fogalmaknak a rekonstruálásáról van szó, mint az osztály, osztályharc, kizsákmányolás, állam, történelmi materializmus, ideológia. A módszertani individualizmus az az irányzat, amely nem enged az egzaktságból, a makrojelenségek magyarázatakor abból az ontológiai alapvetésből indul ki, hogy a társadalom önállóan cselekvő racionális egyének és azok interakcióinak a halmaza. Egyik prominens képviselőjük, Jon Elster szerint a holisztikus szemléletmód legfontosabb eleme az objektív teleológia, csakhogy az nélkülözi a valódi tudatosan cselekvő ágenseket, jóllehet marxi témákkal lehet és kívánatos is foglalkozni, csak más szemléletmód segítségével. Mindezek fontosak a vizsgálódás módszere szempontjából, gyakorlatilag meghatározzák Wolffnak a marxi életmű elemzésekor használt módszerét.

A könyv részben Marx műveit összefoglaló, elméletei bemutatását, rekonstruálását célzó műveken is alapul.¹ Wolff elemzése egyszerre két dimenzióban mozog: az egyik fő

1 Lásd a könyv végén a hivatkozáskalauzt és a további ajánlott olvasmányok részt (Wolff 2002: 4, 127–129).

vonulat az alap-felépítmény distinkció rekonstruálása, a másik pedig Marx korai írásainak egyfajta összefoglalója. Wolff figyelmet fordít arra is, hogy a fiatal és a „közgazdász” (kései) Marx társadalomfilozófiájának kontinuitását hangsúlyozza, illetve a súlyponteltolódásokat kiemelve. Ha megnézzük, hogy mit hagyott Marx az utókorra, akkor egy filozófiai antropológiát (emberi természet), egy történelemelméletet (történelmi materializmus), egy grandiózus közgazdaságtani elméletet (munkaérték-elmélet stb.) s egy víziót a jövő társadalmáról (kommunizmus). Ezekkel egytől egyig foglalkozik a könyv. A következőkben áttekintjük Wolff néhány gondolatát a marxi társadalomelmélettel kapcsolatban.

A *fiatal Marx* különösen politikai filozófiai nézőpontból tekinthető jelentősnek, nem véletlen, hogy a szerző itt érzi leginkább elemében magát. Miután Wolff a *Gazdaságfilozófiai kéziratok* alapján részletesen kibontja az elidegenedés fogalmát (mármost a munkaterméktől, termelési tevékenységtől, a nembeli lényegtől és embertársainktól való elidegenedés aspektusait), azt állítja, hogy a fejlett kapitalista társadalmakban az elidegenedés nem manifeszt jelenség, viszont a fejlődő világban áthatóan jelen van (Wolff 2002: 30–37, 104–105). Marxnál az elidegenedés a kapitalista termelési viszonyokból következik, de Wolff szerint már nem teljesen világos, hogy vajon a kapitalizmus jelenti-e magát a problémát, mivel nem szükségszerű az, hogy a munkamegosztás elidegenítő legyen, és ezt szerinte Marx nem tudja egyértelműen cáfolni. Amellett, hogy eleve problematikus az, hogy az áruviszony a domináns társadalmi viszony, nem mond semmit sem arról, hogy milyen a nem elidegenült munka. Ez továbbvisz a következő kritikai ponthoz, az emancipációhoz. A liberalizmus marxi kritikája arról szól, hogy önmagukban a jogok (szabadságjogok, egyenlőség, tulajdon stb.) nem elegendők egy effektív önmegvalósító „jó élethez”, de ezek a jogok mint univerzális értékek nem valósultak meg. Ezek a jogok végső soron a társadalom tagjainak egymással szembeni viszonyát szabályozzák. Vagyis a szerző szerint ez az értelmezés helyesen mutatja azt, hogy a kapitalista termelési viszonyok hogyan határolják be az emberi viszonyokat, de egyúttal azt is sejtetni enged, hogy a Marx által elgondolt emancipáció az emberi lét alapvető természetét mégsem ragadja meg (Wolff 2002: 46–47).

Ami Marx *történelemszemléletét* illeti, Wolff elsődleges szándéka nem a termelési viszonyok és a termelőerők közötti kapcsolat tisztázása. Ez a momentum igen nagy vitát generált G. A. Cohen és Jon Elster között. Cohen, miután fogalmilag lehatárolja a két tényezőt, egyfajta funkcionális jellegű kapcsolatot állít fel közöttük,² amellyel védhetőbbé teszi a történelmi materializmus elméletét (lásd részletesen Szalai 2007). Ennek eredményeképp a történelmet Cohen szerint két tézisre lehet bontani: a termelőerők fejlődésére,

2 A termelési viszonyok előbb-utóbb kénytelenek alkalmazkodni akár áldozatok árán is a termelőerők fejlődéséhez, mégpedig úgy, hogy elősegítsék azok fejlődését.

illetve a termelőerők elsődlegességére.³ Marxnak szüksége van még egy a gazdasági viszonyrendszer által determinált elemre: ez a politikai-jogi felépítmény, amely az uralkodó osztály érdekeit védi, illetve gazdasági hatalmának megőrzésére szolgál. Egy másik ilyen gazdasági meghatározottságú elem az ideológia, amely az uralkodó viselkedési mintákat és a normakövetést írja elő.

Wolff szerint Marx alábecsüli a kapitalista viszonyok alkalmazkodási képességét; a kapitalizmus eddig igen jól tudott adaptálódni a termelőerőkhöz (Wolff 2002: 110). Mindez egyben a történelmi materializmus elvetését is jelenti, még akkor is, ha ez egy impliciten nem tesztelhető hipotézist jelent. A szerző szerint a felépítmény – gazdasági determináltsága miatt – nem ad a marxi történelemszemlélet védelmében új szempontokat (vagyis hosszú távon a tőkések akarata érvényesül). Wolff ezzel kapcsolatban megállapítja még, hogy igen homályos, hogy az alap-felépítmény viszony hogyan kapcsolódik a kommunizmushoz (Wolff 2002: 60–61).

Szalai Erzsébet (2004) szerint az újkapitalizmus lényegi karakterisztikája megerősítheti a filozófus Marx relevanciáját. Világszerte egyre több az olyan ország és társadalmi réteg, amelyre a (nemzetközi) tőke már mint a kizsákmányolás tárgyára sem tekint. Filozófiai oldalról az elidegenedés, illetve a nembeliség felszámolódása apokaliptikus jegyeket öltött, gyakorlatilag saját viszonyítási alapja is felszámolódott. Ilyen értelemben a kapitalista viszonyok kiterjedése és a termelőerők fejlődése feletti kontrollja vajmi keveset változott Marx korához képest. De mindez újra csak a kapitalizmus ellenálló-képességét biztosítja.

Wolff szerint Marxnál előbb született meg a kommunizmus víziója, és a történelmi materializmust utólag alkotta meg, hogy az előbbit ezzel igazolja (Wolff 2002: 71). Azt viszont nem gondolta végig, hogy a történelmi materializmus valóban elegendő érvet szolgáltat a vízió alátámasztásához. A történelmi materializmussal Marx erélyesen felhívja a figyelmet a történelem relevanciájára, ami szintén fontos hozzájárulás a társadalomtudományokhoz.

Mivel mással is kezdhettünk egy „decens” analitikus filozófus a „közgazdász” Marx értelmezését, mint a munkaérték-elmélet cáfolatához felhozott érvek (például játékelméleti fejtegetések) tömkelegével. Az alapvető marxi állítás a munkáról, hogy az érték a csereérték és profit forrása. Wolff döntően abba az irányba hajlik, hogy ebben – valamint a Marx által felvázolt kapitalista viszonyok természetében is, beleértve a munkaérték-elméletet és a profit süllyedő tendenciáját – erősen kételkedjen.

Egyes vélemények szerint, ha a munkaérték-elmélet megcáfolódik, akkor a kizsákmányolás érvényessége is megkérdőjeleződik (Kymlicka 2002: 181). De Wolff hajlamos továbblépni ezen, és bár normatív értelemben mégis elfogadni a kizsákmányolás tételét. Állítása szerint, ha a munkaérték-elmélet nem érvényes, akkor a kizsákmányolás is csupán

3 Ezt a kategorizálást Wolff is átveszi (Wolff 2002: 56–57).

filozófiai fogalom marad (Wolff 2002: 116). Mint analitikus filozófus, nem meglepő, hogy Wolff inkább úgy tekint a kizsákmányolásra, mint egy igazságtalanságra (a szó normatív filozófiai értelmében), amely egyben illeszkedik az angolszász normatív politikai filozófia tradíciójába (Kymlicka 2002: 199). Ami értékes Marxban, az az egyenlőtlen kereskedelem koncepciója, a fejlődő-fejlett relációban a centrum-periféria viszonyok szüntelen újratermelődése: ez az, amit az empiria is erőteljesen alátámaszt. Wolff elismeri a marxi teljesítményt a kapitalizmus kritikájában, de egyáltalán nem gondolja azt, hogy az (absztrakt) munka minden profit forrása. Még ha el is fogadjuk azt, hogy a termelési eszközöktől megfosztott munkások kényszerűségből áruba bocsátják munkaerejüket, attól még tőkére is szükségünk van a termelésben (lásd még Kymlicka 2000: 178–180). Wolff nem véletlenül parafrázálja itt Joan Robinsont: tőkére van szükség, nem pedig kapitalistákra.

A marxizmus teleológiájának lényegét a kapitalista termelési viszonyok elkerülhetetlen felbomlása és a *kommunizmus eljövetele adja*. Marx életművének egyértelműen ez a legproblematisabb része. A marxi társadalomelmélet alapján a termelőerők fejlődése előbb-utóbb kikényszeríti a termelési viszonyok átalakulását, s ez a kommunizmus eljövételét jelenti, ahol mindenki a szükségletei szerint részesedik megtermelt javakból, a munka megszabadul elidegenült vonásától, és az osztálytársadalom is megszűnik. Wolff szerint négy alapvető problémával szembesül a marxi elmélet. Egyrészt Marx nem tud arra válaszolni, hogy miért szűnne meg a társadalom tagjainak önző volta. Másodsorban, a tervgazdaság nem képes akkora hatékonysággal működni, mint a piacgazdaság (Wolff itt Hayek gondolatmenetét hozza fel érvként), amely számos elméleti és gyakorlati tapasztalat alapján nem megalapozatlan állítás. Harmadszor, Marx a XIX. században még nem számolt a természeti erőforrások fojtogató szűköségével (lásd *A német ideológia* idevonatkozó részeit); ez a probléma azonban napjainkra egyre inkább akuttá válik. És a végére marad a marxi értelemben vett gazdasági alapon nyugvó (kizsákmányoló) osztálytársadalom megszűnésének problémája a következő kételkedést megfogalmazó kérdésekkel. Miért is ne létezhetne nem gazdasági alapú törésvonalak mentén való szegmentálódás? Tényleg annyira fontos a gazdasági törésvonal? A kommunizmusban miért nem lehetnek ezek releváns törésvonalak?

Végül ugyanazt vonja le következtetésként, mint az analitikus marxisták többsége: igen, igen, a megvilágító eszmefuttatások és a problémák felismerése is dicséretes, de alapvetően nem bízhatunk Marx felemás megoldási javasolataiban (különösen a grandiózus marxi vízióban és Wolffnál kimondatlanul a módszerben)⁴, de azt is tudjuk, hogy attól még a társadalmi antagonizmusok nem szűnnek meg.

A szerző így a könyv terjedelmi korlátait is figyelembe véve részletesen elemzi az alapvető marxi fogalmakat a nembeli lényegtől kezdve a konkrét munka-absztrakt

4 Ez utóbbit lásd részletesen Wolff 2008.

munkán át a használati érték-csereérték dichotómiáig. Erre maradéktalanul szüksége is van, mert e nélkül nem tudná szisztematikusan kritizálni a marxi gondolatokat – másrészt Wolffot Marx mint társadalomfilozófus érdeklő leginkább, amiből adódóan kritikájának fő csapásirányát is ez dominálja.

Összefoglalva, szerinte Marx nem szolgáltatott elég érvet ahhoz, hogy két nagyon fontos elméletét, vagyis a munkaérték-elméletet és a történelmi materializmust elfogadjassuk. A szerző szerint a két elmélet elutasításának gyökere összeér, és az emberi természetet érintő kérdésekben keresendő. Az emberi létnek csupán egy, és nem domináns vonása a produktív munkavégzés. De ha más fontos vonás is van, mint a produktív munka, akkor nehezen tartható a történelmi materializmus, amely alapvetően a materiális igények kielégítésének domináns voltából táplálkozik. Ha engednék is kiteljesedni a kommunista társadalomban, attól még a szűkösség megmaradna, amely egy megsemmisítő érvet jelentene a „reggel vadász, délben halász, este kritikai kritikus” vízióra.

A könyvben a jól strukturált és egymásra épülő marxi problémafelvetések és az analitikus cáfolatok „dialektikai” egysége segíti a fontosabb fogalmak megragadását és azok immanens kritikáját, noha a szerzőnek nem is szándéka az, hogy megragadja az életmű esszenciáját. Ami érezhetően kimaradt a könyvből, az a marxi elemzési módszer szisztematikus számbavétele. Mi is a marxi módszer? Huszár Ákos szerint „a lényeges kérdés már nem az, hogy miképpen ragadhatjuk meg a marxi életmű esszenciáját [..], inkább annak tisztázása fontos, hogy Marx gondolatai alapul szolgálhatnak-e – s ha igen, miképpen – a mai társadalmak egy lehetséges kritikai elméletéhez. [..] Értelmesebb, ha a marxi filozófia jellegzetes kritikai motivációját elkülönítjük egyes filozófiai tételeitől, mert így lehetőség nyílik arra, hogy a kritika sajátos marxi technikái függetlenedjenek eredeti kontextusuktól, s különböző területeken váljanak gyümölcsözővé” (Szalai 2004: 7). Valami hasonlót tesz az analitikus marxizmus irányzata, amikor az úgynevezett racionális (és nem történelmi) rekonstrukcióval támadja a marxi gondolatokat, és próbálja meg azok érvényességét egy új kontextusban megállapítani. Konkrétan, amikor az analitikus filozófia, illetve a neoklasszikus közgazdaságtanban elfogadott módszerek és normák alapján értelmezik újra Marxot, akkor nem titkoltan az a szándék vezérli őket, hogy megkérdőjelezzék a jellegzetes marxi filozófia és módszer normáit (Hild 2005).

De Wolff szerint egy-egy társadalomtudóst nem csak az elméletének igazságtartalma, hanem újszerűsége, módszeressége, mélysége alapján is fontosnak tekinthetünk. Még ha elmélete igazságtartalma (történelmi materializmus, kizsákmányolás stb.) nem is állja meg a helyét, illetve elméletének bizonyos elemeit már lehetetlen védeni (munkaérték-elmélet), attól még a többi szempont alapján bizvást állíthatjuk, hogy egy izgalmas gondolatrendszer fekszik előttünk.

Ha Wolff marxi életművel kapcsolatos személyes álláspontját kellene megragadni, akkor Szalai Erzsébet véleményéből érdemes kiindulni, aki „a tökéletes, a belső konfliktusokat, egyenlőtlenséget és elidegenedést teljességgel kiiktató társadalom gondolatát” (Szalai 2004: 26) kifejezetten veszélyesnek tartja. Ez a normatív álláspont, még ha kimondatlanul a háttérben marad is, Wolffnál is tetten érhető.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Hild Márta (2005): Analitikus marxizmus – megéri a fáradságot. In: *Egyenlítő*, 4: 45–48.
- Huszár Ákos (2004): A kritika technikái. In: *Egyenlítő*, 3: 7–9.
- Kymlicka, Will (2002): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (második kiadás). Oxford: Oxford University Press.
- Szalai Erzsébet (2004): „Kísértet járja be ...”. In: *Egyenlítő*, 2: 26–31.
- Szalai Miklós (2007): Az analitikus marxizmus kísérlete. In: *Beszélő*, 6. Interneten: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/az-analitikus-marxizmus-kiserlete> (2009. 03. 16.)
- Wolff, Jonathan (2002): *Why Read Marx Today?* Oxford, Oxfordshire: Oxford University Press.
- Wolff, Jonathan (2008): Karl Marx. In: Zalta, Edward N. (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Interneten: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/marx/> (2009. 03. 16.).

Juhász János:

MARX ÉS A MODERN POLGÁRI KÖZGAZDASÁGTAN¹

1 A *Fordulat* szerkesztősége és a Társadalomelméleti Kollégium e folyóirat 4. számában Vigh László nekrológjával és Juhász János egyik utolsó tudományos előadásának közlésével búcsúzott a kiváló marxista közgazdásztól. Jelen cikket Juhász János utolsó, több mint százoldalas tanulmánya alapján Vigh László szerkesztette. Terjedelmi korlátok miatt sajnos csak a kézirat első két fejezetének rövidített változatát adhatjuk közre. Ez a két fejezet tartalmazza azonban a mű fő állításait: annak a módszertani kritikának az alapjait, amellyel az egész polgári közgazdaságtan vizsgálható. A további fejezetekben az így megalapozott módszertan alapján bírálta a szerző a keynesi elméletet és annak előzményeit, a növekedésméletek bizonyos vonatkozásait, valamint néhány, nem a mainstreamhez tartozó szerző elméletét. A kiemelések (mind az eredeti szövegben, mind az idézeteknél), hacsak másként nem jelöljük, a szerzőtől származnak (*a szerk.*)

MOTTÓ (1)

„A tőkés termelés szereplői *elvarázolt világban* élnek [...] saját vonatkozásai a dolgoknak, a termelés anyagi elemeinek a tulajdonságaiként jelennek meg számukra [...] a közvetítés nem csak láthatatlanná vált, hanem egyenesen [az ellenkezőjeként] jelenik meg [...] A kamatozó tőke megszemélyesedik a pénztőkésben, az ipari az ipari tőkésben, a járadékot hozó tőke a földesúrbán, mint a föld tulajdonosában, végül a munka a bérmunkásban. Mint ezek a rögzített alakok – *önálló személyiségekben megszemélyesedve, akik ugyanakkor megszemélyesedett dolgok pusztá képviselőiként jelennek meg* – lépnek be a konkurenciába és a valóságos termelési folyamatba, és e társadalmi dolgok megszemélyesítői mint *személyek* viszonyulnak e dolgok társadalmi tulajdonságaihoz” (Marx [MEM 26/III: 468–469]).²

MOTTÓ (2)

„A szocialisták (főleg Rodbertus, de még inkább Marx) kezében az értékelmélet a fennálló rend elleni *rettenetes fegyverré vált* [...] Az új [...] *cseréérték-elméletnek ezért nemcsak absztrakt elméleti jelentősége volt, hanem elsőrendű gyakorlati és társadalmi érdeké vált*” (Knut Wicksell idézi Heretik [1977: 27]).

MADÁRTÁVLATBÓL

Ebben a tanulmányban tagadhatatlanul kritikusan írunk a modernnek nevezett polgári közgazdaságtanról, mint *közgazdasági elméletről*. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy úgy gondolnánk: a modern polgári közgazdaságtan közel 150 éves története ne szolgált volna jelentős eredményekkel. De meggyőződésünk, hogy ezek az eredmények a matematikai apparátus továbbfejlesztésére korlátozódnak. A matematika – általánosságából következően – bármely tudomány művelése során fejleszthető (amit mi sem bizonyít jobban, mint az, hogy az egyik területen nyert eredmények könnyen alkalmazhatók más területeken is). A matematika fejlesztése tehát nem elegendő indok *az elméleti közgazdaságtan* művelésére.³

2 A MEM rövidítés a továbbiakban, a szakirodalmi gyakorlatnak megfelelően, Karl Marx és Friedrich Engels összes műveire utal (*a szerk.*)

3 „A matematika az egzakt gondolkodás bármely területén alkalmazható [...] gyakran kap külső ösztönzéseket – legtöbbször a fizika részéről, de újabban más tudományoktól is (pl. közgazdaságtan)” (Fényes 1980: 37, 103). „A közgazdászok és matematikusok közötti párbeszéd egyre intenzívebbé válik. Egyidejűleg, a közgazdaságtan is hatással kezd lenni a matematikára” (Debreu 1987: 31). Ugyanő

Továbbá a közgazdaságtan matematizálása technicizálja a *közgazdaságtan lényegét alkotó termelési viszonyokat*, aminek következtében önkéntelenül is az apológia szolgálataiba áll. Ezt csak tetézi, hogy a szerzők jelentős része vissza is él a matematika használatával, levezetései során a lehető legkörmönfontabban, a lehető legkevésbé szemléletesen jár el, és a végső képletet olyan „elegánsan” formulázza meg, hogy abból még véletlenül sem lehet ráismerni az eredeti „közgazdasági” problémára. Így a matematizálás a direkt apológia eszköze is.

A matematika közgazdaságtani alkalmazásának túlzásairól, diszfunkcionalitásáról, általában a formalizálás, az axiomatizálás elburjánzásáról gyakran értekeznek a polgári szerzők is.⁴ A formalizálás egyfelől lehetetlenné teszi a termelési viszonyoknak mint minőségi kategóriáknak az elemzését, tehát diszfunkcionális; másfelől a legalkalmasabb – a tudományosság megfellebbezhetetlen látszatát keltő – eszköze a termelési viszonyok technicizálásának, az apologetikának.

Ami a tartalmat illeti: a modern polgári közgazdaságtan a Marx által vulgárisnak nevezett közgazdaságtan leszármazottja, folytatója; illetve a közgazdaságtani vulgarizmusé, hiszen – mint látni fogjuk – maga a klasszikus gazdaságtan is, szerzőnként különböző mértékben, de jócskán tartalmazott vulgáris elemeket.

Alaposan szemügyre véve, a modern tanokban (és itt – ha ezt külön nem jelezzük – mindig a *mindenkori* „mainstream”-re gondolunk) fehér hollóként bukkanunk csak rá olyan megállapításokra vagy kategóriákra, amelyeket ne találhatnánk meg már a vulgáris gazdaságtanban vagy a közgazdasági vulgarizmusban is.⁵ A haladás csak a rendszerezés munkájában, a formalizálásban áll. Az élénk viták forrása az egymást kölcsönösen feltételező ellentmondások egyoldalú megragadása és egymással való szembeállítás, vagy a

a matematizálás előnyeiről így fogalmaz: „A szigorúság, minden vitán felül, napjainkban az elméleti közgazdászok intellektuális szükséglete, *akik ezt csak önmagáért is keresik*, [...] két fő ismérve az egyszerűség és az általánosság. Ezek esztétikai vonzereje *önmagában is elegendő ahhoz*, hogy az elmélet megalkotója számára fontos legyen” (Debreu 1987: 30–31).

4 A matematika közgazdaságtani alkalmazásának *tartalmi* diszfunkcionalitásáról lásd például Balogh Mit ér a hagyományos közgazdaságtan? című művét (1994). Vagy szintén csak példaként helyenként Keynest, amikor megfeledeznek magáról, a nagypolgári gyermekszobában tanult illemszabályokról: „Sajnos az új keletű »matematikai« közgazdaságtani elemzések nagy része közönséges kotyvalék, amelyek éppoly pontatlanok, mint azok a kiinduló feltevések, amelyeken nyugszanak; nagyképű, haszontalan szimbólumaik csak arra jók, hogy labirintusukban a szerző megfeledezzen a valóságos világ bonyolult voltáról és kölcsönös összefüggéseiről” (Keynes 1965: 322).

5 Ami a fő vonal leágazásait illeti – néhány példával ezt is illusztráljuk –, azok is hasonló szervekben szenvednek.

harmóniává gyúrt ellentmondáson átszüremlő ellentétek egyikének felmutatása a harmóniával szemben, valamint a szükségképpen logikai ellentmondásba keveredő elméletek ellentmondásainak részleges kimutatása.

Jellemző, hogy magán a polgári *elméleten* alig-alig hagynak nyomot a kapitalizmus formaváltozásai, sőt kevésbé, mint általában a polgári gondolkodáson, amelynek rendszerezett formáját a filozófia jelenti. Napjaink polgári filozófiájának három, önmagában is tagolt uralkodó irányzata a neopozitivizmus (a tárgysajátítás vonala), az életfilozófia (az önmegvalósítás vonala) és a neotomizmus (vagyis „a vallási ihletésű közvetlen apológia legkövetkezetesebb filozófiai alakja”). Az első, a tárgysajátítás vonalához tartozó neopozitivizmus, az 1830-as években az empirizmus nyomdokaiba lépő pozitivizmusból alakult ki az empiriókritizmus közvetítésével. Az életfilozófikák a szintén XIX. századi újkantianizmus helyébe léptek (Rozsnyai é. n.).

Magától értődik, hogy a modern polgári közgazdaságtanon a tárgysajátítás vonalának lenyomatait találjuk (leszámítva a történelmi és jogi iskola rövid életű újkantianus kalandját).⁶ A vulgáris gyökerek, pontosabban szólva a vulgáris törzs következtében a modern polgári közgazdaságtan „elméleti” magja *ideológiai, apologetikus* funkciót lát el. Ennek igazolása feltételezi, hogy vizsgálódásunkat a gyökerekkel és az azokból kifejlődött törzs jellegzetességeinek megállapításával kezdjük.

2. KLASSZIKUS ÉS VULGÁRIS GAZDASÁGTAN

2.1. A SZEMBEÖTLŐ SAJÁTOSSÁGOK

„Tőke-profit (vállalkozói nyereség plusz kamat), föld-földjáraadék, munka-munkabér, ez az a háromság-forma, amely magában foglalja a (tőkés) „társadalmi termelési folyamat minden titkát. Mivel [...] a kamat jelenik meg a tőke tulajdonképpeni, jellemző *termékeként*, a vállalkozói nyereség pedig ezzel ellentétben a tőkétől független munkabérként, ezért a fentebbi háromság-formula [...] erre redukálódik: tőke-kamat, föld-földjáraadék, munka-munkabér, ahol a profit, az értéktöbbletnek a tőkés termelési módra sajátosan jellemző formája, szerencsésen ki van küszöbölve” (MEM 25: 767).

Marx szerint az ehhez a formulához való viszony vízválasztó a klasszikus és vulgáris gazdaságtan között. A *tőke*: nem pusztán termelt termelési eszközök, hanem

6 Az institucionalistának nevezett irányzat emlékeztet erre a vonalra, de a különbség lényegi: nem tagadja a társadalmi, így értelemszerűen a gazdasági törvények létét. Sokkal inkább vall ilyen indítással Balogh (1994) közgazdaságtan-kritikája.

meghatározott társadalmi alakulathoz tartozó termelési viszonyok hordozója, amely viszonyok ezekben a dolgokban testet öltenek, azok dologi és nem társadalmi tulajdonságaiként jelentkeznek. *A föld*: végső soron az embert körülvevő természeti világnak a természettől adott egésze, vagyis a talaj termőképessége, „a vasérc, a mész, a bauxit, a dolomit, a magnezit stb. a természet ajándéka” (Sziklavári 2002: 908). *A munka*: mint célszerű természetátalakító tevékenység *az emberi létezés örök feltétele*, az embert emberré tévő társadalmi tulajdonsága.

A formula előtagjai (tőke, föld, munka) ezért egészen különmemű, egymással minőségük szerint semmilyen viszonyban nem lévő dolgok. Ezeket a különmemű dolgokat a tőkés termelési módban az a látszat egyneműsíti, mint a termelési tényezőkként azonos minőségeket („erőforrásokat”, „inputokat”), hogy jövedelmek (kamat, járadék, bér) forrásaiknak, létrehozóiknak tűnnek. Pedig valóságos viszonyuk nem különbözik, és mint Marx az értő fülek számára szemléletesen megjegyzi: „a közjegyzői illeték, a cékla és a zene” (MEM 25: 767) egymáshoz való viszonyától.

Nem mintha ezek valójában is nem lennének termelési tényezők, a legelemibb *emberi munka örök feltételei*. A föld szolgáltatja az ember számára mindazokat a dolgokat, amelyek munkájának tárgyai lehetnek; eredendően azokat is, amelyek már megmunkálva, tevékenységének, a munkának a vezető, közvetítő közgei (vagyis a munkaeszközöket). A föld például a mezőgazdaságban egyidejűleg munkatárgy (amikor megművelik), és munkaeszköz (amikor természetnek igénybevételével). A munka az, ami termelési tényezővé (munkaeszközzé és munkatárggyá) változtatja a termelés eszközeit, a célszerű emberi tevékenység pedig ezek révén válik termelőtevékenységgé, az anyagi termelés „tényezőjévé”.

Ezeknek a dolgoknak és tevékenységeknek a jövedelmek révén való egyneműsítése, ami egyúttal *önálló* jövedelemforrásokká transzformálja, minősíti át azokat, kiforgatja őket összefüggésük reális rendjéből. A tárgyi elemeket *mint olyanokat* többlettulajdonságokkal ruházzák fel, miközben azt sugallják, hogy ezek csak tárgyak, a szubjektívat pedig megcsontkítják, miközben a csontkoltat épként ábrázolják. Ez megnyilvánul a hamis, inadekvát szóhasználatban is. Vagyis a tőke pusztán „közgazdasági” elnevezése lesz a termelési eszközöknek. A termelési eszközöknél tartalmasabb kategória redukálása termelési eszközzé, de úgy, hogy „jövedelemforrássá változtatva” több annál, de úgy több, hogy mégis csak pusztán termelt termelési eszköz. A föld, amit mellé állítanak, szintén csupán redukció. Verbális elhallgatása, eltagadása annak, amit rajta értenek, vagyis a föld magántulajdonosi monopóliumának.

A „formula munkája” valójában a *bérmunka*, a munka egy meghatározott termelési viszonyokkal jellemzett társadalmi formában való létezése. *Munkaként* a formulában a tőkével viszonyba hozni olyan, mint a racionális számokról azt állítani, hogy csak eggyel

és önmagukkal oszthatók maradéktalanul; aminek következtében sem a racionális, sem a prímszámokról nem tudunk meg semmi értelmeset. Mégis, ez a viszonyba állítás úgy tünteti fel a dolgot, mintha a munka bérmunkaformája – teljesen fogalom nélküli módon – egybeesnék a munkával egyáltalán.

Az „egynemű, egyenrangú” termelési tényezők által „létrehozott” jövedelmek különbözőek: kamat (profit), járadék, bér, de egyazon minőségűek, az érték kategóriája alá tartoznak. Ez a tény további ellentmondást visz a formulába: *a termelt munkaeszköz* (szó szerint véve) a munka közvetítő közegéül szolgálni képes formába áttett természeti anyag – nem érték; *a föld*, a természet, nyilvánvalóan nem érték, bár mindkettő használati érték (vagy potenciális használati érték).⁷ *A munka* szintén nem érték, még csak nem is feltétlenül értékalkotó, legalábbis így volt ez az emberiség történetének nagyobb részét, és e részen belül a munkák döntő hányadát illetően.

Tehát a tőke, a föld, a munka különeműek, nem állnak egymással viszonyban, nem is értékek, és mégis azzal az okkult tulajdonsággal bírnak, hogy egymástól különböző, egymástól elkülönülő, de egy minőségű (érték)jövedelmeket, kamatot, járadékot, bért hoznak létre vagy alkotnak. A föld nem mint érték hoz létre vagy alkot értéket. A tőke mint érték(?) vagy mint pusztá termelési eszköz(?) teremt értéket. A munka még bonyolultabb eset: 1. nem érték, 2. az adott termelési viszonyok függvényében vagy értékalkotó, vagy nem. Ha nem értékalkotó, sem értéket, sem bért nem alkot, ha értékalkotó, akkor ez az áruk értékében mutatkozik meg; amennyiben pedig bérmunka: nem értékalkotó,⁸ hanem csak jogcím az értékalkotó munka által létrehozott érték egy részének az elsajátítására.

A *háromság-formula*, ha ellentmondásaitól eltekintünk, egy adott termelési mód dologi formában megjelenő termelési viszonyait tárgyak, fizikai dolgok örök, megváltoztathatatlan természeti tulajdonságainak tünteti fel. Ezzel megszünteti a történelmet mind az időben visszafelé, mind a jövőre vonatkozóan.

Ha a *tőke* a társadalmi termelés uralkodó kategóriája, akkor meghatározza annak szerkezetét és kijelöli a szerkezet elemeinek funkcióját.⁹ Ezért például mindennek ára van,

7 „Bármilyen a gazdaság társadalmi formája, mindig használati értékek alkotják [...] tartalmát.” Bármilyen is a gazdaság társadalmi formája, annak „használati értéként való létezése és természetes, kézzelfogható egzisztenciája egybeesik”. Marxnál a megmunkált természeti anyag is az anyag természeti formája (MEM 13: 11).

8 „Amennyiben a munka értékképző és az áruk értékében mutatkozik meg, semmi köze sincs ahhoz, hogy ez az érték hogyan oszlik meg különböző kategóriák között. Amennyiben az a sajátos társadalmi jellege van, hogy bérmunka, annyiban nem értékalkotó” (MEM 25: 775).

9 „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennél fogva kijelölik valamennyi többi viszonyoknak – a rangját és

akár van értéke (az ár az érték pénzformája), akár nincs, akár fedi mennyiségileg az ár az értéket, akár nem. Ára van az árunak, a földnek, a becsületnek, de még annak is szabott ára van, hogy az autótolvaj banda „becsületes megtalálóként” mennyiért szolgáltatja vissza az eltulajdonított gépjárművet jogos tulajdonosának. *Ára van a tőkének* is, méghozzá igen sajtószerű ára. A termelő- és a kereskedőtöke árukból áll, amelyeknek meghatározott értékük van, ami kifejeződik egy pénzüsszegben, akár fedik ezek egymást mennyiségileg mint érték nagyságok, akár nem. A tőkének, pénzben kifejeződő értékén kívül, ami nem más, mint az azt alkotó áruk ára, van egy másik ára is: a kamat. *Azaz egy pénzüsszegnek, ami ár, ára van!*¹⁰

Az, hogy mindennek ára van, egyrészt leplezi a háromság-formulában rejlő ellentmondásrendszert,¹¹ másrészt a hely és idő szerint látszólag véletlenszerűen alakuló árak kiegyenlítődést, tendenciaszerű alakulást mutatnak. Ami felfogható mennyiségi szabályosságként, vagy egy közös belső tartalomtól különböző megjelenési formájának.

Ezek alapján kézenfekvőnek tűnne a vulgáris és klasszikus gazdaságtant akként elhatárolni, hogy a vulgáris gazdaságtan nem vesz tudomást a formulában rejlő ellentmondásokról, és csak a tőke, föld, munka, a kamat, a profit, a járadék, a „javak” és az árak valamilyen módon egymással kölcsönhatásban lévő kvantitatív relációt vizsgálja, míg a klasszikus gazdaságtan a formulába foglalt „titok” nyomába veti magát, mégpedig annak érdekében, hogy az egymással közömbösen szembenálló, megcsontosodott kategóriák belső egységét kimutassa, azokat belső egységükre visszavezesse. Az utóbbi abból indul ki, hogy az egymástól elkülönülő, egymással szembenálló jövedelmeknek közös formája, pénzformája van (mindegyiket pénzben fizetik). Mivel a pénz csak eladott árukat képvisel, ezért az áruk is (bizonyos szempontból) egyminőségűek, különben nem lehetnének egyöntetűen pénzzel egyenlők. A klasszikus gazdaságtan *az áruk*nak ezt az *egyenlőségét*, és ezzel magukat *a jövedelmeket* is *a munka által létrehozott értékre vezeti vissza. Ez szembeötlő különbség a klasszikus és a vulgáris gazdaságtan között.* De a különbségek és sajátosságok nem egyszerűsíthetők le pusztán erre.

befolyását. Általános megvilágítás ez, melybe az összes egyéb színek bele vannak merítve, és amely különösségükben módosítja őket. Különös éter ez, amely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát” (MEM 46/1: 32).

10 „A kamat, mint a tőke ára, eleve teljesen irracionális kifejezés. Itt az árunak kettős értéke van, először értéke, azután ettől az értéktől különböző ára, holott az ár az érték pénzkifejezése [...] A tőke ára ezért egy pénzüsszegre vonatkozik...” (MEM 25: 333–334).

