

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2016/4 (60. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Kritikai
társadalomfilozófia

Tartalom

Kritikai társadalomfilozófia (<i>Ullmann Tamás</i>)	5
---	---

TANULMÁNY

OLAY CSABA: Elidegenedés Rousseau gondolkodásában	9
SZALAI MIKLÓS: A történelmi materializmus racionális rekonstrukciója felé	31
WEISS JÁNOS: A felvilágosodás dialektikájától a későkapitalizmus kritikai elméletéig	50
SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY: Hányféleképp lehetünk szabadok? Axel Honneth és az individuális szabadság társadalmi rekonstrukciója	70
BAGI ZSOLT: Politikai cselekvés és új tömegtársadalom. A politikai közösség és a politikai alany konstrukciója Jacques Rancière filozófiájában	89
KAPELNER ZSOLT: Žižek és a forradalom dialektikája	104
BALOGH DÁVID: A forradalmi nem-szubjektum története. Az identitás visszautasítása mint stratégia a későkapitalizmus kritikáiban	119

FÓRUM

HANKOVSKY TAMÁS: Az igazság logikája. Kant a formális és a transzcendentális logikáról	131
---	-----

SZEMLE

Bacsó Béla: Kanton innen és túl (Ullmann Tamás: <i>A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás</i>)	145
<i>A Magyar Filozófiai Szemle</i> bibliográfiája 2016 Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann	153
E számunk szerzői	158
Summaries	159

Kritikai társadalomfilozófia

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2016/4. számának fő témája a kritikai társadalomfilozófia. A beérkezett tanulmányok áttekintést adnak a gondolati hagyomány legfontosabb témáiról (elidegenedés, kizsákmányolás, történelmi materializmus, forradalmi szubjektum, osztályharc, tömegtermelés, politika, elismerés stb.), és történeti értelemben is átfogó képet nyújtanak, hiszen Rousseau civilizációkritikájától egészen a kortárs kapitalizmus válságjelenségeinek taglalásáig terjednek.

Az első két írás a kritikai társadalomfilozófia klasszikus kérdéseit közelíti meg új szemszögből. Olay Csaba *Elidegenedés Rousseau gondolkodásában* című tanulmánya azt vizsgálja, hogy mi tekinthető az elidegenedés-koncepció előfutárának Rousseau filozófiájában. A tanulmány állítása szerint Rousseau-nál megjelenik ugyan az elidegenedés fogalmának számos mozzanata, de az más szerkezetű, mint Marxnál és követőinél. Rousseau egyenlőtlenséget tárgyaló második értekezése alapvetően azt állítja, hogy egyrészt az emberi lények észrevétlen rabszolgák, másrészt ezt a rabszolgaságot a társadalmi-kulturális fejlődés eredményezte. A tanulmány megmutatja, hogy az általános értelemben vett elidegenedés szerkezete leírható a birtoklás – elvesztés – (potenciális) visszanyerés sémájával, míg Rousseau-nál csak egy rövidebb változat található a hipotetikus birtoklás – elvesztés alakjában. Ezt a kettősséget a nem elidegenedett viszonyok eltérő értelmezésére (a múltbéli természetes állapot *versus* a jövőben elérendő kommunizmus állapota) lehet visszavezetni.

Szalai Miklós *A történelmi materializmus racionális rekonstrukciója felé* című tanulmánya arra tesz kísérletet, hogy politikai elfogultság nélkül, szigorúan tudományos módon vizsgálja a történelmi materializmust. A szerző ahhoz a hagyományhoz kapcsolódik, amely a négy nagy marxi téma (filozófiai antropológia, közgazdasági elmélet, történelemelmélet, jövőre vonatkozó vízió) közül a történelmi materializmust tartja a marxi filozófia legkomolyabb hozadékának, amely a leginkább hatott a társadalomtudományokra. A történelmi materializmus legnagyobb újdonsága és legfontosabb állítása az, hogy a történelmet nem nagy emberek tettei és nagy eszmék, hanem gazdasági determinizmus irányítja. Ez azonban alapvetően két történelemmagyarázó mechanizmust fed le: az egyik

szerint a gazdasági determinizmus lényege a termelőerők fejlődése, a másik szerint az osztályharc. A marxista történészek a két narratívát felváltva és egymással keverve alkalmazzák. A tanulmány bemutatja e két nagy narratíva történelemre való alkalmazhatóságát és az eltérő értelmezések közötti vitákat. A történelmi materializmus racionális rekonstrukcióját az teszi rendkívül érdekessé, hogy az egyes elméletek erős és gyenge pontjait konkrét történelmi példákkal és ellenpéldákkal lehet alátámasztani, amit Szalai Miklós írása meg is tesz.

A következő két írás a Frankfurter Iskola hagyományához kapcsolódik. Weiss János *A felvilágosodás dialektikájától a későkapitalizmus kritikai elméletéig* című tanulmánya a Frankfurter Iskola első generációjának, mindenekelőtt Adorno filozófiájának fejlődését elemzi. Weiss János azt vizsgálja, hogy a Frankfurtba való visszatérés után Adorno miként próbálja korábbi meglátásait kritikai társadalomelméletté transzformálni. *A felvilágosodás dialektikája* a szerző állítása szerint történetfilozófiai mű, amely a felvilágosodás és mítosz dialektikája révén egy univerzális civilizációtörténeti folyamatot ír le. Ez a leírás azonban csak társadalmi ellentéteket mutat fel. A kérdés az, hogy miként lesz ebből a társadalom kritikai elmélete. A tanulmány Adorno gondolkodásán belül a hatvanas évek első felére koncentrál, mert Adorno ekkor próbálta a legintenzívebb módon feltérképezni a társadalmi ellentmondásokat, másrészt pedig ennek az időszaknak a gondolkodása hatott leginkább a diákmozgalmak későbbi vezetőinek és résztvevőinek gondolkodására. A tanulmány állítása szerint Adorno társadalomról alkotott felfogását nem lehet egyetlen egységes képpé összeállítani, inkább „teorémák” együtteséről van szó, viszont ebben az időszakban Adorno kialakítja a kritikai elmélet általános keretét, amely reagál a Marx óta eltelt társadalmi változásokra és a megvalósult kommunizmus perspektíváját egy utópikus perspektívával helyettesíti.

Szücs László Gergely *Hányféleképp lehetünk szabadok?* című tanulmánya a Frankfurter Iskola kortárs törekvéseit vizsgálja Axel Honneth filozófiáján keresztül. A tanulmány Honneth azon gondolatmenetét rekonstruálja, amellyel a szabadság két típusa (pozitív és negatív szabadság) mellett egy harmadik típus, a szociális szabadság bevezetésének szükségessége mellett érvel. Honneth úgy véli, hogy a szociális szabadság fogalmára olyan igazságosságelmélet építhető, amely elsőbbséget élvez a szabadság más fogalmaira épülő elméletekkel szemben. A szabadság egyes típusairól szóló esztétörténeti elemzéseket egyúttal az individuális szabadság szociálontológiai előfeltételeiről szóló elemzéseként is olvashatjuk. A negatív szabadság eszméjének képviselői a szubjektumok szabad döntését garantáló jogszabályi környezetet tartják a szabad cselekvés számára megkövetelt társadalmi kontextusnak. A pozitív szabadság képviselői szerint a szabad cselekvés a motivációk felülvizsgálatát követeli meg, így a morálisan kompetens és intellektuálisan felkészült személyek közötti dialógusok függvényének tekinthető. A szociális szabadság eszményének képviselői azonban az individuálisan szabad cselekvés akadálytalan végrehajtásának lehetőségét a má-

sok általi elismerés különböző formáinak kialakulásától teszik függővé. Ezáltal a szabad cselekvés társadalmi kontextusáról sokkal komplexebb képet adnak.

Az utolsó három írás a kortárs kritikai társadalomfilozófia radikális és szubverzív változataiba enged bepillantást Rancière, Žižek, Foucault és mások művein keresztül. Bagi Zsolt *Politikai cselekvés és új tömegtársadalom* című tanulmánya azt a kérdést vizsgálja Jacques Rancière filozófiáján keresztül, hogy miként értelmezhetjük újra a politikai közösség és a politikai alany fogalmait. Rancière a kortárs politikai szituáció minden problémájára konstruktivista választ ad: 1. a politikai közösséget konstruálni kell, 2. a politikai cselekvés szubjektuma nem előre adott, hanem a politikai közösség konstrukciója alapján jön létre 3. a szubjektum a politikai küzdelemben integrálódhat csak egy „mi” szubjektummá, 4. az általános mint „bárki” kell, hogy konstituálódjék a politikai küzdelemben. A politika posztmodern helyzete azt tette világossá, hogy minden egyes politikai mozgalomnak magának kell újra létrehoznia a politikai közösséget, amelynek javáért síkra száll. Rancière számára a „posztmodern állapot” univerzális tanulságokat hordoz, amely arra késztet, hogy újrafogalmazzuk filozófia és politika viszonyát, nem pedig arra, hogy elvessük a filozófia emancipatorikus feladatát. A tanulmány mellett érvel, hogy Rancière nem relativista, hanem univerzalista értelmezést nyújt. Nem arról van szó, hogy a politikai közösség radikálisan változott meg a „posztmodern” korban, hanem arról, hogy már a régiek politikai közösségét is rosszul értelmeztük.

Kapelner Zsolt *Žižek és a forradalom dialektikája* című írása abból indul ki, hogy a kritikai elmélet korábbi generációja (Habermas, Fraser, Honneth) nem tulajdonított nagy jelentőséget a forradalom fogalmának, amely azonban az utóbbi két évtizedben újra a kritikai gondolkodás előterébe került (pl. Laclau, Negri, Badiou műveiben). A tanulmány Žižek forradalomról szóló elgondolásait elemzi. A tanulmány első két szakasza bemutatja az elmélet két központi elemét. 1. A totalitás negatív elmélete: noha a fejlett kapitalizmus rendszere totalitásként működik, e totalitás szükségképpen olyan inkonzisztenciáktól, befejezetlenségektől, hiányoktól terhes, melyek e rendszer megdöntésének alapjául szolgálhatnak. 2. Pozitív dialektika: a fejlett kapitalizmus kereteinek széttörésével nem jön létre egy immár valóban harmonikus és konzisztens totalitás, melyben felszámolódik az elidegenedés és elnyomás. Ellenkezőleg, fel kell vállalnunk, hogy a forradalmi terror, az erőszak és elnyomás nélkülözhetetlen része még az új, az igazságosabb világrendnek is. Ez a sajátos elméleti pozíció azonban lényegi problémákat eredményez a szerző szerint: Žižek elméletében ugyanis nem lehet lényegi különbséget felmutatni a forradalmi terror, illetve a forradalmat megelőző erőszak és elnyomás között, hiszen az erőszak célja mindkét esetben a szimbolikus rend stabilitásának megőrzése és mindkét esetben létrejön az elnyomottak kirekesztése.

Balogh Dávid *A forradalmi nem-szubjektum története* című írása az identitás viszszautasítását mint a későkapitalizmus kritikájának egyik lehetséges stratégiáját

elemzi. Ennek a gondolatnak az egyik előfutára Henri Lefebvre, akinek alapvető filozófiai ambíciója már a harmincas évektől kezdődően az volt, hogy a marxista szempont döntően anyagi, vagyis kvantitatív szempontokat elemző módszerét a jóléti társadalmak mindennapi életét vizsgáló kvalitatív, minőségi perspektívával gazdagítsa. A mindennapi életmód kritikája, aminek a középpontjában a szubjektum-elmélet áll, nem valami más, mint a klasszikus marxi kritika, hanem éppenséggel annak a folytatása és kiterjesztése abban a mértékben, ahogy a kapitalista piac terjedt ki radikálisan. Ennek következtében a baloldali aktivitás sem maradhat meg azon keretek között, ahol a klasszikus munkásmozgalom idején volt. A tanulmány állítása szerint már a hatvannyolcat előkészítő gondolati áramlatot is inkább a létező szubjektumtípusok felszámolásának szándék vezette. Hatvannyolcat követően pedig Foucault munkássága követi a szubjektum fogalmának kritikai újragondolását. A hálózati-digitális kapitalizmusban újraéledni látszottak azok a remények, amelyek minden technikai forradalom idején: hogy a fejlődés önmagában is emancipatorikus hatással jár. Ma már látszik, hogy hiába a kommunikációs forradalom segítségével egymásra lelő „sokaság”, ha a technikai fejlődés a kapitalizmus rendszerében jön létre, akkor a haladás eszközei a rendszernek történő kiszolgáltatottságot is fokozzák, még hozzá gyorsabban, mint a felszabadító potenciált.

E számunk Fórum rovatában Hankovszky Tamás *Az igazság logikája: Kant a formális és a transzcendentális logikáról* című írása szerepel, a Szemle rovatban pedig Bacsó Béla írása Ullmann Tamás *A láthatatlan forma* című könyvéről.

Ullmann Tamás

Elidegenedés Rousseau gondolkodásában*

Jean-Jacques Rousseau fogalmazta meg a modern társadalom és kultúra egyik, ha nem a leghevesebb bírálatát.¹ Többen úgy vélik,² Rousseau ennek során leírta az elidegenedés fenomenjét, de legalábbis megelőlegezte azt, amit később így neveztek, még ha nem is használta magát a kifejezést.³ Az alábbi dolgozat azt vizsgálja, mit tekinthetünk az elidegenedés-konceptió előfutárának Rousseau gondolkodásában. A különbségek világos kiemeléséhez ki kell térnünk Marx elidegenedés-gondolatának ismertetésére is. Gondolatmenetünk arra az eredményre vezet, hogy amit Rousseau-nál találunk, az csak tág értelemben nevezhető elidegenedésnek, mivel az elidegenedés szemantikai magja, nevezetesen valami idegenné válása valaki számára, nem felel meg teljesen Rousseau alapproblémájának. Nem azt állítjuk, hogy nincs Rousseau-nál olyan gondolat, melyet elidegenedésnek lehetne nevezni, hanem azt, hogy ez lényegesen más szerkezetű, mint Marxnál és a belőle kiinduló hagyományban.⁴

A fentiek kimutatásához kell egy pillantást vetnünk az „elidegenedés” bonyolult használatára. Rousseau egyenlőtlenséget tárgyaló második értekezé-

* A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében az OTKA K-120375 számú projektjének támogatásával készült. Marosán Bencének, Marsó Paulának, Pavlovits Tamásnak, Schmal Dánielnek és a *Magyar Filozófiai Szemle* névtelen bírálatának hálás vagyok megjegyzéseikért.

¹ Még az a tézis sem tűnik túlzásnak, hogy Rousseau fogalmazta meg a kultúra és a művészetek legradikálisabb bírálatát. Dolgozatunk okfejtéséhez azonban nem szükséges vizsgálnunk ezt az erősebb állítást.

² Lásd Zehnpfennig 2013. 179; Jaeggi 2005; Farkas 2016. 232; Struma 2001. 161. Christoph Henning egyenesen úgy fogalmaz, Rousseau sokrétű életművének főbb művei az „elidegenedés nagy témája” köré rendezhetők (Henning 2015. 35–36).

³ Weiss János „Marx aktualitásának konstrukciói” című előadásában az „idegenség” kategóriájának megjelenéséről beszél Rousseau-nál (Weiss 2016), ami viszont önmagában kevés az elidegenedéshez. Az idegenség ugyanis lehet egyszerűen ellentét- vagy másság-viszony, ami szemben az elidegenedéssel nem előfeltételezi, hogy előzetesen és sajátként birtokoljuk azt, amitől elidegenedünk.

⁴ Ami nem zárja ki azt, hogy Marx többször hivatkozik Rousseau-ra (Zehnpfennig 2013). Hannah Arendt az intimitás felfedezőjének tartotta Rousseau-t, amit elsősorban a társadalmi konformitás elemzésére vonatkoztat (lásd ehhez Olay 2008. 81–83).

se szolgál kiindulópontként az „elidegenedés” kifejezés értelmezéséhez. Az értekezés alapvetően azt állítja, hogy egyrészt az emberi lények észrevétlen rabszolgák, másrészt ezt a rabszolgaságot – mely valójában kölcsönös rabszolgaság-viszony – a társadalmi-kulturális fejlődés eredményezte, az autenticitás elvesztését is kiváltva. A tág értelemben vett elidegenedést Rousseau gondolkodásában „társadalmi patológiaként” értelmezzük. Megelőlegezve a konklúziót, a dolgozatban azt fogjuk kimutatni, hogy az elidegenedés szerkezete leírható a birtoklás – elvesztés – (potenciális) visszanyerés sémájával, míg Rousseau-nál csak egy rövidebb változatot találunk a hipotetikus birtoklás – elvesztés alakjában. A Rousseau-nál található elidegenedés egyszerűbb sémája az eredeti állapot hipotetikus jellegéből következik, mivel a természetes ember módszertani segédeszközként kifejtett koncepciója nem olyan állapotot ír le, melyhez újra vissza lehetne térni, sőt egyáltalán nem emberi állapot ír le. Következésképpen Rousseau-nál nem is beszélhetünk az elidegenedés megszüntetéséről, s amit nála egyáltalán elidegenedésnek nevezhetünk, az egyszerűbb szerkezetű, mint a Marxból induló hagyomány elidegenedés-fogalma.

Néhány előzetes szemantikai megjegyzés után a dolgozat ennél fogva először Rousseau modern társadalomról adott kritikáját vázolja, különös tekintettel a patológikus vonásokra és forrásaikra, majd második lépésként elgondolását Marx specifikusabb elidegenedés-felfogáshoz viszonyítjuk. Végül áttekintjük azokat a nehézségeket, amelyekbe mindkét elmélet beleütközik, amikor a nem elidegenedett viszonyok archimedesi pontját törekszik megtalálni.⁵

Mivel az „elidegenedés” (*aliénation*) fogalma pregnáns értelemben nem szerepel Rousseau műveiben, ezért ha egyáltalán ilyesmiről akarunk beszélni, fogalmi előzményt kell találnunk a fenoménhez.⁶ Az egyetlen lehetséges jelöltnek a modern, civilizált ember megromlott állapota tűnik, pontosabban a modern ember távolsága az eredeti természeti állapottól. Rousseau elgondolását ennek fényében úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a modern, civilizált ember elidegenedett az ember eredeti természetétől. Ha ezzel az elnagyolt meghatározással dolgozunk, akkor meg kell feleltetnünk az elidegenedés megfelelő szemantikai mozzanatainak: valaki számára idegenné válik valami, ami korábban hozzá

⁵ Rachel Jaeggi *Entfremdung* című, 2005-ben közölt könyvének alapvető stratégiája, hogy ezt a nehézséget elkerülje. Jaeggi kifejezetten meg is fogalmazza: úgy akar „elidegenedésről” beszélni, hogy ne kelljen ehhez egy nem elidegenedett állapotot felmutatnia (Jaeggi 2005. 19).

⁶ Az átadás, lemondás értelmében – azaz nem sajátos értelmű fogalomként – Rousseau használja a kifejezést, pl. a társadalmi szerződést meghatározó fejezetben *A társadalmi szerződés* I. könyv 6. fejezetében: „Ha helyesen értelmezzük a kikötéseket, úgy kivétel nélkül visszavezethetők egyetlenegyre, nevezetesen arra, hogy a társulás valamennyi tagja lemond [l'*aliénation totale*] önmagáról és minden jogáról az egész közösség javára” (Rousseau 1978c. 478). Egyesek (pl. Lohmann 1991. 17) hivatkoznak Rousseau-val kapcsolatban Eberhard Ritz *Entfremdung*-szócikkére, mely viszont csak az említett gazdasági-jogi értelemben talál „elidegenedést” Rousseau-nál (Ritz 1972. 512–513).

tartozott. A meghatározásból következő nyilvánvaló megkötés az elidegenedett lényre nézve, hogy képesnek kell lennie az idegenség és ismerősség felismerésére. Az elidegenedés tárgyát illetően is könnyen elgondolhatóak különböző szempontok, mint például a természettől eltávolodás, az önmagától eltávolodás, illetve az embertársaktól eltávolodás. Nézzük, hogyan található meg az elidegenedés e minimális fogalma Rousseau modern társadalomról adott leírásában és a modern, civilizált emberről alkotott elképzelésében.

I. ROUSSEAU KRITIKÁJA A MODERN TÁRSADALOMRÓL ÉS CIVILIZÁCIÓRÓL

Rousseau két korai értekezése a civilizáció és kultúra legradikálisabb kritikáját fogalmazza meg. Még a Platón dialógusaiban elhangzó, híres-hírhedt költészetkritika is korlátozottabb hatókörét illetően. Az *Állam* nevezetes kritikájában Szókratész a költészetet azzal veti el, hogy az utánzás (*mimésziész*), mégpedig a további utánzásként értelmezhető látható dolgok utánzása; de ez az elvi elutasítás csak az emberi kultúra egy részére, a művészetekre vonatkozik, nem az egészre (Platón 2014. X. könyv). Rousseau radikálisan túllép ezen, mikor a tudományok, művészetek, erkölcsi szokások teljes területét romlottnak és destruktívnak tekinti. Nézzük most, hogy Rousseau bírálatát a fenti javaslat értelmében elidegenedésnek tartva hogyan tudjuk pontosabban meghatározni az elidegenedés vázolt fogalmának elemeit!

Rousseau alapvető ellenvetései a művészetekre és tudományokra vonatkozóan a két értekezésben bomlanak ki. Az *Első értekezés*⁷ 1750-ből a tudományok, művészetek és erkölcsi szokások kritikáját adja, míg a *Második értekezés*⁸ 1755-ből kimutatja, hogyan hoz létre az emberi társadalom fejlődése végzetesen torz körülményeket. Jelen összefüggésben különösen az *Első értekezés* arra vonatkozó érvelését kell megvizsgálunk, mire alapozható a tudományok, művészetek és erkölcsi szabályok romlottságának tézise. A *Második értekezés* adja meg viszont Rousseau elgondolását az eredeti állapotról, melynek mércéjével a modern emberi társadalmat méri.

Az *Első értekezés* nemcsak azt akarja kimutatni, hogy a tudományok és a művészetek fényűzések és fölöslegesek, hanem ezenfelül azt is, hogy morálisan bomlasztanak. A tudományos és művészi alkotás fényűzés, amennyiben szabadidőt és a túlélés erőfeszítései alóli mentességet feltételeznek – olyan előfeltevés

⁷ A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott *Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdésről: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* (a továbbiakban: *Első értekezés*). In Rousseau 1978. 5–58.

⁸ *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* (a továbbiakban: *Második értekezés*). In Rousseau 1978. 59–200.

ez, melyet Arisztotelész világosan megfogalmazott.⁹ A tudományok és művészetek továbbá azért rontják meg az embereket, mert nem pusztán időpocsékolást jelentenek, azaz olyan drága idő elvesztegetését, melyet másra is lehetne fordítani, hanem ezen felül az embereket egymástól függőbbé és még inkább elismerésre törekvővé teszik.¹⁰ Következésképpen a tudományok és művészetek művelése, így Rousseau, elkerülhetetlenül az erkölcsök és az emberi jellem rombolását hozzák magukkal. Ez az alapvető ellenvetés a tudományokkal, művészetekkel és erkölcsi szokásokkal szemben ugyanakkor azt is állítja, hogy azok segítenek fenntartani a társadalmilag létrehozott hamis látszatokat. A látszatok hatóköre még rosszabbá teszi ezt a hátrányos helyzetet, mivel Rousseau azt sugallja, a látszatok uralma totális. Ennek némiképp ellentmond viszont, hogy meglepő módon vannak kivételes személyiségek, például Szókratész, akik képesek semlegesíteni a társadalom rájuk gyakorolt negatív hatását, és ezáltal ki tudják vonni magukat a társadalmasodás romboló befolyása alól. A romboló hatások pontosabb mechanizmusát a *Második értekezés* tárgyalja, ezért nem tudjuk meg pontosabban, mi teszi lehetővé Szókratész – és az általa képviselt típus – függetlenedését a társadalmasodás negatív befolyásától. Mindazonáltal zavaró marad, hogy Rousseau így tisztázatlan módon fenntartja az egyéni ellenállás lehetőségét a társadalmasodás negatív folyamataival szemben. Ennek tisztázásával arra is választ adhatott volna, hogy ő maga miként tudott túllépni saját kora korrumpálódott látásmódján, azaz számára hogyan válhatott hozzáférhetővé az ember természetes, eredeti állapota.

A modern ember helyzetére jellemző, hogy látszatok között él, melyek napról napra újratermelődnek a kölcsönös függőség révén. Az *Első értekezés* egy gyakran idézett helyén ezt olvashatjuk:

A kormányzat és a törvények gondoskodnak az egybegyűlt emberek biztonságáról és jólétéről, a tudományok, az irodalom és a művészetek [...] virágfüzérékkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt az érzést, hogy *eredetileg szabadnak* születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot, és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni. A szükséglet emelte a trónusokat, s a tudományok és a művészetek szilárdítják meg őket. (Rousseau 1978. 12.)

⁹ *Primum vivere, deinde philosophare*, ahogy a latin hagyomány fogalmaz. Arisztotelész szerint a *theória* olyan tevékenység, mely nem változtatja meg a világot, mondhatnánk, non-invazív viszonyulás a környezethez. Elméleti tevékenységet folytatni ennél fogva előfeltételezi, hogy az ágens életben marad a tevékenység folyamán.

¹⁰ Günter Figal rámutat, hogy ellentmondás van a tudomány hasznosságának elutasításában egyfelől és a legkevésbé fejlett tudomány, az önismeret tudományos előmozdítása között másfelől (Figal 1991. 101). Hasonlóan Horkay Hörcher „valamifajta pragmatikai, beszédhelyzetbeli ellentmondást” lát Rousseau álláspontjában (Horkay Hörcher 2013. 246).

Két alapvető állítást különíthetünk itt el: (1) létezik egy eredendő szabadság, mely (2) átalakul észrevétlen rabszolgaságba, mégpedig a civilizált ember számára vonzónak tűnő rabszolgaságba. A rabszolgaság állításához Rousseau-nak ki kell tudnia mutatni az eredeti szabadságot, és az eredeti állapot hipotézise pontosan ezt hivatott igazolni. Közelebbről szemügyre véve, kiemelhetjük Rousseau egyik alapvető előfeltevését a passzus alapján: a korábban szabad ember a modern civilizációban válik rabszolgává. Zavarbaejtő azonban, hogy ez a rabszolgaság észrevétlen marad, amit kihangsúlyoz, hogy az intellektuális teljesítmények „elfojtják” a szabadság érzését. A leírás szintjén ez pontosan megfelel annak a ténynek, hogy a modern, civilizált ember nem tapasztal közvetlenül semmiféle elnyomást. Az idézett szöveghelyhez tartozó fontos lábjegyzetben Rousseau utal arra, hogyan kell érteni a rabszolgaságot: a szerzett szükségletek tág körének kielégítése az, ami egymástól függővé tesz bennünket, mivel a nem természetes szükségletek, a fölösleges dolgok iránti vágyódás alkotja a szolgásgot jelentő „vasláncot”.¹¹

Meg kell jegyeznünk, hogy az elképzelés csak akkor értelmes, ha előfeltételezzük alapvető és természetes szükségletek egy készletét. Ezen alapvető és természetes szükségletek meghatározását – a velük összefüggő szabadság felmutatása mellett – szintén az eredeti állapot *Második értekezés*ben kifejtett hipotézise nyújtja.

A tudományok és művészetek ideologikus jellege, melyet az idézett hely állít, mindazonáltal egyáltalán nem kézenfekvő. Ha a tudományok és a művészetek Rousseau szerint képesek megédesíteni rabszolgaságot, akkor ezzel egyrészt elismeri, hogy magukban véve kellemesek. Tisztázatlan marad viszont, hogyan lehetnének képesek megédesíteni a rabszolgaságot, mivel Rousseau egyfajta cserét, kompenzációt állít fel összefüggésként. Az egymástól való függésként értett rabszolgaság ellentételezést kap a tudomány és művészetek kellemes tevékenységeiben. Viszont az észrevétlen rabszolgaságnak, a nem tematizált függőségnek egyáltalán nincs szüksége megédesítésre, egyszerűen el is fogadhatjuk, hogy a munkamegosztás és a mások helyett elvégzett teljesítmények révén nyílnak olyan lehetőségek (köztük a tudományok és művészetek), melyek enélkül lehetetlenek.

Rousseau modernítésra vonatkozó negatív leírását két, lényegileg eltérő módon értelmezhetjük. Vagy abban látjuk Rousseau alapvető álláspontját, hogy az emberi nem *végleg* elvesztette lényegét vagy eltávolodott attól, vagy azt mondjuk, hogy a lényegét elvesztő vagy attól eltávolodó emberiség feladata abban áll,

¹¹ Uo. Ezt a lábjegyzet szembeállítása is aláhúzza: „Miféle járomba lehetne hajtani az olyan embereket, akiknek semmire sincs szükségük?” A *Második értekezés* párhuzamos helye szintén, bár óvatosabban, megfogalmazza a „bizonyos értelemben” vett rabszolgaságot: „A szabad és független lényt, aki az ember volt valaha, új szükségleteinek sokasága úgyszólván az egész természetnek kiszolgáltatta, s kivált a többi embernek, akiknek bizonyos értelemben még akkor is rabszolgájává lesz, amikor urukká válik” (Rousseau 1978c. 134–135).

hogy vissza kell nyernie lényegét vagy valami ahhoz hasonlót. Az első olvasat egyfajta szigorú hanyatlástörténet lenne, míg a második összeegyeztethetetlen Rousseau természetes és szabad emberi életre vonatkozó követelményeivel, ha ezeket a vadember leírása alapján értelmezzük. Eleve kizárjuk azt az életrajzi olvasatot Rousseau művéről, mely a párizsi szalonok visszautasításában (messziről érkezés, kissé archaikus nyelvhasználat stb.) látja a modern világ elutasításának alapját. Nézzük részletesebben, hogy az emberi társadalom leírása a *Második értekezés*ben segít-e megvilágítani, mit nevezhetnénk elidegenedésnek jelen kontextusban.

II. ROUSSEAU „ELIDEGENEDÉSE”

Ellentétben az *Első értekezéssel*, a második számot ad arról a viszonyítási pontról, mely alapján a modern társadalmat értékeli, valamint kifejti az egyenlőtlenség szempontját, ami a tudományok és művészetek kritikus megítélését hivatott megalapozni. Az 1752-es *Narcissus*-előszóban hangsúlyozza, hogy az egyenlőtlenség szabadidő formájában előfeltétele, elérendő presztízsként pedig fő célja is a tudományos és művészeti tevékenységnek (Rousseau 1978b. 47–48). Hozzá kell tennünk, hogy a tudomány és a művészetek elutasítása azon az erős előfeltevésen alapul, hogy e tevékenységek egyetlen, vagy legalábbis elsődleges célja a presztízs, azaz önmagam megkülönböztetése másoktól.¹² Rousseau leírásában két lépést találunk: először a társadalmasodás előtti embert, a vadembert írja le, majd utána a modern társadalom kialakulásának bonyolult folyamatát jellemzi.

A vademberről adott kép szolgál arra, hogy megértsük az ember eredeti állapotát, melyet lépésről lépésre elhagy a civilizáció folyamata. Rousseau gondolatmenete ezen a ponton kétértelművé válik.¹³ Egyfelől kétségtávol tisztában van a természetes emberi lények leírásában rejlő nehézségekkel. A *Második értekezés* előszavában Rousseau így kérdez:

[H]ogyan láthatja az ember olyannak önmagát, amilyennek a természet megalkotta, ha az idők és a dolgok egymásutánja megváltoztatta eredeti alkatát? Hogyan különítheti el azt, ami eredendően hozzá tartozik, attól, ami a körülmények és a haladás

¹² Lásd Fetscher 1975. 20. Érdemes megemlíteni, hogy Rousseau felfogása hasonlít Freud szublimáció-téziséhez abban, hogy a tudományos és művészeti tevékenységet olyan motivációkra vezeti vissza, melyeket a cselekvő nem ismerne el, és esetleg nem is lenne képes felismerni (kitűnni vágyás Rousseau-nál és szexuális kielégülés Freudnál). Freudhoz lásd Freud 1982.

¹³ Egyesek egyáltalán nem tekintik problematikusnak az eredeti állapot hipotézisének státuszát.

gyarapítottak vagy változtattak eredeti állapotán? Akárcsak Glaukosz szobra, melyet az idők, a tenger és a viharok olyannyira eltorzítottak, hogy inkább vadállatra hasonlított, mint egy istenre, az emberi lélek is elváltozott a társadalom kebelén. (Rousseau 1978c. 73.)

Az idézet értelmében Rousseau az emberi lények eredeti felépítését törekszik megragadni, s úgy véli, kénytelen feltételezni, hogy „az emberi alkatnak ezekben az egymásra következő változásaiban kell keresni az embereket elválasztó különbségek őseredetét”, akik általános vélekedés szerint „természet szerint egyenlők egymással” (uo., 74). Rousseau egy gondolat kísérlet keretében kidolgozott ideális mérce segítségével akarja „szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne, meg azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan állapotot, mely immár nem létezik, talán soha nem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről mindazonáltal megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől” (uo., 74–75). Így a vadember leírása elméleti segédeszköznek bizonyul a történeti változásra képes emberi természet természetes és mesterséges tényezőinek elkülönítésére.¹⁴ Az „ember mai természetében” (*dans la Nature actuelle de l'homme*) megfogalmazás arra utal, hogy az ember nem történelem feletti természetétől távolodik el, hanem az „emberi természet” tűnik alakulásra képesnek, történetileg változékonnak. Az emberi természet történelmi-földrajzi változékonyságának gondolata viszont feszültségben áll Rousseau kritikai vállalkozásával, pontosabban annak kritikai bázisával. A történetileg alakuló emberi természet elképzelése nehezen megfoghatóvá teszi az eredeti emberi természet gondolatát. Mindazonáltal az emberi természet plaszticitásának feltevése a D’Alembert-levélben kifejezetten megjelenik azáltal, hogy az emberi természet változékonyságát, történeti-földrajzi relativitását emeli ki:

Az erkölcs, a jellem rendkívüli változatosságot mutat egyik néptől a másikig. Az emberi természet egységes, elismerem; de a sokféle vallás, kormányzat, törvény, szokás, előítélet, éghajlat módosítja az embert, aki így olyannyira különbözni kezd önmagától, hogy nem kereshetjük nálunk azt, ami általában jó az embereknek, csak azt, ami valamely időben vagy valamely országban jó nekik. (Rousseau 1978d. 333–334.)

A kétértelműség másik oldala abban rejlik, hogy az eredeti felépítés kifejezetten hipotetikus jellege ellenére Rousseau több helyen úgy beszél korábbi vagy földrajzilag távolabbi kulturális és társadalmi formákról, mintha azok inkább tar-

¹⁴ A hipotetikus jelleghez lásd még a *Második értekezés* elejét: „Kezdjük tehát azon, hogy félretesszük a tényeket, mivel kérdéseinkre nincsenek befolyással. Nem szabad történeti igazságoknak tekinteni a tárgyunk körében végezhető vizsgálódásokat. Csupán hipotetikus és feltételes okoskodások ezek, inkább csak arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, arra nem, hogy valódi eredetüket kimutassák” (Rousseau 1978c. 85.)

talmaznák az eredeti emberi természet elemeit, vagy legalábbis ahhoz közelebbi állapotokat mutatnának. A modern társadalom torzító jellegét gyakran ilyen szembeállítások hivatottak kiemelni. A természeti állapottól való sugallt távolság továbbá nem homogén eloszlású térben-időben, mivel Rousseau természeti népeket gyakran kevésbé romlottnak állít be, valamint földrészek között és Európán belül is mutatkoznak különbségek.

Az emberi természet plaszticitása ellenére már a *Második értekezés* azonosítja az emberi természet bizonyos invariáns tényezőit, elsősorban a tökéletesedés (*perfectibilité*) képességét (Rousseau 1978c. 96), az önfenntartást (*amour de soi*) és a szánalmat (*pitié*).¹⁵ E tényezőket mindig és mindenhol az emberi természet elemeinek tekinti, jóllehet elhalványulhatnak és gyengülhetnek, amint jól látszik az önfenntartás vágya és önszeretet (*amour de soi*) átalakulásában az önzéssé (*amour-propre*).¹⁶ Az emberi természet egyetemes vonásai mindazonáltal nem közvetlenül megfigyelhetők, csak az emberi reakciókban és viselkedésben mutatkoznak meg. Rousseau azt feltételezi, hogy az emberek képesek tudatosítani, ha természetük ellenében cselekszenek, s hasonlóképpen képesek azonosítani hamis szükségleteket. Feltevésének nehézsége mindazonáltal abban rejlik, hogy az emberi személyek nem képesek igazolni ezeket a természetes reakciókat, ahogy a hamis szükségletek hamis voltát sem (lásd Struma 2001. 73–74).

Jelen céljainkra nem szükséges követnünk az emberi társadalom hanyatlás-folyamatának bonyolult alakulását, melyet Rousseau nem automatikus és meghatározott folyamatnak ír le.¹⁷ Döntő azonban, hogy Rousseau gondolatmenetében az eredeti, természetes állapot leírása olyan képet ad az emberről, melyet nehezen tudunk bármiféle viszonyba állítani az emberi életéről alkotott képzetünkkel. Az ember eredeti alkatában elgondolása értelmében nincsenek morális minőségek,¹⁸ nincs gondolkodás és reflexió (s ennél fogva csak a szabadság redukált formája elgondolható),¹⁹ szinte egyáltalán nincs tudata az időről,²⁰ nincs öntudata és önmagasága, valamint teljesen marginális viszonya van másokhoz

¹⁵ A szánalom az az „alapelv” az emberben, hogy „bizonyos helyzetekben csillapítsa vad önzésüket, vagy – mielőtt az önzés megszületett volna – az önfenntartási vágyat, s tulajdon jólétükön való buzgólkodásukat azzal a velük született irtózással mérsékli, melyet a másik ember szenvedésének látványa ébreszt bennünk.” (Rousseau 1978c. 110.)

¹⁶ Lásd Rousseau XV. jegyzetét (Rousseau 1978c. 194–195).

¹⁷ Mind kontingens, mind kauzálisan meghatározó tényezők jelentős szerepet játszanak a folyamatban.

¹⁸ A „vadember éppen azért nem rossz, mert nem tudja, mit jelent jónak lenni, mert nem az értelem haladása és nem is a törvény zablája tartja vissza a rossz elkövetésétől, hanem a szenvedélyek szunnyadozása és a bűn nem ismerése” (Rousseau 1978c. 110).

¹⁹ A természeti ember jellemzésével kapcsolatban paradox, hogy Rousseau egyrészt „a szabad és független lényt” látja benne (Rousseau 1978c. 134), másrészt nyilvánvalóan e lény képtelen az autonómia értelmében vett szabadságra, azaz a maga alkotta törvényeknek való engedelmeskedésre, lévén a prereflexív természetesség állapotában.

²⁰ Mark Hulliung ezt – véleményünk szerint helytelenül – a jelenre való koncentráció képességének tekinti, amit Pascalhoz hasonlóan a társadalmassult ember múltban és jövőben való szétszóródásával szemben pozitívként értelmez (Hulliung 2006. 67–68).

(az együttérzéstől eltekintve, melyet nem tud indokolni):²¹ e tulajdonságok és képességek egyrészt a modern, civilizált emberi élet kritikájának fő célpontjai, másrészt viszont az emberi életről alkotott bármiféle elképzelés elengedhetetlen elemeinek tűnnek.²² A természeti és a modern ember legbensőbb szándékaik, hajlamaik és vágyaik tekintetében különböznek:

Az előbbi csak nyugalom és szabadság után áhítozik, semmi mást nem akar, mint tétlenségben élni, s még a sztoikus *ataraxia* is semmi ahhoz képest, hogy a vadember milyen közömbös minden más cél iránt. A polgár, ellenkezőleg, folyvást dolgozik, izzad, gyötrődik, töri magát, hogy még fáradtságosabb foglalatosságokat találjon: haláláig dolgozik, sőt halálra dolgozza magát, hogy életben maradhasson, vagy lemond az életről, hogy halhatatlanná legyen. (Rousseau 1978c. 156.)

Messze nem világos itt, mit jelentene a nyugalom és szabadság. Rousseau továbbá egyáltalán nem veszi fontolóra a boldogság elemzésének Arisztotelészre visszavezethető koncepcióját, melynek értelmében a boldogság tevékenység mellékterméke lenne.

Az értekezés az egyenlőtlenségről az emberi kultúra kritikus diagnózisán túl a szabadság pozitív koncepcióját is ki akarja fejteni, mégpedig az önmagának elégségesség (*autarkia*) és önrendelkezés értelmében. Ezeket az implicit eszményeket a hamis szükségletek és az elismerésviszonyok kritikája mozgósítja. Ennélfogva a valódi szükségletek és a pozitív szabadság függnék egymástól: a valódi szükségletek kielégítése a pozitív szabadság előzetes formáját képviseli (vö. Struma 2001. 88–89).

A *Második értekezés* záró megjegyzéseiben Rousseau kiemeli a különbséget az eredeti alkat és a civilizált ember között: „a vadember önmagában él, a társas ember mindig kívül áll önmagán és csak a többiek véleményében képes élni, úgyszólván csak az ő ítéletükből szerez tudomást tulajdon létezéséről” (Rousseau 1978c. 156). A részletek kifejtése nélkül utal továbbá arra, hogy „ez az állapot közönyössé tesz jó és rossz iránt, noha bőven szüli az erkölcsi szónoklatokat; mindent látszattá változtat, s így álca és játék lesz minden, a becsület, a barátság, az erény, gyakran még a bűn is” (uo., 156–157).

Rousseau elképzelése több ponton komoly nehézségeket vet fel. Egyrészt nem képes igazolni a megkülönböztetést az érzések, illetve tudatállapotok két

²¹ „A beleérzés a természetes állapotban rendszerellenes mozzanat”, mivel az egyének izoláltan léteznek, és a másokhoz való viszonyuk elhanyagolható (Ludassy 2004; Zehnppfennig 2013. 180).

²² Wolfgang Kersting felhívja a figyelmet arra, hogy Rousseau vademberről alkotott képe egyáltalán nem annyira ellentétes Hobbes természetes állapotról alkotott képével, mint amennyire szeretné (Kersting 2002. 20). Rousseau a *Második értekezés*ben azt állította, a szerződéselméletek hibája abban rejlik, hogy a társadalom által megrontott embert írták le a társadalom előtti emberként.

osztálya között, melyek visszavezethetők a vadember önmagának elégséges önszeretete (*amour de soi*) és a modern ember függő, egoista önzésének különbségére (*amour propre*). Másrészt és alapvetőbben az, hogy általában véve elutasít bármiféle összevetést és versenyt az emberi életben, eltúlozni tűnik azok hátrányait. Rousseau az összehasonlítást teszi felelőssé az emberi lények kölcsönös, rabszolgaságként értelmezett függőségéért, mivel fontos szerepe van a látsszükségletek kialakulásában; viszont amit valójában igazol, azt pusztán az a tény, hogy szükségleteink megállapításához és artikulálásához szükségünk van másokra, amennyiben egyetértésüket egyfajta hitelesítésnek tekintjük. Mindazonáltal két funkciót összekeverünk, ha az interszjektív megbízhatóságot azonosítjuk a kölcsönös függőség viszonyával.

A társadalom továbbá Rousseau elgondolásában kizárólag romboló hatásokat gyakorolhat. Nem nehéz belátni, hogy redukcióról van szó. Elég arra emlékeztetni, hogy a munkamegosztást előfeltételezzük különböző magasabb intellektuális teljesítményekben, melyeket nem lehetne elérni a biológiai szükségletek kielégítése nélkül, ami mások segítségével történik. E teljesítmények szűkkeblűen negatív értékelése az ár, amit Rousseau szemmel láthatóan hajlandó megfizetni azért a perspektíváért, melyből a kényelmet, bőséget, luxust bírálhatja. A dolgozószerénység Rousseau által alapul vett ideálja lehetővé teszi az emberi történelem negatív társas fejleményeinek elutasítását, de nem képes a másik oldalon megengedni bármilyen magasabb szellemi teljesítményt, melynek értékét nehéz tagadni.

Az ember eredeti állapotának irrealitása és nem emberi jellege alkotja a legnagyobb nehézséget arra nézve, hogy Rousseau gondolkodásában elidegenedésről beszéljünk, mivel fogalmi okokból lehetetlenné teszi az elidegenedés meghaladását abban az értelemben, hogy visszatérjünk hozzá vagy rekonstruáljuk azt. A nem elidegenedett élet Rousseau-nál egyáltalán nem lenne emberi élet.²³ Látni fogjuk, Marx elidegenedés-konceptiójában nincs efféle alapvető irrealitás, még ha kétségbe is lehet vonni, megvalósítható-e egyáltalán a nem elidegenedett élet, ahogy Marx elgondolja azt. A nem elidegenedett élet Marxnál ezen felül nagyon is emberi, amivel kapcsolatban nem merül fel az emberi létezésről való lényeges különbség. Mielőtt áttérnénk Marxra, érdemes egy pillantást vetnünk az egyik művészet, a színház leírására, ahol láthatóvá válik, milyen nehéz Rousseau számára olyan tényleges ellenvetést megfogalmazni a művészettel szemben, mely túllép a kultúrkritika külsődleges perspektíváján.

²³ Ludassy Mária is megfogalmazza, hogy az ember természeti állapota „a preracionális és preszociális, azaz ember-előtti lét. »Emberként« magamagát sem azonosította a vadember, aki számára értelmetlen az »embertárs« eszméje” (Ludassy 2004. 59). Az eredeti állapot nyilvánvalóan nem emberi jellege készített egyes értelmezőket arra, hogy a még társadalom előtti, de már a természeti állapoton túllépő „köztes” állapotot állítsák Rousseau-értelmezésük középpontjába (pl. Marks 2005).

III. ELIDEGENEDETT MŰVÉSZETEK

Rousseau radikálisan bírálja a művészeteket, de eközben a kifejezést tág értelemben veszi, és nem pusztán a szépművészetekre vonatkoztatja. Az ógörög *tekhné* és latin *ars* jelentésében véve művészetten bármiféle szervezett emberi tevékenységet ért, ami a civilizált életet könnyebbé és kényelmesebbé teszi. A szépművészetek a szellemi termékek csúcsát jelentik, így az embert deformáló kultúra alapvető elutasításának koncepciójában mérsékeltén van lehetőség az esztétikai tapasztalat sajátosságainak megragadására.

A szűkebb értelemben vett művészetet illetően a D'Alembertnek írt levél tartalmazza a színház intézményének bírálatát egy antiesztétika formájában. D'Alembert szóvá tette Genfről szóló *Enciklopédia*-szócikkében a színház hiányát, és városa védelmezőjeként fellépve Rousseau ezt elvi szinten próbálja igazolni a levélben. Így szembekerül a felvilágosodás népszerű gondolatával, mely szerint a színháznak pedagógiai értéke van. Éles luxuskritikája mentén Rousseau a természetesség és hasznosság értékei alapján támadja a színházat, amivel egyfajta antiesztetikához jut el.

A színház Rousseau szerint frivol és felületes intézmény, mely luxussal és elpuhulással függ össze. Kizárólag a szórakoztatást szolgálja, amiben Rousseau nagyon rá jellemző módon fedez fel pozitív oldalt:

Mivel megakadályozni, hogy [a nagyvárosi emberek – O. Cs.] ténykedjenek, annyi, mint megakadályozni, hogy rosszat cselekedjenek, ezért ha napi két órát sikerül elragadni a bűn gyakorlásától, úgy egy tizenkettő résszel kevesebb bűnt követnek el. S ha az előadott és előadásra váró színművek beszélgetés tárgya lesznek a kávéházakban meg az ország semmirekellőinek és gazfickóinak más tanyáin, ennyivel is kevesebbet kell féltsek a családapák lányaik vagy feleségeik becsületét, a maguk vagy a fiaik erszényét. (Rousseau 1978d. 378.)

Hogy szórakoztathasson, a színház nem bírálhatja a fennálló viszonyokat, hanem olyanoknak kell vennie az embereket, amilyenek. Ezzel viszont csak megerősítheti és elfogadtathatja azt, amilyenek az emberek előítéleteikkel, torz szükségleteikkel, rossz ízlésükkel és bűneikkel együtt. A színház végső soron képtelen változtatni a létező helyzeten, mivel nem képes „megváltoztatni az érzéseket és az erkölcsöket; csupán követni és megszépíteni tudja őket”.²⁴ További fő kriti-

²⁴ Rousseau 1978d. 335. Egy későbbi hely erősebben fogalmaz: „a színház nem képes jobbat tenni, de – éppen haszontalan volta miatt – nagyon is megronthatja az erkölcsöket” (uo., 376). Horkay Hörcher Ferenc szerint ez cáfolja Fodor Géza állítását, aki abban látja Rousseau jelentőségét, hogy végérvényesen cáfolja a színház morális nevelőintézményként való fel fogását (Horkay Hörcher 2013. 137). Úgy vélem, Fodor tanulmánya nem Rousseau explicit állítását, hanem esztétikaelméleti hozadékát látja abban, hogy egyáltalán nem a morális javítás-rontás tengelye mentén kell közelíteni a színház intézményéhez.

kapont az esztétikai distancia, ami Rousseau nézete szerint felelős azért, hogy nincs a művészetnek gyakorlati következménye. Mindazonáltal aművészet megvetése mellett fontosnak tartja kiemelni az esztétikai mozzanat szerepét, melyet a D'Alembert-nek írt levélben a szabadban zajló népiünnepélyek tiszta, ártatlan eseményei képviselnek:

Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsődülniük, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtsétek köréje a népet, s kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük.²⁵

Az eddigiek összegzéseként rögzítenünk kell, hogy Rousseau vehemens kultúrkritikájának összefüggésében csak tágan értett elidegenedés-konceptiót fedezhetünk fel, ahol az elidegenedés jelentésmagja az eredeti képességek és a természetes ösztönösség elvesztése. Rousseau azonban csak nagyon hipotetikus módon igazolja, miért azonosítható a valódi emberi természet eredeti képességekkel és ösztönösséggel. Másként szólva, a vadember hipotetikus jellege nem képes kimutatni, miért ne tartozhatna semmi mesterséges és kulturális az ember lényegéhez. Mivel az ember eredeti állapota pusztán gondolati konstrukció, ezért a visszatérés ama állapotba, azaz az elidegenedés felszámolása fogalmi okokból lehetetlen. Felvethető, hogy a társadalmi szerződés elmélete alkotja Rousseau-nál a nem elidegenedett emberi viszonyok tervezetét. A javaslat részletes tárgyalása túlvezet dolgozatunk keretein, de annyi világos, hogy még a társadalmi szerződés ilyen olvasata sem gondolhatja komolyan, hogy a szóban forgó szerződés visszatérés lenne az eredeti természetességhez – hiszen ez egyszerűen lehetetlen, már pusztán az időközben kialakult képességek miatt is. Az új társadalom megalapítása a társadalmi szerződés révén nem rekonstrukciója a társadalmasodás által megrontott emberi természetnek, hanem az erőteljesen átalakult emberi természet új, bár a hipotetikus „természetes állapotra” orientáldó rendjének javaslata.

Gondolatmenetünk nézőpontjából Rousseau leírása az emberi civilizációról kérdések sorát veti fel. Elsőként azt kérdezhetné valaki, milyen módon tapasztalhatjuk a leírt veszteséget, avagy hogyan szembesülhetünk azzal. Alapjában véve a kérdés az eredeti és természetes állapot státuszának problémakörét fessegeti. Kevésbé fontos a jelen összefüggésben, de másodszor egyáltalán nem

²⁵ Rousseau 1978d. 450. Ludassy Mária joggal húzza alá, hogy a „klasszikus katonai parádék és a falusi népiünnepélyek kontaminációjaként előállított nemzeti ünnepek lényege a szubjektum-objektum azonossága: ahogy a polgár nem különbözteti meg magát a polgártársaitól, a felvonuló személye és a felvonulás nézője is azonos” (Ludassy 2014. 46).

világos, pontosan hol kezdődik a hanyatlásfolyamat. Harmadszor azt lehet felvetni, hogy a társadalmi szerződés Rousseau számára az eredeti állapot egyfajta visszanyerése lenne, azzal a járulékos előnnyel, hogy a civilizációs folyamat során kialakultak azelőtt nem létező képességek és erények. Reinhard Zintl tanulságosan különbözteti meg az emberi társadalom Rousseau-féle hanyatlástörténetének két olvasatát: míg az egyik olvasat szerint a társadalmasodás elkerülhetetlenül a romlás folyamatához vezet, a másik azonosítani törekszik azokat a pontokat, ahol a társadalmasodás rossz irányt vesz. Nyilvánvalóan csak a második olvasat alapján tekinthetjük a *Társadalmi szerződést* egy valóban szabad politikai test tervezetének.²⁶ De még ha el is fogadjuk ezt a megkülönböztetést, akkor is kételkedhetünk abban, hogy az új társadalmi rend – ha egyáltalán lehetséges – az emberiség nem elidegenedett állapotát hozza létre. Más szóval, az emberek talán valóban szabaddá válnak a társadalmi szerződés révén, de ettől még alapvetően különböznek a *Második értekezés*ben leírt vadembertől.

Összefoglalva: elidegenedésről beszélni Rousseau gondolkodásában azért bizonyult, mint kimutattuk, mert nincs pontosabban meghatározva az idegenné válás fogalmi és időbeli kiindulópontja. Érvelésünk főként Rousseau elemzésének ezen aspektusára vonatkozott. Azt az ellenvetést teheti valaki az eddigi kifejtéssel szemben, hogy Rousseau problémája pontosan megfelel az elidegenedés kezdetben leírt sémájának: valami előzetesen birtokolt elvesztése. Az ellenvetés arra hivatkozhatna, hogy Rousseau tézise értelmében az emberi természet rossz úton fejlődött, és pontosan az emberi természet az, ami eltűnik az emberi történelem folyamán. Az ellenérvre az emberi természet hipotetikus jellege alapján válaszolhatunk. Ha az emberi természet hipotetikus, egy gondolatkísérlet módszertani eszköze, akkor nem mondhatjuk, hogy szűkebb értelemben vett elidegenedés történhetett meg, hiszen a Rousseau által elveszettnek sugallt eredeti állapot sosem volt valóságos. Felvethető, hogy az eredeti emberi természetet egy egészében nem valóságos, mégis részletei alapján érvényes elképzelésnek kellene tekintenünk, egyfajta Max Weber-féle *ante litteram* ideáltípusnak. E felvetésnek gyenge pontja, hogy nem látni, mivel lehetne igazolni a valódi emberi természet e koncepciójának normatív érvényét. A vadember leírása és a valóságos történeti népekre, helyzetekre tett utalások – melyek mind már a társadalmasult embert mutatják – e ponton nem hozhatók közös nevezőre. Mindazonáltal az általunk kifejtett értelmezési javaslat sem oldja meg azt a fennmaradó problémát Rousseau gondolkodásában, hogy mi az emberi természet státusza. Nyitott, jelen kontextusunkon túlvezető kérdés marad az is, hogy Rousseau kritikája a felvilágosodás egyoldalú racionalizmusával szemben megfogalmazható-e kevésbé radikális módon úgy, hogy nem esik az érzés és a szív hasonlóképpen egyoldalú túlértékelésébe.

²⁶ Lásd Reinhard Zintl Rousseau-fejezetét a *Politische Philosophie* című kötetben. Hasonlóan különböző két olvasatot ír le Henning (2015. 41–42).