11 „...minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék” (MEM 25: 770).

Marx periodizációjában „a klasszikus politikai gazdaságtan Angliában William Pettyvel, Franciaországban Boisguillert-rel kezdődik; Angliában Ricardóval, Franciaországban Sismondival zárul” (MEM 13: 33, illetve MEM 23: 82–83). A klasszikus gazdaságtan feladata *kettős* volt. Egyrészt fel kellett tárnia és rendszereznie kellett az új, győzedelmeskedő termelési mód gazdasági kategóriáit, mondhatni: meg kellett alkotnia a háromság-formulát¹², és ezzel párhuzamosan rögzíteni az új társadalom (osztály)szerkezetét, valamint kimutatni működésének gazdasági törvényszerűségeit.

Jól szemlélteti ezt Smith munkássága. Smithnek ez a „Janus-arcúsága” okozza, hogy őt bármely közgazdasági irányzat előképének, hivatkozási alapjának tekintheti. Smithhez képest Ricardóval a polgári közgazdaságtan egyenesen mostohán bánik. Smith elsőként és tudatosan különbözteti meg a használati értéket és az értéket.¹³ Értékmeghatározása, még ha meglehetősen pontos is, van annyira képlékeny, hogy megalkotója számára is kibúvókat biztosítson. „A dolgoknak ebben az állapotában” (Smith itt a társadalomnak arra a „korai és nyers” időszakára gondol, amelyben szerinte „az őshalász és az ősvadász” maguk cserélték ki maguk termelte „áruikat”) „a munka egész terméke a munkásé, és az a munkamennyiség, amelyet valamely áru megszerzésére vagy megtermelésére általában fordítanak, az egyetlen körülmény, amely szabályozhatja azt a munkamennyiséget, amelyet ezért az áruért általában megvásárolni, parancsnokolni vagy cserébe kapni lehet” (Smith 1959: 77).¹⁴

De a „nyersesség” múltával, amikor egyesek kezén tőke és földtulajdon halmozódik fel, „az érték, amelyet a” (létfenntartási eszközökkel és anyagokkal nem rendelkező) „munkások az anyagokhoz hozzátesznek [...] két részre oldódik fel, az egyik a bérüket fizeti meg, a másik a munkáltatójuk profitját az anyagok és a bérek általa előlegezett

12 „Csak mihelyt a” [...] (klasszikus) „politikai gazdaságtan a fejlődés bizonyos szélességét elérte – tehát A. Smith után – és szilárd formákat adott magának, válik le róla [...] a gazdaságtan vulgáris eleme.” Írja J. B. Say, Adam Smith vulgarizálója. „Ricardóval és a gazdaságtan általa tovább-megalapozott kialakulásával a vulgáris közgazdász is új táplálékhoz jut, mivelhogy semmit sem termel maga” (MEM 26/III: 456).

13 „Smith Ádám észrevette, hogy »az érték szónak két különböző értelme van; hol egy bizonyos tárgy hasznosságát fejezi ki, hol pedig a tárgy birtoklásával járó azt a képességet, hogy érte más árukat lehet vásárolni. Az egyiket *használati értéknek*, a másikat *cseréértéknek* nevezhetjük «. A hasznosság [...] nem mértéke a cseréértéknek, bár annak szempontjából okvetlenül lényeges.” (Ricardo 1954: 61).

14 Vagy másutt szabatosabban: „a különböző tárgyak megszerzéséhez szükséges munkamennyiségek közötti arány az egyetlen körülmény, amely egymásra való cseréjüket valahogyan szabályozhatja [...] Természetes, hogy ami [...] kétnapi vagy kétórás munka terméke, az kétszer annyit ér, mint ami [...] egynapi vagy egyórás munka terméke” (Smith 1959: 96–97).

teljes összegére”.¹⁵ Figyelemre méltó, hogy miközben Smith a profitot a munkások által az anyagokhoz hozzáított értéknek a bér ellenértékét meghaladó részéből származtatja, a profitot a teljes előlegre vonatkoztatja. Hovatovább így folytatja: A munkáltatónak „nem volna érdeke alkalmazni [...] munkásokat, ha munkatermékük eladásából nem számítana valami többre, mint amennyi tőkéjének pótlásához elegendő; és nem volna érdeke inkább nagy, mint kis tőkét alkalmazni, ha profitja nem állna valamilyen arányban tőkéjének terjedelmével”. A profitot itt már – egészen felszínesen – a „munkáltató” érdeke magyarázza, nagyságát pedig az „előleg” (a tőke) terjedelme, függetlenül attól, hogy az „előleg” milyen arányban oszlik meg „anyagokra” és „létfenntartási eszközökre”. Mindezek ellenére Adam Smith a járadékot és a kamatot is (a profittal megegyezően) a munkásoknak az anyagokhoz a béruk ellenértéke fölött hozzáított, és adott nagyságú érték részeinek tekinti. „Jól jegyezzük meg, hogy [...] az árak nem csak azt a részét mérjük munkával, amely maga is munkát fedez, hanem azt is, amely a járadékot, és azt is, amely a profitot biztosítja.” További ellentmondások forrása azonban az, hogy Smithnél a járadék valamiféle többlet a profit fölött (mintha mégiscsak a földből keletkeznék).¹⁶ A kamatot azonban egyértelműen a profitból való levonásként kezeli. És összességében az „ezoterikus” Smithnél az anyagokhoz a munkások által hozzáított adott nagyságú (új)érték valamely törvények szerint önálló jövedelemformákká hasad. Ennek logikus következménye, hogy: „Minden adó és minden ezeken alapuló jövedelem, minden illetmény, nyugdíj és mindenféle évjáradék végeredményben e három eredeti jövedelemforrás egyikéből vagy másikából származik, és közvetlenül vagy közvetve a munkabérből, a tőkeprofitból vagy a földjáradékból fizetik őket.”

Adam Smith saját eredményeit látva meghökken. Jövedelemelmélete és munkavégzésérték alapon alapuló csereelmélete ellentmond egymásnak. Egyórai vagy egynapi munka tárgyiasult terméke egyenlő és kicserélhető egy az előállításához ugyancsak egyórai vagy egynapi munkát igénylő másik termékkel. Az ősvadász egynapi zsákmánya egyenlő az őshalász egynapi zsákmányával, egynapi munkájának tárgyiasult terméke egynapi tárgyiasult munka terméke fölött parancsnokol, vagy röviden: egynapi munka fölött parancsnokol. A parancsnoklás még közvetlenebb is lehet. Ha a vadász megrongálódott

15 A fenti, illetve az ezt követő, Smithtől származó idézetek forrása minden esetben: Smith (1959: 96–108 között elszórtan).

16 Sőt vannak olyan helyek Smithnél, ahol (mintegy a fiziokratizmusba visszacsúsztatva) a járadékot a föld termékének tekinti: miután minden mezőgazdasági munkát elvégeztek, „a munka nagy része még ezek után is mindig a természetre marad. [...] a járadékot úgy foghatjuk fel, hogy azok a természeti erők hozzák létre, amelyeket a földesúr a bérlőnek enged át használatára. Aszerint lesz kisebb vagy nagyobb, hogy mekkorának tartjuk az erőket” (Smith 1959: 402).

kunyhójának rendbehozatala egy napi munkába kerül, akkor a vadász ezt a munkát egy napi zsákmányával fizetheti meg. Egynapi munkáját tartalmazó terméke egynapi eleven munka fölött parancsnokol. De a tőke és a föld egyesek kezén való felhalmozódását követően változik a helyzet. **A** áru, amelynek értéke **x**, elcserélődik **M** munkára, ami az anyagok értékéhez **2x** értéket tesz hozzá.

Az „a munkamennyiség – lásd Smith fenti érték meghatározását –, amelyet valamely áru [...] megtermelésére fordítanak, [...] szabályozza azt a munkamennyiséget, amelyet ezért az áruért általában megvásárolni, parancsnokolni vagy cserébe kapni lehet”. Az *áru-ban rejlő munkamennyiség (az áru értéke) egyenlő azzal a munkamennyiséggel, amely fölött parancsnokol; tehát az a munkamennyiség, amely fölött az áru parancsnokol, egyenlő az áru értékével.* Az ellentmondás tehát „megoldódott”. A tőke és a föld felhalmozódását követően, amennyiben **x** értékű **A** áru **M**-re (a klasszikusok szóhasználatával élve „munkára”) cserélődik, így **2x** érték fölött parancsnokol. Ha ugyanez **B** árura cserélődik, akkor **x** érték felett parancsnokol. És ebben részben Adam Smithnek igaza van. Ha az áru nem pénzre és a pénz nem árura cserélődik, hanem egyikük vagy másikuk, vagy mindkettő az eleven munkaképességre, mindkettő több, illetve más lesz, mint áru és pénz – tőkévé válik. És a tőke **x**-ből **1,5x**, **2x** vagy **3x** mennyiségű lesz; ezt a tőkés termelés felszínén jól látható jelenséget kísérelte meg Adam Smith összhangba hozni értékelméletével, vagy talán – a jelenséghez tapadva – észre sem vette, hogy az egyik érték meghatározásról átcsúszott egy másikra. Ráadásul ez a másik érték meghatározás okkult képességgel ruházta fel, fetisizálja a tőkét, pontosabban az előlegzett anyagokat és létfenntartási eszközöket, mint önmagukat önmaguk által értékesítőket.

Ricardónak – jellemző módon, lásd részletesebben lentebb – *fel sem tűnt* ez az értéktörvénnyel kapcsolatos ellentmondás,¹⁷ amely Adam Smith számára szemet szűrő volt, és amelyet Marx az áruterelés tulajdöntörvényeinek a tőkés elsajátítás törvényeibe való átcsapásának nevezett.

Smith, helyesen, a bért, a profitot és a járadékot az (anyagokhoz hozzátett) új érték részeinek fogta fel. De a második érték meghatározásának bázisán, és annak következtében, hogy a profitot az előlegzett tőkével arányos (a szabad versenyos kapitalizmusra jellemző) átlagprofitként fogta fel, úgy, ahogyan az értéktöbblet a tőkés újratermelés felszínén megjelenik, a helyes felfogást a visszájára fordította. Mintegy harmadik

17 Smith Ádámnak, „aki oly szabatosan határozta meg a csereérték eredeti forrását, [...] fenn kellett volna tartania, [...] mégis, saját maga egy másik értékmérőt állított fel. [...] Értékmérőnek mondja azt a munkamennyiséget, amely a jöszág ellenében a piacon megszerezhető, [...] ha ez valóban így lenne, ha a munkás díjazása mindig arányban állna azzal, amit előállít, [...] a *kettő azonban nem egyenlő*” (Ricardo 1954: 63). Ricardót épp emiatt, hogy a *tőkét* nem tekinti értéktermelőnek, érte a legtöbb bírálata.

érték meghatározásként kijelentette: „Úgy látszik, hogy ez a három rész” (munkabér, profit, járadék, ezek „természetes rátája”) „alkotja végső soron” az áruk árát vagy értékét.¹⁸ Ezzel (1) eltüntette a társadalmi tőkéből az állandó tőkerészt (az ő szóhasználatával: az előlegzett anyagok értékét), azaz az áruk teljes értékét jövedelmekben oldotta fel, (2) óhatatlanul is megerősítette a látszatot, hogy a tőke, a föld és a munka hozzák létre az áruk értékét (= profit + járadék + bér), és ezek az értékreszek értelemszerűen a közreműködő tényezők jövedelmei.¹⁹ Smith „a jövedelmeket »alkotórészekből [...] minden csereérték eredeti forrásává« változtatja át, amivel tágra nyitja a kaput a vulgáris gazdaságtan előtt” (MEM 24: 339).²⁰ *A második szembeötlő sajátosság tehát az, hogy a közgazdaságtan vulgáris elemét a klasszikus közgazdaságtan állítja elő, a vulgáris csak leválasztja arról, és önálló területté változtatja.*

Ricardo egyetlen törvénynek, az érték törvénynek alávettétként írja le a polgári gazdaság egész rendszerét. Szerkezetét (és törvényei közül azokat, amelyeket helyesen felismert) olyan tömören, világosan, olyan határozott ecsetvonásokkal ábrázolja, hogy kortársai rá sem ismernek saját társadalmukra. Formailag a lényeg éppen annyira ellentmond a látszatnak, mint az utóbbi az előbbinek; bár ez mit sem változtat azon, hogy az előbbi az ok és az utóbbi a következmény.

A kortársak értetlensége folyamánként Ricardo dicsekedhet az első regisztrált ufó címével: „Úgy látszik, mintha Ricardo úr egy más bolygóról csöppent volna ide” – idézi Marx Broughamot (MEM 13: 40). Vagy a visszájáról: „Azzal az ürüggyel, hogy [a tudományt] kiszélesítik, az ürbe taszították” – miként Say fogalmazta (MEM 26/II: 148–149).

Ricardónak „ezzel a tudományos érdemével szorosan összefügg az, hogy [elemzése] az osztályok ellentétét – ahogy azt [a gazdaság szerkezetének] a belső összefüggés[e] megmutatja – felfedi, kimondja” (MEM 26/II: 149). Ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy a

18 A fenti, Smithtől származó idézetek forrása minden esetben: Smith (1959: 96–108 között elszórtan).

19 Smith „nagy naivitással folyton ellentmondásokban mozog. Az egyik oldalon nyomon követi a gazdasági kategóriák összefüggését, vagyis a polgári gazdasági rendszer rejtett szerkezetét. A másik oldalon [úgy ábrázolja] az összefüggést, ahogyan az a konkurencia jelenségeiben látszólag adva van. [...] Egyrészt az a kísérlet, hogy behatoljon a polgári termelés belső fiziológiájába; másrészt részben azonban az, hogy előbb leírja külsőleg megjelenő életformáit, ábrázolja külsőleg megjelenő összefüggését, részben pedig még az, hogy ezekhez a jelenségekhez némenklatúráit találjon és megfelelő értelmi fogalmakat, tehát, [...] hogy előbb reprodukálja ezeket a nyelvben és a gondolkodási folyamatban” (MEM 26/II: 147–148).

20 Az Adam Smithnél sokkal következetesebb Ricardo is több helyen tesz ilyen szolgálatot a vulgáris gazdaságtannak. Például: a tőkések felhalmozásának „indítéka csökkenni fog, [...] és teljesen meg fog szűnni, ha a profitjuk olyan alacsony, hogy nem nyújt adekvát kárpótlást fáradtságukért és a kockázatért, amelyet szükségképpen viselniök kell tőkéjük termelő alkalmazásával” (MEM 26/II 509).

tudományosan művelt közgazdaságtan kimutatja a történelmi harcot és a fejlődés folyamatát.

A reakció nem is váratott soká magára. Marx mint a legplasztikusabban fogalmazót, H. Carey-t idézi: „Ricardo úr rendszere a viszálykodás rendszere [...] az egész arra irányul, hogy *ellenségeskedést* szítson *osztályok* és *nemzetek között* [...]. Könyve igazi kézikönyve a demagógnak, aki földreform követelésével, háborúval és fosztogatással tör hatalomra”.²¹

Pedig a munkaérték-elmélet levezetése vagy bizonyítása nem ördögösség, feltéve, ha kellően *élészerűen* választjuk meg a kiindulópontot. Ha a magántulajdonosi elszigeteltségben termelők cserére, eladás céljából termelnek, termékük számukra nem használati érték (nem hasznos), hanem csereérték, mágnes, amellyel magukhoz vonzhatják azokat a mások által termelt, az övékkel egyenlő csereértékeket, amelyek számukra használati értékek.²² A cserében egyenlővé tett áruk használati értékük (hasznosságuk) szempontjából aszimmetrikus viszonyban állnak. **A** termelő nem-használati értéket cserél használati értékre és **B** (**A** cserepartnere) szintűgy. Egyikük sem mérlegelheti, hasonlíthatja, vetheti össze a saját és az idegen termék hasznosságát a maga szempontjából. De, mint ahogyan már Arisztotelész kimutatta: „Csere nincs egyenlőség nélkül, sem egyenlőség összemérhetőség nélkül” (MEM 23: 63). Ezeken az alapokon szinte bárki, aki – szemben Arisztotelésszel – már hallott valamit harangozni a polgárok törvény előtti egyenlőségéről, beláthatja, hogy az áruk egyenlősége (az egyetlen, *minden* árura nézvést közös minősége, amely összemérhetőségüket is biztosítja) abban áll, hogy munkatermékek. És talán még azt is megértheti, hogy **A** és **B** által a saját árujukra fordított egyéni munka olyan viszonyban áll ezeknek az áruknak az értékével, mint ahogyan azok az osztársadalmi munka egyenlő hányadait képviselik.

A munkaérték-elmélet ellenfelei, hogy elkerülhessék ezt az egyszerű és kézenfekvő megoldást, a csere „elemzése” során szisztematikusan és tudatosan olyan (a társadalmi termelés álláspontjáról tekintve) partikuláris példákat választanak,²³ amelyek esetében fel-

21 Ugyanott Knut Wicksell – lásd mottó – munkaérték-elmélet miatti különösen mélyen gyökeröző és valószínűleg nem érdektelen aggodalma megmutatkozik a kellő disztinkció hiányában, mivel Rodbertust és Marxot kis híján egy kalap alá veszi. Pedig Rodbertus úgy tekint Marxra, mint Carey Ricardóra: Rodbertus szerint „Marx könyve nem annyira vizsgálódás a tőkéről, mint [...] *Marx rátörése a társadalomra* [...] így is kell elhárítani” – idézi Engels A tőke I. kiadásában. (MEM 23: 495).

22 „Mint ahogy mindenki a maga számára dolgozik és terméke a maga számára semmi, természetesen cserélnie kell, nem csak azért, hogy részt vegyen az általános termelési képességben, hanem, hogy saját termékét önmaga számára létfenntartási eszközzé változtassa át” (MEM 46/I: 75).

23 Ilyen példa a farmereké. Annak ellenére, hogy enyhén népies beállítottságú középkor-lai földrajztanárom már évtizedekkel ezelőtt lenézően és enyhe sajnálattal kezelte az amerikai

tételezhető, hogy a termelő termékének fogyasztója is. Ebből kiindulva nem ismerhetnék fel a jószágát, termékét, használati értékévé domesztikált áru cseretörvényeit.

* * *

Ricardo a közbenső tagok kihagyása miatt nem, illetve csak erőszakoltan és ellentmondásosan tudta megteremteni az összhangot a lényeg és megjelenési formái között. Ennek három alapvető oka volt: (1) a munkás többletmunkáját csak fetisiztikusan, a jelenség szintjén fogta fel mint profitot, mint az *össztőke* termékét (pontosabban szólva: két fogalomra, az értéktöbbletére és a profitára csak egy szava volt – a profit). (2) A „munka” és a tőke közötti cserére nem talált és nem is találhatott más magyarázatot, mint a *kereslet és a kínálat* hatóerőit, és ezen az értékelméletén keletkezett részen átzúduló vulgarizmus elsodorta az egész építményt. E két gyengeség egyaránt a harmadikban leli magyarázatát: (3) Ricardo Smith értékelméletének bakugráisai ellen hadakozva – különösen az ellen, hogy a tőke közbejötté meghamisítja az értéktörvényt – a következőket írja: „*Még abban a kezdetleges állapotban is, amelyre Smith Ádám utal, a vadásznak szüksége van bizonyos tőkére [...] valamilyen fegyver nélkül sem a hódot, sem a szarvast nem lehet megölni [...] A hód és a szarvas megöléséhez szükséges valamennyi szerszám az emberek bizonyos osztályáé lehet, az elejtésükre fordítandó munkát viszont egy másik osztály szolgáltatja, mégis az elejtett állatok viszonylagos árai továbbra is arányban maradnak mind a tőke képzésére, mind pedig az elejtésre ténylegesen fordított munkával. [...] Tegyük fel, hogy [...] a vadász alkalmazta fegyverek [...] 100 fontot érnek és előreláthatólag 10 évig tartanak, s a vadász tíz személyt alkalmaz, akiknek a munkája évi 100 fontba kerül*” (Ricardo 1959: 69, 70, 71). Ricardo tehát nem csak Smith módjára esik anakronizmusba, az őshalászt és az ősvadászt (Marx szavaival élve) a „társadalom köldökzsinórjáról leszakadt” árutermelőnek látatva, hanem ezekben egyenesen bérmunkát alkalmazó tőkést lát. Ezért a termék *áru*, a bérmunka *a munka*, a termelt *termelési eszköz a tőke*. E tekintetben a klasszikus és vulgáris közgazdaságtan egy húron pendülnek.²⁴ *A harmadik sajátosság tehát, hogy a klasszikus és vulgáris gazdaságtan egyaránt megőrökíti a tőkeviszonyt.*

A sajátosságok közé tartozik még két, nem elhanyagolható különbség. Illusztráljuk ezeket a különbséget N. W. Senior példáján. Seniort a polgári periodizáció a klasszikus közgazdászok közé sorolja, míg Marx a vulgáris közgazdászok lepkegyűjteményében a fő

marhatenyésztőt, aki üzletben vásárolja a tejet.

24 Baumol (1968) is megjegyzi, hogy a tőkeelmélet neoklasszikus irodalmában sok pszeudoantropológiai példát találhatunk. És ahogy Marx fogalmaz: „a politikai gazdaságtan polgári, [...] amennyiben a tőkés rendet [...] a társadalmi termelés abszolút [...] alakjának fogja fel” (MEM 23: 12).

helyre gombostűzte. Senior *mint oxfordi professzor* a tőke szót, amennyiben termelési számszámnak tekinti, az absztinencia szóval helyettesíti,²⁵ *a profitot a felügyeleti munka bérévé, a kamatot pedig az önmegtartóztatás jutalmává változtatja. A klasszikusok a tőkét mindig a profittal hozzák kapcsolatba. A vulgáris közgazdaságtan a háromság-formulát megszabaddítja a profit szótól, mert az még halványan emlékeztet annak eredetére. A formulát tiszta formájában rögzíti: tőke-kamat, föld-földjáraadék, munka-* (beleértve a „felügyeleti munkát” is) *munkabér.*

De Senior, *mint a manchesteri gyárosok szószólója*, „aki éppúgy érdekelt gyakorlatilag az értékesítési folyamatban, mint ahogy érdeke, hogy elméletileg félreértse azt” (MEM 23: 209), a Factory Act elleni röpiratában mégis amellett érvel, hogy a munkaidő megkurtítása csökkentené a tőke nyereségét. Mert ugyan a 11 és fél óra csökkentett munkanap utolsó órájában a munkások még megtermelnék a profitot (ami „elméletileg” a felügyeleti munka bére), de elesne a kamat (ami „elméletileg” az absztinencia jutalma), *aminek a létrehozása még további egy munkaórát igényelne.* Tehát a *vulgáris gazdaságtan akár tudatosan is hajlandó érdekei alá rendelni a tudomány szempontjait.*

A klasszikus politikai gazdaságtant a tudományos lelkiismeret vezérli²⁶, ezért számára munkát ad az elidegenedés formája (a látszatok mögött meghúzódó lényeg felkutatása). Azonban „a vulgáris közgazdász valójában nem tesz mást, mint a tőkésnek, a konkurencia rabjának furcsa elképzeléseit látszólag elméletibb, általánosítóbb nyelvre fordítja le, s azon fáradozik, hogy ezeknek az elképzeléseknek a helyességét megkonstruálja” (MEM 25: 219–220).

25 „Én» mondta [Senior] ünnepélyesen, »én a tőke szót, amennyiben termelési számszámnak tekintjük, az absztinencia szóval helyettesítem«. Felül nem múlt mintája ez a vulgáris gazdaságtan »felfedezéseinek! Egy gazdaságtani kategóriát egy tényérnyaló frázissal helyettesít. Voilà tout” (MEM 23: 557–558).

26 A „szerző szükségesnek tartotta, hogy az elfogadott nézetek elleni harcában különös figyelmet fordítson Smith Ádám írásainak ama részeire, amelyekkel nincs módjában egyetérteni. Reméli azonban, emiatt senki sem fog kételkedni abban, hogy osztja mindazok méltán érzett csodálatát e híres író mélyenszántó munkája iránt, akik elismerik a politikai gazdaságtan tudományának fontosságát. [...] Ugyanez vonatkozik Say kiváló műveire is. [...] Mindazonáltal az a tisztelet, amelyet a szerző ennek az írónak a műve iránt érez, nem gátolhatja őt abban, hogy oly őszinteséggel tárgyalja az »Economie Politique«-nek a saját felfogásától eltérő részleteit, amilyent nézete szerint a tudomány érdeke megkíván” (Ricardo 1954: 58).

2.2. A LÁTSZAT VALÓSÁGA

A Ricardót megelőző korszak politikai gazdaságtanának ricardói kritikája a klasszikus gazdaságtan csúcsteljesítménye. Ricardo többé-kevésbé pontosan feltárta a tőkés termelés háromság-formulában rejlő titkát. Azt mindenképpen leszögezte, hogy az áru értékét a termelési folyamatában elhasznált termelési eszközöknek az árura változatlan nagyságban átvitt értéke (ami munka, a korábban kifejtett munka terméke) és az áru közvetlen megtermeléséhez szükséges (az áru közvetlen megtermelésében tárgyiasított) munkamennyiség összege szabja meg. A közvetlen termelésben hozzátett érték, az új érték, adott nagyság, amit az újonnan hozzátett munka mennyisége szab meg. Ez az adott nagyság oszlik jövedelmekre: bérre, profitra és járadéka, amelyek összege természetesen nem lehet más, mint az új érték. A jövedelmek összegét az új érték határolja meg; annak nagysága a jövedelmek összegzésével is megállapítható, de csak azért, mert eleve az új értékből képeztük őket.

Egészen más az, amit a *háromság-formula* közvetlenül mutat: a bér, a profit és a járadék, vagy ahogyan Adam Smith fogalmaz, a bér, a profit és a járadék természetes rátája minden áru értékének a forrása, ezek együtt alkotják az áru értékét. Ezért a munka, a tőke és a föld az értékalkotók, amennyiben „szolgálataik” hozzák létre a bért, a profitot és a járadékot, az érték összetevőit, amelyek (a bér, a profit és a járadék) egyúttal a „termelési tényezők” jövedelmei is, természetes részesedésük az áru értékből. Minden alapot nélkülöz-e ez a látszat? Semmiképpen. *A bér, a profit és a járadék rögzült jövedelemformák*, amelyeket a termelési tényezők tulajdonosai sajátítanak el, azoknak jutnak az évente létrehozott új értékből. De nem mint személyeknek jutnak. Már csak azért sem, mert ők halandók. Ezért a jövedelmek, mint értékalkotók, összenőnek a tényezőkkel.

Ezt a látszatot végképp megerősíti az, ha a bért *nem* annak tekintjük, ami, azaz *a munkaerőáru értékének* vagy ennek pénzben kifejezett *árának*. Ha a bért annak tekintjük, ami a látszat szerint, azaz a munka *egyedüli* termékének,²⁷ *akkor kézenfekvő, hogy az áru további értékreszeit a tőke és a föld alkotja*, hiszen azok termékei. Ennek következtében az értékfogalom elvész, csak az ár tompa képzele marad meg helyette.

Meghatározható-e bármi módon a bér, a profit, a járadék értéke, illetve a $\text{bér} + \text{profit} + \text{járadék} = \text{érték}$ képlet alapján ezeknek az „értékalkotóknak” a „természetes rátája”? Azt a látszatot, hogy a jövedelmek érték meghatározók, azaz hogy a termelési tényezők hozzák létre részesedésüket a közreműködésükkel létrehozott áru értékből, tovább erősíti az, hogy a jövedelmek költségként kerülnek az áru árába, árképzőnek mutatkoznak.

27 Ezt a látszatot hathatósan megerősítik a teljesítménybérezés különböző formái.

A bér esetében ez szembeötlő. A bért előre állapítják meg (szerződésileg), tehát az áru árának tartalmaznia kell, meg kell fizetnie ezt az értékérszt; továbbá a bér növekedése különböző okokból és nem kizsámú esetben az áru értékének növekedését eredményezheti, még ha ez nem is változtat a v és m összegén.²⁸ Az értéktöbblet profittá alakulásával egyidejűleg nőhet a bér és a profit, ami megerősíti azt a látszatot, hogy külön-külön értékképzők. A járadék (és bármiféle bérleti díj) esetében sincs ez másként. A bérleti díj nem úgy mutatkozik meg, mint levonás az értéktöbbletből, hanem olyan elemként, amely beviszi az értéket az áru értékébe.

„Hasonló szerepet [...] tölt be az átlagprofit az áru termelési árában”, mint „amelyet a munkabér játszik az áru költségárában, [...] mert a termelési ár egyenlő a költségár plusz az előlegzett tőkére számított átlagprofittal. Ez az átlagprofit [...] a tőkésnek az elképzelésébe és számításába úgy kerül bele, mint szabályozó elem, nem csak annyiban, hogy meghatározza a tőkének egyik befektetési területől a másakra való átvitelét, hanem valamennyi olyan eladásra és szerződésre vonatkozóan is, amelyek hosszabb időszakra kiterjedő újratermelési folyamatot fognak át. De amennyiben így kerül bele, az átlagprofit előfeltételezett nagyság, amely valójában független a mindegyik különös termelési szférában létrehozott, s ezért még inkább az e szférák bármelyikén befektetett bármely egyes tőke által létrehozott értéktől és értéktöbblettől. *A jelenség az átlagprofitot nem az érték szétválása eredményének, hanem ellenkezőleg, az áru termék értékétől független, az áruk termelési folyamatában eleve adott és az áruk átlagárát magát meghatározó nagyságnak, vagyis érték-képzőnek mutatja*” (MEM 25: 820).

Ebben a felfogásmódban: ami az egyiknek költség, az a másiknak jövedelem; ami további megerősítését adja annak, hogy az összes áru értéke jövedelmekben oldódik fel, illetve azok alkotják. A tőke maga alá rendeli és a saját képmására formálja az uzorát. A termelő és a kereskedő tőke mellett önálló tőkeformaként megjelenik a kamatozó tőke. Ennek következtében a profit az értéktöbblet részeként, amelyet a termelő és kereskedelmi tőke sajátít el, tehát már a járadékkal csökkentett összértéktöbblet, tovább osztódik. Az ilyen módon meghatározott profit egy része kamatként a pénztőkés jövedelmét képezi. E mennyiségi megoszlás minőségibe csap át. *A kamat* úgy jelenik meg, mint *a tőke terméke* vagy sarjadéka, a profit másik része *vállalkozói nyereségként* a tevékenykedő tőkésnek jut, ami *a felügyeleti munka bérének* is tekinthető. A kamat mint önálló jövedelemforma megcsontosodása következtében a saját tőkével dolgozó tőkés is ebben a két formában

28 Vagyis az állandó és a változó tőke összegén (*a szerk.*)

számolja el jövedelmét; tőke tulajdonosaként kamatot kap, illetve annak működtetőjeként „bért”.²⁹

A háromság-formula letisztult formájában tehát: tőke-kamat, föld-földjáraadék, munka-munkabér. Miközben az utolsó tagban összeszódik a bérmunkás bére és a felügyeleti munka „javadalmazása”, a járadék tisztán a föld hozamának tűnik. A kamat pedig a „tőke sarjadéka”, „az absztinencia, vagy a kockázat jutalma”, „a várakozások”, „a pénz időértéke”, „az alternatíva költség” lenne?³⁰ *Végképp nem tudható már az sem, hogy mi a tőke. Pénzösszeg? A termelt termelési eszközök? Vagy azoknak csak a tartós része, a gépek, berendezések, egyszóval a munkaeszközök? A látszatoknak ebben a világában már minden kategória cseppfolyóssá, egymásba áttűnővé válik.*

A tőketulajdon és a tőkefunkció szétválásával, hogy a kizsákmányolás munkáját *érték-többletből* fizetett alkalmazottakra (igazgatókra, ügyvezetőkre) bízzák, a vállalkozói nyereség egy részének bérjellege tovább erősödik. És ezért az összes „költségek” fölötti profit csak két módon jelentkezhet:

1. A „termelési eszközök értékén kívül [...] a munkabér, a kamat és a járadék kerülnek bele [...] a termékbe, *mint határt vonó és szabályozó ármagyságok*. A tőkéseknek tehát azon elemként jelennek meg, amelyek az áruk árát meghatározzák. Ebből a szempontból tekintve a »profit« úgy jelenik meg, mint amit vagy

a) a véletlen konkurenciaviszonyoktól függő *piaci áraknak az áruk ez árelemek* [a termelési eszközök ára, bér, kamat, járadék] által meghatározott *immanens értéke feletti többlete határoz meg*; vagy

29 „Éppúgy tulajdonságává válik a pénznek, hogy értéket hoz létre, kamatot hoz, mint ahogy a körtefa tulajdonsága, hogy körtét terem. [...] A valóban funkcionáló tőke [...] maga is úgy mutatkozik, mintha a kamatot nem mint funkcionáló tőke hozná, hanem mint magán-való tőke, mint pénz-tőke” (MEM 25: 370).

30 „Amikor valamely áru ára [...] elég ahhoz, hogy a föld járadékát, a munka bérét és a profitját természetes rátáiknak megfelelően megfizesse, [...] akkor pontosan annyit ért el, [...] amelynyibe valóban került annak, aki a piacra viszi; bár a köznyelvben valamely áru önköltsége nem foglalja magában annak a személynek a profitját, akinek azt el kell adnia, mégis, ha olyan áron adja el, amely nem biztosítja neki a szomszédságban szokásos profitrátát, akkor nyilvánvalóan veszít az üzletben; hiszen tőkájének valami más módon való alkalmazása révén elérhette volna azt a profitot. Azonkívül profitja az ő jövedelme, létfenntartásának tulajdonképpeni alapja.” Ezért ha áru „nem hozza meg számára e profitot, akkor nem fizetik vissza azt, amibe – teljes joggal mondhatjuk – kerültek neki” (Smith 1959: 104–105).

b) amennyiben a profit „maga meghatározó módon közrejátszik a piaci ár kialakításában, [...] a nyereség [...] a vevők és eladók konkurencijától függőnek jelenik meg” (MEM 25: 823).

Az a) esetben az, hogy az immanens érték fölött többlet keletkezik-e, vagy a piaci ár alacsonyabb a költségárnál, „meghatározza az újratermelést, vagy jobban mondva az újratermelés szintjét; *úgyszintén*, hogy a meglévő tőkékből erről vagy arról a területről többlet vonnak-e el vagy adnak bele, *úgyszintén*, hogy milyen arányban áramlanak ezekre a területekre az újonnan felhalmozott tőkék, *végül* hogy milyen fokban lépnek fel ezek a különös területek vásárlóként a pénzpiacon” (MEM 26/III: 446). Eszerint a profit (ha eltekintünk az elidegenítésből keletkező profit tarthatatlan elméletétől) az aránytalan, nem egyensúlyi termelésből keletkezik. Míg az egyik termelési terület profitot realizál, a másik veszteséget szenved (a költségár, vagy immanens érték alatti áron értékesít), azaz a profit forrása az egyik oldalon a másik oldal vesztesége. Egyensúlyi termelés esetén az árak általánosan az immanens értékre redukálódnak.

A b) esetben, amikor a profit meghatározóan közrejátszik a piaci ár kialakításában (monopólium esetében), a profit „forrása” azonos az előbbivel, más területek, a vevők vagy az eladók finanszírozzák azt pozitív veszteségükből.

2. A másik lehetőség, és ebben az esetben valami halványan átszüremlik az érték meghatározásból a látszatvilágba, az, hogy a munka különleges termelőereje múló extraprofitot biztosít az adott tőke tulajdonosának. De ezt a halvány derengést is elfedi az, hogy a tőkés termelés a termelési tényezők okszerű kombinációjának tűnik: „Ha az egyik országban a munkabér és a föld ára alacsony, a tőke kamata viszont magas, [...] egy másik országban viszont a munkabér és a föld ára névlegesen magas, a tőke kamata viszont alacsony, akkor a tőkés az egyik országban több munkát és földet használ fel, a másikban viszonylag több tőkét” (MEM 25: 823). Ez egyfelől megerősíti azt, hogy a bér, a kamat és a járadék az értékalkotók, másfelől pedig azt, hogy a termelési tényezők kellő körültekintéssel kialakított kombinációja, a tőkés (vagy vállalkozó) leleményessége, szemfülessége, körültekintő eljárása hozza meg a kívánt eredményt, vagyis a profitot.