Vessünk egy pillantást most Marx elidegenedés-elméletére. A rekonstrukció megmutatja, hogy Marx alapvetőbb és más fogalmi konstellációba illeszkedő elidegenedés-gondolatot dolgoz ki. A döntő különbség abban a feltevésben jelentkezik, hogy egyrészt létezik egy nem elidegenedett emberi állapot, másrészt pedig ez az állapot elérhető az ember, pontosabban egy társadalmi osztály számára.

IV. ELIDEGENEDÉS MARXNÁL

Rousseau a modern ember problematikus tulajdonságait írta le, melyeket csak tág értelemben lehet elidegenedésnek nevezni. Ezzel szemben Karl Marx gondolkodásában kidolgozott, explicit elidegenedés-elméletet találunk. Az alábbi vázlatban természetesen nincs mód kimerítő elemzésre Marx elidegenedés-gondolatáról, ehelyett azt a szerényebb célt követjük, hogy kiemeljük a lényeges különbségeket Marx és Rousseau megközelítése között.

Míg Rousseau esetében mérlegelni kell, mit tekinthetünk egyáltalán az elidegenedés témakörének gondolkodásában, addig Marxnál explicit módon központi gondolati motívummal van dolgunk, melynek megléte nem, csak pontosabb helyi értéke vitatott. Rousseau és Marx párhuzamos tárgyalását megnehezíti a szóban forgó gondolkodók elemzési szintjének különbsége. Marx számára a hegeli dialektika örökségeként a közvetlenül megmutatkozó jelenségektől megkülönböztetett, azok rejtett alapjának gondolt lényegszféra alkotja a filozófiai elemzés tárgyát, ami azonban módszertanilag még kevésbé érvényesül a párizsi kéziratokban (Sieferle 2007. 54–55). Később kristályosodik ki Marx azon meggyőződése, hogy ugyan a természettudományhoz hasonlóan „törvényeket” keres, de a társadalmi és politikai folyamatok gazdasági törvényei nem figyelhetők meg közvetlenül, csak közvetve, a társadalom már kidolgozott elméleteinek kritikái révén tárhatók fel – részben Hegel jogfilozófiájának, részben a kortárs politikai közgazdaságtannak a kritikájával. Ennek az eljárásnak az alapját a *Grundrisse* Bevezetése fogalmazza meg világosan:

A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is. (Marx 1965. 176.)

Az áru, a munka e megközelítésben csak akkor tárgyalható megfelelően, ha a rendszerszerű összefüggést megjelenítjük, melynek részét alkotják e jelenségek.²⁷

²⁷ A közgazdasági gondolkodás marxi bírálatához a látszat-lényeg megkülönböztetése mentén lásd Elster 1986. 178–179.

Az elidegenedés-gondolat súlyát Marxnál az adja, hogy egyedül erre alapozódik a kapitalizmus alapvető kritikája, amennyiben a kapitalizmusban szükségképpen elidegenedett munka kell hogy megmagyarázza, miért és milyen szempontokból összeegyeztethetetlen a kapitalizmus a valóban emberi élettel (Kübler 2013. 47). Marx az elidegenedést központi filozófiai-társadalomelméleti témává teszi, még ha ez nem is az életében publikált művekkel, hanem a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 1932-es megjelentetésével válik nyilvánvalóvá.²⁸ A marxi életmű értelmezésének azóta is gyakran tárgyalt vitakérdése, hogy vajon a párizsi kéziratok elidegenedés-elmélete és a késői, elsősorban gazdasági kapitalizmus-elmzés egyetlen egységes, vagy legalábbis egységesíthető gondolatmenet részét képezik-e, vagy határozott törésről kell beszélnünk. Mindenképpen feltűnő Marx életművében, hogy a korai *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* hangsúlyosan kidolgozott elidegenedés elképzelése háttérbe szorul a késői művekben, ami kézenfekvően felveti a problémát, hogy itt tartalmi törést fedezhetünk-e fel, esetleg a téma feladását, vagy valójában az egész életműben jelen van az elidegenedés témaköre.²⁹ Rohbeck szerint „míg Marx az elidegenedett munkát először a munkás nézőpontjáról írta le, addig a fő műben elsősorban az önálló-sodott tőke fejlődését vizsgálja, mely a munkás elidegenedését okozza”. Ezzel lehetővé válik egy antropológiai és egy rendszerelméleti elidegenedés-fogalom megkülönböztetése, ahol a munkás perspektívája felől tekintett elidegenedett munka antropológiai leírását a gazdaság rendszerelméleti elemzésében tárgyalt árufetisizmus váltja fel (Rohbeck 2006. 50–66).

Az elidegenedés normatív bázisa a korai Marxnál az ember önmegvalósítása a munkafolyamatban. Az önmegvalósítás egy kettős mozgásban történik meg, mely először eldologiasítást, majd egy rákövetkező újra-elsajátítást foglal magában (Lohmann 1991. 23). E gondolat mögött kirajzolódik a hegeli gondolkodás öröksége, tehát az az elképzelés, hogy a szellemnek külsővé kell válnia, önmaga számára idegenné kell válnia ahhoz, hogy e tapasztalattal gazdagodva önmagá-

²⁸ Weiss János már idézett tanulmányában vázolja, hogy Schiller esztétikai leveleiben az idegenség leírása a marxi elidegenedés-koncepció előfutárának tekinthető (Weiss 2016. 162). Lásd még Schillerhez mint elidegenedés-teoretikushoz Henning 2015. 62–71.

²⁹ A lehetséges álláspontok áttekintéséhez lásd Kolakowski 1978. 263 skk; Quante 2009. 334–341; Lohmann 1991. 23–26. Az egység-olvasatot képviseli többek között Kolakowski, Rohbeck, Zehnppennig és Márkus: „A marxi elidegenedés-elmélet lényegi problémája tehát nem abban a kérdésben ragadható meg, hogy a későbbiekben félretolta-e vagy sem ezt a fogalmat, sokkal inkább arra kell magyarázatot adnunk, hogy miként változott meg ennek az elméletnek a funkciója gondolatvilága egészében” (Márkus 1997. 151). Márkus e megállapítása arra vonatkozik, hogy az elidegenedés folytonosságát állító értelmezés nem adott számot arról, hogy a késői közgazdasági művekben, különösképpen *A tőkében*, az elidegenedés háttérbe került. A törés-olvasat legismertebb képviselői közé tartozik Louis Althusser. Többen utalnak arra is, hogy a diszkontinuitás-olvasat politikailag is motivált lehetett a létező szocializmusban, mivel lehetővé tette a *Kéziratokban* jelentkező, az ortodox kommunista párturalomra nézve felforgató potenciál megfékezését (Quante 2009. 337; Zehnppennig 2013. 184–185).

hoz vissza tudjon térni.³⁰ E meglátás jelen kontextusban fontos következménye, hogy az elidegenedés Hegelre visszavezethető gondolati alakzata negatív jelentése ellenére pozitív felhanggal bír, amennyiben előremutat az elidegenedés később esedékes felszámolása irányába. Ezzel olyan mozzanat jelentkezik, melynek nincs megfelelője Rousseau elgondolásában.

Az elidegenedés elméleti kidolgozásában Marx számára Hegel mellett Feuerbach döntő. Feuerbach gondolkodásában az elidegenedés központi fogalma valláskritikai összefüggésben jelentkezik. Valláskritikája abban áll, hogy a vallási képzetek tartalmát az emberiség projekcióinak tekinti, mely átviszi az aktuális társadalmi rendben megvalósíthatatlan emberi képességeket, tulajdonságokat, valamint kielégítetlen szükségleteket egy ideális ellenpólusra, a transzcendens Istenre. Az elidegenedés ennél fogva Feuerbachnál a valláskritika centrális motívuma, amennyiben az emberi lény számára idegen lényre, Istenre való projekcióként értett vallás valójában az embernek önmagához mint egy másik lényhez való viszonya: „A vallás, legalábbis a keresztény vallás, az ember viszonyulása saját magához, vagy helyesebben: viszonyulás saját lényéhez mint egy másik lényhez.”³¹ Következésképpen az „ember lényege” a történeti valóságban csak vallási torzításban, „önelidegenedésben”, az ember saját lényegétől való elidegenedésként lelhető fel. A Feuerbach-féle elidegenedés-elmélet kiegészítendő azzal a feltevessel, hogy a filozófiai valláskritika, azaz e mechanizmus feltárása, elegendő az elidegenedés felszámolásához. Ennek alapján beszél Marx a 4. Feuerbach-tézisben arról, hogy Feuerbach „a vallási önelidegenülés, a világ egy vallási és egy világi világra való megkettőződésnek tényéből” indul ki (Marx 1976. 8), és így merít döntő ösztönzést saját elidegenedés-gondolatához. Feuerbachtól meríti továbbá Marx azt a meggyőződést, hogy az ember lényege nem individualitásában, hanem az emberi nem dimenziójában valósul meg.

Marx a feuerbach-i valláskritika perspektívájából kezdi tanulmányozni a politikai gazdaságtan szerzőit, s ennek eredménye a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* kibontott „elidegenedett munka” koncepciója: az ember eltárgyasítja a munka folyamatában „lényegi erőit” (*Wesenskräfte*), és ezek a termékek világaként, önálló, idegen dolgokként kerülnek elébe. Sajátos emberi lényegének megvalósítása egyben veszteséggé is jelentkezik. E viszonyok feloldását szintén Feuerbachot követve Marx az összefüggés tudatosítása révén tartja elérhetőnek, tehát az embernek az objektivációk világát saját műveként kellene megértenie, ami egyet jelent az elidegenedésként értett eltárgyasítási folyamat visszavételével.

³⁰ Lásd Zehnpfennig 2013. 185. Ludwig Siep hangsúlyozza, hogy Marx alapján véve nem sok aspektushoz tud kapcsolódni Hegel elidegenedés-fogalmában (Siep 2000. 189–191).

³¹ Feuerbach 1978. 50 (a fordítást módosítottam). A vallás tárgyának kivételességét Feuerbach abban látja, hogy „az ember tárgya nem más, mint saját *tárgyasított lényege*. [...] *Isten tudata az ember öntudata, Isten megismerése az ember önmegismerése*. Az embert Istenéből ismered meg, viszont az emberből ismered meg istenét is; e kettő egy és ugyanaz.” (Feuerbach 1978. 48–49.)

Az elidegenedés jelentését legdifferenciáltabban az 1844-es *Kéziratok* dolgozzák ki, mégpedig alapvetően a munka tevékenységére tekintettel. Az elidegenedés itt elkülönített négy aspektusát Marx néhol külön, izoláltan tárgyalja. Így például az emberek egymástól való elidegenedésének emfatikus kifejeződése az emberi jogok koncepciójának bírálata:

A szabadság tehát annak a joga, hogy bármit tehetünk, ami senki másnak nem okoz kárt. Azt, hogy milyen határok között mozoghat az egyén, a törvények szabják meg, ahogy két mező határát a kerítésoszlopok szabják meg. Az embernek mint izolált és magába visszahúzódnó monáshoz a szabadságáról van szó. [...] a szabadság emberi joga nem az emberek egymással való összekapcsolódásán alapul, hanem az emberek egymástól való elkülönülésén. E jog nem más, mint ennek az elkülönülésnek a joga, a korlátozott, önmagára korlátozott egyén joga. [...] Ez az egyéni szabadság [...] alkotja a polgári társadalom alapját. Ennek alapján az ember a többiekben nem szabadságának megvalósítását, hanem éppen annak határait találja meg. Az úgynevezett emberi jogok semelyike sem megy túl az önző emberen, az emberen, aki a polgári társadalom tagja, aki visszavonult magánérdekeibe és magánszeszélyeibe, és egy a politikai közösségtől [*Gemeinwesen*] elkülönült egyén. Messze attól, hogy az embert bennük nembeli lényként fognánk fel, inkább maga a nembeli lény, a társadalom tűnik az egyének számára külső keretnek, eredeti önállóságuk korlátozásának. (Marx 1957. 366.)

Marx a negatív szabadság hagyományát, mely az egyén szabadságát elsődlegesen a külső beavatkozással szemben akarja védelmezni, olyan megközelítésként érti, mely az egyén környezetében kizárólag fenyegetést lát (Becker–Schmidt–Zintl 2009. 156). Ő maga viszont felerősíti a környezetet, a többi ember szerepét az egyén kibontakozásában: az „emberi” – értsd: elidegenedéstől mentes – társadalomban mindenkit mindenki más ereje szerint támogat egyedisége megvalósításában és kifejlesztésében, és egyidejűleg minden egyes egyén ügye egyben mindenki ügye is: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!” Ezen a ponton fontos eltérést rögzíthetünk Rousseau-hoz képest. Míg Rousseau számára a másik egyén és vele a társadalmasodás csak káros és elvetendő lehetőségeket hoz magával, addig Marx elképzelésében mások – legalábbis a valóban emberi társadalomban – előfeltételei az egyén kibontakozásának.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elemzései az elidegenedést nem általánosan, hanem a munkára vonatkoztatva tárgyalják. Ismeretes, hogy itt Marx szerint a kapitalizmusban a munka csak elidegenedett (a magyar fordításban: „elidegenült”) lehet.³² A munkát Marx valamilyen tárgyi eredmény létrehozásának tekinteti, mely sajátos módon szembekerülhet a munkavégző egyénnel:

³² Ingo Elbe utal Marxnak a „képzelt eredeti állapot” (*erdichteter Urzustand*) ellen irányuló megjegyzéseire, mely Adam Smith álláspontját veszi célba. Marx kritikája – jelesül, hogy

A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke, mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyasulása. (Marx 1970. 45.)

Négy értelemben beszél Marx a munkás elidegenedéséről: a munkás *elidegenedett* egyrészt a munkája termékétől, másrészt a munkatevékenységtől, harmadrészt az emberi nem lényegétől (azaz olyan tevékenységektől, melyek lényegileg tartoznak hozzá az ember nem természetéhez és képességeihez), s végül negyedszer más emberi lényektől (Marx 1970. 48–51). Az elidegenedés-formák lényegileg függnék egymástól. A munka termékétől a munkavégző csak azért idegenedhet el, mert már a munkavégzés tevékenységétől elidegenedik, azaz előbbi következménye az elidegenedésnek „a *termelés aktusában*, magán a *termelő tevékenységén* belül”, amely a munkás egyfajta „*önelidegenedése*”.³³ Az önelidegenedés azt jelenti, hogy a munkatevékenység „független” a munkástól, nem tartozik lényegéhez, testileg-szellemileg romboló, kikényszerített munka, és ennyiben pontosan ellentéte a szabad fizikai és szellemi energiaként értelmezett önmegvalósításnak. A tudatos, azaz a közvetlen szükségleten túlmutató létrehozó tevékenység alkotja Marx szemében az ember sajátosságát az állathoz képest, s ezért amikor az ilyen tevékenység önfenntartás eszközévé válik, akkor az ember nembeli életétől szakad el. A *Kéziratok* gondolatmenete továbbá a nembeli élettől való elidegenedést egyben az embernek az embertől való elidegenedéseként is érti (Marx 1970. 51). Jelen összefüggésben félre kell tennünk a kérdést, hogy vajon mindennek, amit munkának nevezünk, ilyen szerkezete és jellemzői vannak-e.³⁴ Ide tartozna annak vizsgálata is, hogy vajon Marx figyelembe veszi-e az előállítás és cselekvés Arisztotelész kidolgozta különbségét. Kézenfekvő nehézség ugyanis, hogy ami önmagában hordja a célját, azt nehéz az elidegenedés esetének tekinteni.³⁵

A Mill-kivonatokat egy helyen a pénzt a csere közvetítőjeként tárgyalja, és megvilágítja az elidegenedés jelentését is:

Smith előfeltételezi, amit meg kellene magyaráznia – Rousseau szerkezetileg hasonló Hobbes-kritikájára emlékeztet (Elbe 2012).

³³ Marx 1970. 48. „A munka tárgyának elidegenedésében csak magának a munkának a tevékenységében rejlő elidegenedés, külsővé válás összegződik” (Marx 1970. 47). A Marx-helyek fordítást a továbbiakban helyenként módosítom.

³⁴ Nem tárgyalhatjuk itt azt az alternatív koncepciót, melyet Csíkszentmihályi Mihály flow-koncepciója jelent. Mélyen Arisztotelész inspirálta elmélete a „flow”-ról azt az alapvető tézist dolgozza ki, hogy tevékenységek, még monoton és mechanikus tevékenységek is, kellemes elégedettséget válthatnak ki, s ezáltal egy boldogságkoncepció alapzatát képezhetik (Csíkszentmihályi 2010).

³⁵ Quante feltételes módban utal arra, hogy Marx „munka”-fogalma talán meghaladja Arisztotelész megkülönböztetését előállítás és cselekvés között (Quante 2009. 242). Nem világos azonban, miért gondolja, hogy a „munka” nem felel meg az előállításnak, előállító tevékenységnek, hiszen Marxnál mindig középpontban áll a termék.

A pénz lényege mindenekelőtt nem az, hogy benne a tulajdon külsővé válik, hanem hogy a *közvetítő tevékenység* vagy mozgás, az *emberi*, társadalmi aktus, mely által az ember termékei kölcsönösen kiegészítik egymást, *elidegenül*, és egy emberen kívüli *anyagi dolognak*, a pénznek a tulajdonsága lesz. Azáltal, hogy az ember magát ezt a közvetítő tevékenységet külsővé teszi, itt csak mint a maga számára veszendőbe ment, elembertelenedett ember tevékenykedik; maga a dolgoknak a *vonatkozása*, az ezekkel való emberi művelet egy emberen kívüli és emberen felüli lénynak [*Wesen*] a művelete lesz. Ezen az *idegen közvetítőn* át – ahelyett, hogy maga az ember lenne az ember számára a közvetítő – az ember a maga akaratát, a maga tevékenységét, a maga viszonyát másokhoz egy tőle és tőlük független hatalomnak tekinti. [...] Hogy ez a *közvetítő* mármost *valóságos Istenné* lesz, az világos. (Marx 1970. 136.)

Az idézet világossá teszi, hogy a marxi kritika veleje az eszköz önállósodásában rejlik, mely uralkodni kezd a használóján. Az ember a maga teremtetten tárgy esz-közévé, a pénz rabszolgájává válik. Egyúttal a szöveghely mutatja azt is, miért áll közel az „eldologiasodás” gondolata a *Történelem és osztálytudat* Lukácsánál az elidegenedéshez.³⁶

Gondolatmenetünk céljaihoz nincs szükség arra, hogy Marx elidegenedés-konceptióját részleteiben kövessük. Az eddigiek alapján is megállapíthatjuk, hogy az elidegenedett munka egy alapvetően lehetségesnek elgondolt, nem elidegenedett állapot ellenpólusaként jelenik meg. Ez még akkor sem tagadható, ha a korai műben nem világos a nem elidegenedett állapot megvalósulásának lehetősége,³⁷ a késői műben pedig csak egy forradalmi, osztálytársadalmi változás összefüggésében fogalmazza meg azt. A *Tőke* elemzéseiben bizonyos pontokon kétségtelenül megjelenik az elidegenedett munka gondolata, mégpedig a produktív tőke tárgyalása során: a tőkés idegen munkát sajátít el, ahogy a munkás a tőkét idegen hatalomként látja: „A termelési eszközök azonnal idegen munka felszívásának eszközeivé változnak át. Már nem a munkás alkalmazza a termelési eszközöket, hanem a termelési eszközök alkalmazzák a munkást.” (Marx 1967. 291.) A munkásra ebből következően érvényes, hogy „saját munkája tőle magától [...] elidegenült, a munkás az objektív gazdagságot mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli” (uo., 532–533).

A kési Marx elgondolása szerint a történelmi folyamat fő célja nem más, mint egy magántulajdon nélküli állapot, tehát a kommunizmus. Ezen a ponton ele-

³⁶ Lásd Lukács 1971. 319–359; Olay–Ullmann 2011. 263–267; Márkus 1997. 175; Honneth 2005. A helyzetet bonyolítja, hogy Lukács eldologiasodás-fogalmába belejátszik Max Weber és Georg Simmel hatása (lásd ehhez Weiss 2011. 55–67).

³⁷ Lásd Heller Ágnes megjegyzését, mely szerint „a munka paradigmáját nem könnyű beilleszteni a történetfilozófia keretei közé. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* figyelmes olvasói figyelmét nem kerülheti el, hogy arra a kérdésre, miért vált az emberi munka elidegenedetté, és miért fog az elidegenedés megszűnni, Marx nem tudott kielégítő választ adni” (Heller 2002. 207).

gendő hangsúlyoznunk, hogy még ha problematikusnak tekintjük is a kommunizmus megvalósulását, akkor sem vonható kétségbe, hogy Marx szerint egy nem elidegenedett állapotot jelentene. Ezzel a vonással Marxnál egy alapvetően eltérő elidegenedés-konceptió bontakozik ki Rousseau-hoz képest, mivel előbbi lehetségesnek gondolja a birtoklás – elvesztés – visszaszerzés sémát, míg utóbbi csak az egyszerűbb birtoklás – elvesztés sémát tartja szem előtt.

V. KONKLÚZIÓ

Összegzésként elmondhatjuk, megpróbáltuk kimutatni, hogy Rousseau esetében csak tágabb értelemben beszélhetünk elidegenedésről. Első lépésként a dolgozat vázolta Rousseau modern társadalomról adott kritikáját, különös tekintettel annak patológikus vonásaira és ezek forrásaira. Ezután megvizsgáltuk a kritika bázisát, és rámutattunk az ember eredeti állapotának hipotetikus jellegére. Majd szembeállítottuk Rousseau elgondolását Marx elidegenedés-elméletével, melyet szűkebb értelemben lehet elidegenedésnek nevezni. Mindazonáltal közös nehézségként láttuk azt is, hogy a fogalmi eltérések ellenére mind Rousseau, mind Marx problémákkal küzd, amikor a nem elidegenedett viszonyokat akarják felmutatni. Az elidegenedés gondolati alakzata újra és újra beleütközik abba a nehézségbe, hogy miként lehetne megtalálni a nem-elidegenedettségek archimedesi pontját.

IRODALOM

- Balibar, Étienne 2012. *Marx filozófiája*. Budapest, Typotex.
- Bollenbeck, Georg 2007. *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J. J. Rousseau bis G. Anders*. München, Beck.
- Csíkszentmihályi Mihály 2010. *Flow – Az áramlat*. Budapest, Akadémiai.
- Elbe, Ingo 2014. Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie. In Ingo Elbe – Philip Hogg – Christine Zunke (szerk.) *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2012. Oldenburg, BIS-Verlag. 7–69.
http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Entfremdete_Arbeit.pdf
 (utolsó letöltés: 2016. 08. 16.).
- Elster, Jon 1986. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Farkas Henrik 2016. Forradalom, kizsákmányolás és elidegenedés Marxnál. In Marosán 2016. 227–236.
- Fetscher, Iring 1975. *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Feuerbach, Ludwig 1978. *A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai.
- Figal, Günter 1991. Philosophische Zeitkritik im Selbstverständnis der Modernität. Rousseaus *Erster Discours* und Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung*. In Günter Figal – Rolf-Peter Sieferle (szerk.) *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Stuttgart, J. B. Metzler. 100–132.

- Fodor Géza 2004. Termékeny rosszhiszeműség. Rousseau színházkritikája. *Holmi*. 2004. március. 285–300.
- Freud, Sigmund 1982. *Rossz közérzet a kultúrában*. In uő: *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327–405.
- Heller Ágnes 2002. A munka paradigmája – a termelés paradigmája. In Fehér Ferenc – Heller Ágnes. *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 203–220.
- Henning, Christoph 2015. *Theorien der Entfremdung*. Hamburg, Junius.
- Honneth, Axel 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Horkay Hörcher Ferenc 2013. *Esztétikai gondolkodás a fevilágosodás korában 1650–1800. Az ízlésszétika paradigmája*. Budapest, Gondolat.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1990. *A fevilágosodás dialektikája*. Budapest, Atlantisz.
- Hulliung, Mark 2001. Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. In Partick Riley (szerk.) *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Iorio, Marco 2013. Veränderung, Verdinglichung, Entfremdung. Über Marxens verhegelt-verhagelte Ontologie. In Jaeggi–Loick 2013. 79–90.
- Jaeggi, Rahel 2005. *Entfremdung*. Frankfurt am Main – New York, Campus Verlag.
- Jaeggi, Rahel – Loick, Daniel (szerk.) 2013. *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Berlin, Akademie Verlag.
- Kersting, Wolfgang 2002. *Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kolakowski, Leszek 1978. *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*. I. kötet. Oxford, Clarendon Press.
- Kübler, Lukas 2013. Marx' Theorie der Entfremdung. In Jaeggi–Loick 2013. 47–66.
- Lohmann, Georg 1983. Authentisches und verdinglichtes Leben. Neuere Literatur zu Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*. *Philosophische Rundschau*. 30. 3–4.
- Lohmann, Georg 1991. *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lohmann, Georg 2013. Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen. In Jaeggi–Loick 2013. 67–78.
- Ludassy Mária 1978. A moralista Jean-Jacques és a törvényhozó Rousseau. In Rousseau 1978. 813–858.
- Ludassy Mária 2004. Magánhangzók és matematika. Rousseau és Condorcet történelemfilozófiája nyelvelméletük tükrében. In uő: *Szavak és kardok. Nyelvfilozófia és hatalomelmélet*. Budapest, Atlantisz. 49–78.
- Ludassy Mária 2014. Jean-Jacques hite, Rousseau vallása. In uő: *Fekvilágosodástól elsötétítésig. Politikafilozófiai trások*. Budapest, Atlantisz. 43–54.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Marks, Jonathan 2005. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marosán Bence (szerk.) 2016. *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, L'Harmattan.
- Marx, Karl 1957. A zsidókérdéshez. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 1. köt. Budapest, Kossuth. 349–377.
- Marx, Karl 1965. Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 13. köt. Budapest, Kossuth. 149–176.
- Marx, Karl 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1967. Tőke I. *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 23. kötet. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1976. Tézisek Feuerbachról. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 3. kötet. Budapest, Kossuth.

- Márkus György 1997. Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál. In Kardos András (szerk.) *A Budapesti Iskola II. Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 1997. 147–186.
- Platón 2014. *Állam*. Budapest, Atlantisz.
- Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Harmattan.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- Quante, Michael 2009. Kommentar. In *Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 209–341.
- Reitz, Tilman 2013. Marx als Anti-Philosoph. In Jaeggi–Loick 2013. 15–26.
- Ritz, Eberhard 1972. Entfremdung. In Joachim Ritter *et alii* (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 2. kötet. Basel, Schwabe. 505–525.
- Rohbeck, Johannes 2006. *Marx*. Leipzig, Reclam.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978a. *A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdésről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 5–38.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978b. Előszó a „Narcissus”-hoz. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 39–58.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978c. *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 59–200.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978d. Levél D'Alembert-nek. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 317–462.
- Sieferle, Rolf Peter 2007. *Karl Marx zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Struma, Dieter 2001. *Jean-Jacques Rousseau*. München, C. H. Beck.
- Zehnpfennig, Barbara 2013. Rousseau und Marx oder: das Ende der Entfremdung. In Oliver Hidalgo (szerk.) *Die langen Schatten des Contrat social. Demokratie und Souveränität bei Rousseau*. Wiesbaden, Springer. 177–210.
- Weiss János 2011. Az eldologiasodás elmélete és a Taylor-rendszer. In uő: *Lukács öröksége*. Budapest, Gond–Cura. 46–83.
- Weiss János 2016. Marx aktualitásának konstrukciói. In Marosán 2016. 157–170.
- Zintl, Reinhard 2009. Rousseau. In Michael Becker – Johannes Schmidt – Reinhard Zintl: *Politische Philosophie*. Paderborn, Schöningh. 64–76.

A történelmi materializmus racionális rekonstrukciója felé

A marxizmus politikai *ideológiaként* való – valószínűleg végleges – visszaszorulása lehetővé teszi azt, hogy a politikai elfogultságoktól mentesen, szigorúan tudományos szemlélettel közelítsünk Marxhoz, s megkíséreljük rekonstruálni: elméletéből mi is az, ami maradandó, racionálisan tartható. Ez azonban nem egyszerű feladat, hiszen Marx – egy kiváló kortárs ismerője és értelmezője szerint – (legalább) négy gondolatcsoportot hagyott ránk: egy filozófiai antropológiát, egy közgazdasági elméletet, egy történelemelméletet és egy víziót a jövő társadalmáról, s ráadásul ezek nem egymástól elkülönülve, hanem egymást átjárva jelennek meg hatalmas terjedelmű életművében. Mivel a jövő társadalmáról szóló marxi elképzelést ma általában utópikusnak tekintjük, a közgazdasági elméletet meghaladta az 1870-es években végbement marginalista forradalom, a filozófiai antropológia pedig inkább költői víziónak tűnik, mint tudományos elméletnek – a történelmi materializmus az, amely a legmaradandóbbnak bizonyult Marx munkásságából, amelynek értékét a társadalomtudományok számára még Marx legellenségesebb kritikussai – például Kolakowski – is kénytelenek elismerni. Mindenki tudja, hogy a történelmi materializmus legfőbb nívója – egyszerűsége, amely miatt kritikussai állandóan támadták, védelmezői pedig mindig megpróbálták kifinomultabb formában újrafogalmazni – a gazdasági determinizmus, az, hogy Marx nem a „nagy eszmékre”, a „nagy emberek” tetteire vagy az intézmények működésmódjára, hanem gazdasági okokra akarta visszavezetni a történelem menetét. Ahogyan Freud számára az ember tudatos lelki élete csak a személyiség „felszíne”, amelyet nem manifeszt tartalmából, hanem a tudattalanból kiindulva kell megértenünk, ugyanúgy Marx számára az emberiséget irányító eszmék, a nagy történelmi személyiségek, a felemelkedő és lehanyatló birodalmak, mindaz, amit a „történelmen” általában értünk, csak a „mélyben” zajló társadalmi és gazdasági folyamatok kifejeződése. Ez a szemlélet, látásmód adja a marxizmus megvilágító erejét; a kiszolgáltatottak, a szegények ügyével való azonosulás mellett ez volt a másik tényező, amely miatt a marxizmus oly nagy hatást gyakorolt az európai értelmiségre.

Az már azonban kevésbé közismert, hogy a „gazdasági determinizmus” általános fogalma két – legalább két – történelemmagyarázó mechanizmust fed le Marx elméletében. Az egyik a termelőerők fejlődése, a másik pedig az osztályharc. Az egyik marxi narratívában az emberi társadalom fejlődését az magyarázza, hogy az emberiség termelőeszközei fejlődnek, az ember egyre kevesebb erőfeszítéssel küzd meg a természettel, s a társadalmi struktúra ehhez a tendenciához igazodik. A másik narratíva szerint az embereket a termelőeszközök tulajdonának megoszlása a társadalom tagjai között egymással szembenálló csoportokra – osztályokra – bontja, s az osztályok között minden társadalomban harc folyik a társadalmi többletermék elosztásáért. Ennek a harcnak a kimenetele dönti el, hogy milyen társadalmi struktúra s ennek – nagyjából – megfelelő politikai rendszer, jog, ideológia s kultúra alakul ki egy-egy társadalomban.

Marx és a marxista történészek a *tényleges* történelmi változások elemzésénél felváltva, illetve egymással összekapcsolva alkalmazták a történelem e kétfajta megközelítését, azonban nem adtak egyértelmű választ arra: a két mechanizmus közül melyik az elsődleges, végső soron melyik határozza meg a történelem menetét. Sajnos Marx csak egyetlenegyszer fejtette ki a maga történelemelméletét általános formában, az 1859-es *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz írott híres *Előszó*ban. Érdeemes ezt a szöveget a maga teljességében idéznünk:

Az általános történelmi eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett, röviden így lehet megfogalmazni: Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy, ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossággal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak, és azt végigharcolják. Mint ahogyan azt, hogy egy egyén micsoda, nem aszerint ítéljük meg, amit önmagáról gondol, ugyanúgy az ilyen forradalmasodási korszakot sem ítélhetjük meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az

anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok között meglevő konfliktusból megmagyarázni. Egy társadalomalakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabb rendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis létrejövőfélben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. (Marx 1983. [1859.] II. 7.)

Nehéz vitatni, hogy ez a szöveg a két narratíva közül a termelőerők fejlődésének juttatja az elsőbbséget, hiszen az osztályharcról a szövegben szó sem esik. Akadt is olyan értelmezése Marxnak, amely szerint nem szabad túl sokat beleolvasnunk ebbe az erősen „vázlatos” koncepcióba; mi több, némelyek szerint egyszerűen a szigorú porosz cenzoroktól való félelem tartotta vissza Marxot attól, hogy a szövegben az osztályharcról említést tegyen. Ámde minden kételyt eloszlat Marx valódi felfogásával kapcsolatban egy nyolc évvel korábbi, egyik hívéhez, Joseph Weydemeyerhez írt levele:

Ami mármost engem illet, nem az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymással való harcának a felfedezése. Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én cselekedtem, az annak bebizonyítása volt, 1. hogy az *osztályok létezése* csupán *a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszához van kötve*; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a proletariátus diktatúrájához vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszüntetéséhez és az osztály nélküli társadalomhoz*. (Marx 1983. [1852] 112; kiemelések Marxtól).

Marx tehát – *elvileg* legalábbis, mert sokak szerint tényleges történelmi elemzéseiben nem alkalmazta ezt a nézőpontot – azt gondolta, hogy az emberi történelmet végső soron a termelőerők fejlődése határozza meg: a termelési viszonyok (velük az osztályviszonyok s az ezeknek megfelelő felépítmény) a termelőerők fejlődéséhez igazodnak. Ehhez képest meglepő, hogy a történelmi materializmus *valamennyi* 20. századi interpretációja, a „keleti”, „hivatalos” marxizmus éppúgy, mint a „nyugati”, humanista marxizmus, majd az althusserianizmus

– az *Előszó* felé tett elvi „tiszteletkörök” ellenére – a termelési viszonyokat, illetve a felépítményt, tehát az államot és az ideológiát állította elemzése középpontjába.

Ennek a magyarázata azonban meglehetősen egyszerű, politikai-ideológiai tényezőkben gyökeredzik: a 20. század marxistái *megdönteni* akarták a kapitalizmust. Ha azonban az *Előszó*nak igaza van abban, hogy „egy társadalomalakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas”, akkor a kapitalizmus megdöntésére még igencsak sokáig kell várni, mert aligha lehet azt mondani a 20. századi kapitalista társadalomra, hogy a technika és a termelőerők ne fejlődtek volna benne.

Csak amikor – az 1968-as eseményekkel – a szocialista forradalom reménye végleg lekerült Nyugaton a napirendről, s az 1970-es években létrejött a marxizmusnak egy minden gyakorlati-politikai elkötelezettségtől független, tisztán elméleti formája, az *analitikus marxizmus*, akkor kerülhetett sor arra, hogy megszűnjen a történelmi materializmusnak egy, az *Előszó* téziseihez, a termelőerők fejlődésének elsődlegességéhez szigorúan hűséges, azokat egzakt formában kidolgozó s racionális érvekkel védelmező értelmezése: Gerald A. Cohen *Karl Marx's Theory of History: A Defence* című 1978-as klasszikus műve. (A továbbiakban: KMT.H.) Cohen munkája új szintre emelte a történelmi materializmusról szóló diszkussziót: ma semmiféle közelítés nem lehetséges a kérdéshez a munka – és a róla folyt viták – számbavétele nélkül.

I. COHEN TECHNOLÓGIAI DETERMINISTA TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS-REKONSTRUKCIÓJA

Cohen első lépése az volt, hogy egzakt módon definiálta az *Előszó*ban alkalmazott marxi fogalmakat: a termelőerőket, a termelési viszonyokat és a felépítményt. Termelőerő az, amely – függetlenül attól, hogy fizikai vagy társadalmi jelenség – a termelésre annak fizikai összetevőin keresztül van hatással. Termelési viszony az, ami meghatározza a termelőerők fölötti kontroll megoszlását az emberek között. Felépítmény pedig az, ami eszmei-jogi értelemben szentesíti és legitimálja a termelési viszonyokat (ezért – a vulgáris marxizmus felfogásával ellentétben – nem tartozik a felépítményhez az emberi társadalom minden nem gazdasági jelensége és nem is magyarázható meg a történelmi materializmus alapján). A coheni történelmi materializmus alapvetően a következő két tézisből áll. (i) A fejlődési tézis: a termelőerőknek van egy autonóm – más történelmi tényezőktől független – tendenciája arra, hogy a történelem során fejlődjenek. Ez a fejlődésre való képesség azt sugallja, hogy a termelőerőknek megvan a lehetősége nemcsak arra, hogy függetlenedjenek a társadalmi struktúráktól és feltételektől, hanem egyszersmind arra is, hogy *fölébük kerekedjenek*. Cohen szerint a termelőerők autonóm fejlődésre való képességét alátámasztja az a tény,

hogy a társadalmi változások csak ritkán hozzák magukkal a termelés fejlettségi szintjének visszaesését. Mi több, úgy tűnik, hogy a termeléshez kapcsolódó társadalmi struktúrák – a történelem egészét tekintve – kedvezőek a termelőerők továbbfejlődésére nézve. Ebből Cohen szerint némi óvatos bizonyossággal levonhatunk egy további, erősebb állítást, a „termelőerők elsődlegességének tézisé”, amely szerint: (ii) egy társadalom termelési viszonyainak természetét termelőerőinek szintje magyarázza. Cohen felfogásában ez az állítás magában foglal egy elméleti elköteleződést amellett, hogy egyfajta funkcionális viszony van a termelőerők és a termelési viszonyok között: az utóbbiakat ama funkciójuk miatt választja ki az emberiség a történelem folyamán, hogy hozzájárulnak a termelőerők fejlődéséhez. Ennek a funkcionális viszonynak a működésmódja, a funkcionális magyarázatok megengedhetősége a társadalomtudományokban a coheni elmélet *punctum saliente*.

A biológiai evolúció elemzése során a biológusok indokoltan használnak funkcionális magyarázatokat, mert valamennyi faj fennmaradásának feltétele a természetes élőhelye adottságaihoz való alkalmazkodás. Ezért racionálisan állíthatjuk, hogy a sarki rókának *azért van* kicsiny füle, mert a nagy fül jobban kitenné a róka szervezetét a hideg hatásának, és *azért van* fehér bundája, mert ez megkönnyíti a természetes ellenségei előli rejtőzködést és zsákmányának észrevétlen megközelítését, míg a sivatagi rókának *azért van* hatalmas füle, mert a sivatagban akadálytalanul terjednek a hangok, és a nagy fül lehetővé teszi, hogy időben meghallja a közeledő ellenséget vagy a potenciális zsákmányt, és *azért van* vöröses bundája, mert a sivatag homokjában ez a szín jelenti a legjobb mikrit.

Az emberi társadalom történetében azonban nem világos, hogy működik-e olyan, a természetes kiválasztódáshoz hasonló mechanizmus, amely szükségszerűen ilyen vagy olyan társadalmi viszonyok kialakulásához vezet. Amint arra az analitikus marxizmus Cohen melletti másik nagy klasszikusa, John Elster rámutatott: a klasszikus marxizmus által nyakló nélkül alkalmazott funkcionális magyarázatok sokszor önkényesen magyaráznak társadalmi jelenségeket azok *céljaival*, például „az uralkodó osztályok érdekei”-vel. Cohen azonban azt állítja, hogy funkcionális magyarázatokat indokoltan alkalmazunk akkor is, amikor nem ismerjük pontosan működésük mechanizmusait. Például ha egy parti résztvevői közül néhányan, akik egy bizonyos ételből ettek, mind mérgezéses tüneteket produkálnak, míg a többiek, akik nem ettek az ételből, mind egészségesek maradnak, akkor indokoltan gondoljuk, hogy a szóban forgó étel mérgezett volt, akkor is, ha nem ismerjük a méreg természetét és működési mechanizmusait. Ezért Cohen szerint ha bizonyos termelési viszonyok között fejlődnek a termelőerők, mások között viszont nem fejlődnek, akkor indokoltan gondoljuk azt, hogy az erők fejlődése funkcionálisan magyarázza a viszonyokat.

Vegyük észre, hogy a termelőerők elsődlegességének Cohen-féle tézise bizonyos továbbgondolást igényel! Cohen azt állítja, hogy azok a termelési viszo-

nyok, amelyek egy új termelési módra való áttérés során kialakulnak, kedvezőek lesznek a termelőerők továbbfejlődését illetően. Azonban bármely időpontban *több* különféle viszonyrendszer lehetséges, amely alkalmas lehet erre a feladatra. Cohen szerint viszont a termelőerők – adott fejlődési szintjük és a fejlődésükre irányuló tendencia – megmagyarázzák egy társadalom tényleges termelési viszonyait: minden társadalomban az a termelési viszonyrendszer alakul ki, amely az adott fejlettségi szinten a legalkalmasabb a termelőerők továbbfejlesztésére. Tehát a coheni történelmi materializmushoz hozzátartozik egy harmadik alaptézis is: (iii) az optimalitás tézise. A termelőerők által „kiválasztott” termelési viszonyok a legalkalmasabbak a termelőerők továbbfejlesztésére. Következésképpen az elméletnek nem azt kell bizonyítania, hogy *ténylegesen* olyan termelési viszonyok alakultak ki, amelyek alkalmasak voltak erre, hanem hogy ezeknek a viszonyoknak *is kellett* kialakulniuk, mert bármely alternatíva kevésbé lett volna optimális a termelés fejlődésének szempontjából.

Természetesen a „kiválasztás” csak metafora, maguk az erők nem tudnak választani – csak az emberek. *Miért* választják és valósítják meg az emberek az egyes társadalmakban, illetve a társadalmi átalakulások során azokat a termelési viszonyokat, amelyek a legalkalmasabbak a termelőerők fejlesztésére? Cohen eredeti válasza erre a kérdésre az, hogy az emberek a történelemben mindig a szűkösség (*scarcity*) szituációjában vannak, a rendelkezésre álló javak nem elégítik ki teljesen szükségleteiket, s ugyanakkor valamennyire racionálisak: tehát hajlamosak arra, hogy az adott erőforrások racionálisabb felhasználását lehetővé tévő (munkamegtakarító) technológiákat hozzanak létre és alkalmazzanak, ha pedig ebben a társadalom adott berendezkedése akadályozza őket, akkor előbb-utóbb felszámolják ezt a berendezkedést, hogy újat hozzanak létre helyette. Cohen tehát a történelem mozgatóerejeként egy *ahistorikus, az adott történelmi és társadalmi körülményektől független emberi racionalitást* képzel el. Ebben rejlik az elmélet alapvető gyengesége – Cohennek vagy azt kell állítania, hogy az emberek tudatos döntésekkel választják ki a termelőerők fejlesztését szolgáló termelési viszonyokat, vagy azt, hogy valamilyen mechanizmus erre *kényszeríti* őket.

II. LEVINE, WRIGHT ÉS COHEN KRITIKÁJA A KMTH ÉRVELÉSE FELETT

Andrew Levine és Erik Olin Wright egy közös cikkükben úgy írták le Cohen elméletét, mint egyfajta társadalmi szerződéselméletet (*contractarian theory*) és ezen az alapon kritizálták. A társadalmi szerződéselméletek az elszigetelt egyének racionális döntéseiből eredeztetik a társadalom intézményeit – csakhogy a marxizmus szerint ilyen elszigetelt egyének *nincsenek*, mert az egyes emberek gondolkodásának és cselekvésének horizontját mindig körülhatárolja konkrét történelmi-társadalmi helyzetük. Következésképpen nem lehet arról beszélni,

hogy „az emberek” általában fejleszteni akarták volna a termelőerőket a történelem során, munkamegtakarító újításokat akartak volna bevezetni; és ennek a követelménynek megfelelő társadalmi viszonyokat hoztak volna létre. Vegyünk például egy tipikus középkori parasztembert! Tekintettel arra, hogy a különböző egyházi ünnepek, böjtnapok és egyéb munkaszüneti napok a feudális társadalomban olykor csaknem a felét tették ki az elvileg rendelkezésre álló munkanapoknak, ez az ember aligha vágyott arra, hogy a munkaideje csökkenjen. Ha vágyott valamire, az inkább az volt, hogy csökkenjen a munkaidőnek az a része, amelyet – robot, dézsma és egyéb feudális szolgáltatások formájában – a nemesek és az egyház elvettek tőle, illetve hogy ő is részesedjék a nemesek és papok luxus- és presztízs javaiból! Vagyis nem arra volt igénye, hogy a társadalmilag szükséges munkaidő csökkenjen, hanem hogy *másképp osszák el*. Az uralkodó osztállyal sem volt ez másképpen: a feudalizmus viszonyai a földesurakat pazarló fogyasztásra és háborúskodásra s ennek költségei miatt a parasztság fokozott kizsákmányolására ösztönözték, nem pedig arra, hogy munkamegtakarító beruházásokat vezessenek be birtokaikon.

Ha és amennyiben mégis kialakul az igény a termelőerők fejlesztésére valamelyik társadalmi csoportban, akkor sem biztos, hogy a csoport tagjai megfelelően koordinálni tudják saját cselekvéseiket, és elég erejük van szándékaik érvényesítésére azokkal a csoportokkal szemben, amelyeknek viszont a termelőerők fejlesztésével ellentétesek az érdekeik.

Összefoglalva: Cohen elmélete azért nem tudja megalapozni a termelőerők elsődlegességének tézisé, mert a történelemfeletti racionalitás érvényesülését tekinti a történelem hajtóerejének; holott valójában az emberek racionális cselekvési lehetőségeit a történelemben meghatározza osztályhelyzetük. Vagyis Cohen elmélete alábecsüli az „osztály-kapacitások” szerepét a történelemben (Wright–Levine 1980. 47–68).

Joshua Cohen, Gerald A. Cohen egy másik, a marxizmusnak *nem* elkötelezett kritikusa más oldalról közelített a kérdéshez. Szerinte ugyanis Cohen a maga elmélete védelmében ugyan joggal hivatkozhat arra, hogy a legtöbb emberi társadalomban és a történelem legnagyobb részében a termelőerők *ténylegesen* mégiscsak fejlődtek – csak hogy felmerül a kérdés, hogy *valóban* történelmi szükségszerűség folytán fejlődtek-e, vagy pedig csak a fejlődésüket előmozdító (vagy legalábbis lehetővé tévő) termelési viszonyok kialakulása folytán. Ha Cohen elismeri (márpedig igen, elismeri), hogy a termelési viszonyok lefékezhetik, gúzsba köthetik a technológiai fejlődést, és nem feltételezzük *eleve* azt, amit Cohen bizonyítani akar, tudniillik hogy a termelőerők fejlődése egy a viszonyoktól független, „autonóm” történelmi tendencia, amely meghatározza a történelem menetét, akkor honnan tudjuk, hogy nem a termelési viszonyok egy-egy szerencsés, történelmileg véletlenszerű konstellációja magyarázza-e az erők fejlődését? (Cohen 1982. 253–273.)

III. A BRENNER-VITA

Ezeket az inkább „filozófiai” kritikákat a történettudomány oldaláról támasztotta alá Robert Brenner angol marxista történész, aki a történelmi materializmus számára döntő jelentőségű kérdésben: a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet, közelebbről a 17. századi angol mezőgazdasági forradalom példáján demonstrálta a KMTH *történelmi* materializmusának tarthatatlanságát (Brenner 1985). Brenner kritikájának eredeti célpontja azonban nem Cohen volt (habár vele is vitatkozott), hanem azok a nem-marxista történészek, akik az angol mezőgazdaság kapitalista átalakulását – és általában a feudalizmuson belüli társadalomfejlődés trendjeit – az ún. *demográfiai modell* segítségével kívánták megmagyarázni. A „demográfiai modell” leírása szerint a középkori gazdaságban nincs technológiai fejlődés, mert a parasztoknak – a feudális terhek miatt – nincsenek meg az erőforrásaik a föld terméshozamát növelő beruházásokhoz, az uralkodó osztályoknak viszont motivációja nincs erre, mert a maguk szükségleteit könnyebben kielégíthetik a parasztság fokozott kizsákmányolása révén. Azonos földművelési módszerek és azonos termőterület mellett a falusi népesség növekedése a jobbágytelkek szétaprózódásához és a talaj termőerejének kimerüléséhez vezet (amikor ugyanis a parasztok anyagilag megszorulnak, termőfölddél alakítják a legelőket, ezért csökken az állatállomány – és így nincs mivel trágyázni a földeket). Ilyenkor a jobbágyok éhen halnak, vagy elköltöznek más földesurakhoz (sokszor még megműveletlen területek művelés alá fogását vállalva el), csökken a jobbágy munkaerő-„kínálat” – és a földesúr, hogy földjét meg tudja műveltetni, kénytelen csökkenteni a jobbágyi terheket. A kizsákmányolás csökkenése azután új jobbágyokat vonz a területre – növekszik a népesség, és a földesurak egy idő után megint „szorosabbra fogják a gyeplőt” –, amíg újra nem kezdődik a ciklus (amely átlagosan százévente ismétlődik az európai feudális társadalom történetében). A 17. századi Európában a demográfiai ciklus ismét leszálló ágban volt – csak hogy ezúttal a társadalmi feszültségek különösen kiéleződtek, mert ekkor már Európában nem voltak új megművelhető földterületek. Az angol földesurak, mivel Angliában nem volt jobbágyság, nem a jobbágyi terhek enyhítésével, hanem a szabad bérlő parasztoknak a földekről való elkergetésével s olyan kapitalista módon, nagyszabású beruházásokkal és a termelési költségek számbavételével működő és bér munkásokat alkalmazó gazdaságok kialakításával válaszoltak a krízisre, amelyek azután új mezőgazdasági technológiák (a vetésforgó alkalmazása, új takarmánynövények – mint a lucerna és a lóhere – termesztése) segítségével eddig soha nem látott módon tudták növelni a földek terméshozamát. A megnövekedett terméshozam egyfelől hatalmas belső gabonapiacot teremtett, amelyre érdemes volt a parasztoknak is és a földesuraknak is termelniük s bevezetniük a piacra termelést lehetővé tévő új gazdálkodási módszereket és technikákat. Másfelől viszont (lenyomva a gabonáárakat) lehetővé tette, hogy – az európai történelemben először – a népesség

nagyobb része városokban éljen. A mezőgazdaságban feleslegessé vált, földjétől megfosztott munkaerő pedig a városokban, a fellendülő iparban keresett munkát; megteremtve így az ipari forradalom társadalmi bázisát.

Brenner azonban felvetette a kérdést: ha az angol mezőgazdaság kapitalista átalakulását a demográfiai ciklus váltotta ki, akkor miért járt a ciklus lefutása ennyire *különböző* eredményekkel a különböző feudális társadalmakban? A francia parasztok ugyanebben a korszakban fokozatosan kivívták a maguk függetlenségét a földesurakkal szemben, a feudális terhek lényegesen csökkentek. Franciaországban a – nagyjából – szabad paraszti kistulajdon létrejött a mezőgazdasági termelés visszaesésével és nagyarányú éhínségekkel járt együtt, ugyanis sem a kisméretű parcellákon tengődő és az abszolutista államnak hatalmas adókat fizető parasztságnak, sem a jócskán megcsappant jövedelmű földesuraknak nem volt sem pénze, sem motivációja a beruházásokhoz. Kelet-Európában viszont ugyanebben az időszakban a porosz, lengyel és magyar földesurak röghöz kötötték a jobbágyokat, s nem bér munkásokkal, hanem a jobbágyok robotjával műveltették kiterjedt majorságaikat; de ez a „második jobbágyság” immár piacra – a nyugat-európai piacokra – termelő jobbágyság volt.

Tehát Európa különböző régióiban teljesen különböző megoldások születtek a demográfiai ciklus által kielezett társadalmi problémákra. Brenner szerint a demográfiai ciklus modellje önmagában helytálló, de nem számol azzal, hogy a különböző társadalmakban mások az osztályok közötti erőviszonyok. Az angol földesurak nem voltak elég erősek ahhoz, hogy – mint a kelet-európaiak – röghöz kössék a parasztokat, de olyan gyengék sem, mint a franciák, akik kénytelenek voltak beletörődni a feudális szolgáltatások rendszerének lassú erodálódásába. Ezért választották a „bekerítés” és a mezőgazdaság kapitalista átalakításának útját; de nem azért, mert ez a termelés nagyarányú fejlődéséhez vezetett. Vagyis a tényleges történelmi átalakulásokat nem a termelőerők fejlődése, hanem az osztályharc specifikus konstellációi határozzák meg; s ezek vezetnek azután – szerencsés esetben – a termelőerők nagyarányú fejlődéséhez.

IV. COHEN REKONSTRUKCIÓJA – AZ INTENCIONÁLIS ELSŐDLEGESSÉG ELMÉLETE

Cohen szerint bírálói általánosságban – részben persze az ő pontatlan megfogalmazásai miatt – félreértették elméletét (Cohen–Kymlicka 1985. 171–191). Úgy értelmezték ugyanis, mintha könyve a „racionális adaptív eljárások” (*rational adaptive processes; RAP*) feltételezésével kívánná magyarázni a történelmet. A racionális adaptív eljárások azt jelentik, hogy az emberek – életkörülményeik javítása érdekében – munkamegtakarító technológiákat igyekeznek megalkotni és felhasználni. Ha pedig a társadalmi struktúra akadályozza őket ebben, akkor – előbb-utóbb – megváltoztatják társadalmuk viszonyait. Ilyesmi természetesen

előfordul a történelemben, de Cohen készségesen megengedi kritikusainak, hogy a nagy történelmi változások általánosságban *nem* ezt a „mintát” követik. Hiszen a termelőerők eddig legnagyobb mérvű fejlődését a kapitalizmus produkálta; a kapitalizmusban a termelőerők fejlesztői (elsősorban) a tőkés: a tőkéseket viszont nem a társadalmi összmunkaidő csökkentésének a célkitűzése, hanem a verseny motiválja a munkamegtakarító technológiák bevezetésére. A piaci verseny viszont nem a termelőerők, hanem a tőkés termelési viszonyok része. Tehát nem az erők határozzák meg a viszonyok átalakulását, hanem a viszonyok mozdítják elő az erők fejlődését.

Hogyan lehet ennek fényében a termelőerők fejlődésének elsődlegességét a történelem magyarázatában mégis megmenteni? Úgy, hogy szigorúan autonóm tendenciaként definiáljuk, amely az adott társadalmi struktúrától független. Ami viszont azzal jár, hogy a tézis érvényessége a nagy társadalmi átalakulások időszakaira korlátozódik. Cohennek ezen a ponton nagy segítségére volt Philippe Van Parijs egy emlékezetes tanulmánya a társadalomfejlődés kettős, „lassú” és „gyors” dinamikájáról. Van Parijs szerint a termelőerők egy-egy *adott társadalmi rendszeren belül* mindig a termelési viszonyok által meghatározott – és korlátozott – módon fejlődnek. (Tőkés viszonyok között például az üzleti titok és a szabadalmak rendszere, továbbá az olcsó munkaerő kizsákmányolása miatt a lehetségesnél lassabban vezetik be az új technológiákat.) Ilyenkor azt mondhatjuk, hogy a termelési viszonyok határozzák meg a termelőerők fejlődését. Amikor azonban egy társadalmi struktúra végül összeomlik, akkor az *új* viszonyok természetét az fogja meghatározni, hogy melyek azok a viszonyok, amelyek alkalmasak arra, hogy optimálisan, gyorsan fejlesszék a termelőerőket. Az új viszonyok kialakulása tehát egy „kereső-kiválasztó” (*search and selection*) folyamat révén megy végbe (Van Parijs 1979. 87–96).