Ebben a közvetlen tapasztalattal egybeeső jelenségvilágban, amelyben a tőke (pénz?, termelt termelési eszközök?), a föld és a munka, mint természetfeletti képességekkel felruházott természeti dolgok, értéket (és jövedelmet) alkotnak, a „javak” is természetüknél fogva értékek, ezért ebben a világban nincs helye és nincs is szükség értékélmélre.³¹

31 „A legtöbb áru költségárának [a termelési árról van szó] különböznie kell értékétől, és ennél fogva »termelési költségeinek« a benne foglalt munka teljes mennyiségétől, mindamellet ezeket a termelési költségeket és ezeket a költségárakat nemcsak hogy az áruk értékei határozzák meg – megerősítik az érték törvényét, ahelyett, hogy ellentmondának neki –, hanem ezenfelül csak

Mivel a látszatvilág látszategysége ellentmondásokat foglal magában, fölkinálja, vagy legalábbis nem zárja ki a tényleges belső egység, a formulába rejtett titok kimutatásának a lehetőségét.

Vegyünk egy teljesen önkényes számokat tartalmazó példát! A munka értéktermékét minden tőke esetében tekintsük 100-nak (azt, hogy a munka áruérték-alkotó, jövedelemtermelő, a vulgáris gazdaságtan sem vitatja). A profit vagy a kamat, illetve a járadék „természetes rátája” a „munkára” vetítve 50-50%, akkor a tőkések (az állandó tőkéktől – vagy ahogyan Smith fogalmaz: az anyagok értékétől – itt szokás szerint elvonatkoztatva) áruikat 200-ért adják el. Ebben az esetben a munkás részesedése az értéktermékből: 2/4, a tőkésé vagy a „tőkéé” 1/4, a földtulajdonosé vagy a „földé” szintén 1/4.

Ha azonban abból indulunk ki, hogy a teljes értéktermék 100, ennek elosztása pedig így alakul: 50 a munkabér, 25 a profit vagy a kamat, illetve 25 a járadék, akkor a „termelési tényezők” részesedésének aránya nem változott (sőt semmi sem változott, mert a „természetes ráták” sohasem fejezhetnek ki abszolút nagyságot). De úgy jutottunk azonos eredményre, hogy a 100-hoz a tőkének és a földnek hozzá kellett volna bűvészkednie saját maga teremtette jövedelmét.³²

Ha viszonylag ilyen egyszerű áttörni a látszatok falát, mi a magyarázata annak, hogy az mind a mai napig ilyen makacsul tartja magát? A közgazdaságtan vitathatatlanul társadalomtudomány. A társadalomtudományok pedig szükségképpen világnézeti megalapozottságúak.³³ A *makacsul a látszatvilágra korlátozódó tükrözés végső soron az ideológiai tükrözés osztálytársadalmakat jellemző törvényében leli magyarázatát*. „A világnézet sokkal

az érték és ennek törvénye alapzatán lehet felfogni magát a termelési költségek és költségárak létezését, és ez értelmetlen abszurditássá válik e nélkül a feltételezés nélkül. Egyszersmind látjuk, hogy azok a közgazdászok, akik egyrészt látják a tényleges jelenséget a konkurenciában, másrészt nem értik meg az érték törvénye és a költségár törvénye közötti közvetítést, hogyan menekülnek ahhoz a fikcióhoz, hogy a tőke, s nem a munka határozza meg az áruk értékét, vagy még inkább, hogy nincsen érték” (MEM 26/III: 71).

32 A formális azonosság feltétlen: $E = \frac{1}{2}$ (bér) + $\frac{1}{4}$ (profit, vagy kamat) + $\frac{1}{4}$ (járadék). Hogy az $\frac{1}{2}$ az 100-e vagy 50, és a tárgyi „tényezőknek” jutó jövedelem 100-e vagy 50, az attól függ, hogy a bér azonos-e (mint a látszat szerint) a munka értéktermékével, és ezért a kamat és a járadék magától értődően a tőke és a föld hozadéka-e, vagy sem. Ennek a kérdésnek a megválaszolása egyenértékű azzal, hogy a geocentrikus vagy a heliocentrikus világkép adekvát-e a fennálló anyagi valósággal? És ezek a kérdések akkor is eldöntendőek, ha a neopozitívizmus szellemében eljárva „Franck és Reichenbach kinyilvánítja a geocentrikus és a heliocentrikus rendszer egyenértékűségét” (Rozsnyai é. n.: 34).

33 Vö.: Rozsnyai (1983: 83). Továbbá: „Minden világnézet az emberek nagyobb csoportjának az anyagi létfeltételekkel és állásfoglalással, a létfeltételek által meghatározott szükséglet-, érdek- és

inkább függ megfogalmazójának társadalmi állásfoglalásától, mint a vizsgálat tárgyától. Arról van szó, hogy minden osztálynak egy bizonyos elsajátítási mód (tulajdonviszony) a *létfeltétele*: ha ez megváltozik vagy megszűnik, maga az osztály is megváltozik vagy megsemmisül. Az osztályok szemében tehát a nekik megfelelő elsajátítási mód a lét *szükségszerű, természetes és egyedül lehetséges* formájaként jelenik meg: *ebből a szemszögből* lesz számukra a valóság baráti vagy ellenséges, célszerűen formálható vagy rendezhetetlen, megismerhető vagy áthatolhatatlan. *A hamis tudat ideológiai torzításai egytől egyig arra vezethetők vissza, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket egy korlátozott és átmeneti osztálygyakorlat vetít a tárgyra, e gyakorlat örökérvényűségének látszata miatt úgy tűnnek fel, mintha a tárgy saját tulajdonságai volnának*" (Rozsnyai 2005: 171). „E célzatosnak tűnő ábrázolásmód lehet csalás, a tények tudatos meghamisítása, de korántsem mindig az, sőt eredendően sohasem az” (Rozsnyai 1983: 70).

A feudális egyház körömszakadtáig védelmezte a ptolemaioszi geocentrikus csillagászati világméretet, amelyet valóban alátámasztott a Nap látható égi pályája (noha a „kopernikuszi” világméret i. e. 270 óta ismert volt),³⁴ mert az megfelelt az európai feudalizmus ideológiai szükségleteinek.³⁵ A tárgyi világ képe igazodott a társadalmi berendezkedéshez kapcsolt pozitív állásfoglaláshoz, és a „teremtett” világ tárgyi szerkezete örökérvényűnek és természetesnek tüntette fel a társadalmi berendezkedést. Az ellenérdekű polgárság képviselői (nem csekély véráldozat árán) bebizonyították az égi pálya látszólagos voltát, és azt, hogy a bolygók valóságos pályája alátámasztja a lényegének ellentmondó látszólagos mozgást.³⁶ Ebben az esetben fizikai testek fizikai viszonyairól van szó, még ha a lényeg a jelenségben ellent is mond önmagának.

Az áru-, a pénz- és a tőkefétis esetében összetettebb a képlet. A termelés tőkés módja által megszabott „korlátozott és átmeneti osztálygyakorlat” nem az áru látszatát vetíti a használati értékre, hanem *áruvá* (pénzzé, tőkévé) *változtatja* azokat. Az árut előállító sajátos munka a használati értéket a csereérték hordozójává teszi, az értéket (végső soron az embereknek a termelési folyamatban létrejött viszonyait) tárgyi tulajdonságként jeleníti meg; a tőke önértékesülő értékévé lesz, és a társadalmi munka összes hatóerői mint dolgok

értékrendszerét fejezi ki. [...] *A tükrözésnek azt a fajtáját, amelyben a tárgyat a társadalmi viszonyok értékelésén nyugvó értéktudat közvetíti, ideológiának nevezzük*" (i. m.: 72).

34 „Arisztarkhosz heliocentrikus rendszere [...] teljesen azonos Kopernikusz 1543-ban publikált rendszerével.” Plutarkhosz *Arc a holdfényben* című művéből azt is tudhatjuk, hogy Arisztarkhosz heliocentrikus elmélete ebben az időben már laikusok társasági beszédtemája volt (Simonyi 1978: 65, 70).

35 Aquinói Szent Tamás nyilvánította összeegyeztethetőnek a teológiai tanításokkal.

36 „Az égitestek látszólagos mozgása csak annak érhető, aki valóságos, de érzékiileg nem észlelhető mozgásukat ismeri” (MEM 23: 297).

tulajdonságai jelennek meg. A tudomány feladata itt kettős; belátni, beláttatni azt, hogy (1) árunk, pénznek stb. lenni a dolgok *társadalmi tulajdonsága*, továbbá azt, hogy (2) azok a viszonyok, amelyek a társadalmi munka termékét természetfeletti természeti tulajdonságokkal ruházzák fel, történelmileg keletkezők és elmúlók – átmenetiek.

Annak az ideológiának a funkciója, amely az árutermelés viszonyainak elkötelezett, a feladata természetesen ugyanaz marad: az *árutulajdonságot* a használati érték örök tárgyi tulajdonságának feltüntetni. És *ennek az ideológiának* a dolgát hihetetlenül megkönynyíti az, hogy az áru stb. esetében a tárgyi látszat teljes és végleges megszüntetésének egybe kell esnie azoknak a viszonyoknak a megszűnésével, amelyek a munkatermékeket áruvá bélyegzik.³⁷

* * *

A társadalmi értékítéleten nyugvó (ideológiai) tükrözés elsődleges és meghatározó volta a tárgyi tükrözéssel szemben alaposabb elemzéssel pontosan kimutatható minden olyan típusú kijelentésben, mint amilyen a mottóul vett Wicksellé. „Hogy a munka a gazdagság egyedüli forrása, ez éppolyan veszélyes, mint amennyire téves tannak látszik, mivel szerencsétlenül fogódzót nyújt azoknak, akik minden tulajdont úgy ábrázolnának, mint ami a dolgozó osztályokat illeti meg, a mások által kapott részesedést pedig mint rablást vagy csalást velük szemben” (Cazenove-ot idézi Marx, lásd MEM 26/III: 53). A „látszik” szót és a „rablás, csalás” szavakat elhagyhatjuk, mert az első finomkodás, az utóbbi kettő hangulat-keltés – az „illeti meg” éppen elegendő. A „téves tant” szintén, hiszen az pusztá – indoklás nélküli – kijelentés. A „fogódzót nyújt”-ról majd lentebb szólunk; egyelőre ezt is elhagyjuk. Így az állítás lényegében ez: *veszélyes az a tan, amely szerint a munka a gazdagság egyedüli forrása, mivel ábrázolásában minden tulajdon a dolgozó osztályokat illeti meg. Azaz sérti a nem dolgozó osztályok érdekeit, értékeit, vagy még tömörebben: létüket kérdőjelezi meg.*

37 „Az a késői tudományos felfedezés, hogy a munkatermékek, amennyiben értékek, csak dologi kifejezései a termelésükre fordított emberi munkának, korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében, de semmiképpen sem oszlatja el a munka társadalmi jellegének tárgyi látszatát. Az, hogy [...] az egymástól független magánmunkák sajátosan társadalmi jellege ezeknek a munkáknak mint emberi munkáknak az egyenlőségében áll, és hogy ez a jelleg a munkatermékek értékjellegének formáját ölti az árutermelés viszonyainak rabjává lett emberek számára, ama felfedezés előtt és utána egyaránt, éppannyira végérvényesnek jelenik meg, mint ahogy az, hogy a tudomány felbontotta a levegőt elemeire, nem szünteti meg a levegőformát, mint fizikai testi formát” (MEM 23: 77). „A társadalmi életfolyamatnak, vagyis az anyagi termelési folyamatnak az alakja csak akkor veti le misztikus ködfátylát, amikor [...] majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az emberek számára *nap nap után* egymásra és a természetre való *átlátszóan ésszerű vonatkozásokat jelenítenek meg*” (MEM 23: 81).

Ezért magától értődik, kétség nem fér hozzá, hogy *a tan* (az ő érdekeik szempontjából): téves. Sőt; ami ebből a szempontból a dolog leglényegét illeti: teljességgel indifferens, hogy (legalábbis bizonyos határok között) téves-e, vagy sem.³⁸ Érdekeimmel ellentétes. És azért *célszerű tévesnek* minősítenem, mert a történelem során az *igazhoz* pozitív, míg a *hamishoz* negatív értékjel tapadt.

Ez az összefüggés visszavezet bennünket a „fogódzót nyújt” kérdéséhez. A két tudatforma, a tárgyi és az ideológiai tükrözés ellentétes egymással, annak ellenére, hogy mindkettőnek *a szabályozás* a funkciója. „A tárgyi tükrözés az ember-természet viszony szabályozására van hivatva, amelyhez a valóságot olyanakk kell megismerni, amilyen; az ideológiai ezzel szemben a társadalmi viszonyokat szabályozza, a fennálló gazdasági rendet erősíti vagy gyengíti, amire éppen azért képes, mert a világegészt egy bizonyos embercsoport érdekeinek szemszögéből, a védelmezett, eltűrt vagy áhított társadalmi rend meghosszabbításának ábrázolja” (Rozsnyai 1983: 73–74). Az „objektív szellemben” tárgyiasult ideológiák „döntő hatást gyakorolhatnak [...] az értéktudatra, és akár gyökeresen is megváltoztathatják” (i. m.: 72). Ezért nyújthat az a tan, amely szerint a munka a gazdagság egyedüli forrása, fogódzót – jelen esetben – a dolgozó osztályok számára.

A klasszikus közgazdászok eredendően (nem csalás vagy a tények meghamisítása révén) vaknak mutatkoznak a munkatermékek társadalmi formájával szemben. Azért, mert az számukra annyira magától értődő, annyira természetes, mint a levegővétel. A vulgáris közgazdászok csak a formát látják, vagy csak azt akarják látni, ezért e forma felszívja, magába foglalja, azonosul a tartalommal, sőt nincs is tartalom és forma, csak a jelenség; következésképpen a munkatermékek társadalmi formája azonosul a tárgyak természeti tulajdonságával. A klasszikus közgazdaságtan a mélybe hatol, kimutatja a tarkabarka, egymással tartalmilag közömbösen szembenálló, de mégis összefüggést mutató látszatvilág valódi belső egységét – az értéket.

A tartalom és a forma rendszerint ellentmond egymásnak. Mégsem közömbösek egymással szemben. A tartalom, annak *belső formája* meghatározza a neki ellentmondó formát; oka annak. A klasszikusok a kamatot, a vállalkozói nyereséget és a földjárdékot az érték-többletre (szóhasználatukban: a profitra), az érték-többletet a többletmunkára, az áru értékét pedig a munkára vezették vissza. De a forma iránti közömbösségük miatt nem vehették észre, hogy *az értékalkotó munka formameghatározott*. A munka csak mint a társadalmi össz munkának a termelők által ellenőrizhetetlen, egynemű hányada alkot értéket. Ennek belátásához fel kell vetni azt a kérdést, hogy ha a munka az értékalkotó, aminek mértéke a munkaidő, akkor *a tényleges társadalmi termelési folyamatban miért a*

38 A pozitívizmus, ami aligha pályázhat az igazság felkent papja címére, sőt „éppenséggel helyet csinál a misztikának”, lehet egyúttal „az egyházi dogmatizmus elleni harc eszköze”, és „háttérül szolgált [...] az akadémizmus és az idejétmúlt romantika elleni hadjáratban” (Rozsnyai é. n.: 15–16).

pénz az értékmérő, nem pedig a munkaidő. Ezt a kérdést a klasszikus közgazdászok nem tehették fel. Formatévesztés volt a visszajáról, amikor a klasszikusok korai (francia) szocialista bírálói – a tőke láthatóvá váló ellentmondásainak kezelésére – a munkapénz bevezetését javasolták, a munkatermék áruformájának megtartása mellett.

Az érték tehát a klasszikusok esetében is tárgyi tulajdonsággá válik, tehát ők is örök érvényűvé változtatják a tőkés termelési viszonyokat. De a jelenségvilág belső egységének kimutatásával egyetemben kimutatják a viszonyok antagonizmusát is, amivel utat törnek az átmeneti jelleg felismeréséhez.

A MODERN POLGÁRI GAZDASÁGTAN

MOTTÓ (3)

„Az ideológia nem zárja ki az objektív igazságot, [...] persze a társadalmi osztályok nem egyformán érdekeltek [ennek] felismerésében, sőt ugyanaz az osztály is különbözőképpen érdekelt, aszerint, hogy történelmének melyik szakaszát éli” (Rozsnyai 1983).

MOTTÓ (4)

„A vulgáris gazdaságtan nem tesz egyebet, mint hogy ezt az indítékait és elképzeléseit tekintve a tőkés termelési mód jelenségeinek foglyul esett tudatot doktriner formában kimondja. És minél laposabban csügg a felszínen, és csak visszhangozza ezt egy bizonyos rendben, annál inkább tölti el a tudat, hogy ő »természetszerű«, és távol áll minden elvont spekulálgatástól” (MEM 26/III: 443).

3.1. VÁLTOZNAK AZ IDŐK

„A szabadverseny virágzásakor a gondolkodás elsekélyesedik, [...] a *burzsoázia ideológiája*, elveszítve korábbi naiv, őszinte optimizmusát, *manipulációs jelleget öltött*: az igazság megragadását alárendelte a szocialista eszmék cáfolatának, valamint – amíg lehetett – az egyre kezelhetetlenebb ellentmondások elkendőzésének. [...] a problémákat, amelyekkel a régebbi filozófák életre-halálra viaskodtak, az újak észre sem veszik, és szemrebbenés nélkül egyesítenek logikailag összeférhetetlen gondolatmeneteket. Az újkantiánus irányzatok mellett így jár el az Angliából és Franciaországból széthullámzó *pozitivizmus* is – a korszak egyik nagy divatáramlata –, többnyire azzal a *tudatos* céllal, hogy elhárítsa a szocialista mozgalmak

materializmusát, ugyanakkor pedig eleget tegyen a *tapasztalati tudományok* igényeinek, és misztikumtól mentes, kézzelfogható tényekre alapozza a megismerést. Minden tudásunk forrása a tapasztalás, tartalma a tapasztalati tény” (Rozsnyai 2005: 158–159). A pozitívizmus a tapasztalás kizárólagosságából kiindulva „egyrészt minden lényegi összefüggést elutasít, másrészt törvényt és rendezettséget hirdet, *közvetlenül azonosítva az egyedít az általánossal, az érzéki tapasztalatot a törvénnyel*” (Rozsnyai é. n.: 11).

Ez az ideológiai körtünet egyben kortünet is. „Ugyanabban a mértékben, ahogy a [klasszikus] gazdaságtan a mélységbe hatol, nemcsak hogy maga ellentéteket ábrázol, hanem ellentéte, mint olyan, szembe lép vele, egyidejűleg azzal, hogy kifejlődnek a reális ellentétek a társadalom gazdasági életében. Ugyanebben a mértékben a vulgáris gazdaságtan tudatosan *apologetikusabbá* válik, és igyekszik a gondolatokat, s bennük az ellentéteket, erőszakolt módon fecsegéssel eltüntetni. [...] Annál egyszerűbbnek, természetesebbnek tűnik fel maga előtt – annál távolibbnak minden elméleti szószálhasogatástól –, minél inkább nem tesz valójában semmi egyebet, mint hogy a közönséges elképzeléseket doktriner nyelvre lefordítja. Minél elidegenültebb formában fogja fel ezért a tőkés termelés alakulatait, annál közelebb áll a szokásos elképzelés eleméhez, tehát annál inkább természeti elemében lubickol” (MEM 26/III: 456, 458). Tagadhatatlan, hogy Marx születésük közben papírra vetett gondolatai a kézirat szövegében egymásba torlódnak – nehezen értelmezhetőek. De a közönségnek szánt újrafogalmazásuk félreérthetetlen: „A nagyipar [...] az 1825-ös válsággal megkezdí modern életének periodikus körforgását. [...] A burzsoázia Franciaországban és Angliában hatalmat hódít. Ettől kezdve az osztályharc, a gyakorlatban és az elméletben egyaránt, mind élesebb és fenyegetőbb formákat öltött. *Megkondította a tudományos politikai gazdaságtan lélekkharangját*. Most már nem arról volt szó, hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a tőkének hasznos-e vagy káros, kellemes-e vagy kellemetlen, rendőrileg tilos-e vagy sem. Az önzetlen kutatást bérencek kötelőzködése, az elfogulatlan tudományos bírálatot az apologetika rossz lelkiismerete és gonosz szándéka váltotta fel” (MEM 23: 13).

A modern polgári közgazdaságtan számára nem maradt más, mint a pozitívizmus ilyen vagy olyan formájának alkalmazása. Azok eszközeinek felhasználása arra, hogy a tőkés gazdaság *jelenségeit* „logikusan”, formailag lehetőleg ellentmondásmentesen rendszerezze. Illetve olyan formulák, „modellek” megalkotása, amelyek magyarázni, alátámasztani látszanak ezt a jelenségvilágot, a *tapasztalatot*.³⁹ Rövidebben: *illeszkednek a*

39 „...a *tapasztalat* azt mutatja, hogy egy áru átlagára azért emelkedik, mert a munkabér emelkedett, és azért süllyed, mert ez süllyed. A »*tapasztalat*« azt nem mutatja meg, hogy ezeket a változásokat [...] az áruknek a munkabérektől független értéke szabályozza.”

„...a *tapasztalat* és a *jelenség* azt is mutatja, hogy [...] a munkabér, profit és járadék [...] a piaci árakon [...] uralkodó nagyságok.”

hétköznapi tapasztalatokhoz. A modern polgári közgazdaságtannak azonban a pozitívizmus eszközeinek felhasználásában is korlátozottak a lehetőségei. Hiszen a pozitívizmus végső, logikus konzekvenciáit nem fogadhatja el.

* * *

Ha a pozitívizmus a pusztá tapasztalatot tekinti az ismeretek kizárólagos forrásának, amelyek a tudat tiszta lapjára íródnak, szükségképpen a szolipszizmus zsákutcájába téved. Különösen, ha a „metafizika” elleni harc heve fűti. A tapasztalati tények nem gyökerezhetnek a külső anyagi világban – még ha feltételeznénk is annak létét, az pusztá feltételezés maradna, mert a tapasztalat nem informálhat róla. Tudati termék sem lehet, mert a pozitívizmus a világ szellemi eredetét is elveti. A tapasztalat közvetlen adottság; léte, és ami a tudatban megjelenik, ugyanaz (nem a tudat terméke).

De ha még feltételezzük is, hogy érzeteink valami külső világ lenyomatai, és ennek a külső világnak (mint arra még az agnosztikus Hume is utal) lenne eleve elrendelt harmóniája (magyarán: öntörvényei), a tapasztalat akkor sem férközhetne ennek a közelébe sem. A törvény a változó egyediben lakozó szabályozó lényegi általánosság. Az egyedi tapasztalatokban megjelenő invarianciából azonban nem következtethetünk még a pusztá formai általánosságra sem. A verifikáció (vagy enyhítettebb változata, a konfirmáció) nem alkalmas erre. Bármely tetszőleges $(n+1)$ -edik igazolás vagy megerősítés mennyiségileg éppoly távol van a teljes bizonyosságtól, mint az első.

A pozitívizmus „közvetlen adottsága” „mindig valamilyen egyedi és egyszeri jelenség: »itt és most«” észlelet. Nincs tehát joga „általános összefüggésekre, törvényekre hivatkozni. A pozitívizmus mégis a dolgok törvényszerű rendjéről beszél, fiziológiai szervezetünkben gyökerező elsőrendű szükségletnek minősítve a törvények megismerését” (Rozsnyai 2005: 160).

A pozitívizmust a neopositívizmussal összekötő empiriókritícizmus az „elvi koordináció”, avagy a „korreláció” elvével kísérel meg kikészálódni a csávából. Ez az elv látszik biztosítani, hogy az érzetek egyszerre legyenek „immanensek”, tudaton belüliek, és „transzcendensek”, a tudattól függetlenek. Az érzetsorok a tudaton belül a tudattól független tárgyakká (érzetkomplexumokká) lesznek, amelyek között maga a szubjektum is pusztá érzetkomplexumként dologiasul. A szubjektum nem aktív, még szellemileg sem; nem gondolkodik, a gondolkodás megtörténik vele. Nincs okság, csak függvénykapcsolatok, a

„... a látszat az, hogy [...] nem az áruk értéke jelenik meg szétválásuk előfeltételeként, hanem megfordítva, azok az alkotórészek, amelyekre az áru értéke szétvállik, funkcionálnak mint ez érték előfeltételei” (MEM 25: 817–821, elszórtan).

törvény nem más, mint a gondolkodás gazdaságos technikai eszköze. *Az események leírása rövidített formában.*

Ez a nézet tükröződik például P. A. Samuelsonnak a közgazdaságtan módszerére vonatkozó elgondolásában: „A tudósok sosem »magyaráznak meg« egy viselkedést egy elmélet vagy bármely más eszköz segítségével. Minden »mélyebb magyarázattal« pótolta leírásról tüzetesebb vizsgálat után kiderül, hogy az *csak egy másik leírás*, bár lehet, hogy hasznosabb leírás, mert szélesebb területet fed le és világít meg” (Samuelson 2002: 610).

A dolgok érzetekké, érzetkomplexumokká szubjektíválásának megfelel a szubjektum eldologiasítása. És ez saját határain belül nem is feltétlenül gátja bizonyos tudományos előrelépésnek (például a pszichológiában hozzájárult az egzakt kísérletek és matematikai formulák alkalmazásához).

Hatása megjelenik a Gossen I. törvényére alapozó szubjektív határhaszon-elméletben is. Sőt! Az elmélet részletes megalapozására való törekvésben közvetlenül tetten érhető az „elvi koordináció”, avagy a „korreláció” empiriokriticista elve. „A »Grundsätze« fejtegetéseit az teszi oly hatásossá, hogy fő tárgyát állhatatos lassúsággal közelíti meg. Menger először egy hasznos tárgy, azután egy jószág, ezt követően pedig egy szűkösen rendelkezésre álló, vagyis gazdasági jószág tulajdonságait írja le, ami után rátér az adott jószág értékét meghatározó tényezőkre; ezt követően áttér egy (különböző mértékben) piacképes árucikk meghatározására, ami végül elvezeti a pénzhez. [...] Állandóan hangsúlyozza, hogy ezek a jellemzők nem magukban a dolgokban (vagy szolgáltatásokban) rejlenek; hogy nem olyan tulajdonságok, amelyek a dolgokat elszigetelten tanulmányozva is felfedezhetők. *Teljes egészében a dolgok és a velük kapcsolatban cselekvéseket végrehajtó emberek közötti összefüggésben léteznek.*⁴⁰ Az utóbbiak azok, akik – szubjektív szükségleteik és e szükségletek kielégítésének feltételei ismeretében – bizonyos fontosságot tulajdonítanak fizikai dolgoknak. Ennek az elemzésnek a legnyilvánvalóbb eredménye az, hogy a javak teljes és határhasznának a megkülönböztetésével megoldja a régi értékparadoxont” (Hayek 1995: 500–501).⁴¹

Ha a szubjektum eldologiasul, passzívvá lesz, a gondolkodás megtörténik vele, akkor az introspekció tudományosan teljesen megalapozott eljárásnak tűnik. Mivel azonban a dolgok mint érzetkomplexumok szubjektíválódnak, és tulajdonképpen a szubjektum (az Én) is csak a szubjektív önkény következtetésben dologiasul, az interszubjektivitás teljesen

40 Értsd: használati értéknek lenni nem a dolog tulajdonsága, az áru értéke nem objektív.

41 Jevons inkább a korábbi pozitívizmushoz kötődött, mivel hol „fizikai”, hol „biológiai tudomány” kívánta változtatni a politikai gazdaságtant. A pozitívizmus, „minthogy a társadalmi lét valódi ismérvei rejtve maradtak előtte, természettudományos analógiákkal, a fizika vagy biológia fogalmival és tételeivel igyekszik megvilágítani a társadalmi jelenségeket” (Rozsnyai é. n.: 13).

kétségessé válik. A szubjektív hasznosság és értékelmélet (nomen est omen) valóban az, aminek mondja magát: szubjektív. Egy különös áru piaci ára, a pénz vásárlóereje csak a fideizmuson alapulhat, vagy szófacsarással állítható csak elő.

Wittgenstein felszámolja a pozitívizmus következetlenségét: „Az eredeti pozitívizmus [...] önellentmondó, amikor okságot és törvényszerűséget emleget [...]. Wittgenstein [...] merész logikával vonja le a »közvetlen adottságokra« építő pozitívista elmélet irracionális végkövetkeztetéseit.” A pozitívizmus „igyekezett racionálisnak látszani, ebben állt a logikátlansága; Wittgenstein nyíltan vállalja az irracionálizmust, ez mutatja logikai szigorát” (Rozsnyai 2005: 162).

Wittgenstein szerint (akár a bécsi kör tagjai szerint is) az elemi kijelentések csak tapasztalatilag lennének igazolhatók. De – mondja Wittgenstein – a tapasztalati igazolás nem valóságos, csak pszichológiai alapja van. „Az indukciónak csak abban áll, hogy *feltételezzük a legegyszerűbb* törvényt, amely a tapasztalatunkkal összhangba hozható. E folyamatnak azonban nem logikai, hanem csak pszichológiai alapja van. [...] semmi alapja sincs azt hinni: a valóságban is a legegyszerűbb eset fog előfordulni. Az, hogy a Nap holnap felkel – hipotézis. És ez azt jelenti: nem *tudjuk*, fel fog-e kelni. [...] Az oksági kapcsolatba vetett hit a *tévhit*. [...] Csak *logikai* szükségszerűség létezik” (Wittgenstein 1989: 50). A logikai szükségszerűség azonban tautológia. „A tautológia minden kijelentésből következik: a tautológia nem mond semmit. [...] Az ellentmondás úgyszólván az összes kijelentésen kívül, a tautológia az összes kijelentésen belül tűnik el” (Wittgenstein 1989: 55–56).

A logikus zárószó: „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rajtuk túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot. Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (Wittgenstein 1989: 90).

Ebből a világnézetből, vagy inkább világerzetből kiindulva körülményesnek tűnik a hiteles megismerés elméleti megalapozása, a tudományos módszer kidolgozása. De ha figyelembe vesszük, hogy Wittgenstein a nyelv vizsgálatának középpontba állításával jut erre a következtetésre, akkor ez – legalábbis kiindulópontjában – *formailag szakítás* a korábbi pozitívizmus pszichologizmusával. Erre reagálva a pszichológia újabb iránya elveti az önmegfigyelésen és az élménybeszámolókon alapuló módszert, és a külső szemlélő számára is – például mozgássorokban – megmutatózó viselkedést tanulmányozza, figyelmen kívül hagyva azok belső és kiváltképpen társadalmi meghatározottságát. Samuelson kinyilvánított preferenciái ugyanezt a sémát követik, szakítva a tarthatatlan kardinális elmélettel és azzal a már-már pszichoanalitikusért kiáltó magyarázatkísérlettel, hogy a fogyasztói térképet szintvonalak alkotják, csak éppen nem ismerjük a köztük lévő

távolságot. Samuelson magatartása pontosan illusztrálja a modern polgári gazdaságtan eklekticizmusát. Samuelson (akár tudtán kívül is) a „törvény fogalmát” az empiriokriticizmustól, a kinyilvánított preferencia „elvét” a neopozitivizmustól kölcsönzi.

A kinyilvánított preferencia elve kapcsán rá kell mutatnunk a modern polgári közgazdaságtan egy további sajátosságára. A közgazdaságtan a kinyilvánított preferencia elvének befogadásával nem diszkreditálja a hasznosság és a fogyasztói magatartás korábbi „elméleteit”. Hayek például közömbös fejleményként regisztrálja a samuelsoni koncepciót, nem állítja, de nem is tagadja annak a korábbiakkal való egyenértékűségét: „A »megfigyelés« kifejezésnek Menger értelmezésében olyan jelentése van, amelyet a modern behaviouristák nem fogadnának el; és magában foglalja a Verstehent [...] a fogalom később Max Weber által kidolgozott értelmében. Úgy tűnik, még sok minden felhozható lenne Menger (és általában az osztrákok) ebben a kérdésben eredetileg elfoglalt álláspontjának a védelmében. De mivel a közömbösségi görbe módszerének és különösen a »kinyilvánított preferencián« alapuló megközelítésnek a későbbi fejlődése – amelyek annak elkerülését célozták, hogy ilyen introspektív tudásra ne kelljen támaszkodni – megmutatta, hogy az egyéni magatartással kapcsolatos hipotézis, amelyet a mikroökonómiai elmélet igényel, legalábbis elvben e »pszichológiai« feltevésektől függetlenül is megfogalmazható” (Hayek 1995: 502).⁴²

A mikroökonómiai tankönyvek ma is (inkább többé, mint kevésbé) békés együttélésben tárgyalják e három megközelítést, sőt az egyenértékűség gondolata sem áll távol tőlük. „A két különböző megközelítés, a kardinális és ordinális hasznosságelmélet alapján tehát ugyanarra a végső eredményre [Gossen II. törvényére] jutottunk”⁴³ (Kopányi 1993: 59).⁴⁴

42 Maga Hicks is megengedő módon nyilatkozik a közömbösségi görbék értelmezéséről. Nem kifogásolható, „...ha valaki [...] feltételezi, hogy létezik a hasznosságnak vagy a megelégedettségnek vagy a vágyakozásnak valamilyen alkalmas kvantitatív mértéke. Ha valaki utilitarista a filozófiában, [...] joga van, hogy utilitarista legyen a saját közgazdaságtanában. Ha azonban valaki nem az, [...] annak éppúgy joga van egy olyan közgazdaságtanhoz, amely mentes az utilitarista feltételezésektől” (Hicks: 1978: 60). Az utóbbi melletti érvként csak Occam borotvájának elve hozható fel.

43 Kiemelés az eredetiben.

44 Ez a fajta eljárás önkéntelenül is eszünkbe juttatja Marx – tisztelettől áthatottan semmiképpen nem nevezhető – megjegyzését: A vulgáris gazdaságtan végső formája „a professzori forma, amely »történelmileg« lát munkához, és bölcs mérséklettel mindenünnen összekeresi a »legjobbat«, mikor is nem néz ellentmondásokra, hanem csak a teljességre. Ez minden rendszerek elszellemletlenítése, melyeknek élet mindenütt letöri, és melyek békésen megférnek egymás mellett a kivonatfűzetben. Az apologetika hevét itt mérsékli a tudálékosság, amely jóakaróan néz le a gazdaságtani gondolkodók túlzásaira, és őket csak mint kuriózumokat úszkáltatja középszerű kásájában” (MEM 26/III: 457).

Mindez történik akkor, amikor a polgári közgazdaságtan egyes művelői számára sem kétséges, hogy a fogyasztó elmélete gyenge lábakon áll: „a termelési közömbösségi görbéknek [...] ugyanolyan tulajdonságai vannak, mint amilyeneket a fogyasztói közömbösségi görbékkel tételeztünk fel. [...] Csak egy új sajátosság jelenik meg a termelési közömbösségi görbe elemzésében. A fogyasztói közömbösségi görbét úgy definiáltuk, mint konstans hasznosságú görbét. Mivel azonban a *hasznosság mérésének egész gondolata gyanús*, [...] nem kíséreltük meg, hogy meghatározzuk, milyen hasznosságot képviselnek. A termelési közömbösségi görbék nem okoznak hasonló problémát az *igényes közgazdász számára*” (Baumol 1968: 310).

De a termelés vizsgálatának területén csoportosuló *igényes* közgazdászok esetében is igaz a „Fenn az ernyő, nincsen kas” mondás. A termelési közömbösségi görbe és a teljes költség egyenese segítségével kiválasztott optimális tényezőkombináció – mind a termelési, mind a költségfüggvények – elemzéséhez marginális adatok szükségesek. De az empirikus „marginális adatok gyűjtése nehézségekbe ütközik. [...] A marginális információ – természeténél fogva – gyakran hipotetikus kérdésekre ad választ, olyan információ, amely kívül esik a vállalat tényleges tapasztalatain” (Baumol 1968: 56).

Ezekre tekintettel semmiképpen sem nevezhető monetarista hóbortnak vagy túlzásnak Milton Friedman „pozitív módszertana”. Sokkal inkább a tények rögzítésének (ha ezzel nem mennénk szembe Friedman szellemével: a tények általánosításának) és a modern polgári közgazdaságtan védőbeszédének, az eklektika legitimációjának tekinthetjük.⁴⁵ Friedman túllép az empiriokritizmus szubjektivista törvényfelfogásán, bár nem lép túl a neopozitivizmus, különösen Popper „kritikai racionalizmusának” a szubjektivizmusán: „egy elmélet *érvényességének* egyedüli releváns próbája kizárólag előrejelzéseinek a tapasztalattal való összevetése lehet. A hipotézist elvetjük, ha előrejelzéseinek a tények (»sokszor«, de legalábbis gyakrabban, mint más hipotézisekből származtatott előrejelzéseknek) ellentmondanak; és igen megbízhatónak tartjuk, ha számtalan ilyen próbát »túlélt«. A valós tények sohasem »igazolhatnak« egy hipotézist, mindössze esetleg nem cáfolják nyilvánvalóan. Valami ilyesmiről van szó olyankor, amikor igencsak helytelenül arról beszélünk, hogy a tapasztalat a hipotézist megerősítette, »konfirmálta«” (Friedman 1986: 22).

A közgazdaságtannak szabad kezét adó újítás lényege az, hogy „egy elmélet »feltéveiseivel« kapcsolatban nem az a helyes kérdés, hogy vajon leírásukban »valóshágúek«-e, mert sohasem azok, hanem inkább azt kell kérdezni, hogy vajon a kitűzött cél szempontjából a valóság jó közelítésének tekinthető-e. Ezt pedig csak úgy lehet megválaszolni, ha megvizsgáljuk, hogy működik-e az elmélet, azaz elég pontos előrejelzéseket szolgáltat-e. A két független teszt ily módon egyetlen tesztté redukálódik. [...] Az igazán fontos és

45 „Eklektikus makroökonómia” – szól Mankiw tankönyvének egyik alfejezetcíme (Mankiw 2002: 42).

jelentős hipotézisekről kiderül, hogy »feltevései« messze nem adnak pontos képet a valóságról, és általában (ebben az értelemben) minél jelentősebb az elmélet, annál kevésbé reálisak feltevései” (Friedman 1986: 27). Ha tehát a kardinális és ordinális elmélet egyaránt „pontos előrejelzéssel szolgál” Gossen II. törvényére, fölösleges kérdéseket feltennünk az egymástól enyhén szólva is eltérő hipotézisekkel kapcsolatban.

Ha a kimódolt (mert lineáris homogén) Cobb–Douglas termelési függvény szerint a tőke határtermékének értéke vagy ára egyenlő a kamattal, és a munka határtermékének ára egyenlő a munkabérral, a hipotézis tökéletes, mert igazolja a feltételezést, illetőleg a látszatot, hogy a tőke és a munka hozzájárulása mértékében részesedik közös termékükből.

* * *

Milton Friedman módszertanának illusztrálására és igazolására többek között a négyzetes úttörvényt, pontosabban a szabadesés törvényét használja, amely szerint légüres térben (a Földön) a szabadon eső test által megtett út az eltelt idő négyzetének $g/2$ -szeres függvénye. Friedman egyrészt – és ami azt illeti, eléggé körülményesen, nehézkesen és hosszadalmasan – azt bizonygatja, hogy a hipotézis (azaz az $s = g/2 \times t^2$) feltevései valószerűtlenek; másrészt azt, hogy a hipotézis bizonyos körülmények és ésszerűnek tekinthető tűréshatárok között mégis alkalmazható, érvényes.

A valószerűtlenség alátámasztásának kísérlete során feltételezhetően az okozza számára a nehézséget, hogy „a hipotézishez” ($s = g/2 \times t^2$) „való ragaszkodás” az ő tudományos tradíciójának és „folklórájának” is a részévé vált (Friedman 1986: 34). Pedig, a következetes pozitívizmus szellemében eljárva, a dolog igen egyszerűen elintézhető: legyen akár $n+1$, 112 tizedesjegy-pontosságig érvényes tesztünk arról, hogy légüres térben a test t idő alatt s utat fut be, az $n+2$ -edik teszt teljesen tetszőleges eredményt hozhat, a tapasztalat még azt is mutathatja, hogy a test távolodik a Föld középpontjától. Tehát teljesen közömbös, hogy milyen körülmények között és milyen tárgyakkal végzem el az ejtési tesztek. Ha a tömör vasgolyóra nézvést bizonyos körülmények között, tolerálható eltéréssel gyakran igazolódik az $s = g/2 \times t^2$, a hipotézis igazolódott; a tollpihe esetében pedig maga a hipotézis hamis (vagy legalábbis az eddigi tesztek ezt mutatják). Ennek ellenére – Friedman szerint, és ez tökéletesen megfelel a pozitívista elveknek – más hipotézisek is felállíthatók a szabadesésre, amelyek akár pontosabbak is lehetnek, de minden esetben mérlegelni kell

ezek kidolgozásának és alkalmazásának gazdaságosságát, azaz a legegyszerűbb és még jó eredményeket hozók a használandók.^{46, 47}

Friedman módszertanában van egy hallgatólagos visszajára fordítás. Ha a predikció tesztelése igazolja a hipotézist, a hipotézis mintegy magyarázó elvvé válik, megokolni, igazolni látszik a tapasztalatot. Vegyük azt a hipotézist, hogy a zöld levelű, tüskés szárú rózsá piros. A hipotézis minden zöld levelű, tüskés szárú piros, vagy a piros valamilyen árnyalatában pompázó rózsá esetében igaz, a sárga rózsá esetében maga a hipotézis hamis – vö.: a tollpihe és a nehézkedés törvényének példájával. Megmagyaráz-e nekünk valamit az igazolt hipotézis? Semmit. A rózsatermesztők egészen biztosan semmire sem jutnak vele. A hipotézis pusztán annak regisztrálása, hogy vannak zöld levelű, tüskés szárú piros rózsák, még ha a termesztők kitenyészítették a tüskementes szárú rózsát is. Bonyolultabb esetekben a magyarázat, az igazolás *látszólagos volta* már nem ilyen kézenfekvő.

Mindennapos tapasztalat, hogy a pénz, a tőke jövedelmet, kamatot hoz.⁴⁸ Konstruáljunk most – egy előfeltevéseiben valószínűtlen – kétváltozós, elsőfokú homogén, folytonosan differenciálható termelési függvényt. Ez már az a pont, ahol az olvasók túlnyomó többsége olyan tüneteket produkál, mint a kígyók vedlés előtt, azaz szemük elhomályosul. A termelési függvény tőke szerinti első parciális deriváltja megmutatja a minden egyes

46 „A szabadon eső testek esetében főleg az egyszerűbb elmélet hibáit magyarázva kialakítható egy általánosabb, noha még mindig tökéletlen elmélet, amelynek alapján kiszámíthatók az egyes zavaró tényezők lehetséges hatásai, és amelynek az egyszerűbb elmélet egy speciális esete. Azonban nem mindig éri meg az általánosabb elméletet alkalmazni, mivel eredményei nem feltétlenül indokolják a használatával járó többletköltséget. Így továbbra is fontos az a kérdés, hogy milyen körülmények között működik az egyszerűbb elmélet »elég jól« (Friedman 1986: 30).

47 Így például a kardinális és ordinális elmélet okozta nehézségeknek is lehetnek alternatív megoldási lehetőségei: „A fogyasztói döntések hagyományos elmélete megkülönbözteti a hasznossági függvényre (kardinális hasznosság) és a közömbösségi görbékre (ordinális hasznosság) alapozott leírást, impliciten éreztetve, hogy az utóbbi jóval általánosabb és természetesebb. [...] Debreu egyik legtöbbet idézett eredménye, [...] hogy igen általános feltételek mellett a közömbösségi görbékre alapozott fogyasztói döntés egy alkalmas hasznossági indexfüggvénnyel reprezentálható. [...] A hasznossági függvény és a hasznosságiindex-függvény közötti különbség legfontosabb eleme, hogy míg a hasznossági függvény deriváltja – a határhason – az ármeghatározás alapja, [...] addig a hasznosságiindex-függvény deriváltjának konkrét értéke általában nem bír semmilyen közvetlen közgazdasági tartalommal” – hangzik Dancs István és Medvegyev Péter Bevezetője Gerard Debreu könyvéhez (Debreu 1987: 13–14).

48 Már óvodáskorú gyermekem is, akinek innen-onnan került pénzcsekkéje az édesanyja folyószámláján volt lekötve, gyakran érdeklődött a kamatláb alakulásáról.

tőkemennyiséghez tartozó azon kibocsátás volumenét, amellyel az a teljes kibocsátáshoz hozzájárul. Ha ismert a tőke költsége, a kamat és a termék egységára, akkor nyilvánvaló, hogy a tőkét olyan volumenben fogják alkalmazni, hogy az utolsó még alkalmazott tőkemennyiségnek a kibocsátáshoz való hozzájárulásának árbevétele éppen egyenlő legyen a kamattal. A tőke jövedelme, a kamata tehát egyenlő a tőkének a termeléshez való hozzájárulásával. Merhetné-e ezek után ennek a hipotézisnek a feltétlen bizonyító erejét közönséges halandó kétségbe vonni?

Ha az „elmélet” valami olyan konstrukció, amelyet a közvetlen jelenséghez igyekeznek hozzáigazítani, akkor feltétlenül szükségesek az olyan megszorítások, illetve engedmények, hogy „elfogadható eltérésekkel”, „hosszabb időtávon”, hiszen a jelenségek tarkabarka világában csak tendenciaszerűen, átlagban mutatkozik meg a törvényt hozzávetőlegesen tükröző formai invariancia.

Friedman érvelése a tökéletes verseny, a monopólium, a profitmaximalizálás, az általános egyensúly hipotézisének azon az alapon való megtámadása ellen irányul, hogy ezeknek a hipotéziseknek az előfeltevései valószerűtlenek (vagy valószerűtlenné váltak). Álláspontja szerint e hipotézisek – előfeltevéseik valószerűtlensége ellenére – kellő körültekintéssel eljárva igazolódhatnak a kapitalizmus elemzésében. És éppen az előfeltevéseik realizitkusságára hivatkozó újítások: az oligopólium elmélete, a monopolisztikus verseny nem alkalmazhatóak; nem azért, mert általánosságuk folytán „gazdaságtalanok”, hanem mert „predikcióik” cáfolják a hipotézist.⁴⁹

Friedman érvelésének hatása ambivalens. Káldor 1972-es előadásában (Az egyensúlyi közgazdaságtan alkalmatlansága) ugyanazokat az érveket hozza fel, amelyek ellen Friedman 1953-ban hadakozott. „A többi tudománytól eltérően, ahol az alapfeltevéseket azoknak a jelenségeknek a közvetlen megfigyelése alapján választják ki, amelyek viselkedése az elmélet tárgyát képezi, a közgazdasági elmélet alapfeltevései vagy igazolhatatlanok – például, hogy a termelők profitjukat, illetve a fogyasztók a hasznukat »maximalizálják« –, vagy egyenesen ellentmondanak a megfigyelésnek – például a tökéletes verseny, a tökéletes oszthatóság, a lineárisan homogén és folytonosan differenciálható termelési függvények. [...] Az úgynevezett »neoklasszikus« iskola minden közgazdájának közös, valóban alapvető, mély meggyőződése, hogy a decentralizált gazdasági rendszerek viselkedésének logikailag következetes magyarázatához az általános egyensúlyelmélet

49 „A Chamberlin és Robinson által kidolgozott [...] általánosabb modell [...] sikertelensége mindennél világosabban mutatkozott meg akkor, amikor az elméletet a vállalatcsoportokat [...] érintő problémákra alkalmazták. [...] semmiféle, az ágazatok elemzésére alkalmas eszközt nem nyújt és nem jelent átmenetet a két véglet, a vállalat és az általános egyensúly között. Ezáltal egy sereg lényeges problémát képtelen elemezni: túl általános ahhoz, hogy értelmes általánosításhoz vezessen (Debreu 1987: 46, 47 és 48, elszórtan).

az egyetlen és kizárólagos kiindulópont. Ez a meggyőződés tartotta fenn az elméletet annak ellenére, hogy alapfeltevéseinek önkényessége növekedett (*nem* csökkent) –, amit a logikai következetesség kívánalmainak mind pontosabb felismerése kényszerített művelőire” (Káldor 1989: 64–65). Káldor azonban már 1970-ben kénytelen volt megállapítani: „A friedmaniták [...] új iskolája igen figyelemreméltó sikereket könyvelhet el, akár a jó nevű áttértek nagy számát, akár [...] az empirikus kutatásokkal elért »tudományos bizonyítások« még csillogóbb bizonyítékait tekintjük. [...] Az ember nap mint nap új áttérésekről hall híreket, az ódivatú keynesiánus ortodoxia erődtímenyei egyre-másra jutnak az újtók kezére” (Káldor 1989: 190).

3.2 A NEOKLASSZIKUS GAZDASÁGTAN

A három férfiú (Menger, Jevons és Walras) által egyidejűleg és egymástól függetlenül kidolgozott – Wicksell szerint új és *jobban megalapozott* – csereérték-elméletet időközben mélyszántotta Occam (neopozitivistá) borotvája.

„Jól szervezett piacokon tipikus, hogy mindenki nagyjából ugyanazokkal a jószág-árakkal kerül szembe. [...] Ha mindenki ugyanazon vaj- és tejárakkal kerül szembe, illetve mindenki optimalizál, [...] akkor a vaj és a tej között a helyettesítési határány mindenki számára ugyanaz lesz. [...] Ebben az állításban most az az érdekes, hogy független a jövedelmektől és az ízlésektől. [...] *A lényeg az, hogy az árak kifejezik azt az arányt, amelyen az emberek hajlandók elcserélni az egyik jószágot egy másikért*” (Varian, 1991: 117–118).⁵⁰ Azaz $MRS = d_y/d_x = p_x/p_y$, ahol X és Y ára (p_x és p_y) határozza meg, hogy X mekkora mennyisége cserélődik ki Y valamely mennyiségére. Ez a cserearány minden esetben visszavezethető arra, hogy egységnyi X (mondjuk 1 liter tej) egyenlő aY -nal (a dekagramm vajjal), vagy a dekagramm vaj = 1 liter tejjel. Ami pontosan ugyanaz, mint Marx egykor ismert és híres *20 rőf vászon = 1 kabát*-ja. És ebből az egyenlőségből *ellentmondásmentesen, és eddig senki által meg nem cáfoltan levezethető a munkaérték-elmélet*.

Vegyünk egy ilyen „cáfolatot”! „A munkaérték-elmélet történetének kezdetén világossá vált, hogy az áruk ára nem magyarázható [...] a megtermelésükhöz szükséges munka mennyiségével. [...] az egyik áru, A megtermeléséhez 10 órai munka szükséges, és azonnal felhasználásra kész, [...] viszont B szintén 10 órai munkát igényel, de használhatóvá válása előtt bizonyos idő telik el [például a kidöntött fa szárad], ezért B áru drágább, mint A.” Ezzel az erővel azt is mondhatnánk, hogy Pista alacsonyabb az előttem álló Jóskánál, mert Pista a közeli dombtetőn áll. Igazságosztó kritikuskunk valódi állítása

50 Meg kell jegyeznünk, hogy Varian is békésen egymás mellett szerepelteti a fogyasztó különböző „elméleteit”.

– a nyelvi forma ellenére – az, hogy B drágább, mert több pénzt kell adni érte. „A B termék gyártásába beruházni kívánó üzletember tisztában van vele, hogy nemcsak a béreket kell kifizetnie, hanem [...] pénze elég hosszú időn keresztül le lesz kötve. A pénz költségét [...] a kamatláb mutatja” (Baumol 1968: 481).

Szerzőnk, fittyet hányva a teljesség igényére, elmulasztotta feltételezni, hogy az „üzletember” a béreket idegen váltó leszámítolásával fizette ki, amelynek során árfolyamvesztés érte, ezért ez a veszteség tovább drágítja a B árut; továbbá azt is, hogy amikor lekászálódunk a fáról, az emberiség egyik (a nagyobbik) fele a proletár, míg a másik fele a burzsoá oldalon ért földet. Ezekről eltekintve az áruérték „vizsgálatakor” kész adottságként fogadja el a kifejlett kapitalizmus teljes fetisiztikus jelenségvilágát. A kamat az érték, mi több, az értéktöbblet egy sajátos jövedelem formáját öltő hányada. Ami közvetlenül mint az érték, mint elsősorban a pénzformában lévő érték, mint dolog okkult tulajdonsága jelenik meg. A szerző ezt a jelenséget állítja szembe az értékkel. Általában elmondható, hogy a „cáfolatok” mindegyike valamilyen összetett, de a közvetlen jelenségben egyszerűnek és kézenfekvőnek látszó összefüggésre vagy kategóriára hivatkozik. Az általános eredmény, amire jutnak: a dolgok megjelenésükben másképpen festenek, mint ami a lényegük; és ha hozzáláncoljuk magunkat a jelenséghez, minden hamis, ami nem a jelenség. A helyes felismerés valóban nem egyszerű, hiszen az értékmeghatározás, amennyiben valóban uralkodó, önmagának ellentmondó formában jelentkezik: „a termelés jelenségeinek megfigyelése azt mutatja, hogy egyenlő nagyságú tőkék átlagban egyenlő sok profitot szolgáltatnak, vagy hogy a profit átlagos rátája adva lévén, [...] a profit tömege az előlegzett tőke nagyságától függ” (MEM 26/III: 59). Ez ellentmond annak, hogy az áruárak közvetlenül az értéknagyságnak a pénzformában való kifejeződésai. De az értéktörvény „maga, akár csak az áru mint a termék általános formája, a tőkés termelésből van elvonatkoztatva, [mivel a termék] mindenoldalúan áruvá csak a tőkés termelés kifejlődésével és alapzatán válik – mind azáltal, hogy az egész terméket csereértékké kell átváltoztatni, mind azáltal, hogy termelésének összetevői maguk is áruként kerülnek bele” (MEM 26/III: 64).

Visszatérve a neoklasszikus „értékelmélet” kimosott aranyára: 1 liter tej = a deka-gramm vaj. Ez elvileg lehetővé tenné a viszonyok valós elemzését, de a „fejlődés” szükségképpen más irányt vett: „a korábbi közgazdászoknak az a törekvése, hogy a reálköltségek vagy a hasznosság fogalmán felépülő értékelmélethez jussanak, erkölcsi vagy politikai megszállottságból ered; csak ennek a zsákutcának a feladása tette lehetővé a modern közgazdászok számára, hogy tudományos alapra helyezkedhessenek” – szögezi le Gunnar Myrdal (Myrdal 1932, idézi Dobb 1958: 28).

A „metafizikával” való illetén végleges szakítás egyetlen logikus következménye a mennyiségek és az árak („értékek”) *szimultán meghatározása* (vagy meghatározó-

dása) – amit általános egyensúlyelméletnek neveznek.⁵¹ Bármennyire is elvontak vagy valószerűtlenek is az általános egyensúlyelmélet előfeltevései, az tapasztalati tény, hogy a tőkés gazdaság szereplői reagálnak az árakra, de csakis azokra, illetve azok és a mennyiségek mindenkorai arányaira, amelyek a mennyiségi és arányok változásában tükröződnek. Ennek a visszacsatolásos mozgásnak mindaddig kell folytatódnia, amíg kiváltó okai meg nem szűnnek. Ezt nevezik szigorú (smithi) értelemben vett paretói egyensúlynak, azaz az adott feltételek mellett a társadalmi jólét maximumának, vagy gyenge paretói optimumnak, azaz olyan állapotnak, amelyben nincs indíték további cserék (mennyiségi és árváltoztatások) megvalósítására.⁵² Az általános egyensúlyban minden „jóság” kereslete és kínálata egyenlő (mindegyikből éppen annyit kínálnak fel eladásra, mint amennyit a vásárlók keresnek), és ezeknek az egyensúlyi mennyiségeknek az egyensúlyi árak felelnek meg.

Az eredmény azonban így is soványka. Bebizonyosodott, hogy nem a fogyasztó hasznossági függvénye vagy preferenciái határozzák meg a fogyasztók választását és az árakat, hanem az utóbbiak határozzák meg a fogyasztók (azonos) helyettesítési határrátáját, a megfoghatatlan egyensúlyi árakat pedig a mennyiségek és a technológia határozza meg.

Nem csak az a tapasztalati tény, hogy a gazdaság szereplői reagálnak az árak változásaira, és hogy reakcióik azok változását idézik elő, hanem: „*Megfigyelés alapján* tudjuk, hogy a piac valamilyen módon *egyértelműen meghatározza az árakat és a mennyiségeket*. Tehát a piacon mindig létezik »megoldás«. Az egzisztencia bizonyítása tehát *csupán az egyensúlyi modell ellenőrzését teszi lehetővé*, ugyanis elvethetjük a modellt, ha kiderül, hogy nincs megoldása” (Baumol 1968: 578–579).

Ha parádés matematikai apparátussal ellentmondásmentesen bebizonyítható,⁵³ hogy az egyensúly létrejöhet, akkor az „elméletet” (vagy hipotézist) a teszt előfeltevéseivel

51 Az, hogy a walrasi (casseli) általános egyensúlyelmélet megelőzte a szubjektív értékelmélet diszkreditálódását, csak leplezett beismerése annak, hogy az tarthatatlan.

52 „Az általános gazdasági egyensúly elméletének mai eredményei Walras munkáján alapszanak, Walras gondolatai közül pedig néhány Adam Smith mély éleselméjűségéből származtatható. [Például] az a smithi gondolat, hogy a gazdaság [...] szereplőinek döntései [...] társadalmi optimumhoz járulnak hozzá” (Debreu 1987: 30).

„Általában véve a Pareto-hatékonyság alapján *nem sokat mondhatunk* arról, hogy miként oszlanak meg a kereskedelemről származó előnyök. Ez a fogalom *csak* a kereskedelem *hatékonyságával* van kapcsolatban” (Varian 1991: 44).

53 J. E. Meade vagy P. Sraffa *kiérlelt* elegáns megoldásai kiből ne váltanának ki kellemes érzéseket és elismerést a szellemi erőfeszítésekre hajlamos emberek közül? A sakkban is az a győztes, aki a

egyetemben „konfirmálja”. Pozitívista szemüvegen át a piac „megoldása” – *tolerálható eltérésekkel*, az elmélet perdikciói szerint – *működik. A hétköznapi tapasztalat tudományosan igazolt elméletté vált.*

Azt a látszatot (a háromság-formulát), hogy a tőke hozama a kamat, a földé (bérleményé) a járadék (a bérleti díj) és a munkáé a munkabér, továbbá, hogy ezek a hozamok alkotják egyrészt az áruk értékét, másrészt a „tényezők” jövedelmét, „tökéletesen bizonyítja” az elsőfokú homogén termelési függvény és a tökéletesen versenyző profitmaximalizáló vállalat „elmélete”. Mi több, ezek – kisebb zökkenőkkel – beilleszthetők az általános egyensúly elméletébe is.⁵⁴ De mi is történt valójában? Sikerült logikailag ellentmondásmentesen megkonstruálni egy olyan elméletet, amelyik valamiféle egyensúlyt eredményez, és ezzel illeszkedik a hétköznapi tapasztalathoz: a póre, fel nem dolgozott látszathoz. Megmagyarázni ugyan nem magyaráz meg semmit, de a tudományosság köntösjében legitimálja azt. *Ha az irracionális jelenséget önmagával azonosnak tekintjük (nem annak, ami, az őt meghatározó lényeg látszatának), magyarázata csak irracionális lehet.*⁵⁵

Azt az ellenvetést, hogy a profitmaximalizálás mint elméleti előfeltevés nem igazolható, nem szükséges Friedman módszertanára hivatkozva visszautasítanunk. Maguk a profitmaximalizálás hipotézisének bírálói – amikor nem hivatásszerűen gyakorolják a bírálatot – sem állítanak mást, csak legfeljebb másként. A kritikus Káldor tanárossal felemelt

szabályok betartásával, és nem azzal győzi le ellenfelét, hogy annak fején darabokra töri a táblát. Ahogy Debreu (1987) is fogalmazott, az egyszerűség és az általánosság esztétikai vonzereje önmagában is elegendő ahhoz, hogy az elmélet megalkotója számára fontos legyen.

54 „Az egyensúlyi probléma jelentősége a gyakorlati alkalmazás szempontjából csekély, de alapvető a tudomány számára, mivel a csere-, ár- és pénzelméletnek, valamint az elosztás magyarázatának ez az egzakta alapja” (Schumpeter 1980: 17).

55 Ez „elegáns”, de mégis árulkodó módon megfogalmazva így hangzik: „Az egyensúly létezésének bizonyítása az általános egyensúlyelmélet sarkalatos kérdése, mivel az egyensúlyi pont létezése mellett elsősorban magának az egyensúlyelméletnek az ellentmondásmentességét, konzisztenciáját bizonyítja. Ha az egyensúlyi modell által felállított egyenletek összessége nem lenne megoldható, vagyis nem lenne egyensúlyi pont, úgy maga az elmélet is logikai ellentmondásokat hordozna magában, ami az elmélet egész épületét összeomlással fenyegetné; más oldalról viszont az egyensúly létezésének bizonyítható volta történetileg megerősítette, sőt felerősítette az egyensúlyelméletbe és a matematikai módszerekbe vetett hitet” – írja Dancs István és Medvegyev Péter Debreu könyvének már idézett bevezetőjében (Debreu 1987: 11).

„A jelenségek minőségi elemzése a matematika alkalmazásában [a hiten való túllépéshez] nélkülözhetetlen. Nem véletlenül hasonlítják a matematikát a malom garatjához, amely mindig azt őrli meg, amit beleöntenek, s ha paréjt öntenek bele, nem nyernek lisztet” (Lopatnyinkov 1975: 30).

mutatójával figyelmeztet „különböző közgazdákat” – név szerint J. E. Meadet, F. H. Hahnt, P. A. Samuelson és F. Modiglianit – arra, hogy „a tőkés rendszer működésképtelen, hacsak az üzletek nem nyereségesek” (Káldor 1989: 247).

A Walras-törvény révén (miszerint az aggregát túlkereslet azonosan egyenlő 0-val, ami magyarul azt jelenti, hogy nem egyensúlyi árak mellett az, ami az egyiknek nyereség, a másiknak veszteség) megteremthető a kapcsolat a monopólium és az általános egyensúly között.⁵⁶ Ami alaposabban utánagondolva azt jelenti, hogy a neoklasszikus elmélet kitart valamiféle értékelmélet mellett, vagy legalábbis feltételez (még ha árelméletnek is nevezi) valamiféle értékelméletet. Ami abban mutatkozik meg, hogy bármely megnyilvánulása implicite kizárja, hogy *társadalmi szinten* bármiféle nyereség, *profit* vagy többlet magából a cseréből, *elidegenítésből* keletkezzen. Ami persze nem jelenti azt, hogy hallgatólagos feltételezését következetesen végig is tudja vinni.

Amennyiben mégis kísérletet tesz rá, az általa felhasználható eszközökkel csak annak feltételezésével tudja ez a látszatot kelteni, hogy az áruk termelőik számára is hasznosak (használati értékek); ami abban az immáron szükségszerű feltételezésében mutatkozik meg, hogy a gazdaság alanyai önmagukkal is „cserélnek”. Ez pedig – ha mindenképpen ragaszkodni kívánunk az elmélet előfeltevései valószínűtlensége általi cáfolatához – az elméletnek valóban valószínűtlen feltevése, amivel nem csak a tőkés, de egyáltalában az árutermelést forgatja ki a sarkaiból.

4. ÖSSZEGRÖZÉS⁵⁷

E tanulmány a modern közgazdaságtan marxi alapú, elsősorban módszertani kritikáját nyújtotta. A modern polgári közgazdaságtan a Marx által vulgárisnak nevezett közgazdaságtan leszármazottja, folytatója; illetve a közgazdaságtani vulgarizmusé, hiszen maga a klasszikus gazdaságtan is, szerzőnként különböző mértékben, de jócskán tartalmazott vulgáris elemeket. A klasszikus és a modern elmélet közös sajátossága a formatévesztés, vagyis a kapitalizmusnak, az áru- és tőkeformának abszolút formaként való kezelése. A modern tanokban alig találunk olyan megállapításokat, kategóriákat, amelyeket ne találhatnánk meg már a vulgáris gazdaságtanban vagy a közgazdasági vulgarizmusban is. A haladás csak a rendszerezés munkájában, a formalizálásban áll. Az élénk viták forrása az egymást kölcsönösen feltételező ellentmondások egyoldalú megragadása és egymással való szembeállítás, vagy a harmóniává gyúrt ellentmondáson átszüremlő ellentétek egyikének felmutatása a harmóniával szemben, valamint a szükségképpen logikai

56 Vö.: Friedman (1986: 47–48).

57 A sajnos lezáratlanul maradt tanulmány összegzése Vígh László munkája.

ellentmondásba keveredő elméletek ellentmondásainak részleges kimutatása. A vulgáris törzs következtében a mai elmélet lényegileg ideológiai, apologetikus funkciót lát el. A tőke-kamat, föld-földjáradék, munka-munkabér háromság-formulához való viszony jelenti a vízvázstót a klasszikus és vulgáris gazdaságtan között. Fő funkciója az értékermé-
let kiküszöbölése, és ezzel a közvetlen jelenségek gondolat nélküli visszatükrözése. Ennek megfelel a pozitivistá módszertan, amely kiküszöböl minden törvényszerűséget és oksá-
got, és az ideológiai tükrözés szolgálatában a pusztá jelenséget ábrázolja olyan formában,
amely megfelel a gazdasági szereplők elképzeléseinek és érdekeinek.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Baumol, William Jack (1968): *Közgazdaságtan és operációanalízis*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Balogh Tamás (1994): *Mit ér a hagyományos közgazdaságtan?* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Debreu, Gerard (1987): *Közgazdaságtan axiomatikus módszerrel*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Dobb, Maurice (1958): *Politikai gazdaságtan és kapitalizmus*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Friedman, Milton (1986): *Infláció, munkanélküliség, monetarizmus. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Hayek, Friedrich A. von (1995): *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Heretik, Stefan (1977): *A modern polgári közgazdaságtan elméleti alapjai*. Kossuth Könyvkiadó.
- Hicks, John R. (1978): *Érték és tőke: A közgazdasági elmélet néhány alapelvének vizsgálata*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Káldor Miklós (1989): *Gazdaságelmélet – gazdaságpolitika*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Keynes, John Maynard (1965): *A foglalkoztatottság, a kamat és a pénz általános elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Kopányi Mihály (szerk.) (1993): *Mikroökonómia*. Műszaki Könyvkiadó–Aula.
- Lopatnyinkov, L. I. (1975): *Közgazdasági-matematikai kisszótár*. Kossuth Könyvkiadó.
- Mankiw, N. Gregory (2002): *Makroökonómia*. Osiris Kiadó.
- MEM 13. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Kossuth Kiadó. 1965.
- MEM 23. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A tőke*. I. könyv. Kossuth Kiadó. 1967.
- MEM 24. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A tőke*. II. könyv. Kossuth Kiadó. 1968.
- MEM 25. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A tőke*. III. kötet. Kossuth Kiadó. 1974.
- MEM 26/II. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *Értéktöbblet-elméletek*. (A tőke IV. könyve, II. rész.). Kossuth Kiadó. 1976.
- MEM 26/III. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *Értéktöbblet-elméletek* (A tőke IV. könyve, III. rész.). Kossuth Kiadó. 1976.
- MEM 46/1. Karl Marx és Friedrich Engels Művei: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Kossuth Kiadó. 1972.
- Myrdal, Gunnar (1932): *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*. Junker & Dünnhaupt.

- Ricardo, David (1954): *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei*. Akadémiai Kiadó.
- Rozsnyai Ervin (1983): *Történelem és fonák tudat. Az ösztönösség filozófiáinak belső ellentmondásairól*. Magvető Kiadó.
- Rozsnyai Ervin (é. n.): *Polgári filozófia a hanyatlás korában*. Kézirat.
- Rozsnyai Ervin (2005): *Két Machiavelli*. Szerzői kiadás.
- Samuelson, Paul A. (2002): Elmélet és realizmus. In: *Gazdaságelméleti olvasmányok 1. Alapművek, alapirányzatok*. Szerk.: Bekker Zsuzsa. Aula Kiadó.
- Schumpeter, Joseph. A. (1980): *A gazdasági fejlődés elmélete*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Simonyi Károly (1978): *A fizika kultúrtörténete*. Gondolat Kiadó.
- Smith, Adam (1959): *A nemzetek gazdagsága*. Akadémia Kiadó.
- Sziklavári János (2002): Vaskohászat és környezetgazdálkodás. In: *Magyar Tudomány*, 7: 908.
- Varian, Hal R. (1991): *Mikroökonómia középfokon*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó.

Szépe András

HATVANNYOLC(AK)RÓL KICSIT MÁSKÉPP

BALÁZS ESZTER, FÖLDES GYÖRGY,
KONOK PÉTER (SZERK.): A MODERNTŐL
A POSZTMODERNIG: 1968. TANULMÁNYOK
(NAPVILÁG KIADÓ, 2008)



Elsőre kifejezetten könnyűnek tűnik 1968-ról írni, valójában azonban kifejezetten nehéz. Egyrészt 1968-ról már „mindenki megírt mindent” – ezzel egy olyan páratlan tudásanyagot hozva létre, amely az ismétlés és pontatlanság csapdahálózatait állítja a területre merészkedő szerző elé. Másrészt ’68 kapcsán a nosztalgikus misztifikáció, a valós történelmi események utólagos feldíszítésének, ideologizált és/vagy idealizált magyarázatának veszélye is fenyeget. Ehhez társul a korban rejlő politikai potenciál túlbecsülésének a – baloldali körökben mindmáig jelenlévő – kísértete. A Napvilág Kiadó gondozásában, továbbá Balázs Eszter, Földes György és Konok Péter szerkesztésében megjelent „*A modernről a posztmodernig: 1968*” címet viselő tanulmánykötet már bevezetőjében utal ezekre a nehézségekre. A hátlapot és az előszót olvasva nyilvánvalóvá válik, hogy a szerzők nem törnek „monografikus babérokra” (Földes 2008: 10), és nem is egy tudománytörténeti áttörésre vállalkoznak, hiszen jelentősége magának a ’68-cal fémjelzett *korszakváltásnak* van.

A tanulmányok a ’68-as téma olyan, eddig a magyar diskurzusban kevésbé jelenlévő és ismert szeleteit célozzák meg, amelyeket aztán a jelenkor eseményei és átalakulásai tükrében kívánnak újraértelmezni. Ezzel el is kerülnek a fent említett csapdákat és veszélyeket, előbbre helyezve ezzel a kötetet sok más, e témában írott műnél. Mindamellet nem mindig sikerül a történetek és reprezentációk reaktualizációja, illetve napjaink aktuális kérdéseivel való kapcsolása. Míg a tanulmányok többsége új nézőpontok feltárásával vagy a magyar olvasóközönség számára kevésbé hozzáférhető ismeretek feldolgozásával vívja ki relevanciáját, addig egyes szerzők a romantizálástól s az ideologizálástól menekülve az irrelevancia és az unalom határterületéig jutnak csupán. Ugyanakkor mégis elmondható, hogy az olvasó egy színvonalas, egymáshoz csak laza asszociációs láncokkal kapcsolható, és mégis valamifajta koherenciával – amennyiben az egyes írások egymást kiegészítik, egymással összekapcsolhatók – bíró tanulmányfüzért vehet a kezébe, amely néhol kifejezetten szórakoztató és érdekfeszítő, nagyrészt azonban lényegretörő, és az adott témát részleteiben is vizsgáló szövegekből áll.