Cohen most tehát olyan módon tartja fenn a termelőerők elsődlegességének tézisé, hogy azt állítja: a termelőerők fejlődése nem közvetlenül, hanem a termelési viszonyokon *keresztül* határozza meg a történelem menetét. Az emberek nem a termelőerők fejlesztésére törekednek, hanem olyan termelési viszonyokat választanak ki a lehetségesek közül (a lehetséges termelési viszonyok körét természetesen behatárolja a termelőerők adott fejlettségi szintje), amelyek alkalmasak a termelőerők fejlesztésére.

Cohen kritikusai hamar észrevették, hogy az újrafogalmazott elmélet talán még valószínűtlenebb, mint a KMTH érvelése. Ugyanis ha igaz az, hogy az emberek általában a történelemben – a kedvezőtlen társadalmi feltételek miatt – nem akarják és nem tudják fejleszteni a termelőeszközöket, akkor *még inkább igaz az*, hogy a történelem nagy fordulópontjain az emberek nem tudják felismerni: milyen viszonyok lennének alkalmasak a termelőerők fejlesztésére, s még kevésbé tudják ezeket a viszonyokat tudatos cselekvéssel létrehozni. (A Szovjetunió története, a tény, hogy az emberi történelem legnagyobb arányú kísérlete arra, hogy *tudatosan* teremtsenek meg olyan társadalmi viszonyokat,

amelyek alkalmasak lennének a termelőerők nagyarányú fejlesztésére, teljes kudarcba fulladt, még inkább aláhúzza azt, hogy a Cohen által elképzelt forgatókönyv mennyire valószínűtlen [Carling 2002. 104].)

Cohen úgy tűnik, maga is belátta, hogy a történelmi materializmus általa megfogalmazott ortodox formája védhetetlen; s a történelemfilozófia helyett egyfajta normatív szocialista politikafilozófia megalkotásával kezdett foglalkozni (Cohen 1996). Az analitikus marxizmus egyes képviselői azonban ennél optimistábbak maradtak: egyesek közülük a coheni elmélet felhígításával, magyarázó igényeinek további redukálásával, mások viszont az elmélet konstruktív kiegészítésével válaszoltak a kihívásokra.

V. A „GYENGE” TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ÉS A „KOMPETITÍV” PRIMÁTUS ELMÉLETE

Az első lehetőséget a már említett Erik Olin Wright, Andrew Levine és Eliot Sober 1992-es könyve jelenti (Wright–Levine–Sober 1992). A szerzők elismerik, hogy csak egy „gyenge” („*weak*”) történelmi materializmus védelmezésére vállalkoznak. A „gyenge” történelmi materializmus nem akarja pontosan meghatározni – úgy, mint a klasszikus marxizmus –, hogy a történelemben (történelmi szükségszerűséggel) milyen termelési viszonyrendszerek követik egymást. Wrighték immár nem állítják azt, hogy az emberiség termelőerői folyamatosan fejlődnek (s a társadalmi struktúra is ehhez a fejlődéshez igazodnék), csak azt, hogy van egy bizonyos „hajlamuk” a fejlődésre, s csak ritkán és nehezen fejlődnek vissza, a fejlődés során pedig olyan társadalmi struktúrák jönnek létre, amelyek *alkalmasabbak* (de nem feltétlenül a legalkalmasabbak) a termelőerők továbbfejlesztésére.

Ennek az oka az, hogy a társadalmakban általában vannak olyan csoportok, amelyeknek érdekében áll a termelőerők fejlesztése (az alávetett osztályoknak egyszerűen az így elérhető jobb életszínvonal miatt, az uralkodó osztályoknak azért, mert a fejlettebb termelőerők új luxus- és presztízs fogyasztási lehetőségeket, a hatalmuk megtartásának és kiterjesztésének új eszközeit adják a kezükbe), viszont nemigen vannak olyanok, amelyeknek érdekében állna az, hogy visszafejlődjenek. Az osztálykonfliktusok tehát a termelőerők fejlődésében/fejlesztésében érdekelt, illetve a stagnálásban érdekelt csoportok között folynak. Amikor egy társadalomban új termelési viszonyok jönnek létre, akkor ennek az új berendezkedésnek *legalábbis* eleget kell tennie annak a követelménynek, hogy *megőrizi* a termelőerők már elért fejlettségi szintjét. De a társadalom bizonyos csoportjainak – legalábbis a legtöbb történelmi átmenet esetében – érdekében áll az, hogy olyan berendezkedést hozzanak létre, amely továbbfejleszti a termelőerőket. Az amerikai polgárháborúban például a gyapotültetvények, amelyek csak rabszolgamunkával voltak megművelhetők, s amelyeken a déli

gazdaság egésze alapult, fontos részét alkották az Egyesült Államok termelőerőinek; de a *fejlődés* ígérését az Észak ipara és hitelrendszere hordozta, ha hihe-tünk Wrightéknak, akkor a polgárháború kimenetelét végső soron ez a tényező döntötte el.

Wrighték érvelésével a probléma az, hogy jóllehet a termelőerők fejlődése általában érdekében áll a társadalom bizonyos csoportjainak, ugyanakkor *más* érdekeik is vannak, amelyek ezzel ellentétesek. (Például a számítástechnika fejlesztése érdekében állt a „létező szocializmus” uralkodó osztályának, hiszen enélkül reménytelenül lemaradtak volna a Nyugattal folytatott gazdasági-katonai versenyben. Ugyanakkor az új információs technológiák megtörték a pártállam információs monopóliumát, és így aláásták e rendszerek ideológiai kohézióját – tehát kifejlesztésük *ellentétes* is volt az uralkodó osztály érdekeivel. Az alávetett osztályoknál sincs ez másként, hiszen például a technológiai-strukturális munkanélküliség miatt a kapitalizmusban a proletariátusnak nem mindig és nem feltétlenül érdeke a technikai fejlődés.) Kevéssé valószínű, hogy az egyes osztályok a társadalom jóléte érdekében feláldozzák saját érdekeiket (például hogy az olajbányászok belássák, hogy az emberiségnek érdeke a fosszilis energiahordozókról való fokozatos áttérés az alternatív erőforrásokra, s elfogadják a kőolaj-kitermelés visszafogását, s vele saját munkahelyeik elvesztését); még kevésbé az, hogy a fejlődésben érdekelt csoportok mindig érvényesíteni tudják saját érdekeiket. Wrighték elméletéből így annyi marad, hogy a termelőerők egy adott fejlettségi szintjén konfliktus folyik azok között, akiknek érdeke fűződik ahhoz, hogy a társadalom ezt a fejlettségi szintet fenntartsa és azok között, akiknek az az érdeke, hogy meg is haladjon. Ez azonban már tulajdonképpen olyan felfogás, amelyben a termelőerők fejlettségi szintje és fejlődése csak a társadalmi konfliktusok *hátterét*, nem pedig alakulásuk tényleges meghatározóját jelentené. Egyes passzusokból úgy tűnik, mintha magának Marxnak is ez lett volna az álláspontja, például *A német ideológia* következő szakaszában:

Semmi sem közkeletűbb, mint az a képzet, hogy a történelemben eddig mindig csak valaminek az *elvételén* fordult meg a dolog. A barbárok *elveszik* a római birodalmat, s ennek az elvételnak a tényével szokás magyarázni az átmenetet a régi világból a hűbériségbe. De amikor a barbárok elvesznek valamit, minden azon fordul meg, vajon az a nemzet, amelyet bevesznek, kifejlesztett-e ipari termelőerőket, mint ez a modern népeknél a helyzet, vagy pedig termelőerői főként csupán egyesülésükön és a közösségen nyugszanak. Az elvételt továbbá megszabja az a tárgy, amelyet elvesznek. Egy járadékosnak értékpapírban álló vagyonát nem is lehet elvenni anélkül, hogy az elvevő alá ne vesse magát az elvett ország termelési és érintkezési feltételeinek. Ugyanez áll egy modern ipari ország egész ipari tőkéjére. Végül pedig az elvétel mindenütt egyhamar véget ér, és ha már nincs mit elvenni, el kell kezdeni termelni. A termelésnek ebből az egyhamar fellépő szükségességéből következik, hogy annak a közösségi formának, melyet a letelepülő hódítók felvesznek, meg kell

felelnie a készen talált termelőerők fejlődési fokának, vagy, ha már nem eleve ez az eset, meg kell változnia a termelőerőknek megfelelően. (Marx–Engels 1960. 69, kiemelés az eredetiben.)

Úgyhogy Wright és társai elmélete végső soron visszatérést jelent egy osztály-, illetve termelési viszony-központú marxizmushoz (Chibber 2011. 80).

Alan Carling, egy másik analitikus marxista a termelőerők *kompetitív elsődlegességének* (*competitive primacy*) elméletével sietett Cohen segítségére (lásd Carling 1993, Carling 2006 és Carling 2009). Carling elismeri, hogy az emberi társadalmaknak *általánosságban* nem érdeke a termelőerők fejlesztése, hanem csak a társadalom önreprodukcióját lehetővé tevő szinten való tartása. Ezt nevezi ő a termelőerők „természetes elsődlegességnek” (*natural primacy*). Ámde amikor egy társadalom konfliktusba kerül más társadalmakkal – például a dél-amerikai indián társadalmak a *conquista* idején a spanyolokkal –, akkor a küzdelemben alulmarad az a társadalom, amely nem tudja a maga termelőerőit a megfelelő ütemben kifejleszteni. Ez pedig azt jelenti, hogy a „győztes” kultúra, nemzet a maga fejlettebb termelőerőinek megfelelő – ugyancsak fejlettebb – termelési viszonyokat és az ezeket kiegészítő politikai-kulturális felépítményt kényszeríti rá a legyőzöttre (a spanyolok például a feudalizmust és a katolikus vallást az indiánokra). A termelőerők fejlődése tehát a *nemzetközi hatalmi versengés* révén kényszeríti rá a maga követelményeit az emberi társadalmakra, s ez a magyarázata annak, hogy azokban a társadalmakban, amelyeket természeti körülmények ettől a versengéstől izoláltak, a termelőerők és a társadalmi viszonyok valóban nem fejlődnek. Visszatérve fentebbi példánkra, az amerikai polgárháborúra: ezek szerint végső soron azért győztek az északiak, mert a déliek győzelme – az USA gazdasági fejlődésének lelassítása révén – közvetve megakadályozta volna ezzel az USA igazi világhatalommá válását, más nemzeteket juttatva fölényhez a nemzetközi hatalmi versengésben.

Carling elmélete jobban megfelel a reális történelmi folyamatoknak, mint Wrightké, mert amíg – mint láttuk – az *egyes társadalmi csoportoknak* egyáltalán nem feltétlenül érdeke a termelőerők fejlesztése, addig a *társadalmaknak*, amelyek a nemzetközi kapcsolatok küzdőterén más társadalmakkal kerülnek szembe, bizonyosan az. A kapitalista termelési mód világméretű elterjedését bizonyosan jól megmagyarázza Carling hipotézise. Ebből azonban mégsem tudunk levezetni egy olyan *egyetemes* történelmi tendenciát, amely minden körülmények között garantálná, hogy az emberiség termelőerői fejlődni fognak, és a társadalmi struktúrák is hozzájuk igazodnak. Ennek többféle oka van. 1. A nemzetközi konfliktusok kimenetelét nemcsak a termelőerők fejlettségi szintje, hanem számos más, demográfiai, földrajzi, lélektani tényező is meghatározza. Egy gazdaságilag fejletlenebb társadalom – tagjainak ideológiai-vallási lelkesedése, kedvező földrajzi helyzete vagy egyszerűen a létszáma révén – legyőzhet egy nála fejlettebbet, vagy legalábbis meg tudja önmagát (és viszonyait) védeni annak hatásai-

val szemben. 2. Még ha a fejlettebb nép meg is hódítja a kevésbé fejlettet, akkor sem biztos, hogy a maga fejlettebb termelési viszonyait rá tudja és rá akarja kényszeríteni a leigázott társadalomra. A függőségelmélet marxista teoretikusai szerint például a gyarmatosítás – és általában a Nyugat és a harmadik világ közötti kapcsolatok – nem a nyugati civilizációt terjesztették el a fejlődő világban, hanem éppen ellenkezőleg: függő és eltorzult modernizációs pályára kényszerítették, alulfejlesztették ezeket az országokat. 3. A nemzetközi konfliktusokban nem a termelőerők fejlesztésére való elvi *képesség*, hanem a fejlettség már elért *sintje* a meghatározó a konfliktusok kimenetelét illetően. Tehát egy fejlettebb társadalom legyőzhet egy olyan fejletlenebbet (és rákényszerítheti a maga társadalmi berendezkedését), amelynek a belső berendezkedése – ha szabadon megőrizhetné – elvileg alkalmasabb lenne a termelőerők fejlesztésére. Ilyenkor a hódítás nem előmozdítja, hanem *hátráltatja* a termelőerők fejlődését. (Ez volt a helyzet a 15. századi Spanyolországban: Kasztília és Aragónia egyesítésekor, az *akkor gazdaságilag erősebb* Kasztília a maga erősen feudális berendezkedését rákényszerítette arra az Aragóniára, amelynek társadalmában már jelen voltak a kibontakozó kapitalizmus csírái – és amely, ha független marad, elindulhatott volna a tőkés fejlődés útján.)

Ezek miatt a – Carling által is elismert (Carling 2002. 114) – nehézségek miatt Vivek Chibber például a vita lezárásának szánt cikkében úgy vélekedik, hogy a termelőerők elsődlegességének téziséét végleg el kell vetnünk, s vissza kell térnünk az osztályharc – mint egyetemes történelemformáló mechanizmus – marxista narratívájához, amelyben persze a termelőerőknek (és főként a termelőerők adott fejlettségi szintjének) továbbra is jelentős magyarázó szerepe marad.¹

VI. BRENNER ÉS KATZ

Ámde a marxizmus osztályharcközpontú felfogásának szembe kell néznie azzal a nehézséggel – amelyet Cohen is felvetett egyik, kritikusainak adott válaszában (Cohen 1983. 227) –, hogy ha az osztályharc menete határozza meg a történelem alakulását, akkor mi határozza meg az *osztálykonfliktusok kimenetelét*. Miért nem győztek például *soha* a rabszolgafelkelések és a középkori parasztlázadások, és miért győztek a polgári forradalmak, ha nem azért, amit a klasszikus marxizmus állít, hogy a polgárság – a rabszolgákkal vagy a parasztokkal ellentétben – alkalmas volt egy új, fejlettebb termelési mód megalapozására? Ha nem adunk erre a kérdésre választ, akkor fel kell adnunk a történelmi materializmusnak azt az igényét, hogy koherens magyarázatot adjon a történelem *egészének* irányára. Ebben az esetben a történelmi materializmus csak egyes történelmi jelenségek

¹ „Inkább az osztályharc viszontagságaira kell támaszkodnunk a történelem magyarázatában” (Chibber 2011. 90).

– mindenekeelőtt a modern kor társadalomfejlődésének – plauzibilis magyarázata lesz (Szalai 2010. 50–51).

Az osztályharcközponthú marxizmusnak ezt a gyengeségét világosan szemléltethetjük azon a konkrét történelmi problémán, amely a történelmi materializmus számára a legfontosabb, s ahol Brenner oly meggyőzően kritizálta Cohen elméletét. Térjünk vissza az angol mezőgazdaság kapitalista átalakulásának kérdésköréhez! Ha Brennernek igaza van abban, hogy az angol földesurak gyengének bizonyultak ahhoz, hogy a 14. században megakadályozzák a jobbágyság megszűnését, akkor a 17. században viszont miért voltak elég erősek ahhoz, hogy elkergezzék a kisbérloket a földekről, kialakítva az agrárkapitalista nagyüzemet? Vagy másként megfogalmazva a kérdést: ha az angol parasztok elég erősek voltak a 14. században ahhoz, hogy kivívják személyi szabadságukat, akkor miért voltak gyengék ahhoz, hogy a 17. században ellenálljanak a bekerítéseknek és a közföldek kisajátításának, megvédjék saját hagyományos jogaikat?

A választ abban találjuk meg, hogy az osztályharcnak az angol mezőgazdasági forradalom idején volt más szereplője is a paraszti közösségen és a földesúron kívül: az ún. *yeomanry*, a jómódú kisbirtokosság. Claudio J. Katz a kérdéshől írott munkáiban igazolta, hogy a jobbágyság megszűnése után az angol parasztság mélyrehatóan differenciálódott. A jobbágysági kötelékek fellazulása után a parasztok egy része – kihasználva az új helyzet előnyeit – meggazdagodott. A vagyonos parasztok az önellátás helyett piacra kezdtek termelni, ahol lehetett, „lecsipegettek” a szegényebb parasztok földjéből, valamint a közhasználatú legelőkből és erdőkből, bér munkát, bérloket alkalmaztak, megnövekedett földbirtokukba beruháztak – és vagy ott, vagy a földesuraktól bérbe vett földeken kikísérletezték az angol mezőgazdasági forradalom vívmányait. A földesurak helyzetét kétféleképpen erősítette meg a *yeomanry* kialakulása. Egyrészt amikor a belső mezőgazdasági piac növekedése miatt érdekükké – egyszersmind kényszerre – is vált a pazarló feudális stílusú gazdálkodásról a racionális, tőkés típusú gazdálkodásra való áttérés, akkor átvették azokat a gazdálkodási módszereket és technikákat, amelyeket a *yeomanry* fejlesztett ki. Másrészt a *yeomanry* kialakulása aláásta a *paraszti közösségek belső kohézióját* s ezzel meggyengítette ellenálló-képességüket, amikor a földesurak egymást követő támadásokat intéztek a parasztok öröklött jogai ellen. Amikor a paraszti közösségek egysége megrendült, s a *yeomanry* egyes tagjai – mivel nagyobb földeket béreltek a nagybirtokon, amelyeket szegény parasztokkal műveltettek – a földesurak szövetségeseivé váltak, ez megkönnyítette az agrárkapitalista nagybirtok kialakítását (Katz 1989).²

² Katz azt állítja, hogy bár az ő modellje – amely egyben a Marxé – sikeresen ragadta meg a termelőerők és a termelési viszonyok egymásra hatását a feudalizmusból a kapitalizmusra való átmenetet tekintve, a többi történelmi átmeneteket illetően csak további empirikus vizsgálatok tisztázhatják azt, hogy mennyire alkalmazható rájuk.

A *yeomanry* döntő szerepe a társadalmi konfliktusban azonban természetesen szorosan összefüggött azzal, hogy a *yeomanek* tudták korszerűsíteni, termékeibbe tenni saját gazdaságaikat. Vagyis a termelőerők fejlődésének – illetve a fejlesztésükre való képességnek – mégiscsak döntő szerepe van az osztályharc alakulásában is.

Carling és Katz munkássága nyomán úgy tűnik tehát, hogy a termelőerők fejlesztésére való képesség egy olyan jegye az egyes társadalmaknak és az egyes társadalmi csoportoknak, amely *kompetitív előnyt* biztosít úgy a társadalmakon belüli, mint a társadalmak közötti konfliktusokban. A termelőerők fejlődése (ha egyszer megindult) azért alakít ki – természetesen csak végső soron és hosszú társadalmi küzdelmek nyomán – a fejlettebb termelőerőknek megfelelő társadalmi viszonyokat, mert a termelőerőket fejleszteni képes embercsoportok sikereseknek bizonyulnak más csoportokkal szemben.

Paul Nolan marxista filozófus ennek az összefüggésnek a nyomán elindulva egy sajátos, „darwinista” történelmi materializmust alkotott meg az elmúlt években. (Nem áll ezzel egyedül a marxizmus történetében, már Karl Kautsky is darwinistából lett marxistává és Marxon kívül egyedül Darwin örökségére támaszkodott történelemképének megalkotásakor – mindamellett Kautsky mégsem tudta integrálni megfelelő módon a darwinizmust a marxizmusba, mert ragaszkodott a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének lamarcki tanához [Blackledge 2002. 31].)

Nolan kérdése az: hogyan hat a termelőerők fejlődése az egyes társadalmak (és társadalmi csoportok) versenyképességére, vagy más szavakkal: az emberiség történetében érvényesülő természetes kiválasztódás *miért* azokat a csoportokat teszi dominánsakká, amelyek a termelőerők fejlesztésére képesek (Nolan 2006. 155–179)? Carling válasza az volt, hogy egyszerűen a katonai erő révén, Nolan azonban (bár egy közös cikket is írtak Carlinggal) mélyebb választ adott a kérdésre. A termelőerők fejlődése, fejleszteni tudása pusztán egy – bár nem az egyetlen – azoknak a jegyeknek a sorában, amelyek révén egy-egy embercsoport képessé válik az önreprodukcióra és a szaporodásra. Azok a társadalmak, illetve embercsoportok, amelyek nem képesek fejleszteni a termelőerőket, az éhezés, az alacsony életszínvonal miatt nem képesek önmagukat reprodukálni, létszámuk nem növekszik, sőt csökken – és ilyen módon szükségképpen hátrányba kerülnek más csoportokkal szemben. A bővített önreprodukcióra való képesség természetesen nemcsak a más embercsoportokkal, hanem a *természettel* való küzdelemben is előnyt jelent – ezért Nolan történelmi materializmusára nem vonatkozik az a megszorítás, amely Carlingéra: hogy csak a nemzetközi hatalmi versenybe már „bekerült” társadalmakra érvényes.

A természettel és egymással küzdő embercsoportok közül azok maradhattak fenn és válhattak dominánssá a Földön, amelyek szaporák voltak: a termelés lehetőségeinek bővülése pedig egyrészt módot adott a szülőknek arra, hogy több gyermeket vállaljanak, másrészt a megfelelően táplálkozó egyedek ellen-

állóbbak voltak a – tudományos eszközökkel a régi korokban nem gyógyítható – betegségekkel szemben.³ Azokkal az adottságokkal ellentétben azonban, amelyek az állatvilágban előnyt jelentenek a létért való harcban, a termelés fejlesztésére való képesség *kulturális* jegy, ezért nem genetikai, hanem kulturális módon adódik át a társadalmakban. (A kettő természetesen részben egybeesik, de nem mindig: nem minden szülő tudja közvetíteni biológiai utódainak a kultúra jellemző jegyeit, és valaki a tágabb társadalmi környezettől is megkaphatja ezeket a jegyeket – például a tudást – akkor is, ha biológiai szülei nem adták át neki.) Vagyis nem feltétlenül azok az emberek lesznek alkalmasak erre, akik ilyen képességekkel rendelkező szülők génjeit kapják meg, hanem azok, akik ezekre a termelés fejlesztését elősegítő mentalitásokra – takarékosságra, tanulásra, szakmai lelkiismeretességre, racionalitásra, kreativitásra – nevelő közösségekben szocializálódnak. Éppen ezért a történelemben végbemenő természetes szelekciós folyamat nem egyének (és nem is fajok), hanem *emberi közösségek és kultúrák* között szelektál. Így kerültek hatalmi fölénybe a történelemben azok a népek és azok a társadalmi osztályok, amelyek a termelőerők fejlesztésére képesek voltak. David Laibman, az amerikai marxista közgazdász – aki azonban legutóbbi könyvében, a *Deep History*-ban a történelmi materializmus kérdéseivel is foglalkozik – e kiválasztódási folyamat hipotézisével szemben felvetette, hogy az egyes civilizációk békés úton, anélkül is át tudják venni a más civilizációk által kifejlesztett termelőeszközöket, hogy ezek fölénybe kerülnének velük szemben, leigáznák őket (Laibman 2007. 110–117). Nolan válasza az, hogy a civilizációs vívmányok kulturálisan beágyazottak, s más kultúrák nem tudják úgy beépíteni őket saját fennmaradási stratégiáikba, mint azok, amelyeken belül kialakultak. (Példája megvilágító erejű: az amerikai indiánok kétségtelenül megtanulták a fehérektől a tűzfegyvereket *használni*, de természetesen nem tanulták meg őket tömegesen *gyártani* – ami hozzájárult ahhoz, hogy esélyük sem volt a hódítókkal szemben [Nolan 2009. 38–52].)

Ilyen módon Nolan elmélete alátámasztja a termelőerők fejlődésére és a termelőerők elsődlegességére vonatkozó coheni téziseket. Vegyük észre azonban, hogy a coheni elmélet *optimalitási tézisé*t Nolan történelemfelfogása *nem* támasztja alá. Hiszen az, hogy az osztályharcban és a nemzetek közötti konfliktusokban felülkerekednek azok a csoportok, amelyek *alkalmasabbak* arra, hogy fejlesszék a termelőerőket, nem bizonyítja azt, hogy ezek a csoportok a termelőerők fejlesztésére az adott technikai fejlettségi szint mellett elképzelhető *legalkalmasabb* termelési viszonyokat akarják meghonosítani. Ugyanis lehetséges, hogy a termelőerők továbbfejlesztésére legalkalmasabb viszonyrendszer mibenlétét a szóban forgó társadalmi csoportok nem is ismerik, vagy kulturális beidegződéseik

³ Egy további fontos – bár Nolan által nem említett – tényező az, hogy csak a megfelelően táplálkozó és ruházkodó társadalmakban lehetséges az oktatás és a tudomány fejlődése, ami közvetve egyre fontosabb szerepet játszik a termelőerők fejlődésében is.

miatt nem tudják elfogadni, vagy ez nem is áll érdekükben. Ami érdekükben áll, ami fölényt biztosít nekik a többi csoportokkal folytatott küzdelemben, az a többiek által képviseltnél a termelőerők fejlesztésére alkalmasabb viszonyrendszer létrehozására és elterjesztésére való képességük.

Fejtegetéseinket összefoglalva: Cohennek nyilvánvalóan nincs igaza, ha azt akarja állítani, hogy a termelési viszonyok alakulását minden korban a termelőerők maximális fejlesztése mint az emberiség valamiféle közös, történelemfeletti célja magyarázná. Tudatosan ez – egy-két kivétellel – nyilvánvalóan nem célja az emberi társadalmaknak; és nem is ismerünk olyan, a természetes kiválasztódáshoz hasonló mechanizmust, amely mindig és mindenütt akaratuktól függetlenül erre kényszerítené őket. Viszont a termelőerők már megindult fejlődéséhez a termelési viszonyok előbb-utóbb igazodnak; igazodnak azért, mert ez a fejlődés nem egyenletesen, hanem meghatározott földrajzi és kulturális tényezők hatására és egyenlőtlenül bontakozik ki az emberiség életében, ezáltal pedig hatalmi eszközöket ad azoknak az egyes emberi társadalmaknak, illetve társadalmi csoportoknak a kezébe, amelyek jobban ki tudják használni, életükbe és életstratégiájukba jobban be tudják építeni ezeket a fejlettebb termelőerőket.

Nolan „darwinista” történelmi materializmusa természetesen nyilván nem mondja ki még a végső szót a történelmi materializmusról szóló vitában. De talán kijelöl egy irányt, amelyen a marxizmus továbbfejlődhet és – együtt a többi „alulról építkező” antropológiával – segíthet megérteni az emberi létezést.

IRODALOM

- Blackledge, Paul 2002. Historical Materialism: from Social Evolution to Revolutionary Politics. In Paul Blackledge – Graeme A. Kirkpatrick (szerk.) *Historical Materialism and Social Evolution*. New York, Palgrave–Macmillan. 8–35.
- Brenner, Robert 1985. Agrarian Class Structure and Economic Development. In T. H. Aston – C. H. E. Philpin (szerk.) *The Brenner Debate*. Cambridge, Cambridge University Press. 10–63.
- Carling, Alan H. 1993. Analytical Marxism and Historical Materialism. The Debate on Social Evolution. *Science and Society*. 57/1. 31–65.
- Carling, Alan H. 2002. Analytical Marxism and the Debate on Social Evolution. In Paul Blackledge – Graeme A. Kirkpatrick (szerk.) *Historical Materialism and Social Evolution*. New York, Palgrave–Macmillan. 98–128.
- Carling, Alan H. 2006. Karl Marx's Theory of History and the Recovery of the Marxian Tradition. *Science and Society*. 70/2. 275–297.
- Carling, Alan H. 2009. Problems of the Deep: Intention and History. *Science and Society*. 73/1. 97–109.
- Chibber, Vivek 2011. What is Living and What Is Dead in the Marxist Theory of History. *Historical Materialism*. 19/2. 60–91.
- Cohen, Gerald A. 1983. Reply to Four Critics. *Analyse&Kritik*. 5/2. 195–222.
- Cohen, Gerald A. – Kymlicka, Will 1985. Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History. *The Journal of Philosophy*. 4. 171–191.