Földes György történetész írása – bevezető tanulmányhoz méltón – kimérten, s kellő távolságot tartva ’68 történéseinek, tanulságainak, percepcióinak összefoglalóját adja. Mindenféle ideológiától vagy elfogultságtól mentesen makroszinten elemzi az eseményeket és azok következményeit, s az olvasónak már-már olyan érzése támad, mintha erről nem is lehetne másképpen gondolkodni. Pedig lehet, s éppen ezért fontos ez a szöveg, még ha az utolsó néhány oldalt leszámítva nem is tud semmi „újat” mondani. Látni kell és láttatni kell, hogy az események és átrendeződések jelentősége nem egy, a kapitalista rendszert globálisan és univerzálisan meghaladni kívánó kísérletként vagy az eljövendő posztkapitalista világ „történeti” margójaként értelmezhető vagy értelmezendő. Mindezt állítani éppannyira hamis volt negyven éve, mint ahogy az lenne ma is.

Földes szövege kiegyensúlyozott marad, nála a demisztifikálásra válaszként rögtön egy a kor és a végbement változások intenzitását és megkerülhetetlenségét kimondó gondolat érkezik. Erre a következő idézet is bizonyosság: „Ma a baloldal nem támadja, hanem védi a jóléti állapotot” (Földes 2008: 41). Talán triviális, mégis '68 ebben is mér-földkő, és sokszor szemükre vehető a témában íródott értekezéseknek, hogy figyelmen kívül hagyják ezt a nagyon lényeges összefüggést. Az elmúlt egy évet Párizsban töltöttem, s a személyes beszélgetések során azt tapasztaltam, hogy beszélgetőtársaim gyakran túlzottan pragmatikusan tekintenek '68-ra, legyen szó különböző életmódkísérletek kudarcáról és a belőlük levont tanulságokról, vagy a napjainkra is kiható bérharcok során elért eredményekről. Sokszor elfelejtjük, hogy a rendszer reagált és engedett, és ez épp elég volt ahhoz, hogy visszafogja az eseményeket; a kapitalizmus alapjainak és logikájának megkérdőjeleződéséhez vezető út bedugult. Földes zárógondolata is ehhez kapcsolódik: kiáll '68 aktualitása mellett, és arról ír, hogy a korban megfogalmazódó kritikák csak úgy, mint a rájuk adott reakciók tanulmányozása, újraértelmezése segíthet a jelen kor kérdésfelvetéseinek, problémakomplexumának jobb megértésében, illetve egy ehhez igazodó politikai állásfoglalás megformálásban. A kapitalizmus nem egy tökéletes önszabályozó rendszer, azaz sohasem ártott neki az alternatívakeresés. Ebben '68 tanulmányozása segítségünkre lehet, de csak akkor, ha nem a Nagy Forradalmat kérjük rajta számon. Utóbbi szemlélet ugyanis sokszor a kritika diszkreditációjához vezet, és egyáltalán nem segít hozzá egy cselekvőképes attitűd kialakításához. Márpedig '68 tanulsága, hogy a politika átalakult, és egy „posztpolitikai” kor jött el, amelyben a politikai irányvonal gyakran a különböző szubpolitikák eredőjeként határozódik meg.

A kötet további hét tanulmánya közül – ha nagyon megengedők vagyunk, akkor is – csak három foglalkozik közvetlenül ezzel a vonatkozással, s többnyire ezek is csak utalás szintjén említik meg a '68 és a jelenkor problémái, kérdésfelvetései közti kapcsolatok relevanciájának lehetőségét. Ez természetesen nem kérhető számon, hiszen a kötetben több olyan szöveg is található, amelyeknek szándéka sokkal inkább az adott korban lejátszódó események bemutatása, kontextusba történő behelyezése, mint a mai vitákba történő bekapcsolódás. Ennyiben már témaválasztásuk is idegen a jelenkor aktuális problémáinak taglalásától. Olvasva a kötetet inkább azt tapasztaljuk, hogy az eddig kevésbé tárgyalt, árnyékosabb, homályosabb területek kapták meg a nekik járó megvilágítást és figyelmet, s ezzel közvetve hozzájárulnak az események újraértelmezéséhez.

Kende Tamás történész zárótanulmánya ebből a szempontból is különösen lényeges, hiszen a cseh és a lengyel '68 történéseinek, illetve egyes kulcsfigurái tevékenységének bemutatásával a hangsúlyt áthelyezi olyan kérdésekre, amelyek véleményem szerint a poszt szocialista Magyarországon fennálló patthelyzetek és konfliktusok megértésében is komoly relevanciával bírnak. A kor reformkísérleteiről a figyelmet a radikálisabb

mozgalmak és értelmiségiek tevékenységére, kritikáira irányítja, akik a létező szocializmuson „saját maga által vallott eszméjét” kérték számon. Ebből következik, hogy utóbbiak marxi alapokon állva tagadták és mutattak rá a megvalósult utópia irracionális szervezettségére, önrendelkezés- és szabadságkorlátozó intézkedéseire, továbbá a szükségletek terén jelentkező diktatúrájára. Szemben a reformkommunistákkal, a hatalommal való kollaboráció és a marxizálás szintjén művelt marxizmus elutasításával „az államszocializmus hibáit nem az 1968-ban már jó fél évszázada folyamatosan átmeneti állapotban lévő proletárdiktatúra gyengeségeiből vezették le”. Azt gondolták, hogy „szabadság, humanizmus és demokrácia nélkül nem létezhet szocializmus” (Földes 2008: 243). Ennek következtében „a hatalom számára tűrhetelenné vált[ak]” (Földes 2008: 258).

Kendének nem célja az idézett szerzők és tárgyalt mozgalmak által felvázolt alternatíva megvalósíthatóságának, koherenciájának megítélése vagy akár vizsgálata. Számára nem az a lényeges – mint ahogy ez véleményem szerint általában, és különösen ’68 tanulmányozása kapcsán, követendő példa lehetne –, hogy az adott cselekvők milyen világot vizionáltak, hanem egyrészt az adott korról megrajzolt kritikus helyzetleírásuk, másrészt a rendszer erre adott reakciója. 1968-ra már nyilvánvalóvá vált a létező szocializmus valósága, az önmagáról alkotott kép és az általa vallott értékek között feszülő ellentmondásosság, valamint a kialakult rendszer elnyomó és bürokratikus jellege. Az ezzel kapcsolatosan megfogalmazódó balról érkező kritikák azáltal, hogy ennek kidolgozott megfogalmazását adták, nemkívánatos elemekké váltak, hiszen jelentősen meggyengítették a fennálló rendszer ideológiai alapjait. 1968 nem pusztán a prágai tavasz vagy az új gazdasági mechanizmus miatt mérföldkő, hanem, mint Kende írja, ekkor „a hivatalos kommunista világmozgalom megszűnt marxistának és forradalminak lenni. A kritikai marxizmus és a forradalmiság helyét Kelet-Európában leplezetlenül (és 1989-ig végérvényesen) átvette e »mozgalmakban« [...] (legfőképp) a *realpolitika*, az a valami, ami felvállaltan nem volt elvi politika többé” (Földes 2008: 258). Ennek fordultnak a felismerése márpedig alapvető jelentőséggel bír és fontos következményekkel járhat akár a jelenkori magyar társadalom elemzése kapcsán is, nem utolsósorban azért, mert a hatalom illetén átalakulásának következtében Kelet-Európában ’68 nem a szubpolitikák virágzását, hanem azok elfojtását és kizárását hozta.

Kérdésfelvetésében hasonló, kontextusában azonban ellentétes – tekintve, hogy Nyugatról, és nem Keletről ír – Konok Péter szociáldemokráciáról készült tanulmánya, amelynek egyik alapkérdése: hogyan vált a szociáldemokrácia „a kapitalizmust meghaladni, megszüntetni akaró evolucionista ideológiából... a *fenntartható kapitalizmusra* irányuló *realpolitikává*?” (Földes 2008: 96). Konok a kor eseményeinek nem potenciális, hanem megvalósult hatásaival foglalkozik – elsősorban a német, illetve a francia

krata/szocialista pártokon keresztül. Utóbbiak sikeresen alkalmazkodtak a kialakuló új helyzethez, megőrizve belső koherenciájukat és egyediségüket (a forradalmi gyakorlat feladása árán). Ez is egy olyan téma, amelyen könnyen túllépnek azok, akik 1968-ban a forradalmat és a bombasztikus eseményeket keresik, holott nagyon fontos összefüggésekre és változásokra képes ráirányítani a figyelmet.

Főleg igaz ez, ha elfogadjuk azt a Konok szövegében többször visszatérő gondolatot, amely szerint a „szociáldemokrácia a huszadik század második felének folyamán tulajdonképpen szinte totális és globális *ideológiai-etikai győzelmet aratott*, egyben pedig megszüntette magát mint sajátos, elkülönült *osztálypolitikát*” (Földes 2008: 94). Valóban, a szociáldemokrácia egykor meghatározó követelései napjainkra a többség által elfogadott értékké nőttek ki magukat. Mindez pedig szorosan összefügg '68-cal, az azt követő kudarcélménnyel, a rendpárti fordulattal, a kommunista pártok megújulásra való képességével, továbbá a szociáldemokrácián az 1968-ban felmerülő kritikák egy jelentős részére adott progresszív válaszaival. Mindez természetesen különböző konstellációkban ment végbe Franciaországban és Németországban, legyen szó akár a hidegháborús kérdés különböző megítéléséről, akár a kommunista párt vagy a kollaboráció problémájának eltérő jelentőségéről. Míg a szociáldemokrácia a '68-as forradalmi lendület idején a rendszer részeként, és ezért ellenfélként jelenik meg az eseményeket irányító radikálisok számára, az elkövetkezendő évtizedekben reformizmusukkal, progresszivitásukkal és a maradék kommunista pártok, valamint a kiöregedett lázadók soraikba fogadásával sikeresen reagál, és az átalakulások (csendes) győzteseként ünnepelheti önmagát. Legalábbis az előbb említett két ország szociáldemokrata pártjai (PS, illetve SPD).

Hasonlóan ambivalens helyzettel szembesül 1968-ban a francia értelmiség. A náluk végbemenő attitűdváltásokat Balázs Eszter írása foglalja össze, amelynek már az alcíme is találó: *Sartre-től Foucault-ig*. Tanulmányában alapvetően arra keresi a választ, milyen változások játszódnak le 1968 előtt, alatt és azt követően, és mely változások következtében vonul az a nyolcvanas évekre háttérbe az értelmiség. Ezeknek a változásoknak, mint írja, azért is van különleges jelentőségük, mert '68-cal való kapcsolatunk egyik legfontosabb forrásai a korabeli szövegek, fogalmak, szimbólumok. Érdekes tanulmányt olvashatunk, amely a háttér ismertetésén túlmenően körüljárja az értelmiségi szerep kettősségét. Az értelmiség egyszerre próbál kritikai lenni, s közben újratermelni a fennállót (ez magyarázza a diáksággal való ambivalens viszonyát, illetve az értelmiségen belüli ellentéteket). Balázs részletesen tárgyalja az értelmiség szerepvesztését/átalakulását – amennyiben az a kontesztáció szubjektumából a kontesztáció tárgya lesz –, majd a visszarendeződés során a hagyományos közvetítő szerephez való visszatérés problémakusságát. Erre a problémakusságra adható válasz az elnyomott kisebbségek diskurzusba való bekapcsolódá-

sának feladatként való megfogalmazása, amely alternatívának egyik fontos képviselője Michel Foucault.

A kötetben helyet kap még egy Tartakowsky-fordítás, melyet Kovács Ákos András jegyez, illetve amely a protestálás különböző formáinak politikai, helyenként már-már technikai elemzését adja, különös tekintettel a barikádok francia kontextusban ható szimbolikus jelentőségére, történelmi konnotációira. Papp Réka Kinga a Rote Armee Fraktion, azon belül is Ulrike Meinhof tevékenységéről és életéről értekezik. Esetében a frappáns anekdoták, gondolatok és összefüggések ellenére az olvasót néhol megzavarja az elemek túlon túl laza asszociációs kapcsolata. Ignác Ádám a hatvanas évek ellenművészetéről, Stöhr Lóránt pedig a hatvanas évek mozgalmainak és politikai radikalizmusának filmbeli megjelenéséről (politikai modernizmus), illetve a filmművészetben az ezt követő korszakokban való továbbéléséről ír. Utóbbi tanulmány rendkívül érdekfeszítően, összefüggően vezeti be az olvasót a kor, illetve a mozgalom – majd a téma továbbélésének – filmjeibe, amely így mind az ebben járatos, mind az erről csak keveset tudó olvasó számára tartalmas írás lehet. Néha becsúszik egy-egy apró hiba is, hiszen például a *Szelíd motorosok* hősei nem kábítószer csempésznek egyik partról a másikra, csupán kábítószer-csempészetből szedték össze az utazáshoz szükséges pénzt. A film vége felé bevett drogot abban a kommunában szereztek, amelyre – nem mellesleg – egyáltalán nem igaz az, hogy ideális lenne, hiszen a társaság felének már távoznia kellett, a tagság konfliktusokkal terhelt, és küzd a mindennapi betevő falatért. Ezek az apróságok természetesen eltörpülnek a tanulmány jelentőségéhez és a benne felvonultatott tudásanyaghoz képest.

Összességében a kötet betölti a szerzők és szerkesztők által neki szánt szerepet. Egyrészt ellenáll az ideologizálás és az idealizálás csábításának, másrészt részletes elemzését adja a téma egy-egy újonnan feltárt szeletének. Ennek következtében a szövegeket külön-külön olvasva elmondható, hogy az egyes tanulmányok nem is '68 által, hanem elsősorban önmagukban nyernek értelmet. Ugyanakkor – és elismerésükre legyen mondva, ezzel a szerkesztők is nyilván tisztában vannak – éppen ezért lényeges a helyük, vagyis hogy egy „1968-as” tanulmánykötetben egymás mellett kapnak helyet, amivel, ha külön-külön is, de hozzásegítenek bennünket '68, illetve az egyes hatvannyolcok újraértelmezéséhez.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Földes György (2008): Kettős Tükör 1968–2008. In: *A moderntől a posztmodernig: 1968.*

Szerk.: Balázs Eszter–Földes György–Konok Péter. Budapest: Napvilág.

Kende Tamás (2008): Hatvannyolcas új és régi baloldal Kelet-Európában. In: *A moderntől*

a posztmodernig: 1968. Szerk.: Balázs Eszter–Földes György–Konok Péter.

Budapest: Napvilág.

Konok Péter (2008): A reformizmus forró nyara. In: *A moderntől a posztmodernig: 1968.*

Szerk.: Balázs Eszter–Földes György–Konok Péter. Budapest: Napvilág.

Weiss János

A MEGSZERVEZETT LÁZADÁS



„A hatvanas években nyár felé / tetőzött az ifjúsági probléma. / Emlékszem, nap mint nap, hajóval / átmentünk Almádiból Siófokra. // Ó a régi, régi Balaton, régi nyarakon, / bár nem volt vitorlás hajónk. / Ó a régi, régi teraszon ültünk nyarakon, / úgy néztünk végig a tavon” (Bereményi 2008: 172). Ezt a dalt sokáig úgy értettem, mint a magyar ifjúság önironikus semmittevésének bemutatását, miközben a nyugati ifjúság *valóban* elementáris támadást intézett a társadalmi-politikai rend ellen. Csak Horváth Sándor könyvét (2009) olvasva jöttem rá arra, hogy ez a dal valószínűleg egészen mást jelent. Az „ifjúsági probléma” ugyanis nem a diáklázadásokat jelenti (sőt semmiféle asszociatív kapcsolata sincs a nyugati mozgalmakkal), hanem a kor hivatalos szóhasználata volt; miközben az ifjúság persze semmit, de az *égyvilágon* semmit sem tett, hajóval átkelt a Balatonon, egy teraszról nézett végig a tavon stb. Az alábbiakban Horváth Sándor könyvét e dalhoz írott hosszú lábjegyzetként fogom értelmezni.

„Ez a könyv – írja a szerző – egy Kádár kori mindennapi történet megalkotásának folyamatáról és az ebben résztvevőkről szól” (i. m.). Hajlamosak lehetnénk arra, hogy könyvedén átugorjunk a könyvnek ezen a nyitó mondatán. Horváth Sándor egy évvel korábban kiadott egy könyvet, *Mindennapok Rákosi és Kádár korában* címmel, melynek előszavában Gyáni Gábor a következőképpen jellemezte a vállalkozás egészét: „Egy új, fiatal történésznezmedék jelenti be igényét az éppen elvesztett múlt, a sokunk számára még személyes emlékezeti jelentőséggel bíró szocialista korszak történeti ábrázolására és értelmezésére. Ha másként közelítenek ehhez a múlthoz, mint ahogy a történészekről korábban megszokhattuk, annak sajátos élethelyzetük éppúgy oka lehet, mint másféle történetírói műveltségük, valamint az utólagos tapasztalati horizontként meghatározni szokott állapot” (Gyáni 2008: 11). És aztán következik a mindennapi élet különböző szegmenseinek bemutatása a vendéglátástól a divaton át az üdülésig és a lakáshelyzetig. Ebben a kötetben szerepel Horváth *„Erika és az Óriáskerék. Ifjúsági lázadás és új társadalmi identitások létrehozása az 1960-as években”* (i. m.: 321–353) című dolgozata. Ez a dolgozat a következő mondatokkal kezdődik: „A társadalmi identitások és csoportok nem önmagukban is létező jelenségek, hanem azok létrejöttét nagymértékben meghatározza a róluk folytatott közbeszéd” (i. m.: 321). Ez a mondat két felvezető bekezdés után az új könyv Előszavában is megjelenik, majd az első fejezet kapja a következő címet: *„Erika és az Óriáskerék: A felvonulás nézőpontjai”* (Horváth 2009: 19). Tulajdonképpen egy érzékeny elmozdulásra figyelhetünk fel: az „ifjúsági lázadás” eltűnik, amit talán úgy kell értenünk, hogy *nemcsak* az identitások, hanem a lázadás maga is közbeszéd (a diskurzus) konstitutuma. Így érhetjük tetten a két könyv alapvető különbségét: a köznapiság nem a társadalomtörténet kívülről leírható mélyrétege, hanem egy uralkodó diskurzus által megkonstruált realitás. Eszerint a Kádár-rendszer diskurzusa teremtette meg az ifjúság identitását, mégpedig azzal, hogy

bizonyos csoportokat és a hozzájuk tartozó akciókat megkonstruálta. Erre látszik utalni a nem egészen sikerült „Kádár gyermekei” cím; igazából persze a *Kádár-rendszer*¹ gyermekeiről van szó.

(I. A történet) A könyvnek alapvetően két szintje van, amelyek elég élesen szétválnak: van egy személyes szintje, és van egy társadalmi mechanizmusokra (diskurzusokra) koncentráló szintje. Ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy egy történetírói és egy szociológiai szintje. Adott egy történet, amely személyekről szól, akiknek életét a hatvanas évek végétől napjainkig nyomon kísérhetjük. „A történet a Szabadság téren kezdődött, amikor 1969. július 8-án alkonyatkor a térre szírenázó rendőrautók érkeztek” (Horváth 2009: 10). Érdemes felfigyelnünk rá, hogy ez a történet tulajdonképpen nem az elején kezdődik. Néhány oldallal később a történet egy egészen más narráció szerint jelenik meg. Eszerint július 8-án a budapesti Ifjúsági Parkban egy jelentős eseményre került *volna* sor. A fiatalok a már akkor legendás Radics Béla gitáros, és első együttese, a Sakk-Matt fellépésére készültek. Az együttes az akkori idők legprogresszívebb blues- és rockzenéjét játszotta, Jimi Hendrix- és Cream-dalokat. A zenekar a kor üldözött együttesei közé tartozott, de éppen a szóban forgó hónapban a *Magyar Ifjúság* fényképet közölt az együttesről. Mindenesetre a koncert egy erős lehűlés miatt elmaradt. „Kacsa, aki meghatározó személyiségnek számított [...], arra biztatta a többieket, hogy menjenek be kirándulni a városba” (i. m.: 36). De nem volt előre meghatározott úti céljuk. „Hogy útközben legyen idejük eldönteni, kettes sorban elindultak a hatvanas évekbeli modernizációt is jelképező, öt éve átadott Erzsébet híd irányában hippisétára. A fogalomról egy – [...] »koránál jóval fejlettebbnek tűnő« – tizenöt éves svéd lánytól hallottak” (i. m.). Útközben jött az ötlet, hogy vonuljanak a Bazilikához, hogy ott egy beatmise keretében megemlékezzenek a néhány napja elhunyt Brian Jonesról.² A Bazilika ajtaja azonban zárva volt, így egy rövid pihenő után a Bazilika lépcsőin, a menet elindult a Szabadság tér felé. – A történet legfontosabb szereplői szép lassan arculatot kapnak: Kacsa, Indián, Nagy Kennedy, Szerzetes, Pressel, Szőke Lord, Barna Lord, Hobó stb. stb. Mindannyian késő kamaszkorukat élő fiatalok, akik éppen most válnak le a szülői háttérről. Erik Erikson szerint az adolescenszben az identitás kérdése áll a fejlődésdinamika középpontjában. „Identitással rendelkezni azt jelenti, hogy tudjuk, hogy kik vagyunk,

1 Véleményem szerint szerencsésebb lenne, ha az 1956 és 1989 közötti időszakot nem a korszak politikai vezéréiről neveznénk el, főleg ha ezt nem egy olyan mű tenné, amely a társadalmi mechanizmusoknak, a közbeszédnek vagy a diskurzusoknak tulajdonít elsődleges jelentőséget.

2 „A Rolling Stones szőke gitárosát néhány nappal korábban úszómedencéjébe fulladva találták meg, vérében nagy mennyiségű alkohollal és kábítószerrel. Rajongói rögtön gyilkosságra kezdtek gyanakodni, és világszerte gyászmiséket szerveztek a tiszteletére [...]” (i. m.: 37).

honnan jövünk és hová megyünk. Mint ilyen, egyfajta biografikus kontinuitásra épül, amely átfogja a múltat, a jelent és a jövőt” (Heinz 2003: 158). Azt lehetne mondani, hogy az ifjúság identitása tulajdonképpen az identitás *keresésében* áll; Erikson ezért azt állítja, hogy az ifjúságnak *ki kell* próbálnia a különböző identitásokat, kísérleteznie kell a különböző identitási mintákkal (i. m.). Horváth Sándor nem sokat foglalkozik ezzel az identitással, pontosabban egy kétoldalú stratégiával próbálja elkerülni: *egyrészt* személyesít, egyedi élettörténeteket mesél el, *másrészt* az identitást felülről és kívülről megalkotott konstrukciónak tekinti. – (1) A „hippiséta” résztvevői konkrét egyedek voltak, akiket nem kötött össze semmiféle kollektív cselekvés. Herbert Blumer *Collective Behavior* című cikkében (1939) az emberi gyülekezetek négy formáját különböztette meg.³ Ezek közül számunkra most csak a harmadik és a negyedik a fontos. Az expresszív gyülekezetekben az érzelmek, a lelkesedés, a közösségi érzés játszik meghatározó szerepet, úgyhogy az emberek egészen más-képp viselkednek, mint más körülmények között. A cselekvő tömeg az emberek olyan gyülekezetéből áll, amely egy olyan eseményre irányul, amely belőlük rossz közérzetet vagy dühöt vált ki, és ezzel létrehoz egy cselekvési vágyat.⁴ A hippiséta így nagy valószínűséggel a negyedik csoportba sorolható. Azt lehet mondani tehát, hogy egy ilyen akció passzív módon viszonyul az identitáshoz, az identitás adott, most csak megnyilvánulási formát kap. Horváth Sándor ezt az identitást elvitatva a résztvevők *személyes és individuális* identitását mutatja be, nagy előszeretettel a család-történeteik alapján. „Nagy Kennedy családja sváb származású volt, és a nagyszüleinek nagy házuk volt Óbudán 1950-ig, amikor államosították, és a két alsó lakást utalták ki nekik. [...] Apja halála után édesanyja azt mesélte neki, hogy apját 1956 telén néhány napra elvitték [...], megfenyegették, s ezért lépett be a pártba. Anyja szerint ezzel függött össze az is, hogy a fiút 1956-ban állami gondozásba adták” (Horváth 2009: 40). „Kis Kennedy apját nem ismerte, kamaszkoráig anyjával élt, aki kertészként dolgozott. Közveszélyes munkakerülés miatt ellene is eljárást indítottak már, mivel az iparitanuló-intézet félbehagyása után nem ment el dolgozni. [...] A fiú [...] megpróbált Jugoszlávián keresztül Olaszországba szökni, sikertelenül” (i. m.: 46). „Szerzetes apja árukihordóként alkalmi munkát vállalt, anyja háztartásbeli volt. 1958 áprilisáig Sárváron éltek, ott végezte el az általános iskolát, majd beíraták a helyi gimnáziumba. [...] Budapestre költözésük után Szerzetes [...] már nem akart gimnáziumba járni. [...] Időszaki munkákat vállalt segéd munkásként a Teherautó-javító Vállalatnál, majd a Fővárosi Mértékutáni Cipőkészítő Vállalatnál, közben a Vasas utánpótlás csapatába járt focizni. Focista vagy műszerész szeretett volna lenni [...]” (i. m.: 49). Megannyi érdekes, színesebbnél színesebb történet. – (2) Ezek a fiatalok nem alkottak egyetlen közösséget, sőt még azt sem

3 *Casual, conventional, expressive és acting crowds.*

4 Dieter Rucht–Friedrich Niehardt: Soziale Bewegungen und kollektive Aktionen. In: i. m.: 536.

lehet mondani, hogy a hippifelvonuláson egyetlen tömeggé verődtek volna össze. Sokakat elítéltek, akik nem is vettek részt a felvonuláson. Itt lógott ki a lóláb, és vezette Horváth Sándort arra a gondolatra, hogy ezt az identitást a rendőrség vezényletével a tömegmédiára és a közbeszédre konstruálta meg. Így mondhatjuk: „A történet a Szabadság téren kezdődött, amikor 1969. július 8-án alkonyatkor a térre szirénázó rendőrautók érkeztek. Ezután a rendőrök összefogdostak néhány kamaszt, majd elkezdtek kikérdezni őket” (i. m.: 10). De igazából ebben a történetben még egy kicsit hátrébb lehet menni. A csoport (és különösen a „rendszerellenes szál”) megkonstruálásában döntő szerepe volt Seres Imre rendőr őrnagynak, aki egy „Bárány” fedőnevű ügynök jelentésére támaszkodott. „»F. hó 25-én [...] az Ifjúsági Park[ban] voltam, ahol a belvárosi hippi és beat fiatalok összegyűlnek, többségük nem dolgozik, hosszú hajú, rendetlen, mosdatlan külsejű, létszámuk 70–100 fő körül mozog. Valamilyen laza formában mindannyian ismerik egymást.«⁵ Seres 1969. október 2-án kérte, hogy „Töröző” fedőnéven a „Nagyfa galerinek” dossziét nyithasson. A dosszié nyitása viszont megkövetelte egy rendszerellenes szál kidolgozását; a fiatalok így váltak a szocialista rendszer ellenségeivé. A szerző felkutatatta Seres Imre dossziényitási javaslatát, melyben a következő mondatok szerepelnek: „Az [...] összeverődött személyek között gyakorivá vált az ellenséges hangnemben való politizálás, rendszerünk és a Szovjetunió gyalázása, fasiszta nézetek hangoztatása, »Heil Hitler« és »Éljen Szállasi« fasiszta köszöneti mód használata, antiszemita kijelentések és rendőrséget becsmérő megjegyzések” (idézi Horváth 2009: 27–28). Ezeket a vonásokat aztán a felvonulásba is belevetítették, azt állítva pl., hogy az *Erika* című dalt énekelték (valójában a *Lánc-lánc eszterlánc* és a *Sétálunk, sétálunk* című dalokat énekelték), ezenkívül a fasiszta köszönéseket „bizonyították”, végül megtalálták Szerzetes verseit, amelyek az akkori fogalmak szerint kimerítették az izgatás fogalmát. „Édes földem Magyarország / De megtört a rabszolgaság / Fejünk fölött vörös átok / Megtörjük ezt hippi srácok” (Horváth 2009: 48). 1969 decemberében került sor a perre: a fiatalok ekkor hallották először, hogy ők egy csoportot alkotnak, amelynek van neve (Nagyfa galeri), meghatározott struktúrája és rendszerellenes ideológiája. Horváth Sándornak könnyű dolga volt, amikor azt akarta bizonyítani, hogy a tanúvallomásokat manipulálták, mert az egyik vádlott (Kis Kennedy) visszavonta az előzetes vallomását, ami aztán másokat is fölbátorított.

(II. Az 1956-os forradalom árnyékában) A könyv talán legérdekesebb része annak a tézisnek a kifejtése, hogy az ifjúsági szubkultúra kriminalizálása szorosan összefüggött

5 I. m.: 25 – „Seres Imrének komoly gyakorlata volt abban, hogyan kell galeritörténeteket konstruálni. Még százados korában éveken át jelentett neki a fentebb említett »Bárány« fedőnevű ügynök a »belvárosi«, majd a Moszkva téri galeriről [...]” I. m.: 26

az 1956-os forradalom örökségével, pontosabban annak sajátos kezelésével. Általánosan elterjedt vélemény szerint a Kádár-korszak legitimációja a hatvanas évek közepétől az 1956-os forradalom emlékének elfojtására épült. Az elfojtás azonban bonyolult dolog, nem azonos az egyszerű szőnyeg alá söprésrel, hanem állandóan „praktizálni” kell. És e praktizálás módja újra és újra érinti az illető esemény definiálását is. Az elfojtás praktizálása közepette tehát állandóan válaszolni kell arra a kérdésre, hogy *mi az*, amit elfojtani próbálunk. „A huligán szót a fiatalokra tömegesen 1956 után kezdték alkalmazni Magyarországon. Ennek oka az volt, hogy 1956 után megváltozott a fiatalokról szóló közbeszéd, ennek nyomán a fiatalok elitelendő csoportjai is új neveket kaptak [. . .]. Ebben a folyamatban kulcsszerep jutott a rendőrségnek, amely a párt utasítására meghatározta, hogy kit kell ellenségnek tartani.”⁶ A „huligán” fogalma persze kellően elmosódott volt ahhoz, hogy funkcionálisan jól lehetett alkalmazni. A fogalomnak talán három komponense volt: *a)* nyugati befolyás alatt áll, beat- és rockzenét hallgat, esetleg tud angolul; *b)* erőszakra hajlamos, olyan „kulturális termékek” iránt vonzódik, amelyekben nagy szerepet játszik az erőszak (filmek, képregények); *c)* átértelmezi a társadalom domináns idő- és térhasználati normáit, vagyis vonakodik elfogadni a munkaidő és a szabadidő társadalmilag szabályozott ritmusát, és megpróbálja megteremteni a társadalmi együttélés köztereit. – Ezeknek a kritériumoknak épp az ellenkezője uralta a késő szocializmus normalizált világát, amit általában a „szocialista erkölcs” fogalmával próbáltak megragadni. A huligán volt a szocialista erkölcs *megtestesült* ellensége, a veleváló leszámolás hozzátartozik a szocializmus építéséhez. „A galerik elleni első nagy hadjáratot a Budapesti Rendőr-főkapitányság 1960–1961-ben indította, melynek során több tucat úgynevezett területi alapon szerveződött galerit számoltak fel. [. . .] Az egyes galerik felszámolásáról készített összefoglaló jelentések felettébb hasonlítanak egymásra az egyes galerik keletkezéstörténetének ábrázolásában” (Horváth 2009: 70). Lehet, hogy hasznos lett volna elemezni ezeket a dokumentumokat, azt a tézist szemléltetendő, hogy a galeriket a rendőrség egy előre megadott forgatókönyv szerint konstruálta meg. A szocialista erkölcs kutatása a popularizált ideológiai kultúrában fontos szerepet játszott, a tananyagok állandó témája volt, kutatások szerveződtek köré stb. Most Huszár Tibor 1983-as monográfiájából idézek: „Az erkölcs a társadalmi kapcsolatok kiegyensúlyozottságának fontos tényezője, s ennyiben funkciója a status quo tartósítása. De ez csak az egyik feladata. A szocialista erkölcs egyidejűleg állagörző és kritikai. A *legyen*

6 I. m.: 53. – A „huligán” szó eredetileg két ír komikus dalában született meg 1898-ban, és ettől kezdve a problémás fiatalok jellemzésére szolgált. A fogalomnak persze voltak ekvivalensei, mint pl. a jampec. Magyarországon a jampec inkább az ötvenes években volt a „közbeszéd” meghatározó alakja, aki a sztahanovista élmunkás diametrális ellentéte volt. A jampec aztán az ötvenes évek közepe táján lassan elvesztette diabolizált karakterét. „1954-re a jampec már korántsem volt az ellenség félelmetes alakja, sokkal inkább akár önmagától is eltűnő jelenségként ábrázolták” (i. m.: 63.).

a szocialista tudat történelmi sajátosságaiból következően kettős értelemben is megelőzi a *létezőt*: nemcsak a kívánt magatartásformát előlegezi a követelmény kinyilvánítása, hanem azoknak a viszonyoknak az előlegezhető tökéletesebb alakzatát is, amelyeknek e jövőre orientált értékek, eszmények a kifejezői” (Huszár 1983: 509). Íme a transzcendáló mozzanattól megfosztott társadalom; világos, hogy itt minden a status quo védelmében múlt. A status quo védelmében a társadalom széles rétegei részt vettek: a tömegkommunikációs eszközök terjesztették a huliganizmusban rejlő veszélyek képét, az olvasók olvasói leveleket írtak stb. Kialakult a közgondolkodásnak az a toposza, amely jövőt – a szocialista jövőt – féltette az ifjúságtól, pontosabban annak huliganizmusra hajlamos részétől. Mélyen egyetértek Horváth Sándorral abban, hogy e folyamat kiindulópontja és mozgatója a rendőrség volt. (Persze voltak hasonló feladatokat ellátó más fontos intézmények is: mindenekelőtt az állami gondozás és az ifjúságvédelem intézményei. „Az ifjúságvédelem összekapcsolódott az ifjúság megbélyegzésével és a közbeszédben deviánsnak ítélt tulajdonságainak hangoztatásával” [Horváth 2009: 76]. Így alakult ki az *ifjúsági probléma* – mint a társadalmat foglalkoztató nagy kihívás.) A rendőrség a maga által gerjesztett képet tehát ráterítette (rá tudta teríteni) a társadalom egészére. De mégis volt egy elem, amelyet fenn tartott magának: ez az 1956-os forradalom kapcsolatba hozása az „ifjúsági problémával”. 1956 után, pontosabban a megtorlások közepette vagy azok után, az ötlet szinte kézenfekvőnek tűnik. Egyik legeslegesítő megfogalmazója Huszár Tibor volt, aki már 1956 őszén (a forradalom előtt) egy DISZ-vezetőségi ülésen a következő javaslatot tette: Létre kellene hozni egy olyan internátust, „mely börtön helyett a züllés útjára lépett gyerekek nevelésével foglalkozna. [...] Egy kb. ezer-ezeröttszáz létszámú Makarenko-telep felállítása nagyban segítené a kérdés megoldását. A most felszabaduló laktanyák egyike minimális befektetéssel alkalmas lenne e célra” (idézi Horváth 2009: 76). 1958-ban az Országos Rendőr-főkapitányság kiadott egy jogszabálygyűjteményt, amely a huliganizmus és a galerik elleni harc alapja lett: „...az ellenforradalom bomlasztó erkölcsi hatása különösképpen a gyermek- és fiatalkorúak körében volt nagymérvű. Közülük sokan részt vettek az ellenforradalomban, és számos esetben fegyveresen, bandákba verődve fosztogattak” (Horváth 2009: 65). Ezt megelőzően 1956 végén a belügyminiszter első helyettese a következőket írta: „Az ellenforradalmi demagógia [...] nagymértékben befolyásolta a fiatalkorúakat. Ennek következtében sikerült a fiatalok egy részét az ellenforradalmi célkitűzések szekértolóiaként felhasználni.”⁷⁷ Így lassan a rendőrkapitányságok bűnüldözési osztályán belül elkülönítették az ifjúsággal foglalkozó részleget, amely majd a KISZ-szel együttműködve közös felderítési razziaikat szervezett. A rendőrség így sajátos értelemben folytatta az 1956-os forradalom leverését. Ennek következtében a forradalom maga is kriminalizálódott, mintha csak

7 Uo. (Érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy a „szekértoló” kifejezés a Rákosi-rendszer legsötétebb éveiből származó zsargon egyik kedvelt kifejezése volt.)

a „megtévedt fiatalok” akcióiról lett volna szó; ugyanakkor a Kádár-rendszer a maga ifjúságát állandó veszélyforrásnak tekintette, és ezért megpróbálta szigorú ellenőrzés alá vonni. Az *ifjúsági probléma* azt jelentette, hogy a rendőrség egy állandó akcionista beállítottságot vett fel az ifjúsággal szemben. Huszár Tibor ezt nem elvileg ellenezte, hanem a nyolcvanas évek elején már úgy vélte, hogy élességét és keménységét valamelyest tompítani lehetne: „A »berendezett szocializmus« a mindennapjaiban nem verbalizáló forradalmiságot, hanem az [...] *érdemi reformok megvalósításához nélkülözhetetlen elvszerűséget, állhatatosságot, türelmet igényel*” (Huszár 1983: 509). Próbáljunk olvasni a sorok mögött: a „berendezett szocializmus” azt jelenti, hogy az 1956 körüli küzdelem eldőlt; a Kádár-rendszer megnyerte a forradalom elleni harcot, a legitimációja most már azon múlik, hogy végre tudja-e hajtani a megfelelő reformokat. Az akcionizmus mintha szemben állna a reformok szellemével. (Persze a reformokhoz nem elvszerűsége volt szükség – az elvszerűség a pragmatikus reformok egyik legnagyobb ellensége volt.)

(III. *A megteremtett identitás elfogadása*) „A történet a Szabadság téren kezdődött, amikor 1969. július 8-án alkonyatkor a térre szírházó rendőrautók érkeztek. Ezután a rendőrök összefogdostak néhány kamaszt, majd elkezdtek kikérdezni őket. Ekkor fogtak bele a fiatalok és a rendőrök abba, hogy történetet és eseményt konstruáljanak utólagosan néhány hétköznapi cselekvésből és történésből, amelyek – nézőpontjuktól függően – fontosnak számíthattak mind a hatalom képviselőinek, mind a fiataloknak” (Horváth 2009: 10). Ahhoz, hogy az identitások megkonstruálásra kerüljenek, először is egy eseményt kellett megkonstruálni. A fiataloknak nem volt egy előzetesen adott identitása, a büntetőeljárás alatt kezdték a felkínált identitás elfogadását. Így egy meglehetősen furcsa és merész képhez jutunk: nemcsak a rendőrség, a hozzá kapcsolódó intézmények, a tömegmédiák dolgoztak az esemény megkonstruálásán és az identitás kijelölésén, hanem maguk a fiatalok is. Egy furcsán megszervezett, kívülről létrehozott lázadás körvonalai kezdenek kibontakozni. Horváth Sándor így egy furcsa és érdekes választ ad arra a kérdésre, hogy volt-e Magyarországon a hatvanas években ifjúsági lázadás? Volt, mivel a hatóság megkonstruálta; de ez a megkonstruált lázadás furcsa módon a status quo fenntartását szolgálta. Most még egy lépés van vissza: a „lázádnak” ezt az identitást el kellene fogadniuk. Ez már tulajdonképpen a perben elkezdődött; véleményem szerint ezért a vallomásokat érdemesebb lett volna alaposabban elemezni. Majd a visszatekintések: Horváth Sándor negyven évvel később felkutatja az akkori szereplőket, és interjúkat készített velük. De ezeket az interjúrészeket általában már eleve egy kommentár kontextusában ismerteti. Ilyen a következő részlet is, amely egy Nagy Kennedyyel 2009-ben készített interjúból származik: „Emlékei szerint imádta a Nagyfát. Mintha az jelképezte volna számára a bezártságot a több éves intézeti bezártság után. Zene, társaság, fiatalok, és mindössze néhány rendőr,

akik, mint egykor a nevelők, néha megverték őket. A hatvanas évek végén számára Budapest a szabadságot jelképezte, még akkor is, ha néha az utca a rendőrök jelenlétével átalakult nevelőintézet⁸ (i. m.: 42). Ha ezt a részletet megpróbáljuk értelmezni, akkor mindekenélőtt az tűnik fel, hogy az akkori szereplők a szabadságvágy és az autonómiára törekvést állítják mindenek fölé. A dolog így persze eléggé elvont lesz. Az Indiánnal készült interjút Horváth már idézetként adja vissza: „Végül is mitől volt nagy az 1960-as évek ifjúsága? Attól, hogy volt ideológiája, volt költője, volt írója és volt ideológusa. Néhány ilyen említsek, irodalomból Salinger *Zabhegyező*. Olvastam ezeket akkoriban” (i. m.: 226). Az első interjúba Horváth kétszer is beleiírja a rendőrséggel kapcsolatos megjegyzéseit. Most nézzük a másodikat: a szabadság, amiről a hős beszél, igazából nem létezett, csak egy szabadtéri nevelő otthonként, amelyben a nevelők helyét a rendőrök foglalták el. Mit lehetett volna mondani a második vallomásra? Először is a megkérdéztet nyilvánvalóan azt karja mondani, hogy a hatvanas évek ifjúságának volt egy átfogó generációs kultúrája. De az előbbi kommentár szellemében azt lehet mondani, hogy sem költője, sem írója, sem ideológusa nem volt. Legalábbis Magyarországon nem. Ahogy a rendőrség állandó jelenléte illúzióvá tette a szabadságot, úgy a cenzúra intézményei a generációs kultúrát tették semmissé. Egyszer csak érthetetlenül állunk az előtt a kérdés előtt, hogy hogyan juthattak be Magyarországra a hippie és a beatkultúra dokumentumai. 1967-ben jelent meg először Sükösd Mihály válogatásában az *Üvöltés* című gyűjteményes kötet.⁸ Nem értjük, hogy jelenhettek meg pl. Norman Mailer következő sorai: „Ha a 20. századi ember sorsa az, hogy serdülőkorától fogva az idő előtti megöregedésig a halállal éljen együtt, nos, akkor az egyetlen életben tartó válasz: elfogadni a halál feltételeit, és mint állandóan fenyegető veszéllyel élni együtt a halállal, *kiszakadni a társadalomból, gyökértelenül élni, felfedező útra indulni az én lázadó ösztöneinek feltérképezetlen birodalmába*. Röviden: akár bűnöző az ember, akár nem, elhatározza, hogy bátorítja magában a pszichopátát, felkutatja a tapasztalatának azt a területét, ahol a biztonság unalom, tehát betegség, és a jelenben él, az óriás jelenben, ahol nincs se múlt, se jövő, se emlék, se terv a jövőre [...]”⁹ Lehet persze, hogy a Nagyfa galeri tagjai annak idején erről nem is hallottak, mert nem volt semmiféle intellektuális érdeklődésük, lehet, hogy ezek a művek egy egészen más réteghez jutottak el stb. Most egy pillanatra tegyük félre a bekerülésre vonatkozó kérdést, és inkább a tova gyűrűző hatásra figyeljünk. Horváth Sándor azt szeretné bizonyítani, hogy ez az esemény és a nyomában megkonstruált identitás döntő volt a résztvevők további élete számára.

8 *Üvöltés*. Vallomások a beat-nemzedékről. Európa Kiadó, 1982 (harmadik kiadás). Kiemelés tőlem: W. J.

9 I. m.: 20–21. Az idézet *A fehér néger* című könyvből származik, amely eredetileg 1957-ben jelent meg, fordította: Sz. Kiss Csaba.

– A rendőrök később megpróbálták a megfélemlített „lázdókat” beszervezni. Horváth beszámol a Rákóczi úti Mackó büfé egyik pincérnőjéről, aki „Énekes” fedőnéven írta jelentéseit. „1972. augusztus 23-án adott jelentése szerint a Nagyánál találkozott Kacsával is, akit külön érdemesnek tartott a kiemelésre. Seres felbátorodott, és egészen 1975-ig az Ifjúsági Parkhoz irányította »Énekest«. 1975-től azonban már nem Seres Imre volt »Énekes« tartótisztje, az őrnagy pályájáról a dossziéból nem értesülünk. »Énekes« 1975 után egyre ritkábban jelentett, ráadásul a galeri diskurzus sem élte már virágkorát, így más típusú jelentéseket vártak el tőle” (Horváth 2009: 198). Ennél sokkal érdekesebb Hippi Ancsa története, aki ismerte a társaság nagy részét, de a felvonuláskor már börtönben ült, és a saját szabadulása érdekében hajlandó volt vallani a társaság több tagja ellen. „Egyike volt azoknak a lányoknak, akik a hivatalos szövegek és a rá visszaemlékező barátai szerint a »bandához« tartozott. A magatartását értelmező sémák mögött olyan sztereotípiák húzódtak meg, amelyek meghatározták még a Nagyfa galeri tagjaként emlegetett fiatalok világlátását is” (i. m.: 220). Az életformáját az egyik nevelője így jellemezte: „Teljesen gátlástalanul éli szexuális életét a galeri törvényeinek megfelelően. Mértéktelenül iszik, feltehetően kábítószerhez is jutott. Ő ezt »hippi őrzöngésnek« nevezte” (i. m.: 209). Indián a Kék fény című műsorban (átvéve a felkínált sztereotípiákat) elítélően nyilatkozott az ilyen lányokról. Ancsát a hetvenes évek elején beszervezték, ő volt az első, aki Nagy Kennedyről jelentett. „Nagy Kennedy nem tudta, hogy Ancsa jelentett róla. Elmondása szerint, akik börtönben politikai foglyok voltak, azokat mind igyekeztek szabadulásuk után beszervezni, de ő nem akart együttműködni a hálózattal, ezért rendőri felügyelet alá helyezték. [...] Nagy Kennedy néhány évvel ezelőtt összefutott Ancsával az utcán. Egymás nyakába borultak, és úgy emlékszik, hogy Ancsa azt mesélte, időközben férje és gyerekei lettek.”¹⁰ Ezzel úgy tűnik, a kör bezárult: a rendőrség és a lázdók szakadéka betemetődött, a lázdók maguk

10 I. m.: 224. – Horváth tulajdonképpen még két jellegzetes életpályát mutat be: (1) Az egyik a társadalomba integrálódni nem tudó kívülállóé: Kacska a hetvenes években házasságot kötött, született egy kislánya, de elvált, és egyre inkább a fogyasztói társadalom ellensége lett. Egyre többet rajzolt, elsősorban Dalí stílusában. 1984-ben több mint fél évet az NSZK-ban töltött, akkor készült róla az utolsó állambiztonsági jelentés. A rendszerváltozás után sokat utazott, Barcelona volt a kedvenc városa, itt halt meg 2004-ben. „Valószínűleg tömegsírba temették. Lányát a Külügyminisztérium értesítette haláláról, és egy bőrdobban megküldték, ami Kacska után maradt” I. m.: 238 (2). A másik életpályája Indiáné, aki a hippiidentitását egy nacionalista identitás felé hosszabbította meg. Egy 2006-os interjúban a következőket mondta: „Ha elfogadjuk azt, hogy Magyarország 1100 éve, István király óta, a kereszténység és ennek a reformációnak a keretén belül lett az, ami lett, és annyi külső horda megpróbálta szétforgácsolni, hál istennek ez nem sikerült, helyel-közzel ideértem Trianont, de most ne menjünk bele mélyen a politikába.” I. m.: 226 Az állampárt is egy ilyen hordaként jelent meg, amely az országot egy zsákutcába futtatta.

is az elnyomók közé léptek. A harc ide vezetett: a rendőrség mintegy beléptette a saját szervezetébe a lázadókat. Ebben az értelemben beszélhetünk *Kádár gyermekeiről*. Ezek után némi meglepetést okoznak a könyv összegzésének következő sorai: „A Kádár-kor egyik kulcskérdése volt, hogy képes-e olyan generációkat teremteni, amelyek a rendszer bázisaiként szolgálhatnak. Ezért a hatalom különböző szintjei mindent megtettek annak érdekében, hogy felügyeljék és befolyásolják a fiatalok szocializációjának folyamatát” (Horváth 2009: 241). Ezt láttuk, a folyamat véget ért. De a folytatás igazi meglepetés: „Mégis – úgy tűnik – a hatalomhoz és a hivatalos ideológiához hű fiatal generáció létrehozása kudarcot vallott, még akkor is, ha a fiatalok különböző csoportjai más-más értékek mentén élték meg a korszak mindennapjait” (uo.). Ha a szocializmus építésének valóban központi kérdése az ifjúság megtörése (integrálása), akkor a könyv elemzései alapján a rendszerváltás teljesen képtelen lett volna.

(*IV. Elméleti és konstrukciós problémák*) A könyv elemzései tulajdonképpen nem is két, hanem három síkon mozognak: az első síkon a konkrét eset bemutatása, a második síkon a Kádár-rendszer vagy a késő szocializmus elmélete, és végül a harmadikon a társadalmi integráció általános elmélete helyezkedik el. A konkrét esetről sokat beszéltünk; a Kádár-rendszer elemzése először úgy jelenik meg a könyvben, mint amely a konkrét eseményeknek csak a kontextusát adja, de aztán az embernek az az érzése, hogy itt tulajdonképpen a késő szocializmus átfogó társadalomelmélete bontakozik ki. A konkrét esetnek csak azt kell demonstrálnia, hogy a késő szocializmusnak szüksége volt a lázadó fiatalok konstrukciójára, de csak azért, hogy azt maradéktalanul magába integrálja. Így konstruálta meg a késő szocializmus a maga társadalmi realitását. A harmadik szint valóban csak utalásként jelenik meg; nincs támpontunk arra, hogy a szerző ennek a képnek a késő szocializmuson túlmutató jelentőséget szeretne adni. Így a diktatúra az, amely integrálja a lázadó potenciált, de itt egy olyan lázadó potenciálról van szó, amely nem valamiféle autonóm individuális vagy társadalmi életnyilvánítás, hanem fölülről szerveződik meg. De mégis van abban némi veszély, hogy egy olyan univerzális elv alapján érveltünk, amelynek tovaggyűrűző hatása lesz. Ez az elv a következő: a lázadási potenciál sohasem a semmiből jön létre, hanem mindig bizonyos közvetítési folyamatok eredménye. Ezeket a közvetítési folyamatokat Horváth Sándor a közbeszédhez köti, ami a diskurzusok sajátos lefordítása akar lenni. A közbeszéd (és a diskurzusok) elmélete itt azonban túl szűk fogalom, és ráadásul van benne egy fontos kettősség is. Horváth Sándor tulajdonképpen azt akarja mondani, hogy a késő szocializmusban a lázadási potenciált, nem egy társadalmi, hanem egy államilag szervezett diskurzus generálta. Így kaphatott középponti szerepet a rendőrség, amely a tömegmédiákon keresztül (*Kék fény, Magyar Ifjúság*, különböző lapok olvasói levelei stb.) a széles lakosság lojalitását is meg tudta

szerezni. Azt lehetne tehát mondani, hogy ez az államilag szervezett diskurzus csak a szocializmusra (vagy a késő szocializmusra) érvényes. A lázadási potenciál egyébként lehet mindenütt *társadalmi* folyamatok konstitutuma. De tulajdonképpen Horváth még ezen belül is egy speciális mondanivalóval rendelkezik, amely az ifjúság vagy az élettörténet szociológiáján belül helyezkedik el. Az „ifjúság” nem tekinthető biológiai fogalomnak, nincsenek konstans adottságai, hanem ezek mindig szociális konstruktumok.¹¹ A nagy különbség az, hogy az ifjúságfogalom döntő eleme a diktatúrában állami, míg minden más esetben szociális képződmény. – Azt javaslom, hogy most tekintsünk el ettől, és azt vizsgáljuk meg, hogy a könyv szociológiai koncepciója a késő szocializmus vonatkozásában helytálló-e. Vagyis láthatjuk-e ebben a könyvben a késő szocializmus egy újfajta szociológiai elméletének megteremtését. Mint említettük, a könyv a hétköznapi élet több szegmensét is érinti, de a korábbi könyv (*Mindennapok Rákosi és Kádár korában*) tematikáját lényegesen beszűkíti. Ha a fejezetcímeket nézzük, akkor itt csak a szocializmus fogyasztói társadalmára jelenik meg. Mielőtt rátérnék ennek a részleteire, azt szeretném kiemelni, hogy a rendőrségből kiinduló elemzés a mindennapi élet végzetes leszűkítéséhez vezet. A rendőrség és a társadalom között tulajdonképpen az ifjúságvédelem teremti meg a kapcsolatot. „A szocialista korszak története különösen alkalmas a tablószerű megjelenítésre, mivel a korszak uralkodó elbeszélésmódja folytonosan az élményalapú kollektív emlékezetre reflektál.”¹² Meglehet, hogy Horváth Sándornak igaza van, a baj csak az, hogy eddig a korszak uralkodó elbeszélésmódjaként az ellenség megkonstruálását és legyőzését jelölte meg. A fogyasztás jelentősége, és ennek állandó hangsúlyozása valóban a rendszer önképéhez tartozott. Ehhez most csak két fontos adalékot szeretnék nyújtani: (1) Az 1956 utáni gazdaságpolitika döntő eleme volt az erőltetett iparosítás feladása, a beruházási hajszák megállítása, a fogyasztás támogatása. A rendszer hivatalos ideológusai azt szerették volna, ha az emberek érzik a Rákosi-rendszerrel való eltávolodást. (2) A rendszer legmagasabb szintű legitimitációját képviselő politikaigazdaságtan-tananyagokban a szocializmus gazdasági alaptörvényeként a szükségletek egyre magasabb szintű kielégítése jelent meg. De milyen szükségletekről van szó? A hatvanas években elkezdődött szükségletelméleti

11 „Az ifjúság egy társadalmilag intézményesített és belsőleg differenciált életfázis, amelynek a lehatárolása és kiterjedése, valamint a lefolyása és a karaktere lényegében társadalmi (társadalmi-strukturális, politikai, kulturális, jogi, intézményes) feltételek és befolyások által meghatározott. Az ifjúság nem egy homogén élethelyzet vagy társadalmi csoport, hanem különböző, történetileg változó, társadalmilag egyenlőtlen és nemek szerint különböző ifjúságokat fog át” (Scherr 2009: 24–25). – Van annak is egy bizonyos irodalma, hogy ez a konstrukció az utóbbi időben újra átalakul. Lásd a magyar nyelvű irodalomból: Somlai–Bognár–Tóth–Kabai (2007).

12 Horváth (2009: 124). – Lásd ehhez Tóth (2004: 357–386).

kutatások rögtön kimutatták, hogy a „szükségletek” rendkívül képlékeny fogalmat alkotnak:¹³ nagyon is függenek egy kulturális-társadalmi miliótól, és ki vannak szolgáltatva a manipulációnak. Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Márkus György az ausztráliai emigrációban éppen arról írtak, hogy a szocializmus középponti mozzanata a szükségletek felett gyakorolt diktatúra (Fehér–Heller–Márkus 1991). Vagyis a rendszer megpróbálta megmondani, hogy milyen szükségletei vannak/legyenek az embereknek. Ez persze nem sikerülhetett tökéletesen, ezért az ideológia újra és újra elindította a „kispolgárosodás” ostorozását.¹⁴ – „A szocialista korszakra [...] emlékező közösségek számára a korabeli fogyasztáshoz és annak kultikus tárgyaihoz kapcsolódó történetek identitásképző jelentéssel bírnak.”¹⁵ Ez a mondat már egy egész más kontextusban áll: a késő szocializmus minden gazdasága végső soron hiánygazdaság volt. Ez a tapasztalat hozzátartozott az emberek mindennapi életéhez: a háziasszonytól a munkásokon és a művezetőkön át a vezérigazgatókig. A hiány átfogta a fogyasztást és a termelést. De ezt az összekapcsolást még legitimálhatta az a marxi gondolat, hogy „minden termelés fogyasztás.” Így a hiány a fogyasztás speciális kategóriájaként jelenhetett meg. A fogyasztás bizonyos tárgyainak beszerzése a hiánygazdaság közepette vált eseménnyé és az identitás részévé. Persze itt különbséget kell tennünk a különböző fogyasztási tárgyak között. Identitásképző erővel általában a kulturális javak (könyvek, lemezek), vagy az azok megszerzéséhez kötődő lehetőségek rendelkeztek (pl. az utazások). – Horváth Sándor megpróbálja a fogyasztásszociológiai exkurzust valóban releváns háttérre tenni: „Amikor a Nagyfa galeri tagjainak tartott fiatalok végigvonultak a Váci utcán, akkor olyan tablót táruult eléjük, amely nem csupán a szocialista állam fogyasztással kapcsolatos célkitűzéseit foglalta magában, hanem azokat a korlátokat is, amelyek a piacgazdaság hiányából fakadtak” (Horváth 2009: 125 – kiemelés tőlem: W. J.). A kérdés csak az, hogy a könyv alaptézisének szellemében lehet-e mindkét oldalt a diskurzus által meghatározottnak tekinteni. A szerző mintha igenlő választ adna erre a kérdésre. „A fogyasztás kritizálására és a fogyasztás éltetésére is lehetett érveket találni a korabeli hivatalos diskurzusban” (i. m.: 139). A rendszer ideológiájának nem volt egyértelmű válasza a fogyasztás kihívására; most jelenik meg az az alapvető belátás, hogy még egy hatalom által irányított diskurzus is lehet ellentmondásos. (1) „A sajtó az 1960-as

13 Lásd ehhez Heller Ágnes számos tanulmányát. A nemzetközi szakirodalomból lásd Marianne Gronemeyer: *Die Macht der Bedürfnisse. Reflexionen über ein Phantom*, rowohlt's enzyklopädie, 1988.

14 A legjelentősebb esemény ebben az összefüggésben a „frizsiderszocializmus”-vita volt, de ide sorolható a „kicsi vagy kocsi” alternatívájáról szóló diskurzus. Ennek kései virághajtása Láncki András megállapítása: „Az 1920-as évektől megfigyelhető szexuális lázadás nemcsak a hatalom, nemcsak az erkölcsi rend ellen irányult, hanem a természet ellen is” (Schmid, [2008: 300]. Kiemelés tőlem: W. J.)

15 Horváth (2009: 124). – Lásd ehhez Tóth (2004: 357–386).

évektől előszeretettel jelenítette meg vállalható életcélként a tárgyak beszerzését és fogyasztását.¹⁶ (2) Ezzel szemben a kispolgári életeszmény éltetésének minősítették a fogyasztást, a „bőség társadalmát”, az *Új Írás*ban elindult, később »frizsiderszocializmus« néven híressé vált 1961–1962-es vitában (uo.). Ebben az esetben azonban – véleményem szerint eredetileg nem két diskurzus áll egymással szemben, hanem egy diskurzus, és annak a tapasztalatban megjelenő korlátai. – A késő szocialista társadalomban alapvetően kétféle társadalmi diskurzus zajlott: egyrészt az „ifjúsági probléma” megfogalmazása és kezelése, amelyet persze a szabadság játéktereinek felülről való meghatározásaként is értelmezhetünk, másrészt a szocialista fogyasztói társadalomra vonatkozó diskurzus. Horváth elemzéseiből egyértelműen az következik, hogy a diskurzus szabályozása az előző esetben jóval sikeresebb volt, mint az utóbbiban. És ebben valószínűleg igaza is van: a fogyasztással kapcsolatos ambivalenciából nőtt ki a gazdaság megreformálásának egész kísérlete, a szocialista piacgazdaság megteremtésére vonatkozó erőfeszítések. Horváth megközelítéséből így új fény vetül arra, hogy miért jellemzi ezt az egész folyamatot – a hatvanas évek közepétől a nyolcvanas évek közepéig – az állandó nekirugaszkodás és megtorpanás sajátos dinamikája. Talán azért, mert az ideológiai vezetés sohasem tudta végleg eldönteni, milyen álláspontot foglaljon el a „fogyasztás támogatása” és a „kispolgári veszély” hangoztatása között. Utólag már nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy a reformok következetes végigvitele stabilizálta vagy megbuktatta volna a rendszert. (A reformközgazdászok tulajdonképpen mindig az előbbi mellett érveltek, a hatalom konzervatív birtokosai pedig az utóbbitól féltek.¹⁷) Mindenesetre a gazdasági változás kísérletei nem tudták a rendszert alapvetően destabilizálni, így csak a másik lehetőség maradt: „... a hatalomhoz és a hivatalos ideológiához hű fiatal generáció létrehozása [mégis] kudarcot vallott [...]” (Horváth 2009: 241). Ezt azonban nem lehet magyarázni a hatalom által vezényelt, maradéktalanul sikeres diskurzussal. A gyanúnk az, hogy itt is valami olyasmi történt, amit Horváth a jóléti diskurzus kapcsán leírt: a diskurzusok még egy diktatúrában sem lehetnek homogének, és a felülről való irányítás sikere így mindig kérdéses. De ezzel természetesen csak egy társadalmi változás lehetőségét lehet megteremteni, a szükségesség elemzéséhez egy újabb történetet kellene elmesélni.

16 Uo. – „Az Esti Hírlap 1959-es körkérdésére (»Milyennek képzelsz egy napot 1969-ben?«) tizenhat éves ipari tanuló lányok valós vagy fiktív válaszaiban rendre megjelennek a fogyasztási tárgyak, mint a boldogság áhított kellékei [...]” (uo.).

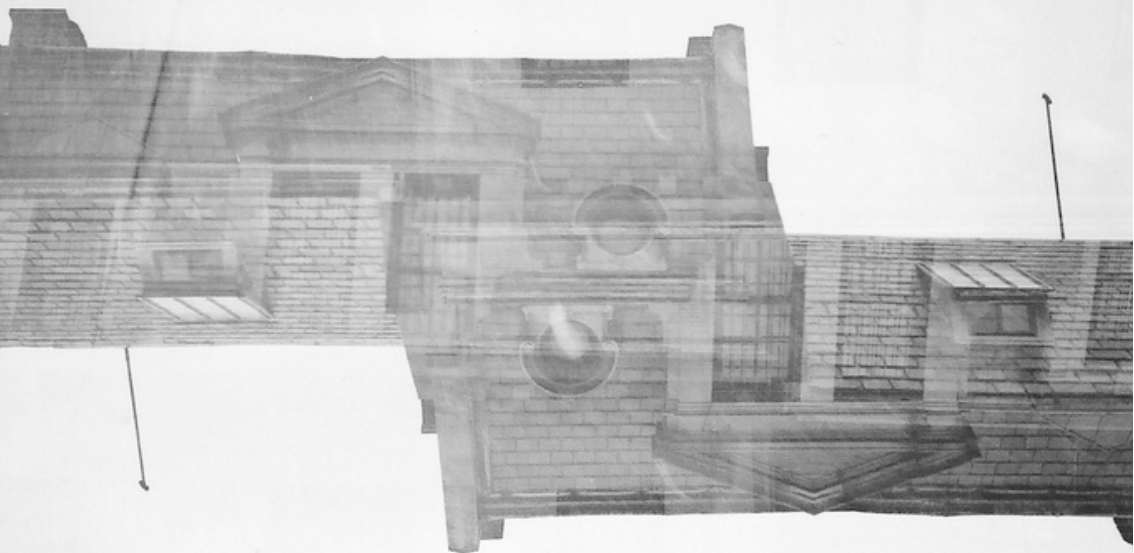
17 Lásd pl. Szegő (1983a) és Szegő (1983b). Válaszként lásd Antal (1983), és Antal (1988).

IRODALOM

- Antal László (1983): Konceptiózus vádirat – bizonyítás nélkül. In: *Medvetánc*, 2–3.
- Antal László (1988): Piacgazdasági reformot vagy „igazi” szocialista reformot? In: *Tervgazdasági Fórum*, 4.
- Basaure, Mauro – Reemtsma, Jan Philipp – Willig, Rasmus (szerk.) (2009): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Campus Verlag.
- Bereményi Géza (2008): A hatvanas évek. In: uő: *150 dalszöveg Cseh Tamás zenéjére*. Napkút Kiadó.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György (1991): *Diktatúra a szükségletek felett*. Cserépfalvi Kiadó.
- Gyáni Gábor (2008): Előszó. In: Horváth Sándor (szerk.): *Mindennapok Rákosi és Kádár korában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- Heinz, Walter R. (2003): Der Lebenslauf. In: Hans Joas (szerk.): *Lehrbuch der Soziologie*. Campus Verlag.
- Horváth Sándor (2009): *Kádár gyermekei. Ifjúsági lázadás a hatvanas években*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- Huszár Tibor (1983): *Erkölc és társadalom*. Kossuth Könyvkiadó.
- Scherr, Albert (2009): *Jugendsoziologie. Einführung in Grundlagen und Theorie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.
- Schmidt Mária (szerk.) (2008): *Dimenziók éve – 1968, 2008. május 22–23-án Budapesten rendezett nemzetközi konferencia előadásai*. XX. Század Intézet.
- Somlai Péter – Bognár Virág – Tóth Olga – Kabai Imre (2007): *Új ifjúság. Szociológiai tanulmányok a posztadoleszcensekről*. Napvilág Kiadó.
- Sükösd Mihály (szerk.) (1982): *Üvöltés. Vallomások a beat-nemzedékről*. (Harmadik kiadás) Európa Kiadó.
- Szegő Andrea (1983a): Érdek és gazdasági intézményrendszer. In: *Valóság* 1983/6.
- Szegő Andrea (1983b): Gazdaság és politika, érdek és struktúra. In: *Medvetánc*, 2–3.
- Tóth Eszter Zsófia (2004): A fogyasztás ábrázolása a munkások és munkásnők élet-út elbeszéléseiben. In: *„Hatvanas évek” Magyarországon*. Szerk.: Rainer M. János. 1956-os Intézet.

Tanyi Attila

A FRANKFURTI ISKOLA ÉS 1968



BEVEZETÉS

1968-at sokan tekintik szimbólumnak, egy olyan kor szimbólumának, amikor a fiatal nemzedék fellázadt szülei konzervativizmusa ellen. Mások azonban arra figyelmeztetnek, hogy '68 egy éppen ezzel ellentétes folyamat gyújtópontja volt. A liberalizmus terjedése helyett a konzervativizmus megújulását indította el, legalábbis Amerikában (Brinkley 1998). Nem szándékom ebben a vitában állást foglalni. Az azonban, azt hiszem, vita nélkül megállapítható, hogy a '68-as események fordulópontot jelentettek, ami után a dolgok nem folyhattak tovább a régi mederben. Ezért nem meglepő, hogy azóta is sokan elemzik az eseményeket, hátterüket, jelentőségüket és következményeiket (l. pl. Fink et al. 1998). Ebben az írásban az események eszmetörténeti hátterét vizsgálom, azon belül is egy bizonyos aspektussal foglalkozom: 1968 és a frankfurti iskola viszonyával.

1968-at számos jelzővel szokás leírni: tekintélyellenes és individualista, libertárius és szocialisztikus, demokratikus, intézményellenes és bürokráciaellenes és így tovább. Egy-egy fajta balos eltolódást fejezett ki, amely legalább három elemet egyesített: egy radikális, szubkultúra-alapú modernizmust és hedonizmust; egy emberi jogi mozgalmat, amelynek célja a nyugati demokrácia- és szabadságeszmény megvalósítása volt; és egy gyakran szocialista-kommunista jelmezt öltő mozgalmat, amely a demokratizációs folyamat befejezését akarta elérni (Leggewie 1998: 280; l. még Gilcher-Holtey 1998). Nem kétséges, hogy a frankfurti iskola jelentős szerepet játszott ezen változásokban. Ez nem jelenti azt, hogy kizárólagos szerepe lett volna, sőt azt sem állítom, hogy a legfontosabb szereplő volt. Írásom semmi ilyen feltételezést nem igényel. Mindössze annyi az állítás, hogy a frankfurti iskola *egyike* volt a befolyásoló tényezőknek: a kérdés az, hogy pontosan miben is állt ez a befolyás.

Ezen a ponton azonban szembekerülünk egy kérdéssel, amelyet tisztáznunk kell, mielőtt áttérünk a konkrét elemzésre. Mindvégig frankfurti *iskoláról* beszéltem (és fogok is beszélni), de valójában nehéz egy konkrét csoportot találni, amelyet ez a minősítés feltételez. Nemcsak arról van szó, hogy történetének bizonyos szakaszaiban intézményesült formája sem volt az iskolának, hanem arról is, sőt főképp arról, hogy nehéz meghatározni, ki tartozott/tartozik az iskola körébe. Ez azért fontos tényező, mert bár a '68-as eseményekhez fűződő kapcsolat hangsúlyozása leszűkíti a vizsgálat körét, még így is igen tág elemzési kerettel kell számolni. Különösen három tényező érdemel említést. A frankfurti iskola köztudottan nehezen meghatározható határokkal rendelkezik, tagjainak száma meghaladja a tucatnyit, többek között azért is, mert nehezen megmondható, ki is tartozik az iskolába és ki nem. Szintén probléma, hogy az iskola hosszú ideje létezik, és nem egyértelmű, mely időszakokkal kell foglalkoznia a kutatásnak. A hatvanas évek nyilvánvaló választásnak tűnik, de kérdéses, hogy miért ne lenne jelentősége az azt megelőző időszakoknak is.

Ez pedig behozza a harmadik fontos tényezőt: a kapcsolat jellegét, azaz a hatást, amit az iskola kifejtett a '68-as eseményekre. A közvetlen kapcsolat – értsd: konkrét részvétel – természetesen az egyik lehetőség, de a közvetett kapcsolat – értsd: elméleti megalapozás – szintén fontos tényező. E kettő közül kell választani, vagy mindkettővel foglalkozni.

Ami az első kérdést illeti, az talán kijelenthető, hogy az iskolának volt egy belső és külső köre (Honneth 1995a, b). A belső körhöz olyanok tartoztak, mint Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal és Friedrich Pollock. A külső kör prominens tagjainak tekinthetjük Franz Neumant, Otto Kirchheimert, Walter Benjaminget és talán Erich Frommot. Végül sokan az iskola tagjának tekintik még – és ezért gondolják, hogy az iskola még ma is létezik – Jürgen Habermast és Axel Honnethet. Írásomban én csak a belső kör egyes tagjaival, illetve Habermasszal foglalkozom. Ez, elismerem, némileg önkényes választás, amely semmiképpen sem akarja azt sugallni, hogy csak ők képviselik az iskolát (Honneth [1995a] szerint például a külső kör munkássága sokkal inkább felel meg az iskola eredeti programjának). Pusztán arról van szó, hogy az iskola tagjai közül ők azok az emblematicus személyek, akikre a tiltakozó mozgalmak is gyakran hivatkoztak. Persze még ez sem zár ki mindenkit a külső körből (gondoljunk csak Frommra), mindazonáltal valahol meg kell húzni a határt, és én itt húztam meg. Ami a másik két kérdést illeti, természetesen nem csak a hatvanas években született művek számítanak, hanem minden, ami befolyásolhatta az eseményeket. És nem csak a közvetlen részvétel számít – ez egyébként is csekély volt, néhány előadás és újságcikk –, hanem sokkal inkább az ellenállás, a célok és eszközök teoretikus alátámasztása. Röviden: az iskola filozófiai, politikai gazdaságtani, szociológiai elméletei.