- Cohen, Gerald A. 1996. Self-Ownership, History and Socialism An Interview with G. A. Cohen. <http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/imprints/gacoheninterview>
- Cohen, Joshua 1982. Review of G. A. Cohen: Karl Marx's Theory of History. *The Journal of Philosophy*, 79/5. 253–273.
- Katz, Claudio J. 1989. *From Feudalism to Capitalism. Marxian Theories of Class Struggle and Social Change*. Westport, Greenwood Press.
- Laibman, David 2007. *Deep History. A Study in Social Evolution and Human Potential*. New York, State University of New York Press.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1960. A német ideológia. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. III. kötet, 1845–1846. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1983 (1852). Karl Marx levele Joseph Weydemeyerhez, 1852. március 5. In *Marx és Engels válogatott művei*. III. kötet. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1983 (1859). Előszó A politikai gazdaságtan bírálatához. In *Marx és Engels Válogatott Művei*. II. kötet. Budapest, Kossuth.
- Nolan, Paul 2006. Why G. A. Cohen Can't Appeal to Charles Darwin to Help Him Defend Karl Marx (But Why Others Can). *Science & Society*. 70/2. 155–179.
- Nolan, Paul 2009. Diffusion and Intentionality in a Darwinian Historical Materialism. *Science and Society*. 73/1. 38–52.
- Szalai Miklós 2010. Marxizmus és történelem. *Múltunk*. 2. 6–52.
- Van Parijs, Philippe 1979. From Contradiction to Catastrophe. *New Left Review*. 115 (May–June). 87–96.
- Wright, Erik Olin – Levine, Andrew 1980. Rationality and Class Struggle. *New Left Review*. I/123. 47–68.
- Wright, Erik Olin – Levine, Andrew – Sober, Elliott 1992. *Reconstructing Marxism*. London, Verso.

A felvilágosodás dialektikájától a későkapitalizmus kritikai elméletéig

A társadalom kritikai elmélete. Igen, de mi lenne ez tulajdonképpen? Van ilyen elméleted? Ha van, miért nem adod elő egyszerűen, ha meg nincs, miért beszélsz róla? (Adorno 2008. 9)

„Adorno a Max Horkheimerrel és a Társadalomkutatási Intézettel való együttműködéstől ösztönözve kvalitatív elemzések és történetfilozófiai inspirált szociológiai és szociálpszichológiai vizsgálatok formájában hatásos adalékokat nyújtott a társadalom elméletéhez, amelyeknek azonban ő maga sem tulajdonított kiemelt jelentőséget” (Wiggershaus, 1987. 100). Ezt a mondatot Rolf Wiggershaus írta le Adorno szociológiai írásait jellemezve és értékelve. Igaza lenne? Ha az adornói életmű recepcióját nézzük, akkor azt láthatjuk, hogy a metafizika, az általános esztétika, az irodalomelmélet, a zenefilozófia, sőt a zeneszerzés területén kifejtett hatáshoz valóban nem mérhető a szociológiai tanulmányok hatása (vö. Wellmer 1985.). Ha azonban Adorno akadémiai-egyetemi pályafutását tekintjük, akkor az egész életmű egyik központi kihívásaként jelenik meg az a kérdés, hogy a második világháború után, a Frankfurtba való visszatéréssel együtt hogyan sikerül a „felvilágosodás dialektikáját” egy kritikai társadalomelméletté transzformálni. Adorno már közvetlenül a visszatérés után – az 1949/50-es téli szemeszterben – *A társadalom elmélete* címmel tartott előadásokat (Bobka–Braunstein 2015. 10, 33–34). Az is igaz, hogy Amerikából visszatérve a tarsolyában ott volt két könyv, *Az új zene filozófiája* és a *Minima Moralia* és rengeteg tanulmány, amelyek majd az ötvenes évek során jelennek meg,¹ de a remigráció mégis hatalmas elméleti kihívást jelentett a számára. Ennek természetesen volt egy pedagógiai oldala is. 1949. december 24-én ezt írja édesanyjának: „A diákok úgy csüngenek rajtam, hogy azt én el sem tudtam volna képzelni. Mind az előadásom, mind a szemináriumom telt ház előtt zajlik.” (Bobka–Braunstein 2015. 19.) De sokkal fontosabb az elméleti oldal: hogyan

¹ Erről beszél Jürgen Habermas (lásd Horkheimer–Adorno 1986. 289–290 [Nachwort]).

lehet transzformálni *A felvilágosodás dialektikáját*? Adorno erre már csak azért is kényszerítve érezte magát, mert a professzori kinevezése egy olyan tanszékre szólt, amelynek a nevében mind a „filozófia”, mind a „szociológia” szerepelt. Aztán az 1960-as nyári szemeszterben Adorno ezzel a címmel is hirdet előadásokat: *Filozófia és szociológia*.

Mivel most egy olyan ember beszél önökhöz, akinek a tanszéke a »filozófia és szociológia« nevet viseli, így önök közül néhányan azt várhatnák tőlem, hogy [...] arra tegyek kísérletet, hogy önöket egy csapásra mind a filozófiára, mind a szociológiára megtanítsam, és így egy kétórás előadássorozattal mindkét tárgykörbe bevezetést kapjanak. Erről természetesen szó sem lehet. (Adorno 2011. 9.)²

Hát akkor miről lehet szó? Egy kicsit előrefutottunk: az ötvenes években Adorno többször is nekirugaszkodott egy olyan tanulmány vagy szócikk megírásának, amelynek a címe *A társadalom* volt. Most először e tanulmány korai, 1954-es változatát idézem:

[A társadalom] azon fogalmak egyike, amelyekre Nietzsche szerint az a jellemző, hogy nem definiálhatóak [...]. A társadalom olyan emberek közötti szövetség, amelyben minden és mindenki minden és mindenki mástól függ. A társadalom mint egész csak a mindenki által ellátott funkciókon keresztül tartja fenn magát; benne minden ember rendelkezik egy ilyen funkcióval, miközben az egyes embereket meg is határozza ez a szövetség. A társadalom fogalma tehát olyan funkcionális fogalom, amely nem annyira az elemeket jelöli, mint inkább az ezek közötti viszonyokat és e viszonyok törvényszerűségeit. (Adorno 2003a. 143.)

Miután leszögeztük, hogy a társadalmat nem lehet definiálni, Adorno mégis valami definíciószerűséget kínál föl. Talán pontosabb lett volna azt mondani, hogy a definícióval még semmit sem értünk el, mert az igazi feladat az lenne, hogy a „felvilágosodás dialektikáját” valamiképpen átvigyük a társadalomra. De miért és hogyan? Véleményem szerint *A felvilágosodás dialektikája* egy történelemfilozófiai mű, a felvilágosodás és a mítosz dialektikája ugyanis egy univerzális civilizációtörténeti folyamatot ír le. Nézzük csak a könyv első két mondatát, amely a dialektika csíraszerű megfogalmazása: „A felvilágosodás az előrehaladó gondolkodás legátfogóbb értelmében már mindig is azt a célt követ-

² Most eltekintünk attól, hogy a *Zeitschrift für Sozialforschung* első számának híres bevezetésében Horkheimer még az ellen érvel, hogy a szociológiát azonosíthatnánk a társadalomkutatással. „A szociológiával mint szaktudománnyal a társadalomkutatás már csak azért sem esik egybe, mert ugyan ez is a társadalom problémáival foglalkozik, de a kutatási tárgyait a nem-szociológiai területeken is megtalálja. De az, amit a szociológusok a saját tudományuk érdekében a gazdaság, a pszichológia és a történelem terén nyújtottak, illetve amire ott ösztönöztek, teljesen megfelel az itt használt fogalomnak.” (Lásd *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932/1. 9)

te, hogy az emberektől elvegye a félelmet és urakká tegye őket. De a teljesen fölvilágosult Föld a diadalmas balsors jegyeit sugározza.” (Horkheimer–Adorno 1986. 9.) A felvilágosodás szemmel láthatóan a weberi racionalizálódás örököse, azt ígérte, hogy az embereket megszabadítja a félelemtől, hogy megteremtí a félelem nélküli élet lehetőségét.³ De miközben egyre előrébb haladunk ezen az úton, egyre borzalmasabb katasztrófába jutunk. A dialektika tehát nem jelent mást, mint „a felvilágosodás féktelen önpusztítását” vagy „önrombolását” (Horkheimer–Adorno 1986. 1, 3). Egy kicsit nagyobb távolságtartással ezt a szerzők így is megfogalmazzák: „Voltaképpen nem kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, miért is süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne” (Horkheimer–Adorno 1990. 11 [a fordításon módosítottam – W. J.]; Horkheimer–Adorno 1986. 1). Ebből a rövid rekonstrukcióból is már érezhető, hogy az így értelmezett dialektikát nem lesz könnyű átvinni a társadalom fogalmára. Azt ugyan lehet mondani, hogy a társadalom maga is egy történelmi kategória (láttuk, hogy ezt Adorno mondja is, amikor Nietzsche-re hivatkozva azt állítja, hogy a „társadalom” fogalma nem definiálható). De a történelem és a történelmi fogalom között mégiscsak van egy alapvető különbség: az utóbbi esetben a dialektika már nem kimondottan egy processzushoz kötődik. A „felvilágosodás dialektikája” így csak a társadalmi ellentmondások elméletévé alakulhat át.⁴ És Adorno arról is meg van győződve, hogy a modern társadalomban nem egy, hanem több ilyen ellentmondás lesz. Az igaz, hogy újabb és újabb nekirugaszkodásokkal próbálta elrendezni és föltérképezni ezeket az ellentmondásokat; és az erre irányuló erőfeszítéseket nevezte a társadalom *kritikai elméletének*. A lassan nyilvánosságra kerülő egyetemi előadások, sőt szemináriumi jegyzőkönyvek alapján már látszik, hogy egy ilyen koncepció rekonstruktív összeállítása hatalmas feladat. Az alábbiakban én a vizsgálatot a hatvanas évek első felére fogom leszűkíteni. Egyrészt azért, mert Adorno valóban ekkor válik szociológussá, másrészt azért, mert ez a koncepció nagyban alakította a diákmozgalmak későbbi vezetőinek és résztvevőinek gondolkodását.⁵

³ „A fokozódó intellektualizálódás és racionalizálódás tehát nem a saját életfeltételek gyarapodó általános ismeretét jelenti, hanem valami mást: azt a tudást vagy hitet, hogy *amikor csak akarnánk*, mindezt *megtudhatnánk*, hogy tehát itt elvileg nem játszanak közre titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, hanem, hogy ellenkezőleg a *számítással* elvileg minden dolgot *uralhatunk*. Ez viszont a világ varázstanítását jelenti.” (Weber 1998. 138.)

⁴ Többen is úgy értékelték *A felvilágosodás dialektikáját* a Frankfurti Iskola korábbi programjához (az interdiszciplináris materializmushoz) képest, hogy itt egyfajta refilozófálódás játszódott le (lásd elsősorban Dubiel 1978.). Jürgen Habermas időnként maga is így nyilatkozott, de *A kommunikáció cselekvés elmélete* című könyvében mintha már maga is a civilizációtörténeti fordulatot tartotta volna a nagyobb problémának (lásd Habermas 1987).

⁵ Nagyon sokáig a kutatás a hatvanas évekbeli társadalomelméleti útkeresések forrását az úgynevezett pozitívizmus-vitában látta. Ez a vita nagyrészt Ralf Dahrendorf szervező munkájának köszönhetően az 1961-es tübingeni Szociológiai Napokon indult útjára Karl Popper referátumával és Adorno korreferátumával. Mindkét előadás a társadalomtudományok logi-

I. MARX ÚJRAOLVASÁSA

A *felvilágosodás dialektikája* már maga is a marxi koncepciótól való távolodást képviseli. Erre utalnak az 1944-es és az 1947-es változat közötti fogalmi elmozdulások is: a „termelési viszonyok” helyébe az „gazdaság formái”, az „osztályuralom” helyébe az „uralom”, a „kizsákmányolás” helyébe az „elnyomás”, a „monopólium” helyébe az „ipar” kerül (vö. Reijen–Bransen 1987. 457). Vagyis a konkrét marxi társadalomkép helyébe egy univerzális civilizációkritikai koncepció került. Nem tudjuk, hogy milyen indítékoktól motiválva, de 1962 körül Adorno újra intenzív Marx-tanulmányokba kezd. Egy szemináriumon körültekinthetően rekonstruálta *A tőke* alapvető gondolatmenetét (Adorno 1997. 501–513). Miközben igazából nem is ez a gondolatmenet érdekelte, hanem az a kérdés, hogy *mi történt* Marx halála után. Ez a kérdés volt már a Frankfurti Iskola korai programjának is a legmélyebb fundamentuma. Akkor azonban egyáltalán nem sikerült szembenézni, azzal ti., hogy még Marx életének legvégén a szubjektív értékelmélet megalapozásával egy teljesen új fejezet kezdődött a közgazdaságtan történetében. Adorno ezzel szembenéz, de a fordulat jelentőségét igazából nem érti.

A tulajdonképpeni vita [...] az, hogy a két elmélet közül [...] melyik fejezi ki adekvátabban a realitást [...]. Egy olyan koncepció, amely nem tudja leírni a fogyasztóknak az össz-rendszertől való függését, nem adekvát a realitással. Azt ki lehet mutatni, hogy a fogyasztási szokások változásai nem vezethetők vissza a szubjektumra, hanem olyan objektív folyamatokról van szó, amelyek a társadalom struktúrájában gyökereznek. Ezért Marx nem a fogyasztásból, hanem a termelésből indult ki [...]. És ez az irányzat jobban megfelel a realitásnak. (Adorno 1997. 511–512.)

Már a társadalomról szóló korábban idézett cikkében Adorno ezt írta: „A szociológia [...] csak mint politikai gazdaságtan lehetséges...” (Adorno 2003a. 146). Ezt valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a szociológiának a politikai gazdaságtan örökségét kell folytatnia, vagyis a gazdasági elemzéseket ki kell terjesztetni a társadalom egészére.⁶ Adornót azonban nem nyugtalanítja különösebben

kájával foglalkozott. Csakhogy Adorno szerint a társadalomtudományok esetében nem lehet önálló, a tárgytól független metodológiáról (illetve logikáról) beszélni. „A társadalom ellentmondásos és mégis meghatározható; racionális és irracionális egyszerre; rendszer és mégis törékeny, vak természet és a tudat által formált.” (Adorno 1987. 126.) Többben is rámutattak már arra, hogy Adornónak ilyen premisszákat alapján ebbe a vitába nem is szabadott volna belemennie. Ebben a vitában 1965-ig semmi érdemleges nem történt, ekkor jelentkezik majd egy újabb generáció, amely a vitát előrébb lendíti. Adorno már az 1964-es előadásokban a „mi” korunk egyik problémájának tartja, hogy a „módszer fetiszizálása a dolgokba való belátás helyébe lép” (lásd Adorno 2008. 156).

⁶ Most tekintsünk el attól, hogy Marx általában, legalábbis a címekben, a politikai gazdaságtan kritikájáról beszél. A „politikai gazdaságtant” mint speciális közgazdasági diszciplínát

a gazdasági redukcionizmus, inkább arról beszél, hogy „a marxi elmélet mint a társadalom minden elmélete, amely a társadalmat totalitásként próbálja megragadni, lényegében a *fennálló*, az ő korában *fennálló* kapitalista társadalom elmélete” (Adorno 2008. 79, kiemelés tőlem: W. J.). De hogy ebben a vonatkozásban hogyan változott meg a kapitalista társadalom, arról egyelőre nem kapunk részletes felvilágosítást.⁷ Induljunk ki most abból, hogy a „kapitalista társadalom” és a „piaci társadalom” fogalmai (legalábbis Adornónál) szinonimák!

A piac az emberek közötti csereviszonyok szó szerinti és átvitt értelemben vett helye, és ez ugyanakkor első megközelítésben ennek a tisztán liberális princípiumnak az első megjelenése. De mivel [a piaci társadalom] már annyira átalakult, ezért fölmerül az a nagyon komoly kérdés – amelyet semmiképpen sem szeretnék dogmatikusan anticipálni –, hogy e modifikációk ellenére lehet-e még beszélni cseretársadalomról. (Adorno 2008. 49.)

Adorno persze mást se tesz, mint azonnal anticipálja a maga álláspontját: „A saját pozícióm, hogy efelől semmi kétséget se hagyjak, az, hogy igenis, továbbra is cseretársadalomról beszélhetünk. Habár ezzel szemben már oly sok ellenvetés fogalmazódott meg, hogy kell hozzá egy bizonyos elméleti makacsság, hogy ki-tartsunk mellette.” (Uo.) Ez persze inkább hitvallásszerű és nem elméletileg alátámasztott álláspont. Az elméleti alátámasztásra először 1965-ben, az Arnold Gehlennel folytatott beszélgetésben kerül sor. E beszélgetés legelején Adorno ezt mondja: „De itt mégis szeretnék megjegyezni valamit [...]. Én a magam részéről kerülném az »ipari társadalom« fogalmának használatát, amely pedig manapság nagyon kedvelt.” (Grenz 1974. 228.) Annyi máris egyértelmű, hogy az ellenvetések az „ipari társadalom” elmélete felől érkeznek, amely az ötvenes évek végén és a hatvanas évek első felében különösen népszerű volt. Nem tudjuk, hogy Adorno pontosan mit és mennyit ismert ebből az irodalomból, de az biztosnak tűnik, hogy a Gehlennel folytatott beszélgetésre készülve egy kicsit utánanézett a vitának.⁸ Miután Gehlen visszakérdezett, hogy akkor hogy nevezhetnénk a jelenlegi társadalmat, Adorno így válaszolt:

David Ricardo alkotta meg. Az alapkérdés az volt, hogy hogyan jönnek létre bizonyos jövedelmek, pontosabban a jövedelmek meghatározott formái. „A politikai gazdaságtan fő feladata, hogy feltárja azokat a törvényeket, amelyek [a jövedelem megoszlását] szabályozzák” (lásd Ricardo 1991. 5). Adorno ezt mintha nem értené, amikor ezt mondja: „A döntő kérdés az, hogy hogyan keletkezik az értéktöbblet” (Adorno 1997. 510). Az igaz, hogy Marx csak *A tőke* 3. kötetében jutott el a politikai gazdaságtan klasszikus kérdésének tárgyalásához.

⁷ Adorno itt nagyon plasztikusan beszél a keleti marxizmusról, amely kritikai fogalmakból eszkábál össze magának egy államvallást, és egyébként mindenben már csak osztályviszonyokat, illetve ezek hatását vagy lecsapódását látja (Adorno 2008. 78–80).

⁸ Adorno 1968. április 8-án a Frankfurtban megrendezett Szociológiai Napon majd ezzel a címmel tart előadást: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (lásd Adorno 2003b. 354–370). Én az elemzéseimben azonban nem szeretnék ennyire előrefutni.

Nos, ezt majd meglátjuk. Először csak ezt szeretném kimondani: ebben a fogalomban összecsúszik két olyan mozzanat, amelyeket – habár sok közülük van egymáshoz – mégsem szabadna azonosítani egymással. Az egyik oldalon áll a technika, vagyis az emberi termelőerők kibontakozása, amelyek a technikában megtestesülnek. [...] A másik oldalon az ipari társadalomban éppúgy benne vannak a társadalmi termelés viszonyai is, ami a nyugati világ vonatkozásában a csereviszonyokat jelenti. (Uo.)

Itt egy nagyon fontos ponthoz jutunk: *A felvilágosodás dialektikája* is értelmezhető úgy, mint amely a civilizációtörténeti folyamatot a technika dimenziójában írta le. Egy helyen még használja is benne az „ipari társadalom” fogalmát, a technikai civilizáció egyszerű szinonimájaként (Horkheimer–Adorno 1986. 43). A kapitalizmus, a cseretársadalom vagy a piaci társadalom fogalmához való ragaszkodás így határozott szembefordulást jelent *A felvilágosodás dialektikájával*. Ezért a technikai változásokkal most nem is foglalkozunk, hanem csak a társadalmi viszonyokban bekövetkezett változásokkal. Adorno két fontos változással számol. (1) Mindenekelőtt az állami intervencionizmust kell megemlítenünk. Érdekes, de logikus módon Adorno ezen nem az állam gazdasági szereplőként, hanem mindenekelőtt szociális ágensként való fellépését érti. És ezen belül a munkanélküli segélyre és az állami foglalkoztatási programokra gondol, amelyek alkalmasak arra, hogy a válságok és a tömeges munkanélküliség ellenében hassanak. „Mindezek az intézmények – vagy azt is mondhatnánk, hogy a szociális piacgazdaság elemei – magától értetődően áttörik a tiszta konkurencia-elveket, amely az [eredeti] liberális modellben még benne volt” (Horkheimer–Adorno 1986. 51–52). Adorno ezeket a „szociális intézményeket”, amelyek szerinte az „intervencionisztikus gazdaság” alkotórészei, a keynesi koncepcióra vezeti vissza (Horkheimer–Adorno 1986. 52).⁹ (2) Az előbbiekkal szoros összefüggésben megváltozik a proletariátus státusza is. Induljunk ki abból, hogy a marxi leírás megfelel a liberális kapitalizmus állapotának. Adorno elsősorban amerikai tapasztalatok alapján beszél arról, hogy már a munkások is hatalmas szervezetekbe tömörülnek, és ezzel a kiszolgáltatottságuk lényegesen csökken. Ma a munkások olyan helyzetben vannak, amit némileg sarkítva a „munka monopóliumának” is nevezhetünk (Adorno 2008. 53). Ha a marxi koncepció még a proletariátus „exterritorialitását” feltételezte, akkor a mai körülmények között a proletariátus „integrálásáról” beszélhetünk (uo.).

⁹ Keynes könyve (*A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elmélete*) először már a megjelenés évében, 1936-ban megjelent németül, aztán a háború után 1952-ben jelent meg újra. Adornónál nem nagyon találkozunk érdemleges Keynes-utalásokkal. Az 1960-as előadásokban a marxi koncepciót állítja szembe a keynesivel. Marx a kapitalista gazdaságot a saját magában rejlő racionalista sztenderdekkel szembesítette. A polgári társadalom azonban a keynesi gazdaságtan korában már nem is tart igényt gazdasági racionalitásra (lásd Adorno 2011. 198).

A ma megfigyelhető jelenségek első megközelítésben mind arra utalnak, hogy a proletariátus integrálódott, azaz a proletariátus a polgári társadalom keretei között reprodukálja a maga életét, messze túllépve a létminimumon. Így a korábban látható drasztikus különbségek a proletárok és a polgárok között [...] lassan eltűnnek, és a proletariátus többé nem az az explozív erő, amely kibékíthetetlenül szemben állna az egész társadalommal. (Adorno 2008. 54.)

A marxizmus mint forradalmi tanítás így elvesztette a maga jelentőségét.¹⁰

II. DIFFERENCIÁLÓDÁS ÉS INTEGRÁLÓDÁS

A *társadalom* című tanulmány második változatában Adorno Herbert Spencer koncepcióját próbálja feldolgozni: „Spencer az előrehaladó társadalmasodásról szóló híres tanításában a társadalom differenciálódásának és integrálódásának elméletét vázolta föl” (Adorno 2013. 33). Eszerint ha egy társadalom tagjainak száma és szilárdsága növekszik, akkor a társadalmon belüli különbségek is növekedni fognak (uo.). Adorno a „társadalom” fogalmába így belefoglalja a társadalmasodás vagy az eltársadalmasodás jelenségét is. „A társadalom az emberek közötti funkcionális összefüggések dinamikájának legfelső kifejeződése; és [...] az emberek társadalmasodása tendenciálisan egyre erősebb lesz; durván szólva tehát a világban egyre több lesz a »társadalom«” (Adorno 2003a. 148). A társadalmasodásnak tehát két következménye van: az integrálódás és a differenciálódás. Jóllehet Spencer azt mondja, hogy ezek nem választhatók el egymástól, Adorno mégis megpróbálja szétszázalni őket. (1) Az integráció fogalma már-már egybefonódik a társadalmasodással. „A növekvő integrációra vonatkozó tézis igaznak bizonyult; a terminus átment a fasiszta zsargonba is – ebben »integrális államról« beszéltek. Az elmélet ilyen társadalmi funkcióváltásáról az ultraliberális Spencer biztosan még csak nem is álmodott.” (Adorno 2013. 33–34.)¹¹ Az integrációnak így két jelentése lesz: „az emberek, az embercsoportok és a népek egyre nagyobb számban vonódnak be a társadalom funkcionális összefüggésébe, egyre inkább »eltársadalmasodnak«” (Adorno 2003a. 148).¹² Ugyanakkor „abban az értelemben is egyre több lesz a társadalom, hogy az emberek

¹⁰ „A relatív elnyomorodás fogalma teljesen nevetséges. Ha egyetlen munkás sem tudja már, hogy ő munkás [...], akkor az osztályfogalom sem használható értelmesen.” (Adorno 1997. 513.)

¹¹ Adornót persze némileg meggondolkodtatta, hogy a fasiszta zsargon általi igénybevétel után használható-e még a fogalom. De aztán túltette magát ezen az akadályon.

¹² „Az eltársadalmasodásnak ez a tendenciája már a 19. században is annyira fölerősödött, hogy a magasan fejlett kapitalizmus után következő társadalmak, a nem kapitalista térségek, annyiban mégis hozzátartoztak a kapitalizmushoz, hogy az ő kívülállóságuk vagy felemás kívülállóságuk a tőke gyarapodásának egyik fontos forrása volt a mértékadó országokban – és ez kiterjedt politikai és társadalmi harcokhoz vezetett.” (Uo.)

közötti társadalmi kapcsolatok hálója egyre szorosabbá válik. Minden emberben egyre kevesebb van abból, ami nincs megragadva, ami a társadalmi kontroll alól kivonja magát, és nagyon kérdéses, hogy meddig tudja fenntartani magát.” (Adorno 2003a. 149.)¹³ (2) Ezzel szemben Spencer differenciálódásfogalma jóval problematikusabb: ugyan az előrehaladó munkamegosztásból indul ki, de megfélemlít azokról a tendenciákról, amelyek ennek ellene hatnak.¹⁴ Adorno így nem Spencer tanításából, hanem annak sajátos aktualizálásából vonja le a következtetést, hogy a jelenlegi világot a differenciálódás elvesztése és az integráció uralma fenyegeti. Könnyen belátható, hogy ezt a koncepciót értelmezhetnénk a „felvilágosodás dialektikájának” társadalomelméleti átfogalmazásaként is. Eszerint az eltársadalmasodás az integráció vagy a mítosz, a differenciálódás pedig a felvilágosodás megfelelője. De a „folyamatot” ebben az esetben nem a felvilágosodás, hanem a mítosz mozgatná, és az a veszély fenyegetne, hogy a mítosz elveszti a maga ellentétét; és ennyiben már nem is dialektikáról, hanem inkább a dialektika *megszűnéséről* kellene beszélnünk.