Az alábbi módon fogok haladni. Először: a tézis. Az 1968-as tiltakozó mozgalmak sokat átvettek a frankfurti iskola diagnózisából, amely pontosan az elidegenedést, az elnyomást, a tekintélyelvűséget hangsúlyozta. Viszont a diagnózisra épülő, a változás lehetőségét, formáját, megvalósítását érintő elképzelések már nagyban különböztek a fenti gondolatoktól. Az iskola tagjai sokkal pesszimistábbak voltak a változás lehetőségét illetően, és a változások végrehajtóiról is más elképzeléseik voltak. Ezek azok a pontok, amelyeket négy alkotó munkásságán keresztül szeretnék bizonyítani. Először Horkheimerrel és Adornóval foglalkozom, mint alapító tagokkal és egyben a leginkább szkeptikus szereplőkkel. Ezt követően áttérek Marcuse munkásságára, aki, bár sokat elfogadott Horkheimer és Adorno elemzéséből, kései műveiben mégis látott lehetőséget a változásra, még ha nem is pontosan a '68-as tiltakozókat tekintette a megfelelő ágensnek. Végül pedig áttérek Habermas korai írásaira, amelyek, bár szintén szkeptikusak, már magukban hordozzák a későbbi művek pozitív üzenetét is a társadalmi és politikai reformok viszonylatában. Fontos kiemelni, hogy írásom célja nem a frankfurti iskola kiválasztott képviselői munkásságának elemzése. Erre nincsen szükség. Én ugyanis a kapcsolatot akarom bemutatni,

azt, amiért az iskola egyes tagjai hivatkozási pontként szolgálhattak a '68-as események résztvevői számára.¹

HORKHEIMER ÉS ADORNO: PESSZIMIZMUS ÉS PASSZÍV SZEMLÉLŐDÉS

Sem Horkheimer, sem Adorno nem vett részt tevékenyen a tiltakozó mozgalmakban, bár azok mindkettőjüket – Adornót főképp kultúrákritikai írásai, Horkheimert korai cikkei miatt – szellemi vezéreik közé számították. Horkheimer egyáltalán nem örült ennek az újonnan támadt érdeklődésnek: hajlamos volt a tiltakozó mozgalmakat, az ő esetében főképp a diákmozgalmakat, Amerika-ellenességgel és totalitarizmuspártisággal azonosítani, és ugyanúgy elutasította őket, mint a vietnami felszabadítási küzdelmet (Wiggershaus 1994: 624–5). Miközben hozzájárult *A felvilágosodás dialektikája* olasz kiadásához, a német kiadást nem engedélyezte (ebben Adorno is egyetértett vele). Mikor pedig látta, hogy a diákok folyamatosan korai cikkeiből vett idézeteket használnak szlogenként, azok újranyomtatását engedélyezte ugyan, de csak egy megfelelő előszó hozzátoldásával, amelyben arra figyelmeztette az olvasókat, hogy az egyén tünékeny szabadságának védelme sokkal fontosabb feladat, mint hogy olyan cselekedetekkel veszélyeztessék, amelyeknek alig van esélyük a sikerre.

Adorno valamivel több szimpátiát táplált a diákokkal szemben (i.m.: 620–621, 627–628). Egy rendőr által korábban halálosan meglőtt diáktüntető ügyében részrehajlás nélküli fegyelmi eljárást követelt – de ez volt az egyetlen közvetlen beavatkozása az eseményekbe. Nem érdeklődött különösebben sem az egyetemi rendszer reformja, sem pedig a politikai részvétel megújítása iránt. Sokkal inkább a spekulatív filozófiában és az avantgárd művészetben hitt, ezért a diákmozgalmakkal szemben ambivalens volt. Akkoriban éppen *Negatív dialektika* című művén dolgozott, és legfőbb problémája, saját beállása szerint is, az volt, hogy elég ideje és nyugalma legyen ahhoz, hogy könyvét befejezze. Adorno sokkal közelebb állt egy művészhez, aki számára a legfontosabb alkotói autonómiája volt, minden más másodlagos jelentőséggel bírt számára. Egy 1968-ban tartott előadásában mindazonáltal kitért arra a lehetőségre, hogy az egyént elnyomó társadalmi folyamatok esetleg megállíthatóak, és felhozott példái pontosan a fiatalokra, a diákmozgalmakra hivatkoztak. De ennyi. Ezt követően visszatért eredeti mondandójához, amely szerint a jelenlegi társadalom túl van minden konzisztens elmélet magyarázó erején, saját

1 A frankfurti iskoláról részletesebben I. Tarr (1986); Weiss (1997). A német diákmozgalmak és a frankfurti iskola kapcsolatának részletes elemzése megtalálható Weiss (2000)-nél.

szavaival élve, a társadalom egyetemes átok alatt áll. Adorno tehát, miközben szimpatizált a tiltakozókkal, nem gondolta, hogy a jelenség bármilyen hatással lenne gondolkodására.

Horkheimer és Adorno passzivitása pesszimizmusukban gyökerezik, ahogy azt a fenti bekezdés is jól érzékelteti. Ahhoz azonban, hogy megértsük, miért gondolta Adorno és Horkheimer, hogy korunk társadalma „egyetemes átok” alatt áll, mélyebbre kell kutatnunk '68-at megelőző műveikben. Mindketten Marx tanításaiból indultak ki. Röviden, Marx két alapvető tézisre építette elméletét: egy történetfilozófiai és egy empirikus premisszára. Horkheimer és Adorno (és nagyobb részben Marcuse is) először csak az empirikus tézist utasították el, majd később a történetfilozófiai premisszát is megkérdőjelezték (Honneth 1995a, b). A történetfilozófiai tézis szerint a társadalmi fejlődés, a társadalmi emancipáció központi mechanizmusa a termelőerők fejlődésének folyamata: a természetet uralmuk alá hajtó technológiák fejlődése együtt jár a társadalmi viszonyok fejlődésével a hegeli úr-szolga dialektikának megfelelően. Ennek a folyamatnak a csúcspontja, így a társadalmi emancipáció letéteményese pedig a munkásság: a kapitalizmus a legfejlettebb gazdasági forma, amely azonban – mint minden termelési forma azt megelőzően – bukásra van ítélve, és ennek az átalakulásnak a mozgatója a munkásság, a végső forradalmi erő. Ehhez társította Marx empirikus tézisét, amely politikai gazdaságtanából nőtt ki. Az abban található társadalmi-gazdasági konfliktus modellje szerint empirikusan biztosra vehető, hogy a kapitalizmus olyan konfliktusforrásokat produkál, amelyek révén az eddig csak elméletileg feltételezett lehetőség ténylegesen is valóra válik: a munkásság radikalizálódik, forradalmi erővé alakul, és ezzel beteljesíti emancipatorikus „küldetését”. A körülmények pedig, amelyek mindezt lehetővé teszik: a szörnyű munka- és létkörülmények, az elnyomás folyamatos tapasztalata a munkahelyen, összességében a munkásság elidegenedése. Ezzel egy pusztán teoretikus feltevés – miszerint a munkásság felsőbbrendű minden más társadalmi osztályhoz képest, ami a társadalom fejlődését, emancipációját illeti – gyakorlati következményekkel járó tézissé alakul át.

Ahogy azt említettem, Horkheimer és Adorno először az empirikus tézist utasította el. Ez volt a frankfurti iskola korai szakasza. Nem kérdőjelezték meg a konfliktusmodell helytállóságát, pusztán magyarázó erejét vonták kétségbe a jelenlegi társadalmi viszonyok között. Vagyis alapvető problémájuk az volt, hogy ha a munkásság feltételezett emancipatorikus potenciálja létezik, és a társadalmi viszonyokban valóban megfigyelhető az említett elidegenítő tendencia, akkor mégis mi az, ami megakadályozza a konfliktus kibukkanását, s ezzel a forradalom lehetőségét. A „kritikai elmélet” konstrukciója és az iskola interdiszciplináris materializmusa egyaránt ezt a célt szolgálta: megtalálni azokat az elnyomó és/vagy integrációs mechanizmusokat, amelyek megakadályozzák a konfliktusok kitörését. Vegyük sorra ezt a két elemet. Mindkettő kidolgozásáért elsősorban Horkheimer a felelős, bár Marcuse is részt vett a munkában. A *kritikai elmélet* a klasszikus, pozitivistá

ismeretelmélet kritikájaként fogalmazódott meg, melyet Horkheimer Husserlen át egészen Descartes-ig vezet vissza: szemben a kritikai elmélettel, Horkheimer „hagyományos elméletnek” nevezi ezt a megközelítést (Horkheimer [1937a, b] 1972; Marcuse [1941] 1982; Bottomore 1984; Jay 1984: Chapter 6; Honneth 1995a: 61–66).

A hagyományos elmélet az elméletek olyan halmazáról beszél, amelynek elemei egymásból levezethetők, fő céljuk a hasznosság és az előrejelzési képesség, módszerei pedig megegyeznek a természettudományok módszereivel. A kritikai elmélet ennek etikai bírálóat adja, és főképpen a szubjektum jellegében, azaz a tudós magatartásában különbözik tőle. Meg kell szüntetni – mondja Horkheimer – a hagyományos elméletre jellemző kettősséget, amely szétválasztja a gondolkodást annak materiális, társadalmi feltételeitől (a tényeket az értékektől). Az elmélet és az azt megalkotó tudós sem tudja ugyanis elzárni magát a társadalomtól, a társadalmi feltételek rá is hatással vannak: nem minden tudás alapja lehet az érzékelés, mivel az érzetek is társadalmilag meghatározottak – a szubjektum és az objektum kölcsönhatásban áll egymással. Ha ezt nem vesszük észre, és továbbra is abban a hitben ringatjuk magunkat, hogy az elmélet és a gyakorlat egymástól elszakítható, hogy léteznek a társadalmi valóságtól elkülöníthető „tudományos” tények, akkor nem tudjuk megérteni a társadalmi valóságot, és könnyen eljutunk a mindenkori *status quo* igenléséhez, a változások elutasításához, és a társadalomban létező elnyomás fenntartásához, sőt termeléséhez.

A kritikai elmélet, ezt fontos hangsúlyozni, önmagában nem pesszimista konstrukció. Abból indul ki, hogy az egyén továbbra is racionális, és a racionális társadalom is megvalósítható, ehhez azonban olyan elméletre van szükség, amely megvalósítja a teoretikus beállítottság és a gyakorlati magatartás szintézisét. Ennek a folyamatnak azonban nincs meghatározott alanya; önmagában a kritikai elmélet nem képes a társadalom megváltoztatására, csak annak feltárására, hogy van-e olyan erő, amely ezt végrehajthatja. Ezen a ponton lép a képbe az iskola metodológiai megközelítése: az interdiszciplináris materializmus, a társadalom- és humán tudományok felhasználása abból a célból, hogy kiderítsék, miért nem lehetséges forradalmi változás a jelen körülmények között, amelynek a lehetőségét pedig a történetfilozófia feltételezi. A tagok három fő tudományágot használtak fel a kérdés megválaszolására: a politikai gazdaságtant, a pszichológiát és a kultúraelméletet. Röviden az alábbi eredményekre jutottak (Bottomore 1984: Chapter 2; Honneth 1995a).

Politikai gazdaságtani kutatásaik fő kontextusát a nemzeti szocializmus megjelenése adta. Kérdésük az volt, hogy vajon az új gazdasági rendszer tervezés-központúsága esetleg a kapitalizmus szervezési logikájának megváltozását jelzi-e. Vizsgálódásaik eredménye a posztliberális kapitalizmus általános elmélete lett, amely elméleti alapjait az iskola egy kevésbé ikonikus tagja, Friedrich Pollock (1941a, b) rakta le. Pollock elmélete szerint a nemzetiszocializmus (és a szovjet kommunizmus) létrehozta az ún. államkapitalizmust,

a kapitalizmus egy tervezésalapú formáját, amelyben a verseny irányító szerepét átvették a bürokratikus tervező hatóságok. Bár az elméletnek volt alternatívája – az iskola külső körébe tartozó Franz Neumann és Otto Kircheimer „totaliter monopolisztikus kapitalizmus”-elmélete –, azonban a belső kör, így Horkheimer és Adorno, egyaránt elfogadta Pollock érvelését.²

Hasonló volt a helyzet a második diszciplína esetében is. Itt azt kellett megmagyarázni, hogy az egyének miért vetik alá magukat a fenti módon leírt rendszer uralmának. A válaszok közül a domináns, a belső kör által elfogadott elmélet alapját Erich Fromm ([1929] 1989, [1931] 1989, [1932] 1978) marxista alapú pszichoanalízise adta, amely *társadalompszichológiája* alapját képezte. Eszerint az egyén integrációja az államkapalista politikai-gazdasági rendszerbe oly módon jön létre, hogy a rendszer a neki megfelelő módon formálja az egyén pszichéjét, gondolkodását. A folyamat kezdete a burzsoá család szerkezetének átalakulása, amely során a férfi családfő folyamatosan elveszti a liberális kapitalizmusban még létező tekintélyének gazdasági alapját. Ezzel pedig létrejön egy könnyen manipulálható, tekintélyközpontú személyiségstípus, amelyet Horkheimer találóan „autoriter személyiségnek” nevezett el (Adorno et al. 1950). Ennek az elméletnek is volt alternatívája az iskola külső körében – éppen Fromm volt ennek is a megalkotója: pszichoanalízis-elmélete újraértelmezése révén kidolgozta a „burzsoá személyiség” elméletét³ –, de Horkheimer és Adorno megint csak a belső körrel tartott, és elfogadta az autoriter személyiség koncepcióját.

A harmadik terület legfontosabb képviselője maga Adorno (és részben Horkheimer) volt. Az előző két kutatási program közül az államkapitalizmus elmélete felvázolja a domi-

2 A Neumann–Kircheimer-modell tagadja, hogy a nemzetiszocializmusban a verseny szerepét átveszi a tervező bürokrácia. A kapitalista piacot a nemzetiszocializmus nem törli el az alternatív elmélet szerint, hanem csak kiegészíti vele: miközben hagyja továbbra is működni, a totaliter berendezkedés ellenőrzése alá helyezi. L. Neumann ([1942] 1966); Kircheimer és Neumann (1996). Eszerint a nemzetiszocialista berendezkedés egy olyan társadalmi kompromisszum következménye, amelyet nem korlátoznak alkotmányos szabályok, és amelyben a politikai, gazdasági és adminisztratív elitek olyan politikai intézkedésekben egyeznek meg, amelyek végső célja a monopol profit biztosítása.

3 Fromm ([1941] 1993) új felfogása szerint az embereket két fő motívum vezérli: az önfenntartás ösztöne és a társadalmi ösztönök. Ez utóbbi új elem volt gondolkodásában, és központi tényezővé emelte a társadalmi interakciót, nemcsak mint a szocializáció központi elemét, hanem mint a fejlődés konstitutív motívációját. Ez pedig eltávolította mind korábbi pszichoanalízis-elméletétől (amely Freud libidóközpontú ösztönelméletére épült), mind pedig a tézistől, miszerint a személyiség formálása tisztán egyirányú, és háborítatlan a társadalom felől az egyén irányában. L. még Fromm (1947) és ([1956] 1993).

nancia új, tervgazdasági formáját, az autoriter személyiség koncepciója pedig megmutatja, miképpen igazodnak az egyének a megváltozott viselkedési elvárásokhoz. De még egy elem hiányzott a képből, és ezt találta meg Horkheimer a *kultúraelméletben* (fontos hangsúlyozni: Horkheimer kultúra alatt, mint ez hamarosan kiderül, nem a műalkotásokat értette). Ennek az elemnek lehetett volna a célja az, hogy megmutassa, az egyének nem csak passzív elszenvetői a rendszer elnyomásának, hanem aktívan részt is vesznek a társadalmi integráció bonyolult folyamatában. Benjamin saját alternatív elmélete például emellett érvelt, ezt azonban mind Horkheimer, mind Adorno (és Marcuse is) elutasították (Horkheimer és Adorno [1944] 1990; Adorno 1991). Ők a kultúrában a tömegkultúrát (tévé, rádió, fényképezés stb.), az elnyomás egy újabb formáját látták, amely a rendszer által megkövetelt viselkedési sémák egyik közvetítő csatornája. A tömegkultúra ebben az értelmezésben megszünteti az alkotói autonómiát azáltal, hogy a reprodukció révén megfosztja az alkotásokat egyedi, megismételhetetlen jellegüktől. Ezzel pedig arra kényszeríti a befogadót, hogy passzív, reflektálatlan fogyasztóvá, és így a manipuláció tárgyává váljon.⁴

Ezek tehát azok az elméletek, amelyek miatt Horkheimer és Adorno úgy vélték, hogy bár a történelemfilozófiában rejlő elméleti lehetőség adott, a késő kapitalizmus körülményei olyanok, hogy a konfliktus kitörése nem lehetséges. A kép, ami kibontakozik előttünk ugyanis, egy teljesen integrált társadalom képe, amelyben a társadalom élete kimerül a központi uralom gyakorlásában, a kulturális kontrollban és az egyéni konformitásban. Bár már ez is egy meglehetősen pesszimista konklúzió, későbbi, a II. világháború után keletkezett műveikben Horkheimer és Adorno ennél is tovább mentek: elutasították a történelemfilozófia-tézist is, ezzel tagadva még a változás *lehetőségét* is (Bottomore 1984: Chapter 2; Honneth 1995a, b). Ezek a művek már az (instrumentális) ész pusztító hatalmáról szólnak, a kapitalista társadalmi viszonyokban nem látnak semmiféle, a munkában, a munkásosztályban rejtőző emancipációs potenciált. Éppen ellenkezőleg, Horkheimer és Adorno most már egyaránt a munkaviszonyokban rejtőző pusztító tendenciákról értekeznek, kizárva bármiféle változást. Gondolkodásukban ez egy igazi töréspont. A társadalmisított munka eddigi pozitív felfogása negatívba fordult, a fejlődés lehetőségét az ész kritikájára alapozott, fejlődést tagadó szkepticizmus váltotta fel, amely annyira radikális volt, hogy még a specializált diszciplínák értékét is tagadta. Ennek a változásnak jelképszerű megfogalmazását adja közösen írt könyvük, *A felvilágosodás dialektikája* (1944).

4 Ez volt az a pont, ahol Benjamin nem értett egyet Horkheimerrel és Adornóval. Ő ugyanis úgy vélte, hogy a technológiailag fejlett tömegkultúra megteremti a befogadás új formáit azáltal, hogy mindazok az élmények és meglátások, amelyek eddig csak a művészet magányos élvezetében léteztek, most ennél jóval mindennapibb élethelyzetekben is elérhetővé válnak. L. Benjamin ([1936] 1976).

Már a mű fő kérdésfelvetése is jól mutatja a szerzők szkepticizmusának mélységét: „miért süllyed az emberiség”, kérdik, „ahelyett, hogy egy valóban emberi állapotba jutna el, egy újfajta barbarizmusba”? (Horkheimer és Adorno [1944] 1990: 22). A mű célja ennek a folyamatnak a megértése, az individuuum halálának megragadása, illetve lehetséges megmentése. Az emberek, szól a tézis, puszta eszközzé válnak, az individualitás eltűnik, az ész útja saját porba döntéséhez vezet. Ennek a történelmi folyamatnak a végét látja Adorno és Horkheimer a fasizmus kialakulásában és hatalomra kerülésében. A fasizmus azonban a polgári demokrácia természetes következménye. Adorno más helyen például így ír amerikai élményéről: „A külföldről jött értelmiséginek félreérthetetlen világossággal tudtára adják, hogy számoljon le azzal, hogy autonóm lény, ha el akar érne valamit, vagy alkalmaztatni akarja magát annál a szupertrösztnél, amelybe az életet sűrítették. Aki ellenszegül és nem kapitulál, vagy nem áll be a sorba, annak a megrázkódtatásnak van kitéve, hogy a gigantikus tömbökbe olvadt dolgok világa elintéz mindent vagy mindenkit, aki nem válik maga is dologgá. A szellem embere, aki tehetetlen az egyetemesen kifejlődött, legmagasabb mércévé vált áruviszony gépezetében, pánikba esik e sokk hatására” (Adorno [1951] 1996: 98). A polgári társadalom összeomlása elkezdődött, „a felvilágosodás dialektikája a felvilágosodás összeomlását jelenti, a felvilágosodás egykori kritikai filozófiájának átváltozását a fennálló helyzet igazolásává az uralkodó pozitívista és pragmatikus filozófiák által” (i.m.: 86).

Ennek a „felbomlási” folyamatnak a leírásához a keretet az ész történelmi hanyatlása adja, amelyet Horkheimer és Adorno a felvilágosodás és instrumentalizálódás fogalom-párjával ír le. A központi elem az emberi társadalom eldologiasodása, amelyet a szerzők az instrumentális racionalitás térnyerésére vezetnek vissza. A felvilágosodás ugyanis a technikai tudásra épül, amelynek „lényege nem a belátás boldogsága, hanem a világ meghódítására és leigázására irányuló képesség” (Weiss 1997: 101). Ez a könyv központi tézise: a természet feletti uralom első aktusában a gondolkodás és cselekvés instrumentális formái szükségszerűen és elkerülhetetlenül megjelennek. Logikailag minden ennek az első „eredendő bűnnek” a terméke. Az instrumentalitás ugyanis mindenhol jelen van, ez az emberi kapcsolatok, köztük a munkaviszonyok legfőbb jellemzője. Az emberek történelem előtti törekvései, hogy a természetet uralmuk alá hajtják, majd az ösztönök megrendszabályozása, az érzékelési képességek elszegényedése, és végül a társadalmi uralmi viszonyok kialakulása mind ebbe a sorba illeszkednek. Ahogy az emberek sorozatosan győzelmet aratnak a természet felett, úgy válnak ők, a látszólagos győztesek egyre inkább rabszolgává. A folyamat hatásának sem a modern tudományok, sem az amúgy haladó mozgalmak nem tudnak ellenállni, a technika az elnyomás fő eszközévé válik, a tömegkultúra és a kultúraipar pedig gondoskodik a tömegek megfelelő manipulációjáról; terror és civilizáció elválaszthatatlanokká válnak (pontosabban: mindig is azok voltak, csak

a kapcsolat felerősödött és kiterjedt). Összességében, amit Adorno és Horkheimer állít, nem kevesebb, mint hogy az egész emberi civilizáció egy olyan önerősítő logikára épül, amelyet a természet feletti uralom első aktusa indított el, és amelynek szükségszerű végpontja a fasizmus.

Ez a diagnózis lényegében nem változott Adorno és Horkheimer későbbi műveiben sem, ahogy azt Horkheimer *Az ész napfogyatkozása* (1946) vagy Adorno *Negatív dialektikája* (1966) jól mutatja. A következmények megítélése sem változott nagyban. Egyrészt innentől kezdve az iskolát korábban jellemző interdiszciplináris materializmus eltűnt. Ez logikus következmény. Ahogy fent is említettem, a modern tudományok maguk is az önerősítő folyamat eredményei, tehát értelemszerűen nem használhatók a folyamat feltárására. Másrészt, életük hátralévő részében mind Adorno, mind Horkheimer szkeptikusak voltak a társadalmi átalakulást illetően. Már *A felvilágosodás dialektikájában* is csak egyetlen igazi kiutat találtak: a művészetet. A művészet az egyetlen olyan tudás, amely a hatalmi viszonyokon kívül helyezkedik el, és ezáltal mentes az instrumentalitástól. Ehhez társulhat még a dialektikus filozófia, a negatív dialektika, ahogy Adorno később nevezte, amely képes bepillantani a társadalmi jelenségek mögé, célja pedig az ellenállás a társadalom totális elnyomó tendenciáival szemben. Ez azonban passzív és szemlélődő álláspont csak úgy, mint a művészet – sőt Adorno szerint ez is egyfajta művészet.⁵ Ez pedig eleve predestinálja a valós társadalmi megoldás lehetetlenségét, a félreállást, a passzivitást. Hiszen, ahogy azt Tarr Zoltán mondja: „Az emberek legbenső magatartásmintáikban azonosultak sorsukkal a modern társadalomban... Így hát zárt körbe jutottunk. Az embereknek cselekedniük kell, hogy megváltoztassák a jelenlegi megkövesedett életfeltételeket, de ezek olyan mélyen rajta hagyták bélyegüket, olyannyira megfosztották őket életüktől és egyéniségüktől, hogy aligha látszanak képesnek arra a spontaneitásra, amelyre a cselekvéshez szükség van” (Tarr 1986: 172). Ennek megfelelően Horkheimer és Adorno egyaránt elvetették az erőszakot, és még szimbolikusan sem azonosultak a német diákmozgalmakkal. Megtagadták a bizalmat a tömegektől.

MARCUSE: A DIÁKOK PRÓFÉTÁJA?

Az iskola tagjai közül talán Marcuse állt legközelebb a tiltakozó mozgalmakhoz (bár ebben a szerepben osztozott Habermasszal). Nemcsak a diákok tekintettek rá szellemi vezéreként, hanem ő maga is többé-kevésbé felvállalta ezt a szerepet. Mindazonáltal a kép itt is árnyaltabb, amennyiben Marcuse elméletéből nem feltétlenül következett ilyen szerep,

⁵ Horkheimer élete vége felé feladta még a kritikai elméletet is, és a vallásos gondolkodás felé fordult. Úgy gondolta, hogy ez az egyetlen módja az ellenállásnak, mivel a teológia számára a világ csak látszat, nem valamiféle abszolút igazság vagy végső cél. L. erről Carlebach (1978: 234–257).

illetve a diákmozgalmakkal szembeni pozitív magatartása is ambivalens volt. A megmozdulások alatt elmondott beszédei, levelei jól érzékeltetik ezt (Wiggershaus 1994: 614–615, 622–624, 633–635). Egy korai, 1966-os előadásában, amely egyébként az addigi legnagyobb tiltakozás helyszínére lett a Németországban a vietnami háború ellen, Marcuse amellett érvelt, hogy az egyetlen ellenállási, kitérés lehetőség a kapitalizmus elnyomó tendenciái ellen a harmadik világbeli erőszakos felszabadító mozgalmakban van. Bár biztosította a részt vevő diákokat szimpátiájáról és szolidaritásáról, nem titkolta el azon véleményét, hogy a fejlett ipari társadalmakban ilyen lehetőség nincsen. Itt is, mint ahogy egy későbbi, 1967-es előadásában is, elmondta, a diákmozgalmakat nem tekinti forradalmi erőnek, mint ahogy a diákokat sem látja elnyomott kisebbségnek. Ettől függetlenül a diákokat fontos tényezőnek, a későbbi forradalom előfutárainak tartotta, akik új értékeket, új igényeket képviselnek, és akiktől a rendszer, még ha létében nem is veszélyeztetik, „megijed”. Marcuse nem azért támogatta a diákmozgalmakat, mert elmélete ezt kívánta tőle, nem is stratégiai megfontolások vezérelték. Azért állt ki a diákok mellett, mert átérezte a humánusabb jövő iránt táplált vágyukat. Ahogy azt Adornónak írta egy levelében: „Tudjuk (és ők is tudják), hogy a helyzet nem forradalmi, még csak nem is forradalom előtti. De mégis annyira szörnyű ez a helyzet, annyira fojtó és megalázó, hogy az iránta érzett lázadás biológiai, fiziológiai reakciókat vált ki az emberből: nem bírja tovább elviselni, fulladozik, és levegőt akar kapni. És ez a friss levegő nem a „baloldali fasizmus” levegője (contradictio in adjecto!), hanem olyan levegő, amelyet mi is (vagy legalábbis én) egy nap be szeretnénk lélegezni, és ez biztosan nem a rendszer levegője” (idézi Wiggershaus 1994: 633–634).

Marcuse munkássága több, jól elkülönülő szakaszra oszlik. Eleinte osztotta Horkheimer és Adorno pesszimizmusát, és szintén a művészetként felfogott kritikai vizsgálódásban látta csak az ellenállás egyetlen módját. A harmincas években Marcuse, Horkheimerrel karöltve, kidolgozta a kritikai elméletet abban a formában, ahogy ismerjük: a pozitivistá ismeretelmélettel szemben (l. pl. Marcuse [1937] 1968; [1941] 1982). Ez az időszak tehát nála is a marxi empirikus tézis tagadásának jegyében telt, de a történelemfilozófiai alapvetést, miszerint a proletariátus rendelkezik emancipációs potenciállal, ekkor még nem vetette el. Ez csak később következett be, a II. világháború után, a fasizmus hatására. Egy előszóban, amelyet régi esszéinek angol nyelvű kiadásához készített, Marcuse így ír a törésről: „A tény... hogy ez Auschwitz előtt íródott, mély szakadékot jelent közte és a jelen között. Ami helyes volt benne, az mára, ha nem is téves, de a múlt szava...: emlékezés valamire, ami egy bizonyos ponton elszakadt a valóságtól, és újra foglalkozni kellett vele... A perek Moszkvában és a polgárháború Spanyolországban egyszerre jelezte egy történelmi időszak végét és az új szörnyűségeit” (idézi Habermas 2000: 234).

Ennek a második, még az előzőnél is pesszimistább korszaknak emblematisz műve *Az egydimenziós ember* (1964). Marcuse itt megismétli *A felvilágosodás dialektikája*

alaptézisét: a természet feletti uralom szükségszerűen vezet el az emberek feletti uralomhoz; a technológiai haladás lényege az instrumentalitás, amely bekebelezi, rabszolgasorba taszítja a haladás alanyát, az embert. A tézist Marcuse az *egydimenzionalitás* fogalmával írja le. Két egymással ellentétes tendencia létezik: az egyik a képesség a minőségi változásra, még ha ez csak drasztikusan lehetséges is; a másik az ellenhatás, a mindent bekebelező egydimenzionalitás. Ennek megfelelően Marcuse kétfajta emberi személyiséget ír le: az autentikus emberét szemben az egydimenziós személyiséggel. Kettőjük jellemzőit az alábbi módon összegezhethetjük:

Autentikus személyiség	Egydimenziós személyiség
Autonómia, képesség a gondolkodásra, a választásra és a cselekvésre <i>a) Mentesség a dominanciától</i> <i>b) Szabad akarat, a választás, a tagadás és az ellenállás szabadsága</i>	A gondolkodás és a viselkedés társadalmilag dominált <i>a) Kiszolgáltatottság a társadalom kontrolljának</i> <i>b) Konformitás, hibás szükségletek és tudat</i>
Kreatív cselekvés: növekedés és fejlődés	Mimézis: a konform viselkedés mechanikus reprodukciója
A szükségletek, az értékek és az egyéni létezés kritikai és reflektív tudatosítása	A domináns szükségletek, gondolatok és érzések reflektió és kritika nélküli elfogadása; az egyén szükségleteinek és képességeinek elhomályosulása
Erő és akarat: képesség a kreatív cselekvésre	Az erő hiánya, kondicionált viselkedés

Forrás: saját

Marcuse szerint a mai kor embere az instrumentalizálódás folyamatában elvesztette a „második” dimenziót. Személyiségével együtt szabadsága is elveszett, a szükségletei nem az ő szükségletei, hiszen nem ő választja, nem is akarja őket. Az egydimenziós ember nem képes ellenállást kifejteni a dominanciával szemben, nem képes autonóm módon cselekedni – engedelmeskedik az egyre növekvő, totálissá váló uralomnak. A szabadidő a tömegkultúra hatása alá kerül, és így társadalmilag meghatározottá válik, a művészet, a tudomány, a filozófia kritikai potenciálja alulmarad a technológiai bázis totalitárius szervezeteivel szemben. A tudomány a technológiai apparátus részévé vált, asszimilálódott, és

ezáltal maga is a dominancia egyik társadalmi formája. A filozófia afirmatívává vált, belülről kritizálja a rendszert, és megbélyegzi a pozitívizmust elvető kísérleteket. Még az utolsó menedék, a művészet is elveszik: az ipari társadalom a tömegkultúra révén megszünteti a művészet kivülállását, idegen mivoltát, így az többé már nem kínál alternatívát. Az élet minden területe egydimenzióssá vált, saját értékek, elvek, szükségletek, gondolatok nélkül. A munkásosztály, mint a forradalmi változás végrehajtója, szintén „áldozatul esik” ennek a folyamatnak. A társadalmi kontroll ezen új formája a hamis szükségletek és tudat létrehozásával ugyanis megszünteti ezt a Marx által nekik kölcsönzött képességet, és békésen integrálja őket a társadalom testébe.⁶

Marcusét diagnózisa a rendszerrel való teljes ellenállás felé tereli: destruktív tendenciát lát annak legünnepelebb eredményeiben, és irracionalitásról beszél egy olyan rend esetében, amely éppen racionalitására büszke. Mivel a társadalom minden területe egydimenzióssá vált, a rendszer belső reformja, részleges megváltoztatása lehetetlen, csakis a teljes megszabadulás, a totális forradalom hozhat eredményt. Ez a 'Great Refusal', a 'Teljes Tagadás', ahogy Marcuse nevezi. Mert van alternatíva, a szocializmus alternatívája.⁷ Megvalósítására azonban nincs esély a rendszeren belül, mivel a kapitalista társadalom olyan elnyomási fokot ért el, hogy már csak egy kivülálló, nem integrált erő képes totális forradalom révén ezen változtatni. A nagy kérdés az, hogy a társadalom mely rétege lenne alkalmas erre a feladatra akkor, amikor a munkásosztály is elvesztette a Marx által neki tulajdonított forradalmi potenciált. Marcuse a társadalom perifériájára szorult, marginalizálódott rétegek és egy felvilágosult értelmiség által gyakorolt nevelési diktatúra kombinációjában lát erre esélyt – de ez csak esély, és nem szükségszerűség. A mű végkicsengése tehát pesszimista (Marcuse egy Benjamintól vett idézettel zárja a könyvet: „Csak a reménytelenek miatt adatott meg nekünk a remény”), bár nem annyira, mint *A felvilágosodás dialektikájáé*: a Marcuséra később oly jellemző gyakorlati elkötelezettség nyomai már itt is felfedezhetők.

Ez a gyakorlati elkötelezettség Marcuse következő (és egyben utolsó) műveiben egyre erőteljesebben jelenik meg. A még a '68-as megmozdulások előtt írt *Elnyomó toleranciában* (1965) amellet érvel, hogy a jelen körülmények között a toleranciából intolerancia, a tolerancia felszabadító és humanizáló szerepéből pedig elnyomás lesz. A tolerancia

6 Erről részletesebben I. Kellner (1984: 243).

7 Nem a megvalósult szocializmusé azonban. Az ugyanis Marcuse (1958) szerint ugyanúgy a technológiai racionalitás foglya, mint a kapitalizmus, csak az általa öltött forma más. Ugyanakkor jelzi, hogy – ellentétben a menthetetlen kapitalista rendszerrel – a szocializmusban lát lehetőséget. Szerinte ott léteznek a rendszer jellegéből következő szükségszerűségek, amelyek magukban hordozzák a felszabadulás lehetőségét. (L. pl. uo.: 209).

követelménye jelenleg csak a rendszert erősíti, és ezáltal éppen hogy az elnyomás és az erőszak csökkentése útjában áll. Ebben a helyzetben csak a radikális változás nyújthat megoldást: a kapitalizmussal szemben nemcsak hogy megengedhető, hanem kifejezetten kívánatos az intoleráns viselkedés. Az intolerancia alatt pedig Marcuse radikális megoldást ért: ha egy rendszer a tolerancia leple alatt elnyomást gyakorol, akkor az elnyomásra erőszakkal lehet reagálni, mert ez az erőszak csak a már létező erőszakot szünteti meg, újat nem teremt. Ennek módja a bevonulás megtagadása, a támadások, a bojkottok, a polgári engedetlenség, a felvonulások, az egyetemek és gyárak elfoglalása, az erőszakos cselekedetek, és végső soron a terror. És csakúgy, mint az előző műben, Marcuse itt is kijelenti: az ellenállási mozgalom nem indulhat ki a rendszerből, belső reform nem lehetséges. A hatás kívülről jön, de hordozója nem lehet a munkásosztály, hanem csak valamilyen rendszeridegen társadalmi réteg, valamilyen marginalizálódott csoport. Ehhez társul, szintén a már korábban megjelent alapgondolatot ismételve, a nevelési diktatúra ötlete, s azok polgári jogának felfüggesztése, akik a rendszert képviselik, ezáltal is segítve a jogokkal nem rendelkezők küzdelmét.