A társadalmi integráció, az eltársadalmasodás folyamata Adorno egyik legkedveltebb gondolata, és valószínűleg legproduktívabb kordiagnosztikai ötlete. Ezért olvashatjuk majd *A felvilágosodás dialektikájának* 1969-es kiadásában: „A könyvünkben fölismert, a totális integráció felé tartó fejlődés csak megszakadt, de nem maradt abba; azzal fenyeget, hogy diktatúrákon és háborúkon keresztül tör utat magának” (Horkheimer–Adorno 1986 IX–X; Horkheimer–Adorno 1990. 10). Adorno már a társadalomról szóló első cikkében is ezt írta: „Eközben azt is ki kell mondanunk, hogy a társadalmasodás előrehaladása, amely gyorsulni látszik, semmiképpen sem szolgálja a világ békéjét, és nem segíti elő az antagonizmusok legyőzését” (Adorno 2003a. 146). De ennek kifejtésére nem vállalkozik. Ugyanakkor a Marx-interpretáció felől érkezve és a proletariátus integrációjáról beszélve Adorno egészen más értelemben használja az „integráció” fogalmát. „A proletariátus integrációja, tehát az a tény, hogy egy nehezen meghatározható értelemben a munkások maguk is polgárrá váltak, összegegyeztetetetlen a tisztán polgári társadalom modelljével, mert a tisztán polgári társadalom fogalmához – mondhatnánk – hozzátartozik a proletariátustól, az

¹³ „Ma, különösen a közlekedési technika előrehaladásának és az ipar technológiai decentralizálásának következtében az emberiség társadalmasodása egy abszolút maximumhoz közeledik” (Adorno 2003a. 148).

¹⁴ Spencer ezt a koncepciót eredetileg a *First Principles* című könyvében dolgozta ki, amely 1862-ben jelent meg (lásd Adorno 2013. 39). 1890-ben jelent meg viszont Georg Simmel első jelentősebb munkája *Über soziale Differenzierung* címmel, amely ennek a koncepciónak a nagyszabású átfogalmazását adja. Az előrehaladó társadalmi differenciálódás egyszerre vezet egyfajta individualizáláshoz és egy bizonyos nivellálódáshoz. És Simmel ennek a kettőnek az „általános egyensúlyáról” beszél. A társadalmi differenciálódási folyamat ezeken az egyensúlyi állapotokon keresztül halad előre (lásd Simmel 2009. 50–73). Ezek között az elméleti keretek között tehát *nem* lehetne kimondani az integrálódás (a nivellálódás) egyoldalú térnyerését a modern társadalmakban.

alsó osztálytól való különbözése” (Adorno 2008. 55). A proletariátus maximális integrációjának így az lenne a következménye, hogy nem lehet többé *kapitalizmusról* beszélni. Az ötvenes–hatvanas évek egyik meghatározó szociológusa, Helmut Schelsky egy sor írásában dolgozta ki azt a tézist, hogy a korabeli fejlett nyugati társadalmak döntően egy „nivellált középosztályból” állnak, és így nem lehet többé kizsákmányolásról beszélni, de kapitalizmusról sem. Először mintha Adorno elfogadná ezt a tézist: „Ha egyetlen munkás sem tudja már, hogy ő munkás – ahogy Schelsky állítja –, akkor az osztályfogalom minden értelmét elveszti” (Adorno 1997. 513). Az 1964-es előadásokban azonban Adorno egy Schelskyvel folytatott személyes beszélgetésre hivatkozva már elhatárolódik ettől: a beszélgetés alapján Adornóban az a benyomás alakult ki, hogy már Schelsky sem nagyon ért egyet a „nivellált középosztály” fogalmával és elméletével. És valóban ekkoriban már megszakad a koncepció kifejtésére vonatkozó publikációk sora. Ezen a ponton Adorno nagy empátiával mondja: „Általában így járunk: abban a pillanatban, amikor egy fogalom – amelyet mi alkottunk – egy passportól-kulccsá értelmeződik át, már ellenszenves is lesz. De akkor sokszor már túl késő.” (Adorno 2008. 72.) Minden bizonnyal ez a beszélgetés volt az, amely Adornót végső soron arra motiválta, hogy a proletariátus integrációját (nagyreszt legalábbis) látszatnak minősítse.

De ezen kívül az előadásokban empirikus vizsgálatokra is hivatkozik: „Egy sor vizsgálat – amelyek között van olyan is, amelyikért én vagyok a felelős – azt mutatta, hogy a szűkebb értelemben vett munkások tudata és a hagyományos értelemben vett polgárok [...] tudata között sokkal nagyobb különbségek állnak fenn, mint amilyeneket a nivellált középosztály tézise sugall” (Adorno 2008. 88).¹⁵ Adorno az előadásokon sokat vívódik ezzel a tézissel, de aztán végül a nyolcadik előadásban kimondja:

Az utolsó órán mindenekelőtt arra szerettem volna felhívni az önök figyelmét, hogy az úgynevezett integrációs jelenségek lényegileg szubjektívek, vagyis tudati fenomének, és ennek következtében az objektív jelentőségüket nem szabad túlbecsülni.

¹⁵ Adorno itt valószínűleg a Társadalomkutatási Intézet következő vizsgálatára utal: Adorno–Dirks 1955. És ez a vizsgálat nem is olyan jelentéktelen, mint ahogy azt be szokták állítani. Burkart Lutz (aki akkoriban a Német Szakszervezeti Szövetség Gazdaságkutató Intézetében dolgozott) egy 2009-as interjújában így fogalmazott: „A frankfurti Társadalomkutatási Intézet kapta meg azt a vizsgálatot, amelynek a feladata lett volna annak a tézisnek a cáfolata, amelyről azt feltételezték, hogy a mi (akkor még megíratlan) jelentésünkben fog állni. Mindent összevéve az ipari szociológiának ez az úttörő fázisa olyan lenyűgöző volt, hogy ehhez hasonlót sem az előtte, sem az utána lévő években nem tapasztalhattunk. [...] Elég intenzíven dolgoztunk, és így néhány év alatt egy sor olyan publikáció jött létre, amelyek közül néhány még ma is klasszikusnak számít.” Wolfgang Dunkel: *Industriesoziologie zwischen Subjekt- und Strukturbezug* (Im Gespräch mit Burkart Lutz), lásd online:

http://www.gesis.org/fileadmin/upload/dienstleistung/fachinformationen/servicepublikationen/sofid/Fachbeitraege/Industrie_Betrieb_09-02_FB.pdf

[...] Szinte azt lehetne mondani, hogy ez csak egyfajta ruha, amelyet a társadalom hord, miközben ha levetjük a ruhát, akkor éppen ott, ahol azt hisszük, hogy kezdődik a természet, az osztályviszony különösen drasztikusan lép elénk. (Adorno 2008. 100.)

Ezzel készen is lennénk, de Adorno még sincs teljesen kész: szerinte olyan szubjektív mozzanatokról van szó, amelyek annyira felnagyultak, hogy már-már objektív jelentéssel rendelkeznek, és szép lassan elkezdenek visszahatni a realitásra (uo.). Mintha Adorno egy komplex összefüggésnek akarna a nyomába szegődni, de közben az elméleti álláspontja elmosódik: most az integrációval magával vagy az integráció tökéletlenségével van a baj? Az egyik válaszlehetőség az integráció általános elmélete:

Minél integráltabb a társadalom, minél kevesebben maradnak (szó szerinti és átvitt értelemben) kívül, annál inkább mondhatjuk, hogy ez a társadalom szőröstül-bőröstül felfal minket. És minél inkább átformál bennünket, a saját struktúránkat tekintve, annál tehetetlenebbek vagyunk mindannyian a társadalomnak ezzel a kényszerjelle-gével mint egészzel szemben. (Adorno 2008. 112.)

Tehetetlenek vagyunk és kiszolgáltatottak, sőt a Gehlennel folytatott beszélgetésben Adorno ezen a ponton még a „fölöslegesség” kategóriáját is bevezeti: „A jelenlegi gazdasági szerkezeten belül az emberek alapvetően fölöslegesek a saját társadalmuk fenntartása szempontjából; valahol belül mindannyian tudjuk, hogy potenciális munkanélküliek vagyunk. Jólakatnak bennünket, miközben nélkülünk is minden ugyanilyen jól működni.” (Grenz 1974. 228, 247.) Másrészt azonban Adorno hamis identitásról beszél, amelynek törekénysége minden pillanatban kiderülhet.¹⁶ És most már nem is egyszerűen a munkásosztály középosztályá emelkedéséről van szó, hanem úgy tűnik, egy általános társadalmi jelenségről. „Ez a hamis identitás számtalan helyen neurózishoz, szenvedéshez és mindenféle torzuláshoz vezet, mihelyt csak egy kicsit is belenézünk a boldog egyetértés felszíne alá” (Adorno 2008. 113). Ez a diagnózis pedig az objektív társadalmi összefüggések szubjektív lecsapódását tartja patolgikusnak. Eszerint a valóságos társadalmi egység hiánya (a dezintegráció) társadalmi eredetű pszichés betegségeket okoz.¹⁷

¹⁶ Ennek példája Adorno számára a nemzetiszocialista berendezkedés, amely minden társadalmi különbséget és konfliktust a hamis egység érdekében eltüntetett, illetve elhazudott. De a képletet általánosíthatjuk is: minden diktatúra egy olyan propagandát működtet, amely a társadalmat egyetlen – általában érzelmileg determinált – egységgé olvasztja össze (lásd Adorno 2008. 109–110).

¹⁷ Ezért egy kicsit meglepő, amikor Adorno egy helyen ezt mondja: „nem lehet minden további nélkül a szociológiától a pszichológiához és a pszichológiától a szociológiához átmenni” (Adorno 2008. 155). Miközben itt persze csak az első átmenetről van szó, a második egyáltalán nem is jön szóba (lásd továbbá Adorno 2008. 110).

III. ELDOLOGIASODÁS ÉS PERSZONALIZÁLÓDÁS

Ebből az elméleti csapdából Adorno szerint nem lehet úgy kitörni, hogy az „abszolút” elnyomorodás mellett bevezetjük a „relatív” elnyomorodás fogalmát is. Ez egyszerűen nevetséges lenne (Adorno 1997. 513). Emlékezzünk erre: „Marx az elidegenedéssel átítatott konkrét társadalmat akarta bírálni” (Adorno 2008. 155), ennek a „kizsákmányolás”, illetve az „elnyomorodás” csak az egyik aspektusa. A kapitalizmus meghatározó sajátossága viszont az, hogy az emberek többé nem egyszerűen használati értékeket fogyasztanak.

Az előállított javak mennyisége mértéktelenül megnőtt; az emberek tudata ezekhez a javakhoz kötődik és ezekre szűkül le. De ugyanakkor ezek a javak valóban megadnak nekik minden kielégülést és kellemességet, és erről nem szabad gúnyosan ítélnie egy olyan elméletnek, amelynek motorja a kielégítetlenek anyagi érdeke. (Adorno 2008. 75.)

Eszerint ennek az elméletnek volt egy gúnyolódó elutasítása, és ez – mondhatnánk – éppen olyan típusú premisszára épült, mint amelyek a munkásosztály felemelkedését a középosztályhoz *látszólagosnak* tekintették. Abból kell tehát kiindulnunk, hogy „az emberek már nem használati értékeket [...], hanem cse-reértékeket fogyasztanak” (uo.).

Egy dolog pénzértéke vagy csereértéke, ha az ember rendelkezik vele, már maga is örömforrásként, kvázi használati értékként jelenik meg, de nem közvetlenül, hanem azon a csereértéken keresztül, amivel egy ilyen tárgy a piacon rendelkezik. Az, amit egy áruból élvezünk, mindig a használati érték oldala, de most azt mondhatjuk, hogy még ez is a fétiskarakteren keresztül jön létre. (Uo.)¹⁸

Ez az utalás egy általános jóléti társadalmat feltételez, amelyben az embereknek már nincsenek alapvető kielégítetlen szükségleteik. És ilyen körülmények között már nemcsak az alapvető szükségleteken felüli fogyasztás, hanem minden fogyasztás kvázi luxusfogyasztás lesz. Adorno azt is mondja, hogy a fogyasztás így presztízskategóriák alapján történik. A presztízstre épülő fogyasztás pedig az árukban már csak *pusztá* árukat lát. (Az áruk *mint* áruk megnevezésére, illetve jellemzésére vezette be Marx a „fétiskarakter” fogalmát.) A fogyasztás így egyrészt az abszolút bőség körülményei között játszódik le, ugyanakkor olyan dol-

¹⁸ Marx így fogalmaz: „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, tehát a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyakként rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E *quid pro quo* révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölköti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.” (Marx 1955. 77.)

gok elfogyasztását jelenti, amelyek az emberrel mint külsődlegesek és idegenek állnak szemben. Az embernek az áruhoz fűződő viszonya így két oldallal rendelkezik: egyrészt külsődleges és dologszerű a számára, másrészt egy bizonyos nárcisztikus felhanggal mégiscsak a fogyasztásának a tárgya. Adorno most egy pillanatra visszautal a maga csaknem harminc évvel korábbi Fétiskarakter-tanulmányára (Adorno 1973. 14–50). „Én ezt az elméletet – amelyet annak idején a fétiskarakterről szóló munkámban [...] frissen, vidáman és egy kicsit merészen kifejtettem – nem akarom most magukra tukmálni mint egy még ma is érvényes kötelező bölcsességet” (Adorno 2008. 76). Azt lehetne mondani, hogy ez az elmélet nagyrészt a húszas és a harmincas évek fordulójának tapasztalataira épült, ekkor pedig éppen a gazdasági világválság tombolt, ezért jóléti kapitalizmusról szó sem lehetett. A jóléti kapitalizmus világában a külsődlegesség és az idegen-ség egy olyan általános beállítottsággá szilárdult, amelyet Adorno a *konkrétizmus* címszóval próbál megragadni. Ez a kifejezés azt jelöli, hogy mindent a maga adottságában, a maga adott létében mint megváltoztathatatlan örök tényszerűséget tekintünk. Adorno ezt más szóval „káprázatnak” és „káprázat-összefüggésnek” is nevezi.¹⁹ S ez annyira fölerősödött, hogy már-már átszakíthatatlannak tűnik. Nézzük tehát, hogy mi a baj a Fétiskarakter-tanulmány megközelítésével! „A csereérték élvezetét magát is csak szociálpszichológiai, bizonyos freudi kategóriák segítségével lehet megragadni” (uo.). Aztán Adorno arra szólítja fel a diákjait, hogy maguk is gondolkodjanak el a kérdésen (uo.). Nem férhet hozzá kétség: „[Az eldologiasodás] realitás is, mivel az áruk valóban idegenek az ember számára. Valóban az áruvilágtól függünk. Az árufetisizmus egyrészt látszat, másrészt azonban – és ezt mutatja az eldologiasodott áru túlhatalma az emberrel szemben – a legkeményebb realitás is.” (Adorno 1997. 513.)

Ebből kiindulva Adorno a perszonalizálódás jelenségének egy teljes hierarchiáját dolgozza ki. (a) Első lépésben ezt egy olyan tudati állapotként értelmezi, amely a társadalmi fejlemények mögött nem anonim hatalmakat lát, hanem konkrét személyek tetteit és érdekeit.

A perszonalizálás alatt egy ma széleskörűen elterjedt gondolkodói szokást értek: a problematikus állapotokat [...] személyeknek tulajdonítják, ugyanakkor a pozitív tapasztalatokat, mint pl. a konjunkturális fellendülést, a már tizenöt éve tartó konjunkturális fellendülést és az életszínvonal rendkívüli növekedését Németországban [...] individuális politikuskok érdemének tudják be. És már senkinek nem jut eszébe, hogy ennek a boomnak az alapja egy szétbombázott és a háború révén romokba döntött ország felépítése. (Adorno 2008. 60.)

¹⁹ Azt is sejthetjük, hogy szerinte ez a beállítottság ágyaz meg a pozitívizmus általános népszerűségének; vagy a másik oldalról tekintve a pozitívizmus csak e konkrétisztikus beállítottság speciális esete.

A perszonalizálódásnak ez az értelme elhibázott: az objektív gazdasági törvények helyébe nem szabad szubjektív döntéseket állítanunk, ez a megszemélyesítés is egyfajta mitizálás. Megkérdőjeleznénk természetesen, hogy Adorno szerint így van-e értelme bármiféle gazdaságpolitikának, és hogy a személyes döntések tényleg semmiféle szerepet sem játszottak az úgynevezett gazdasági csoda létrejöttében? (b) A perszonalizálás a második értelemben a jövedelem szűkösségének érzékelésére épül:

Ahogy korábban a kispolgárok dühe [úgy most a proletárok dühe] összefügg azzal, hogy a nagy kereskedelmi centrumok úgymond benyújtják nekik a számlát, vagyis észre kell venniük, hogy tulajdonképpen milyen keveset is kapnak, és hogy milyen keveset fogyaszthatnak. És ez nem akkor tűnik fel, amikor a férj megkapja a borítékot vagy a fizetést, hanem amikor a feleség [...] ezért ennivalót és ruhát akar vásárolni. (Adorno 2008. 61–62.)

A „perszonalizálás” itt már egy önmagára irányuló tekintetet jelent, de a perspektívát még a fogyasztás kiterjedése jelöli ki. (c) Aztán mintha Adorno is elbizonytalanodna:

Ezt nem azért mondom önöknek [...], hogy félreértsenek, és így a szubjektív tudat jelenségeit igazolva lássák. Én azt hiszem, hogy az elmélet feladata abban áll, hogy a realitás megváltozása mellett a tudat megváltozását is föltérképezze, vagyis azokat a tudati formákat, amelyek a gondolkodás mint olyan ma uralkodó szokásai szerint érvényesek és elfogadottak. (Adorno 2008. 69.)

Ez a megfogalmazás már olyan általános, hogy előkészíti a következő szintet: és ezen már nem egy általános társadalmi-gazdasági helyzetről, és nem is egy osztály viszonylagos jövedelméről van szó, hanem a fogyasztás inherens belső mozzanatáról. A fogyasztáshoz ugyanis mindig kötődik egyfajta kielégülés, hiszen a fogyasztás *szükségletek* kielégítését jelenti. A mindenki számára idegen termék a fogyasztáson keresztül belép a személyiség hatókörébe: az idegenség így a fogyasztáson keresztül válik belsővé. Úgy tűnik, mintha a perszonalizálódás a fogyasztásnak valamilyen antropológiai vonása lenne, pedig Adorno nagy valószínűséggel inkább azt karja mondani, hogy a modern kapitalista világ két pólus között ingadozik: az egyik oldalon áll a külsődlegesség és az idegenség, a másikon pedig egy üres bensőségesség, amelynek leírásakor Adorno szívesen beszél az én „gyengeségéről” vagy „meggyengüléséről” is (Adorno 2008. 182).

IV. AZ UTÓPIA

Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Adorno az 1964-es előadások után olvasta Marcuse *One Dimensional Man* című könyvét, és ezután került sor az utópiáról szóló, Ernst Blochhal folytatott beszélgetésre. Az előadások egy helyén Adorno már ezt mondta: „Mindezen egy társadalomelmélet segítségével át kell hatolnunk – ahogy én azt legalább a kiindulópontot vagy a perspektívát tekintve szerettem volna megmutatni önöknek” (Adorno 2008. 77–78). Ez lenne a „kritikai elmélet” feladata. Vagyis a konkrétizmus áttörése, illetve az eldologiasodás és a perszonalizálás között ingadozó világ meghaladása. Marcuse így kezdi a könyvét:

A fejlett ipari társadalomban a technikai haladás jeleként kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség uralkodik. [...] Ama jogok és szabadságok, amelyek az ipari társadalom kezdetén és korábbi szakaszain létfontosságú tényezők voltak, behódolnak e társadalom új, magasabb fokának: elvesztik hagyományos értelmüket és tartalmukat. (Marcuse 1990. 23.)

Marcuse egyértelműen az „ipari társadalom” fogalmát használja, mintha eldől volna, hogy túl vagyunk a kapitalizmuson. És ez az ipari társadalom nála is a technika által meghatározott. Az ipari társadalom olyan világ, amely bezárkózott a mába, a pillanatnyiségbe. A Gehlennel folytatott beszélgetésben Adorno fogalomhasználatában még van némi bizonytalanság:

Azt tudom, hogy ma számtalan olyan ember van, akinek a technikához való viszonya (hogy ezt ilyen klinikai módon fejezzem ki) neurotikus. És ezen azt értem, hogy ezek az emberek konkrétisztikusan kötődnek a technikához, az élet uralásának minden lehetséges eszközhöz, mert a cél – az életük és a saját eleven szükségleteik kielégítése – messzemenően megtagadtatik tőlük. (Grenz 1974. 248.)

Az „élet és az eleven szükségletek” alatt Marcuse leginkább a szabadságot érti, pontosabban talán a szabadságnak az életpraxis legkülönbözőbb dimenzióiban való érvényesítését. Az ipari társadalom egy új tudati szerkezetet alakított ki, mégpedig azáltal, hogy a tudatot hozzákötötte az adottságokhoz és megfosztotta az adottságokon túlmutató aspektusától, amit Marcuse néha jövőbeli aspektusnak is nevez, és amelynek magja a szabadság megvalósulása és egy „embersége-sebb” társadalom kialakítása.

Adorno ehhez az elképzeléshez a Blochhal való beszélgetésben (anélkül, hogy közvetlenül említene) alapvető megjegyzéseket fűz. Mintha első lépésben azt mondaná, hogy már nagyon sok utópikus elképzelés teljesült.

Számos [...] utópikus álom, mint a televízió, mint a más csillagokra való eljutás, mint a hangsebességnél gyorsabb mozgás, már teljesült, de ezek az álmok, azáltal, hogy teljesültek, mindannyian úgy hatnak, mintha eközben a legjobbat elfelejtenénk – hogy ti. egyáltalán nem örülünk nekik, hogy ezeknek az álmoknak a maguk megvalósulásában van egy sajátos kijózanító hatásuk, a pozitivizmus szelleme lengi be őket, és egyszerűen unalmassá váltak. (Traub–Wieser 1977. 58.)

Most tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy a konkrétizmus diadalmaskodott, hanem inkább arról, hogy az utópikus energiák mind átcsúsztak a technika világába. És Adorno most bevezet egy új közvetítő láncszemet: a technikai világban a valóságos szükségletek kielégítésének helyébe a tömegkultúra által generált látszatkielégítés lépett.

Azt gondolom, hogy ma lehet tévét nézni, a távolba nézni, de a vágykép, az erotikus utópia megvalósulása helyett az ember többé-kevésbé csinos slágerénekesnőket lát, akik az embert még a csinosságukat tekintve is becsapják, mert ahelyett, hogy megmutatnák magukat, valami értelmetlenséget énekelnek, aminek a lényege általában az, hogy a „rózsák” és a „holdfény” valamilyen harmóniát alkotnak. (Uo.)

De mindennek ellenére a valóságos utópia mint vágy mégsem tűnik el teljesen az emberek tudatából. Ezt alátámasztandó Adorno már-már antropológiai érvekhez nyúl: „Nekem az lenne a tézisem, hogy legfelül minden ember, bevallja vagy sem, tudja: lehetséges lenne, hogy minden másképp legyen. Nemcsak éhség nélkül és valószínűleg szorongások nélkül élhetnének, hanem szabad emberek is lehetnének.” (Traub–Wieser [szerk.] 1977. 61.)

Először is azt látjuk, hogy a marcusei perspektíva kiszélesedik: nemcsak a szabadságról van szó, hanem a nélkülözés hiányáról és a szorongás nélküli életéről is. És meglepő módon Adorno mintha egy jóval nyitottabb társadalomképpel dolgozna, mint Marcuse. Ennek csak az lehet az oka, hogy Adorno az ipari társadalom mellett megpróbálja életben tartani a kapitalizmus vagy a későkapitalizmus fogalmát is. Adornónál egyedül arra nem kapunk választ, hogy miért van az, hogy az utópia kimondottan a technika világában valósul meg. Az odavetett válasz inkább csak *ad hoc* magyarázat.

És ha az emberek ma általánosan azt mondják, ami valamikor csak a kiválasztott nyárspolgároknak volt fenntartva: „ezek csak utópiák, ezek csak a csodaországban lehetségesek, de alapjában véve ne valósuljanak meg”; akkor én azt mondanám: ez nyilvánvalóan azért van, mert az emberek azt az ellentmondást, amely a megvalósulás nyilvánvaló lehetősége és a megvalósulás nyilvánvaló lehetetlensége között áll fenn, csak *azon a módon* tudják kezelni, hogy ezzel a lehetetlenséggel azonosulnak, és ezt a lehetetlenséget a saját ügyükké teszik, és így (Freuddal szólva) a „támadóval azonosulnak”. (Uo.)

A kritikai elmélet feladata így az utópikus tudat fenntartása lenne, pontosabban az utópia nem-technikai értelmének fenntartása. Marcusénál ez egyértelműen a társadalmi tendenciákkal való szembeszegülést követeli meg; Adornónál viszont a támadóval való azonosulásra vonatkozó hajlam elutasítását jelenti. Az embereket ki kell ragadni abból a bővületből, hogy azonosuljanak a támadóval. Már az előadásokban is fel-felbukkan az elméletnek egy ilyen fogalma: „Az elmélet fogalma nem tautologikus, hanem az újra, a nem-azonosra irányul” (Adorno 2008. 39). Ez a nem-azonosság pedig valami olyasmi, ami túlmutat egy önmagába záródó, funkcionálisan integrált társadalmi rendszeren.²⁰ És ez nemcsak hogy nem magától értetődő, hanem a megalkotásának még vannak bizonyos szükségszerű nehézségei is. A beszélgetésben ezt ugyan Bloch mondja ki, de biztosak lehetünk benne, hogy Adorno ezzel maximálisan egyetértett. Bloch szerint Brecht adta az utópia legtömörebb megfogalmazását: „valami hiányzik”. És most hallgassuk Blocht:

Hogy mi az, azt nem tudjuk. A mondat a *Mahagonny*-ban áll, Brecht egyik legmélyebb mondata, mindössze két szóban. Mi ez a „valami”? Ezt nem szabad „kipingálni”, mert akkor létezőként mutatnánk be; de nem szabad úgy eliminálni sem, mintha gyakorlati értelemben nem is lenne, amiről ezt lehetne mondani: „itt a lényegről van szó”. (Traub–Wieser [szerk.] 1977. 74.)

Ezzel az utópiára vonatkoztatva létrejön egyfajta képtilalom, és a kritikai elmélet így maga is némileg paradox helyzetbe kerül. Adorno mondja Blochnak: „mert abban, amit mondasz, benne rejlik, hogy azzal a fogalommal, amit Brecht-től idéztél – »valami hiányzik« – egyáltalán nem is rendelkezhetnénk, hogy ha e fogalom jelentésének nem lennének meg a csírái, a fermentumai” (uo.).