Marcuse nevelési diktatúrával kapcsolatos elképzelése ellentmondásos, hiszen nehéz látni egyrészt, hogy ki is vonná meg a jogokat (a rendszer magától?), másrészt, hogy miért lenne jó megoldás az elnyomást elnyomással, az erőszakot erőszakkal, a jobboldali manipulációt baloldali manipulációval helyettesíteni – arról nem is beszélve, hogy mindez aligha tetszene azoknak, akiknek megsegítésére Marcuse mindezt használná (ennek ellenére egy a diákoknak tartott előadásában is ezt javasolta megoldásként). De ennél nagyobb probléma, hogy mi is a teoretikus megalapozása Marcuse gyakorlati elkötelezettségének. Hogyan lehetséges, hogy valaki, aki elfogadja *A felvilágosodás dialektikája* alaptézisét, miszerint a természetet leigázó ember minden egyes lépésével közelebb kerül a teljes szolgáshoz, azt gondolja, hogy ebből az ördögi körből van gyakorlati, nemcsak spekulatív, filozófiai, művészeti kitérési lehetőség? Például, ha azt gondoljuk – Horkheimer, Adorno és nem kis mértékben Marcuse írásai alapján –, hogy az emberi szükségletek a jelen körülmények között nem valósak, nem az ember sajátjai, akkor kérdés, hogyan jutunk ki abból az ördögi körből, hogy az új szükségletekhez új rendszer kell – de ahhoz, hogy a régi rendszer eltűnjön, az új szükségleteknek már rendelkezésre kell állniuk. Ilyen és ehhez hasonló dilemmák merülnek fel Marcuse harcoss állásfoglalása láttán – nehéz látni, hogy honnan szerezhetne Marcuse elméleti erőforrásokat gyakorlati állásfoglalása megtagadására.

Egyesek szerint erre a megoldás Marcuse egy korábbi, 1955-ös művében található meg, az *Eros és civilizáció*-ban (Bottomore 1984: 41, 44–45; Habermas 2000: 235–238). Ebben a műben – amely Habermas szerint a leginkább marcusei mű, és amely Marcuse Freud-értelmezését tartalmazza – Marcuse amellet érvel, hogy világunkban a forradalmi

potenciál nem a külső, hanem a belső világban keresendő. Az emberi természet egy olyan elemében, amely ősbibb és mélyebben rejtőző, mint a racionalitás és az individualitás: az örömeiben. Eszerint a legfőbb emberi mozgatórugó az örömszerzés, ahol „öröm” alatt főképp szexuális szabadságot és elismerést ért. A horkheimeri–adornói tézis szerint, mint láthattuk, az öröm keresése is egyike azon tényezőknek, amelyet a természet leigázása, azaz a civilizáció kialakulása során el kellett nyomni a siker érdekében. Most azonban Marcuse amellett érvel, hogy a szexualitás elnyomása az emberi történelemben alapvetően „többlet”-elnyomás volt, melynek célja bizonyos társadalmi uralmi formák fenntartása a szűkös gazdasági körülmények között. A szűkösség eltűnésével azonban nincs többé szükség erre a fölös elnyomásra, a felszabadult szexualitás pedig át fogja alakítani a társadalmi viszonyokat. Tehát miközben Marcuse *Az egydimenziós emberben* elfogadja a horkheimeri–adornói téziseket, egy korábbi művében már ott vannak azok az elméleti csírák, amelyek alátámasztják későbbi gyakorlati állásfoglalását (amely röviden már *Az egydimenziós emberben* is jelentkezett).

A '68-as események után írott műveiben ezek az elképzelések nyíltan meg is jelennek. Az 1969-es *Esszé a felszabadulásról*-ban Marcuse amellett érvel, hogy a bőség társadalmának morális és esztétikai hiányosságai maguk generálják a felszabadulás biológiai szükségletét. Barry Katz ezt így fogalmazza meg: „a korporatív kapitalizmus látszólag bevezetetlen erődjének falán repedések keletkeztek – repedések, amelyeket a béke, a csend, a boldogság és a szépség iránti vágy által hajtott felforgató erők hoznak létre” (Katz 1982: 185). Marcuse „új érzékenységnek” nevezi azt a felszabadulás igénye által vezérelt, új értékekkel és célokkal, új szükségletekkel rendelkező mozgalmat, amely majd valamikor a jövőben a nagy változás élére állhat. A változás forradalmi lesz, de – ahogy azt már korábbi műveiben is jelezte – megelőzi egy nevelési szakasz, amely előkészíti a változásokat. Így ír: „Történelmileg nézve egy jobb, a materiális változást megelőző periódushoz érkezünk el – a nevelés időszakához, de olyan neveléshez, amely gyakorlatba megy át: demonstrációba, konfrontációba, lázadásba” (Marcuse 1969: 53). Az 1972-es *Ellenforradalom és lázadás*-ban pedig még ennél is továbbmegy. Egy politikai mozgalom – az ún. Egyesült Front – létrehozásának jelentőségét hangsúlyozza, amely a rendszeren belül küzd a változásokért. Ez lesz a „nagy menetelés az intézményeken keresztül”. Tehát míg a korábbi művek az erőszakos megoldásokat részesítették előnyben, most már egyre inkább a békésebb, nevelési, politikai megoldásokon van a hangsúly. A változás ennek ellenére persze forradalmi lesz, de nem feltétlenül robbanásszerűen, erőszakosan, a Teljes Ellenállás szellemében fog megtörténni.

Mindez, hadd ismételjem magam, nincs ellentmondásban Marcuse '68-as szerepvállalásával. Marcuse támogatta a tiltakozókat, köztük különösen a diákokat, de ez nem jelentette azt, hogy a '68-as tiltakozókat tekintette volna a változás letéteményeseinek.

Ugyanakkor Horkheimerrel és Adornóval ellentétben ő látott kitörési lehetőséget, és bár talán nem túl meggyőzően (l. pl. Habermas vagy Bottomore fent hivatkozott elemzését), de ennek elméleti megalapozást is próbált nyújtani. Marcuse munkásságában tehát volt egy harmadik szakasz is az empirikus, majd a történelemfilozófiai tézis jegyében kidolgozott írásait követően. Marcuse is negatív gondolkodó volt, csakúgy, mint Horkheimer és Adorno; de velük ellentétben az ő műveiben már megjelenik egy affirmatív, pozitív elem is, amely legalábbis némi okot adhat a reménykedésre. Ez az az elem, amely más, elméletileg koherensebb és mindenképpen jobban tisztázott formában megjelenik Habermas műveiben is. Most ezen korai írások elemzéséhez fordulunk, és egyben befejezzük vizsgálódásainkat.

HABERMAS: A KRITIKUS TÁMOGATÓ

Habermas az iskola tagjai közül a leginkább kötődött a tiltakozó mozgalmakhoz, főképp a németországi diákmozgalmakhoz. Ez a kötődés nem meglepő, mivel, mint majd látni fogjuk, Habermas – Horkheimerrel, Adornóval és Marcuséval ellentétben – számos, a diákok számára releváns politikafilozófiai kérdés iránt érdeklődött a legitimitációtól kezdve az egyetemek reformjáig. Ugyanakkor a diákoknak Habermasban is csalódnuk kellett, amennyiben szimpatizáló kiállása tisztázó, kritikai szándékkal kapcsolódott össze, ez pedig egyre inkább eltávolította a diákoktól. Két, konferencián elhangzott beszéde jól illusztrálja ezt a kettős – szimpatizáns és kritikus – szerepet (Wiggershaus 1994: 617–619, 628–631). 1967 júniusában, hannoveri előadásában ugyanis egyértelműen leszögezte, hogy véleménye szerint a diáktiltakozások szerepe alapvetően kompenzációs: olyan kérdéseket és problémákat hoz felszínre és tár a nyilvánosság elé, amelyeket a demokrácia létező mechanizmusai nem tudnak kezelni, vagy nem megfelelően kezelnek. Demonstratív erő ez, amely megmutatja, hogyan lehet radikális változásokat elérni mélyen beágyazott társadalmi struktúrákkal szemben; Habermas szavaival élve: nem más ez, mint a depolitizált társadalmi nyilvánosság újrapolitizálása. Ugyanakkor Habermas arra is figyelmeztetett, hogy a tiltakozók ne fordítsák maguk ellen az intézményeket, ne alakítsák azok latens erejét valós erővé törvényszegő cselekedeteik révén. Elutasította az anarchista, erőszakos cselekedeteket – ezeket igen keményen „baloldali fasizmusnak” bélyegezte. Később ez a véleménye ugyan megváltozott, de egy évvel későbbi, frankfurti előadásában is hangsúlyozta, hogy a diákmozgalmak szerepe nem több (de nem is kevesebb), mint hogy felélessze és megerősítse a demokráciát a politikai szervezeteken belül, illetve, hogy felélessze és erősítse a média kritikai funkcióját. Amellett érvelt, hogy igen veszélyes forradalmat csinálni egy nem forradalmi időszakban, márpedig szerinte jelenleg ez a helyzet.

A diákok (vagy legalábbis egyes vezetőik) elképzelése, amely szerint ők a forradalmi változás hordozói, hibás.

Hogy Habermas miért gondolta ezt, erre a kérdésre a választ műveiben találjuk meg. Habermas gondolati fejlődésének két fő szakasza bontakozik ki előttünk. Az első a horkheimeri–adornói–kora marcusei pesszimista vonalat többé-kevésbé elfogadó Habermas képe. Az első mű, ahol a későbbi gondolatok és problémák részletesebben megjelennek, a *Diákok és politika* (1961) című, alapvetően empirikus kutatásra épülő tanulmánykötet, amelynek központi témája a diákok politikai részvételre való hajlandósága, illetve a politikával kapcsolatos nézeteik. Bár a könyv nagy részét kérdőív alapú szociológiai elemzések teszik ki, a műhöz írt előszavában – amelynek címe „A politikai részvétel fogalmáról” – Habermas felvázolja a demokrácia gondolatának fejlődését egészen a kérdőívek időpontjáig. Ennek során az államkapitalizmus és a demokrácia viszonyát vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy a jelenlegi kapitalizmust jellemző tendenciák – a tőke és a másik oldalon a szervezett érdekcsoportok növekvő részvétele – eredménye egy adminisztratív állam lesz, amely a nyilvánosság depolitizálása révén az apolitikus egyének egyre nagyobb tömegét fogja „előállítani”. Teszi ezt aközben, hogy a társadalmi élet egyre politikusabbá válik, a társadalom és az állam szétválása egyre inkább megkérdőjeleződik. Habermas szerint keresztúthoz érkeztünk: választhatunk a manipulációs politizálás és a valódi politizálás, az autoriter jóléti állam és a szubsztantív demokrácia között. Választása nyilvánvaló. Nem fogadhatjuk el azt az állítást, hogy a rendszer, azaz a liberális demokrácia fenntartásához egy alapjában véve apolitikus, passzív tömegre is szükség van (nem beszélve arról az állításról, hogy *csak* erre van szükség). Habermas ehelyett a demokrácia gondolatához, a minden egyes állampolgár szabad és kinyilvánított konszenzusára épülő állam eszményéhez folyamodik. Egy olyan lehetséges történelmi fejlődés képét rajzolja fel, amelyben minden polgár ténylegesen részt vesz a döntések meghozatalában, és ahol eltűnnek az egyenlő politikai participáció megvalósulását hátráltató gazdasági egyenlőtlenségek.

Jelenleg ezek a feltételek azonban közel sem adóttak; véleménynyilvánításra az egyetlen esélyt a parlamenten kívüli akciók adják, amelyek azonban feltételezik, hogy valaki valamely tömegszervezet tagja, vagy a lobbiszervezetek, az állami adminisztráció, az ipar szervezeti elitjébe tartozik. De a diákok például, jegyzi meg Habermas, egyik csoportba sem tartoznak. Általánosságban az akkori német viszonyokról az Habermas véleménye, hogy a választóknak nincs igazi lehetőségük, hogy kifejtsek véleményüket – kivéve a periodikus választásokat, amelyek azonban a kampányok miatt pusztá fogyasztóvá degradálják őket, továbbá nem is hatékonyak, mivel a törvényhozás a nagy érdekcsoportok, az állami bürokrácia és a végrehajtó hatalom csapdájában vergődik. Rádadásul, amikor a könyv empirikus kutatást ismertető részében Habermas és szerzőtársai áttérnek

a fenti kritérium tesztelésére, az eredmények elég kiábrándítóak. Azt találják ugyanis, hogy amellett, hogy a feltételek nem adottak számukra, a diákok többsége nem is igazán hajlandó a politikai részvételre, a demokrácia megvédésére krízis idején. A többség gondolkodása alapvetően autoriter, emellett pedig az elkötelezett demokraták kevésbé rendelkeznek megfelelő eszközökkel, mint az autoriter gondolkodásúak (alapvetően családi, gazdasági háttérükből következően).

Ez a helyzetelemzés és a fenti alapgondolatok az ezt követő műben, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásában* (1962) sem változtak. Módszerét tekintve Habermas műve történelmi-szociológiai elemzés, amely azonban filozófiai kontextusba ágyazódik. Tárgya az a fogalom, a *nyilvánosság*, amely a korabeli empirikus társadalomtudományok vizsgálódásainak is középpontjában állt. Ami pluszt Habermas elemzése nyújt, az pontosan abból az eltérő, alapjában véve filozófiai meggyőződésből származik, amely a kritikai (dialektikus) elméletet is megkülönböztette a hagyományos filozófiától (illetve a pozitívista társadalomtudományoktól): Habermas számára a nyilvánosság szerkezetváltozása egy történelmi folyamat végterméke, amelyet megérthetünk, ha nem fogadjuk el a pozitívista érték-tény megkülönböztetést, és a maga totalitásában értelmezzük a társadalmi folyamatokat. A mű végkövetkeztetése egyszerű. A fent említett folyamat *reduktív*: a társadalmi nyilvánosság a tömegdemokrácia korára elvesztette eredeti funkcióját – kritikai potenciálja szétesőben van. Mivel Habermas hosszadalmas történelmi-szociológia elemzés után jut el ezen állításhoz, ezért ahhoz, hogy álláspontját megérthessük – ha röviden is, de –, nekünk is végig kell mennünk ezen az úton.

A nyilvánosság és a közvélemény egymást kölcsönösen feltételező fogalmak. A nyilvánosság ugyanis nem más, mint a társadalmi élet azon mindenki számára nyitott és elérhető színtere, ahol a közvélemény kialakul. Az emberek akkor viselkednek nyilvánosságként, amikor kényszer nélkül fejtik ki véleményüket az életüket érintő általános dolgokról. Így jön létre a közvélemény, amely a modern demokrácia korában nem más, mint a nyilvánosság által gyakorolt informális és formális kritika az állami autoritással szemben. Ebből is látható, hogy Habermas számára a nyilvánosság eredeti szándéka szerint politikai, azaz az állam ügyeivel kapcsolatos párbeszéd színtere, ahol az emberek megszólalhatnak, kifejtetik kritikus véleményüket, vagy elfogadólag nyilatkozhatnak. Az állam tehát a nyilvánosság egyfajta kiegészítője, optimális esetben alárendeltje: amikor az állam a nyilvánosság alá rendelődik, azaz amikor megvalósul a nyilvánosság intézményesített kontrollja, akkor egy olyan feltétel teljesül, amely minden demokratikus rendszernek alapvető feltétele. Mindez pedig egy konkrét történelmi és szellemi mozgalom terméke, a felvilágosodásé.

Ez az a strukturális elv, amiből Habermas kiindul, és amely már korábbi műveiben is megjelent (gondolok itt a *Diákok és politikára*, amely először fogalmazta meg ezt az elvet): minden olyan intézkedést – köztük nyilván főképp az állami intézkedéseket –, amely

általános érdeket érint, olyan nyilvános vita kell, hogy megelőzzön, amelyben a burzsoá magánemberek nyíltan, kényszerítés nélkül elmondhatják véleményüket. Ideális esetben ez az alaptézis teljesül, és létrejön egy olyan állapot, amelyben *mindenki* – nemcsak a burzsoá magánemberek – részt vesz a nyilvánosságban; Marx is ezt várta: a megjelenő demokratikus társadalmi nyilvánosság, a „politikai társadalom”, gondolta, társadalmi tulajdonba vette volna a termelési eszközöket. Habermas azonban más véleményen van. A társadalmi nyilvánosság dialektikája szerint teljesen más irányba haladt. A nyilvánosság valóban kiterjedt, de ezáltal a versengő érdekek csatamezejévé vált, ahol a kényszer nélküli vita, mint a gyakorlati kérdések eldöntésének eszköze, egyre kevésbé érvényesült. Minden egyes alkalommal, amikor a nyilvánosság kiterjedt, és újabb nem burzsoá rétegeket fogadott magába, a burzsoázia teoretikusai vagy amellet érveltek, hogy a szélesebb nyilvánosság nem más, mint a pillanatnyi érzelmei által vezérelt tömeg, amely képtelen a racionális döntéshozatalra, az igazság megtalálására; vagy pedig újraértelmezték a nyilvánosság határait, amely most már csak a tapasztalt és felelősen gondolkodó elitből állt. Mindenekfelett pedig a szélesebb nyilvánosságot megfosztották kényszerítő erejétől, ezzel is megerősítve a fenti állításokat: hogy ez a tömeg éretlen, türelmetlen, és nincs határozott véleménye. Olyan tömegnek állították be, amely megakadályozza az igazságot kereső, racionális nyilvános vitát azzal, hogy az állammal szembeni követeléseikkel elbitorolja a vita fórumát.

A tömegdemokráciák korára mindennek az eredménye a közvélemény folyamatos devalvációja lett. Létrejött egy olyan adminisztratív állam, amelyet a vitatkozó nyilvánosság többé nem tudott ellenőrizni; a kritikai nyilvánosság régi formái megszűntek, anélkül, hogy újak jöttek volna létre. Végző soron a mai korra egy olyan nyilvánosságmodell jött létre, amely lehetővé teszi a közvélemény előre megtervezését, prognosztizálását és irányítását. A tömegmédiá alkalmassá válik a mintaadásra, egy olyan irányított és előre gyártott nyilvánosság létrehozására, amely képes a fogyasztói kultúra magatartásmintáinak kialakítására és a politikai vélemény nyilvános befolyásolására is. A folyamat végeredménye egy olyan manipulált és dezintegrált közvélemény, amely kritikaisága és önreflexiós képessége megszűnésével többé már nem képes arra, hogy félretolja útjából a társadalmi gyakorlat inadekvát érintkezési és uralmi formáit, és amely ezáltal könnyedén felhasználható a politikai döntések legitimációja során, anélkül, hogy azokban valóban részt venne. Sok kis „bólogató Jánosból” álló közvélemény, egyén és társadalom reflexiótlan önmegértése, a racionális és nyilvános politikai diskurzus eltűnése – Habermas szerint ez jellemzi a modern tömegdemokráciákat.

Ugyanakkor, csakúgy, mint a *Diákok és politikában*, Habermas itt sem tekinti a folyamatot egyirányúnak. Itt is egy dilemmát vázol fel: a kritikai és manipulált nyilvánosság folyamatos harcban áll egymással, és bár kicsi az esélye annak, hogy az előbbi

győzedelmeskedni fog, mégsem mondhatunk le ezen eszme megvalósításáról. Bár a jelen helyzetben nem túl jók a kilátások (a *Diákok és politika* empirikus helyzetelemzése nem változott), Habermas lát – legalább elméleti – kitörési pontokat. Konkrétan két lehetőséget említ. Az első a bürokratikus döntések minimalizálása, ezzel visszatérés a nyilvánosság liberális modelljéhez, a második a strukturális érdekonfliktusok relativizálása, ezáltal a konszenzus megteremtése, egy olyan konszenzusé, amely lehetővé teszi a szélsőséges érdekpolarizáció megszűnését. A második feltétel Habermas szerint teljesülhet, mivel a termelőerők fejlődése a bőség és a pusztulás lehetőségének olyan szintjét teremtette meg, hogy a velük kapcsolatos érdekellentétek előbb-utóbb élüket veszítik. Az első feltétel pedig akkor teljesülhet, ha sikerül olyan szervezeteket találni, amelyek működő belső kritikai nyilvánossággal rendelkeznek, olyannal, amely képes más, ilyen nyilvánossággal nem rendelkező szervezeteket ellenőrizni. Ha ez teljesül, akkor a kérdés már csak az, hogy mennyire képesek ezek az alternatív nyilvánosságok a bürokratikus döntéshozatalt ellenőrizni és korlátozni.

Ezek persze csak lehetőségek, amelyek konkrét megvalósulására még várni kell, ha ez egyáltalán valaha is bekövetkezik. Mindazonáltal már ez is megmutat két dolgot. Egyrészt, hogy Habermas közel sem annyira pesszimista, mint Horkheimer vagy Adorno, hiszen a kitörés elméleti lehetőségét nem tagadja, miközben Marcuséval szemben sokkal koherensebb megalapozást ad ennek a lehetőségnek. Másrészt megérthető az is, hogy a 60-as évek Habermasa miért nem volt a diákok kritikátlan támogatója. A diákok – legalábbis azok a vezetőik, akik Habermast támadták – ugyanis hajlamosak voltak, ahogy azt említettem, magukat a forradalmi változás letéteményesének tekinteni, és addig folytatni a tiltakozásokat, amíg a változás, akár egy erőszakos puccs révén is, de bekövetkezik. Habermas viszont saját, fent ismertetett elmélete alapján csak egyfajta forogatókönyvet tudott elképzelni. Eszerint egy napon a bőség olyan szintet érhet el, hogy még a rendszerbe integrált dolgozó embereknek is elégük lesz a munka és létezés bürokratizált formáiból. Ekkor a rendszer, annak érdekében, hogy a fennmaradásához szükséges munkát biztosítsa, kénytelen lesz hozzájárulni a „kiszáradt” nyilvánosság újrapolitizálásához. Az így létrejövő új nyilvánosság pedig aztán megegyezik a közös társadalmi célokról. Ebben a folyamatban, mint arra már röviden utaltam, a diákok szerepe csak az lehet, hogy segítsenek a fenti második feltétel teljesítésében azzal, hogy erősítik, illetve, ahol kell, újraélesztik a kritikai nyilvánosságot. Ennél többet nem tehetnek; Habermas helyzetértékelése szerint, mint láttuk, nincs forradalmi helyzet: a '68-as tiltakozó mozgalmak nem annak a jelei voltak, hogy a kapitalizmus olyan problémákat termelt volna, amelyeket nem tud megoldani.

Habermas negatív helyzetértékelése csak lassan változott meg. Az 1968-as *Tech-nika és tudomány, mint ideológiában* még mindig csak a fenti negatív folyamatok tágabb kifejtéséig, illetve a lehetséges alternatíva felvázolásáig jutott el. Elemzésében Habermas

először bevezeti a munka és interakció fogalmait. A munka célracionális cselekvést, az interakció pedig normák és értékek által vezérelt kommunikatív cselekvést takar. A társadalom, mint rendszer, az ezeknek megfelelő két alrendszerből áll: az interakciót szabályozó intézményi keretből (politika) és a munka alrendszeréből (gazdaság). Régebben ez a két alrendszer egymástól függetlenül létezett, az állam legitimitását pedig valamilyen átfogó világkép biztosította: a kapitalizmus korában ez az ideológia a méltányos és szabad csere koncepciója volt. A kései kapitalizmus azonban lerombolta az alrendszerek különállását: a szociális rendszer állami fenntartása, a növekvő állami intervencionizmus révén a politika folyamatosan behatolt a munka világába, amelyet egyébként is folyamatos krízisek sújtottak, a szabad és méltányos csere elve pedig egyre kevésbé teljesült. Ez azonban azt eredményezte, hogy az eddig legitimációs erőként működő ideológiák már nem tölthették be szerepüket, az így keletkező legitimációs űrbe beáramló technika és tudomány vette át szerepüket: az állam legitimitását most már az biztosítja, hogy biztonságot és mobilitási esélyeket teremtsen polgárai számára. Azonban ez további állami beavatkozást igényel a társadalom életébe, amely tovább erősíti az állam legitimációs igényét.

Ez pedig újabb dilemmákat vet fel. Az új legitimációs eszköz lényege ugyanis az, hogy „megmagyarázza az állampolgároknak a társadalmi konfliktusok irrelevanciáját és veszélyét, másfelől a konfliktusok minimumával biztosítja azok elhárítását” (Papp 1980: 297). Minden probléma technikai és bürokratikus kérdésekre redukálódik, amely magával vonja – miután már nem igényli – az állampolgári részvétel eliminálását, a tömegek depolitizálását. Ez azonban veszélyezteti a társadalmi stabilitást, hiszen kérdéses, hogyan tehető egy demokrácia polgárai számára elfogadhatóvá a gyakorlati kérdésekkel kapcsolatos bármilyen nyilvános vita megszűnése és az a tény, hogy a hatalmon lévők cselekedeteit egyedül csak a technológiai és adminisztratív kérdésekre való válaszadás irányítja. Az állam ezt a dilemmát csak akkor tudja feloldani, ha képes döntéseit egy olyan konszenzus részeként megjeleníteni, amely az állampolgárok érdekei és szükségletei közt jön létre a nyilvánosság szférájában. Itt válik fontossá *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásában* felvázolt nyilvánosságmodell szerepe: hiszen ha az állam képes – márpedig láthattuk, hogy képes – egy olyan manipulált nyilvánosság létrehozására, amely biztosítja számára a polgárok kritikátlan helyeslését, akkor a szükséges legitimáció előállítása már nem lesz nehéz számára. Az állam, mondja Habermas, létrehoz egy olyan „technokratikus tudatot”, amely azt sugallja az embereknek, hogy a rejtett, egyre komplexebb társadalmi és gazdasági folyamatokat szabályozó törvényeknek való engedelmesség teszi lehetővé a prosperálást, a bőséget és a jólétet. A létrejövő technokratikus illúzió biztosítani fogja a tömegek depolitizálását anélkül, hogy a társadalom stabilitása veszélybe kerülne.

Habermas, csakúgy, mint korábban, most is lát elméleti alternatívát, nagyjából a már megismert vonalak mentén: a cselekedeteket, így az állami intézkedéseket irányító elvek

és standardok helytállóságát nyilvános, korlátok nélküli, erőszak- és hatalommentes kommunikációban kell megállapítani. Azonban a helyzetértékelése sem változott: olyan társadalmi erőnek, amely a változást végrehajthatná, illetve olyan helyzetnek, amely a változást kikényszerítené, nem látja nyomát. A jelenlegi kapitalizmus nem produkál elég súlyos problémákat, nincsenek súlyos feszültségforrásai, a tiltakozó mozgalmak, köztük a diákmozgalmak pedig csak a felszínét súrolják. Ez a pesszimista véleménye csak később, először az 1973-as *Legitimációs válság*ban változik meg; ez az első alkalom, hogy Habermas a pusztá elméleti lehetőséget konkrét valósággal párosítja. Ebben a műben már a kései kapitalizmus létező legitimációs válságáról beszél, olyan töréspontokról, amelyek áttörési lehetőséget jelentenek egy olyan rendszer felé, amelyben minden jelentős következményekkel járó döntés egy uralommentes kommunikáció során létrejött közmegegyezés során születik meg. Az 1981-es nagy műnek, *A kommunikatív cselekvés elméletének* ezen modell kidolgozása a feladata. Ezek a művek azonban már nem relevánsak számunkra, vizsgálatuk meghaladja ezen írás tárgyát, mivel keletkezési idejükből következően már nem lehetett hatásuk a tiltakozó mozgalmakra.

ÖSSZEFOGLALÓ

Lukács egyszer azt mondta, hogy „sokan a német értelmiségiek közül, ideértve Adornót is, elszállásolták magukat a »Szakadék« Nagyszállóban, amelyet máshol Schopenhauer kapcsán már leírtam: »Minden modern komforttal ellátott hotel ez, amely azonban a szakadék, a semmi, az abszurd szélén áll. A mindennapi elmélkedés a szakadékról, két csodálatos étkezés és művészi élmény között, csak tovább növeli a lakók számára a tökéletes komfort élvezetét.« (Lukács 1971: Előszó).⁸ Bár Lukács szavai kemények, az eddigi elmondottakból látható, hogy alapjában véve mégis helyesek. Sem Adorno, sem Horkheimer nem volt a cselekvés embere, elméleti meggyőződésük és egyéni beállítottságuk tette ezt lehetetlenné számukra. Marcuséra, bár kortársuk volt, már sokkal kevésbé illenek ezek a szavak, bár gyakorlati meggyőződésének elméleti megalapozása igen laza talajon áll. Végül ott van Habermas, aki ugyan eleinte szkeptikus a változás lehetőségét illetően, de ez a szkepticizmus soha nem jelentette nála az elméleti lehetőség hiányát, később pedig már konkrét kitörési pontokat is felfedezett (bár ezek közel sem a lukácsi vonalat követték). Azonban a '68-as mozgalmakat sem Marcuse, sem Habermas nem tekintette a változás

8 A pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Lukács (1977), illetve (1979) részletesebben kidolgozza a „Szakadék” Nagyszálló metaforáját. Itt kell megemlíteni azt is, hogy Lukács írása a két világháború közötti polgári értelmiséget kritizálja, részben őket téve felelőssé a fasizmus hatalomra jutásáért. Ebben a cikkben én nem osztom ezt a véleményt, Lukács metaforáját a passzivitás találó leírásaként használom mindössze.

megvalósítóinak; támogatták a diákokat, de nem azért, mert a nagy változás előfutárait látták bennük. Marcuse számára a diákok a humanizmus iránti vágyat képviselték, Habermas pedig a nyilvánosság repolitizálásának felszíni kísérletét tulajdonította nekik. Tovább azonban egyikük sem ment, ezért aztán, bár a diákok sokat vártak tőlük, többnyire csalódniuk kellett várakozásukban. A frankfurti iskola tagjai kordiagnózisukban ugyan jelentős elméleti muníciót nyújtottak a tiltakozók számára, gyakorlati elkötelezettségükben azonban a közelébe sem kerültek elvárásaiknak.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. [1951] (1996): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Ford. Edmund Jephcott. Verso.
- Adorno, Theodor W. [1966] (1973): *Negative Dialectic*. Ford. E. B. Ashton. Seabury.
- Adorno, Theodor W. (1991): *The Culture Industry: Selected Essays On Mass Culture*. Szerk.: J. M. Bernstein. Routledge.
- Adorno, T. W. – Frenkel-Brunswick, E. – Levinson, D. J. – Nevitt Sandford, R. (1950): *The Authoritarian Personality*. Harper and Row.
- Benjamin, Walter [1936] (1976): The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. Ford. Harry Zohn. In: *Film Theory and Criticism*. Szerk.: Gerald Mast és Marshall Cohen. Oxford University Press 612-634.
- Bottomore, Tom (1984): *The Frankfurt School*. Ellis Horwood Ltd and Tavistock Publications.
- Brinkley, Alan (1998): 1968 and the Unraveling of Liberal America. In: *1968: The World Transformed*. Szerk.: Fink, Carol – Gassert, P. – Junker, Detlef. German Historical Institute and Cambridge University Press 219–236.
- Carlebach, Julius (1978): *Marx and the Radical Critique of Judaism*. Routledge and Kegan Paul.
- Fink C. – Gassert P. – Junker D. (szerk.) (1998): *1968: The World Transformed*. German Historical Institute and Cambridge University Press.
- Fromm, Eric [1929] (1989): Psychoanalysis and Sociology. In: *Critical Theory and Society. A Reader*. Szerk.: Stephen Eric Bronner és D. M. Kellner. Routledge. 37–39.
- Fromm, Eric [1931] (1989): Politics and Psychoanalysis. In: *Critical Theory and Society. A Reader* 213–218.
- Fromm, Erich [1932] (1978): The Method and Function of an Analytic Social Psychology Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism. In: *The Essential Frankfurt School Reader*. Szerk.: Andrew Arato és E. Gebhardt. Urizen Books 478–496.
- Fromm, Eric [1941] (1993): *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó.
- Fromm, Eric (1947): *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Rinehart and Co.
- Fromm, Eric [1956] (1993): *A szeretet művészete*. Háttér Kiadó.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (1998): May 1968 in France: The Rise and Fall of a New Social Movement. In: *1968: The World Transformed* 253–276.
- Habermas, Jürgen (1961): *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten* (mit Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz). Luchterhand.
- Habermas, Jürgen [1962] (1999): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Osiris.
- Habermas, Jürgen [1968] (1970): *Toward a Rational Society*. Ford.: J. J. Shapiro. Beacon.

- Habermas, Jürgen [1973] (1975): *Legitimation Crisis*. Ford.: C. McCarthy. Beacon.
- Habermas, Jürgen [1981] (1986): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Habermas, Jürgen (2000): Marcuse – Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity. In: *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*. Szerk.: Wolfgang Schirmacher. Continuum 228–238.
- Honneth, Axel (1995a): Critical Theory. In: *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Szerk.: Charles W. Wright. Albany, SUNY Press 61–91.
- Honneth, Axel (1995b): From Adorno to Habermas: On the Transformation of Critical Social Theory. In: *The Fragmented World of the Social* 92–120.
- Horkheimer, Max [1937a] (1972): The Latest Attack on Metaphysics. In: *Critical Theory: Selected Essays*. Herder and Herder 132–187.
- Horkheimer, Max [1937b] (1972): Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory* (188–243).
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. [1944] (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Gondolat.
- Horkheimer, Max [1946] (1974): *Eclipse of Reason*. Continuum.
- Jay, Martin (1984): *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. University of California Press.
- Katz, Barry (1982): *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Verso.
- Kellner, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Kirchheimer, Franz L. – Neumann, Otto (1996): *The Rule of Law under Siege: Selected Essays by Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Szerk.: William E. Scheuerman. University of California Press.
- Leggewie, Claus (1998): A Laboratory of Postindustrial Society: Reassessing the 1960s in Germany. In: *1968: The World Transformed* (277–294).
- Lukács, György (1971): *The Theory of the Novel*. Translated by Ann Bostock. Merlin Press.
- Lukács, György (1977): „Szakadék” Nagyszálló. In: *Világosság* 18 (8–9): 572–580.
- Lukács, György (1979): „Szakadék” Nagyszálló. In: *A magyar marxista filozófia a két világháború között: válogatás*. Kossuth (7–35).
- Marcuse, Herbert [1937] (1968): Philosophy and critical theory. In: *Negations* (134–158).
- Marcuse, Herbert [1941] (1982): *Ész és forradalom*. Gondolat.
- Marcuse, Herbert (195: *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Mass.: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1958): *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. Columbia University Press.
- Marcuse, Herbert [1964] (1990): *Az egydimenziós ember*. Kossuth.
- Marcuse, Herbert [1965] (1969): Repressive Tolerance. In: *A Critique of Pure Tolerance*. Szerk.: R. P. Wolff, B. Moore Jr. és H. Marcuse. Jonathon Cape.

- Marcuse, Herbert (1968): *Negations: Essays in Critical Theory*. Ford. J. J. Shapiro, Penguin.
- Marcuse, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Beacon.
- Marcuse, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt*. Allen Lane.
- Neumann, Franz (1942): *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Oxford University Press.
- Papp, Zsolt (1980): *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig*. Kossuth.
- Pollock, Friedrich (1941a): State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: *Studies in Philosophy and Social Science*, 9:3.
- Pollock, Friedrich (1941b): Is National Socialism a New Order? In: *Studies in Philosophy and Social Science*, 9: 3.
- Tarr, Zoltán (1986): *A frankfurti iskola*. Gondolat.
- Weiss, János (1997): *A Frankfurti Iskola*. Áron Kiadó.
- Weiss, János (2000): *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról*. Áron Kiadó.
- Wiggershaus, Rolf (1994): *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Polity Press.