V. ÖSSZEGZÉS

Adornónak a hatvanas évek első felében kialakított kritikai társadalomelmélete nem illeszthető össze egyetlen egységes egésszé. Mindenesetre a fentiekben fölvezetett keret még csak-csak sugall valami egységességet: abból kell kiindulni, hogy Marx óta milyen változásokra került sor, és végül a kommunizmus reális perspektíváját egy utópikus perspektívával kell helyettesítenünk, miközben természetesen el kell hárítanunk az utópia „kipingálását”. A hatvanas évek első

²⁰ Enst Bloch mondja a beszélgetésben: az utópia lényegileg a „meglévő bírálata”. „Ha nem léptük volna még át a határokat, akkor mint határokat nem is tudnánk észlelni őket.” Adorno aztán ezt a gondolatot parafrázálja, illetve a saját nyelvére fordítja le: „Igen, az utópia mindenképpen a meghatározott negációban rejlik, annak a meghatározott negációjában, ami pusztán van, és ezt azáltal teszi, hogy mint hamisat konkretizálja magát, miközben mindig arra is utal, aminek lennie kellene” (Traub–Wieser [szerk.] 1977. 70).

felében Adorno számára ez a kritikai elmélet általános kerete. Ezen belül Adorno két fogalmi párossal dolgozik: az integráció és a differenciálódás egyszerre alkalmas a Marx utáni tapasztalatok megragadására és „a „felvilágosodás dialektikájának” transzformációjára. Az erre a fogalmi párosra épülő társadalomkép azonban az „integráció” fogalmában rejlő kétértelműség miatt elveszti a maga belső konzisztenciáját. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy a következő fogalmi dualitás (eldologiasodás és perszonalizálódás) egyrészt kapcsolódik ehhez, másrészt – mint a későkapitalista társadalom leírására alkalmas fogalmi páros – nagyobb elméleti konzisztenciát ígér. Ebben az esetben viszont a „perszonalizálódás” fogalma lesz olyan elmosódott és sokjelentésű, hogy ez a fogalmi páros sem válhat egy átfogó koncepció bázisává. A mottóban idéztem azokat a kérdéseket, amelyet Adorno az előadások elején mintegy önmagához intéz: „A társadalom kritikai elmélete. Igen, de mi lenne ez tulajdonképpen? Van ilyen elméleted? Ha van, miért nem adod elő egyszerűen, ha meg nincs, miért beszélsz róla?” (Adorno 2008. 9.) Kétségtelen: Adornónak nem volt szisztematikus társadalomelméleti koncepciója, de igenis volt egy kritikai társadalomelmélete. Ennek bizonyításához még egy pillantást kell vetnünk Adorno rendszer-értelmezésére. Szerinte a pozitív liberális elméletek és a negatív elméletek (mint pl. a marxi, amelyet kritikai elméletnek is nevezhetünk) egyáltalán nem különböznek abban, hogy az elméletet rendszerként, „egy önmagába zárt deduktív rendszerként” képzelik el (Adorno 2008. 46). Ezt Adorno még „klasszikusnak” is nevezi, ami nyugodtan értelmezhető a horkheimeri „hagyományos elmélet” ekvivalensként.²¹ És ebbe semmi újdonságot sem hoz a „dinamikus rendszer” fogalma sem, pontosabban alapvetően nem alakítja át ennek értelmét.²² A „dinamikus rendszert” tulajdonképpen a dialektika alapjelentésének is tekinthetnénk. De a kritikai elméletnek egy olyan dialektikus koncepciónak kell lennie, amely megszabadul a rendszer-karaktertől. És ez azt jelenti, hogy fel kell számolni a rendszer elemeinek mindennemű deduktív összefüggését. Ezeket az egymással levezetési viszonnal össze nem kapcsolt elemeket Adorno „teorémáknak” is nevezi. Aligha túlzás, ha a fentiekben végigvett megközelítéseket ebben az értelemben „teorémáknak” nevezzük. „Tehát azt lehet mondani, hogy mindezek a teorémák olyan kísérletek, amelyek révén a társadalmat átható dinamikát, [...] vagyis azt, ami ellenáll az invariánsokban való rögzítésnek, bizonyos értelemben megpróbáljuk fogalmakkal körülírni” (Adorno 2008. 46–47). Adorno azonban arról már nem mond semmit, hogy ha ezek a teorémák már nem is állnak egymás-

²¹ A „tradicionális elmélet” legfontosabb elemeit Horkheimer a modern természettudományos világképből veszi át: a) a deduktív felépítést, b) a szubjektum és az objektum éles elválasztását, c) a formalizálásra való hajlamot és d) a prognosztizálások jelentőségét (lásd Horkheimer 1988. 163–168).

²² Erre Adorno példaként Hegel és Fichte koncepcióját hozza fel, habár a dinamikus rendszer létrejövési folyamatában a legdöntőbb esemény talán Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyve volt.

sal egy deduktív összefüggésben, nem kell-e őket mégis valamilyen minimális fogalmi homogenitással felruháznunk. „A társadalom kritikai elmélete. Igen, de mi lenne ez tulajdonképpen?” (Adorno 2008. 9.) Talán valami ilyesmi.²³

²³ Azt a kérdést is fel lehetne tenni, hogy akkor helyes volt-e *A felvilágosodás dialektikájának* általam követett értelmezése. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy én nagyjából azt az értelmezést követtem, amelyet Jürgen Habermas dolgozott ki *A kommunikatív cselekvés elmélete*, majd a *Filozófiai diskurzus a modernségről* című könyveiben, végül *A felvilágosodás dialektikája* 1986-os kiadásához írt utószavában. Most elsősorban az utóbbira fogok támaszkodni. E könyv 1969-es kiadásához Horkheimer és Adorno írtak egy új előszót, amelyben egy nyomtatott műben először alkalmazták a „totális integráció” fogalmát. Ennek jelentését Habermas intuitív módon így érzékelteti: „A bürokratikus háló hézagtalanul ráterül a társadalomra, az állami titkosrendőrség ellenőrzése még a legutolsó celláig is eljut. Horkheimer 1941-ben már előrevetítette az orwelli vízió árnyékát: »A kiválasztás, amely a légerekben összpontosul, egyre véletlenszerűbb lesz. Véletlenszerű, hogy a foglyok száma növekszik-e vagy csökken, hogy mikor engedjük meg, hogy a meggyilkoltak helyét ne töltsük fel stb. A lágerben tulajdonképpen bárki lehetne.«” (Habermas 2004. 80.) Egy ilyen kritika azonban Habermas szerint szükségképpen ellentmondásokba bonyolódik: nem tudja ugyanis megadni a kritikának azt a bázisát, amiből kiindulva egyáltalán megfogalmazódhat. Vagy azt is mondhatnánk, hogy nem tud elszámolni a kritika mércéivel. „Nietzsche óta ez a probléma újra és újra megismétlődik. A radikális ész-kritika önmaga ellen irányul: ha a kritika radikális, akkor nem hagyhatja érintetlenül a maga mércéit sem.” (Habermas 2004. 86.) Már korábban is történt néhány kísérlet e koncepció hallgatólagos ignorálására. Alfred Schäfer pl. Adorno pedagógiai koncepciójának rekonstruálása kapcsán írja: „[Adornónak és Horkheimernek] gyakran vetették a szemére, hogy az emberi észnek csak egy hanyatlástörténetét fogalmazták meg: az emberi racionalitás és ész történelmi fejlődése a világ fölötti vak és egyoldalú uralmi logikává fejlődött, és minden más, a világgal és önmagunkkal való minden más bánásmód, amely nem ennek az eldologi-asodott logikának engedelmeskedik, a szubjektum számára egyre inkább lehetetlenné vált. Az ilyen eldologiasító logika vezetett a fasiszta barbársághoz.” (Schäfer 2004. 57.) Másrészt azonban Schäfer úgy gondolja, hogy e racionalitás-típus uralma ellenére még adottak a világgal és az énnel való másféle bánásmód lehetőségei (ezek döntően a „mimézis” kategóriája köré rendezhetők el), és ezeknek az önállósodott racionalitással való szembenállásából még adódik némi remény (Schäfer 2004. 59). A habermasi interpretáció átfogó kritikáját elsőként Ruth Sonderegger fogalmazta meg. „Habermas szerint az azonosító gondolkodás kritikája nem tud különbséget tenni egyrészt az azonosítás kritikai elemzése, másrészt a kritizált kontroll-gondolkodás között, és ezért egy rossz végtelenben forog. Ezt az önellentmondást Habermas aztán mindennekelőtt Adorno számlájára írja.” (Sonderegger 2012. 54.) Ez a rossz végtelenség tulajdonképpen egybevág a kritika bázisának meghatározhatatlanságával. „Ha azt mondjuk, hogy az azonosító gondolkodás kritikájának tovább kell mennie, akkor ennek a »kell«-nek etikai-politikai értelme van” (Sonderegger 2012. 55). Vagyis az elmélet második szintje nem homogén az elsővel. Ezért is beszélt Horkheimer a *Tradicionális és kritikai elmélet* című tanulmányában *Haltung*-ról, beállítottságról vagy magatartásról (lásd Horkheimer 1988. 180). „Eszerint *A felvilágosodás dialektikája* nem az univerzális uralom-kritika elmélete, amelyet csak meditativan mint »önmagában« körözött lehet szemügyre venni, de nem lehet megváltoztatni. E mű legfőbb célja, hogy a kontroll-azonosítás fejlődésének provokatívan kiélezett ábrázolásával tematizálja a [...] jelenlegi uralmi praktikákat, anélkül, hogy egyenlővé tenné őket egymással. Így pl. *A felvilágosodás dialektikájában* az antiszemitizmus kontroll-logikái mások, mint a kultúraipar törvényei, még akkor is, ha mindkettőre jellemző a másság kizárása.” (Uo.) A „totális integráció” így már csak azért is szerencsétlen elnevezés, mert azt sugallja, hogy ez az integráció mindenütt azonos. Ez az interpretáció azonban nem érinti a tanulmányom gondolatmenetét. Ha igaz is, hogy a könyv koncepcióját nem jellemzi a „totális integráció” (egyvalami biztos: Adorno ettől nem próbált szabadulni, és ezt Habermas is elismeri), a civilizáció-történeti koncepció társadalomelméleti transzformációja nagy kihívás volt, amit Adorno is érzett és fontosnak érzett. Ezért próbáltam ebből kiindulva értelmezni

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973. Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens. In uő. *Gesammelte Schriften*. 14. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1987. Zur Logik der Sozialwissenschaften. In uő: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied–Berlin, Luchterhand Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1997. Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In Hans-Georg Backhaus: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marx'schen Ökonomiekritik*. Freiburg i. Br., ça ira-Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2003a. Gesellschaft. In *Frankfurter Adorno Blätter*. VIII. Szerk. Rolf Tiedemann. Edition text + kritik.
- Adorno, Theodor W. 2003b. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In uő: *Gesammelte Schriften*. 8. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2008. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964)*. Szerk. Tobias ten Brink és Marc Philipp Nogueira. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2011. *Philosophie und Soziologie (1960)*. Szerk. Dirk Braunstein. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2013. Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Adorno, Theodor W. – Dirks, Walter 1955. *Betriebsklima: eine industriesoziologische Untersuchung aus dem Ruhrgebiet*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.
- Bobka, Nico – Braunstein, Dirk 2015. *Die Lehrveranstaltungen Th. W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht*. IfS Working Papers.
- Dubiel, Helmut 1978. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Grenz, Friedmann 1974. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1987. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 2004. Utószó [A *fejlődés dialektikájához*]. In Weiss János: *Az integrációtól a narrációig. A fejlődés dialektikájának recepciója*. Budapest, Áron Kiadó.
- Horkheimer, Max 1988. Traditionelle und kritische Theorie. In uő: *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1986. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1990. *A fejlődés dialektikája*. Ford. Bayer József és mások. Budapest, Gondolat–Atlantisz.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl 1955. *A tőke*. 1. kötet. Budapest, Szikra Kiadás.
- Reijen, Willem van – Bransen, Jan 1987. Das Verschwinden der Klassengeschichte in der Dialektik der Aufklärung. In Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. 5. kötet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- Ricardo, David 1991. *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelei*. Ford. Kislégyi Nagy Dénes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Schäfer, Alfred 2004. *Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim–Basel–Berlin, Beltz Verlag.

a „teorémákból” összeálló kritikai társadalomelméletet, amely a hatvanas évek első felében Adorno reprezentatív koncepciója.

- Simmel, Georg 2009. *A társadalmi differenciálódásról*. Ford. Weiss János. Budapest, Gondolat.
- Sonderegger, Ruth 2012. Von der Theorie zur Haltung. In Malte Völk et al. (szerk.): „... wenn die Stunde es zuläßt”. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Traub, Rainer – Wieser, Harald (szerk.) 1977. *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Weber, Max 1998. A tudomány mint hivatás. In uő: *Tanulmányok*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris.
- Wellmer, Albrecht 1985. Wahrheit, Schein, Versöhnung. In uő: *Die Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Wiggershaus, Rolf 1987. *Theodor W. Adorno*. München, Verlag C. H. Beck.

Hányféleképp lehetünk szabadok?

Axel Honneth és az individuális szabadság
társadalmi rekonstrukciója*

Tanulmányomban Axel Honneth-nek azt a gondolatmenetét rekonstruálom, amellyel a szabadság két típusa – a *negatív* és *pozitív szabadság* – mellett egy harmadik típus, a *szociális szabadság* bevezetésének szükségessége mellett érvel. Feltételezésem szerint Honneth érvrendszerének rekonstrukciója akkor sikeres, ha a klasszikus politikai filozófiai érvelés kontextusába helyezzük. Honneth igazolása ugyanis – társadalmi realista intenciói ellenére – igen sok szállal kapcsolódik igen eltérő klasszikus szerzők (főleg Kant, Hegel és a 20. századból Isaiah Berlin) azon elképzeléséhez, hogy az individuális autonómiához vezető cselekvés archetípusa filozófiai érvelés során rekonstruálható. A szociális szabadság fogalma többek között e filozófusokkal folytatott vitában születik meg, és Honneth rendkívül innovatív módon gondolja tovább az érveiket elméletük korlátainak bemutatására és saját szabadságkonceptiójának alátámasztására.¹ Kérdés azonban, hogy a klasszikus filozófiai érvelésnek is tág teret engedő szabadságelmélet kidolgozása mennyiben mond ellent Honneth ama törekvésének, hogy a kritikai elméletet egy „normatív társadalmi rekonstrukció” keretein belül szorosan a társadalomelemzéshez kapcsolja (Honneth 2011. 20–21). Mennyiben békíthető össze azzal az elképzeléssel, hogy a társadalomkritika alapját képező normák egy a társadalomtól független utópistának vagy „szobafilozófusnak” sohasem állnak rendelkezésére, és hogy a kritikát mindig a konkrét társadalmi-történeti szituációban vagy éppen a mindennapi cselekvésben meghatározó normákhoz kell kötnünk? Elemzésem első részében több oldalról támasztom alá Honneth szabadságról szóló filozófiai érvelését. A dolgozat végén azonban – elsősorban Honneth jogfogalmát szem előtt tartva – szkeptikusabban vizsgálom azt a kérdést, hogy releváns társadalomkritika alkotható-e az így kifejtett szociális szabadság fogalmának nézőpontjából.

* A tanulmány az MTA Posztdoktori Kutatói Program támogatásával készült.

¹ Tanulmányom döntően három forrásra támaszkodik: Honneth 2011-es *Das Recht der Freiheit* című művére, a 2014-ben és 2015-ben tartott szabadságról szóló előadásaira, kisebb részben pedig a három hegelianus szabadságfogalmat megkülönböztető 2001-es *Leiden an Unbestimmtheit* című művére.

I. A POLITIKAI FILOZÓFIA FUNKCIÓJA

Honneth *Das Recht der Freiheit* című művének módszertani bevezetője a kortárs politikai filozófia legsúlyosabb hiányosságaként azt rója fel, hogy függetleníti magát a fennálló történelmi-társadalmi viszonyoktól, és tisztán normatív szempontokat érvényesít. A kantianus alapokon nyugvó hagyománnyal szemben egy olyan normatív elmélet megalapozását tekinti feladatának, amely a társadalomkritika alapjául szolgáló normákat nem a társadalomtól független perspektívában jelöli ki, hanem az adott társadalmak tagjai számára konstitutív értékekhez köti. A kirajzolódó gondolatmenet szerint a társadalmi intézmények újratermelődése elképzelhetetlen a társadalom tagjai által osztott értékek nélkül – amelyek nézőpontjából a fennálló intézmények azonosulásra méltónak tűnnek. Ha viszont a társadalmi konfliktusok ellenére is azonosíthatók hallgatólagosan elfogadott, közös értékek és idealizációk, a társadalomkritikát nem érdemes utópikus elképzelésekhez kötni (Honneth 2011. 19). A kritikusnak inkább azoknak a közös elvárásoknak a feltérképezésére kell szorítkozniuk, amelyeket a társadalom tagjai saját magukkal vagy intézményeikkel szemben támasztanak. A „normatív társadalmi rekonstrukción” nyugvó program így a kritikához szükséges racionális normák feltárására irányuló filozófiai szándékot elv拉斯zthatatlannak látja a cselekvés során hallgatólagosan elfogadott értékorientációk és a létező társadalmi intézményekben testet öltő normák társadalomtudományos vizsgálatától.

E módszertani útmutató után azt várnánk, hogy Honneth „realista” igazolási stratégiát fog követni. Azt várjuk például, hogy a „normatív társadalmi rekonstrukció” keretein belül feltárja a történelmi-társadalmi összefüggéseket, amelyek kontextusában a mai értelemben vett, individuális autonómiájának megvalósítására törekvő szubjektum megszületett; vagy, hogy felvázolja a demokráciáról és az emberi jogokról szóló ismert elméletek eddig kevésbé ismert intézménytörténelmi háttérfeltételeit, rámutat az intézményi háttér ellentmondásaira, patológikus vonásaira. Honneth azonban szakít a normatív társadalmi rekonstrukció módszerének szociológiai és történelmi értelmezésével, és szabadságról szóló álláspontját filozófiatörténelmi kontextusban domborítja ki.

Christoph Möllers német jogfilozófus a *Das Recht der Freiheit* filozófiatörténelmi részét pusztán izgalmasan megírt történelmi bevezetőként olvassa, amely lényegében kívül esik a műben kirajzolódó érvelésen (Möllers 2011). Én viszont a honneth-i mű legfontosabb részének éppen ezeket az elméleti és történelmi fejtegetéseket tartom, mert Honneth döntően filozófiatörténelmi kontextusban dolgozza ki szabadságtipológiáját, és e kontextusban nyújt érveket a szociális szabadság elsőbbsége mellett. Úgy gondolom azonban, hogy a klasszikus és modern filozófusokkal folytatott vitájának a normatív társadalmi rekonstrukció módszere felől olvasva különleges jelentősége van. Honneth továbbra is úgy gondolja, hogy a bennünket vezérlő normatív elvek érvényessége nem független attól a társadalmi és kulturális háttértől, amelyben kifejlődtek. A politikai filozófiai műve-

ket azonban a „modern társadalmak normatív kultúrájának” feltérképezésére szolgáló egy-egy kísérletként értelmezi. A társadalomfilozófus feladata ebből a perspektívából nézve nem abban áll, hogy logikailag koherens eljárás során univerzális érvényességi igényű elveket következtessen ki; ezt úgy is értelmezhetjük, hogy lehetetlen vállalkozás a habermasi értelemben vett kontextusfüggetlen, univerzális morális diskurzusok lefolytatása (Habermas 2001. 221; 1992. 200). A filozófus valójában mindig önértelmezési diskurzusokhoz kapcsolódik. E diskurzusokban a rendelkezésre álló értelmezési kísérletekből kiválasztja és újraértelmezi azokat, amelyek a legadekvátabb kifejeződései a modern ember normatív önképének, és amelynek alapelveire a valós társadalmi-történeti feltételek között a lehető legnagyobb szabadságot és igazságosságot teremtő társadalmi praxis építhető.

Honneth kiindulópontja, hogy az önmagát szabadságra méltónak tekintő modern ember önképe a szabadság két egymásnak ellentmondó felfogására épül. A modernitás normatív kultúráját az a felfogás dominálja, hogy a szabadság kulcsa egy a külső beavatkozástól mentes élettér szavatolása, amelyben az egyénnek a lehető legnagyobb mértékben lehetősége nyílik a saját céljai és hajlamai szerinti cselekvésre. Ennek ellentmondani látszik, hogy rendszerint azért tekinthetünk magunkra méltósággal rendelkező személyként, mert cselekvésünk során általunk helyesnek vélt alapokra támaszkodunk: vagy a saját magunk által meghatározott elvek szerint cselekszünk, vagy rendelkezésünkre állnak olyan kollektív módon tételezett értékek vagy normák, amelyeket követve autentikus életet folytathatunk (Honneth 2015 141). Ez magyarázza, hogy Honneth a szabadság adekvát fogalmának meghatározásánál Isaiah Berlin munkásságához fordul, aki a legalaposabban dolgozta ki a szabadság e két kirajzolódó típusát: a *negatív* és a *pozitív szabadság* fogalmát.

Berlin a negatív szabadságot „valamitől” való szabadságként jellemezte, ez Honneth értelmezése szerint az egyén minden külső beavatkozástól mentes cselekvését jelenti, radikálisabb olvasatban pedig az egyéni célok feletti lehető legtöbb kontrollmechanizmus kiiktatását. A pozitív, a „valamire való” szabadság változatos formáiban a cselekvő személyek egyéni vagy kollektív, reflexív eljárásban tisztázzák és határozzák meg cselekvésük mozgatórugóit. Mint ismeretes, Berlin liberális érvmenete a negatív szabadság eszménye szerint berendezett társadalmat igyekszik megóvni a totalitarizmus, a nacionalizmus, a kommunizmus és a nem liberális értelemben felfogott demokrácia veszélyeitől (Okochi 2012. 13). Diagnózisa szerint a veszély fő forrása a pozitív szabadság, legalábbis annak eltorzult értelmezése, amelynek ürügyén a hatalom behatol a privát szférába, és a társadalom tagjait eredendő céljaiktól eltérő, destruktív cselekvésre kényszeríti. A probléma gyökere Berlin szerint a modern individuum mesterséges „metafizikai kettéhasítása” egy irracionális, hajlamai szerint cselekvő, fizikai létezőre és egy, állítólag a „valós érdekeit” és „racionális megfontolásait” követő magasabb rendű éltre (Berlin 1990. 432). Berlin szerint ez a lépés teszi lehetővé

a hatalom birtokosainak, hogy az individuumot eltérítsék eredeti szándékaitól: azáltal, hogy bizonyos cselekvésmódok egyedül „autentikusként” vagy „ésszerűként” mutathatók fel, megnyílik az út az eredetileg plurális értékek, az egyéni cselekvések összehangolása és totális kontrollja előtt.

Feltevésem szerint Honneth Berlin koncepcióját két szinten bírálja: az elemzés analitikus szintjén azt mutatja be, hogy a szabadság kettős, pozitív/negatív felosztása csak tökéletlen módon fejezi ki a kortárs társadalmakban megélhető szabadság típusait. Az elemzés mélyebb rétegében pedig arra igyekszik rámutatni, hogy a negatív szabadság gyakorlásán alapuló társadalmi praxis szabadsághiányos állapothoz vezet. Honneth a társadalmi interakciók olyan típusait mutatja fel, amelyeket össztársadalmi szempontból konstitutívnak tarthatunk.² Egyik példája a „szeretetteljes kapcsolatban” való részvétel: a kiegyensúlyozott, kölcsönös megelégedésre szolgáló baráti, szerelmi és családi kapcsolatokat tartja szem előtt. Másik – politikai filozófiai szempontból jobban értelmezhető – példája a demokratikus akaratképzésben: vitában, társadalmi akcióban, tiltakozásban stb. való részvétel (Honneth 2015. 144). Ezekről a cselekvési típusokról azt mutatja be, hogy a szabadság gyakorlásaként értelmezhetőek, amelyek azonban nem írhatóak le sem a negatív, sem a pozitív szabadság gyakorlásaként.

II. AZ INTIM KAPCSOLATOK ÉS A DEMOKRÁCIA

A klasszikus politikai filozófia oldaláról első pillanatra érdekesnek tűnik az intim kapcsolatok példáinak a szabadság fogalmaihoz közelítése. A szeretetteljes kapcsolatokra vonatkozó példák azonban Honneth-nek a korábban már körvonalazódó álláspontjába illeszkednek, hogy a szabadság (vagy az individuális autonómia) megvalósulása nem feltétlenül az államhoz vagy általában a politika szférájához fűződő viszonyunkban artikulálódik. A szabadságról és az autonómia kiteljesedéséről beszélhetünk akkor is, ha a politika szférájától függetlenül az individuum kiteljesedik, identitása vagy önismerete teljesebbé válik (Honneth 2010. 65). Honneth jól látja, hogy ha a szeretetteljes kapcsolatokat valóban a szabadság megnyilvánulásának tartjuk, a pozitív és negatív megkülönböztetésére épülő hagyományos szabadságkoncepciónk felülvizsgálatra szorul. A szeretetteljes kapcsolatokat ápoló egyén jellegzetessége, hogy mások céljait legalább olyan mértékben szem előtt tartja, mint a sajátjait, szándékait pedig ki sem tudja nyilvánítani mások kívánságaira és igényeire való hivatkozás nélkül. A szeretetviszonyokban, családi, baráti, szerelmi viszonyokban élő egyén más személye-

² Ezt az igazolási stratégiát követi Honneth a *Three, Not Two Concepts of Liberty* című, eredetileg a Chicagói Egyetemen 2014. november 12-én elhangzott előadásában. Az előadás kisebb módosításokkal elhangzott a budapesti Goethe Intézetben 2015. május 14-én. A továbbiakban az utóbbi előadás szerkesztett szövegét fogom alapul venni.

ket enged saját cselekvési szférájába, azonban a másokkal való interakciót nem saját maga korlátozásaként, hanem ellenkezőleg: önmaga és a szeretett személy kiteljesedéseként éli meg. Az így jellemzett szabadságélmény tehát olyan sajátos emberi kapcsolatokon alapul, amelyek a nyilvános-politikai világ felől nézve a privát viszonyainkat érintik, amelyek fenntartásánál azonban az egyén nem zárkózik el attól, hogy a szeretett személy érdekei és céljai szerint cselekedjen. A szeretetteljes kapcsolatait ápoló személy szabadsága tehát valamilyen intim módon megélt szabadság, mégsem jellemezhető az önmaga céljait követő, mások „beavatkozásától” elzárkózó személy negatív szabadságaként.

Csak látszólag van könnyebb dolgunk, ha Honneth másik példáját, a demokratikus akaratképzésben való részvételt akarjuk a berlini szabadságfogalmak perspektívájából jellemezni. Ahhoz a szabadsághoz, amelyet például egy demokratikus vitában való véleménynyilvánítás, egy tüntetésen való részvétel vagy egy közös szórólapozás nyújt, szorosan hozzátartozik az állami beavatkozástól való mentesség és e tevékenységek önkéntessége. Mégsem foghatjuk fel őket a negatív szabadság gyakorlásaként, mert ezeknek a tevékenységeknek a végrehajtása során nem privát céljainkat követjük. Ráadásul e cselekvések végrehajtása nem attól szabad, hogy senki nem keveredik bele önkényesen „a mi dolgunkba”, e szabadságélményünk alapja éppen a kollektív célok kényszerektől mentes végrehajtása.

Honneth értelmezése szerint a demokratikus folyamatokban való részvétel a kollektív önértelmezési folyamatba történő bekapcsolódást jelent. E gondolatával szemben azonban felhozható, hogy a demokrácia kiküszöbölhetetlen elemét képezik individuális megnyilvánulások is: például az egyéni véleménynek egy vitában történő kinyilvánítása vagy a szavazat titkos leadása. Így tehát jogos a felvetés: nem lehet-e a demokratikus részvételünk egyes konstitutív elemeit mégis a negatív szabadság megnyilvánulásaként – például privát vélemény kinyilvánításaként – értelmezni. Honneth azonban úgy látja, hogy a demokratikus processzus résztvevőjeként véleményt nyilvánító személyek alapvetően kollektív szempontokat tartanak szem előtt, amelyből visszatekintve kontrollálják és korrekciónak vetik alá saját álláspontjukat. Ebből a szempontból a véleménynyilvánítása vagy a titkos szavazatok leadása átfogó, interszubjektív akaratképzési processzus egy-egy eleme, melynek során a politikai társadalom tagjai arra törekszenek, hogy a polarizált véleményeiket valamilyen módon „egységes köz-akarattá” gyűrjék össze.

A kollektív cselekvés e típusát persze nem kell feltétlenül idealisztikusan értelmezni és a „közjó” idealisztikus fogalmához kötni: működő demokráciákban a szembenálló felek között rendszerint nincs megegyezés arról, hogyan definiálják a közjót. Kézenfekvő azonban azt gondolni, hogy egy demokratikus processzus részeként mindig annak tudatában cselekszenek, hogy eltérő véleményeikből valahogyan egységes döntésnek kell kerekednie, amely legalább közvetve nyilvános racionalitásstandardok szerint igazolható. Ráadásul a viták-

ban megjelenő egyéni vélemény kialakítását sem foghatjuk fel monologikus folyamatként. Az akaratképzési folyamatokban megjelenő álláspontok ugyanis nem egyéni haszonkalkuláció eredményeképpen, hanem komplex interszubjektív folyamatokban keletkeznek. Ezek során a felek megtanulják átvenni a másik perspektíváját, kipróbálják a másik álláspontját, és saját véleményüket mindig más vélemények (gyakran a gyökeresen ellentétes vélemény) tükrében alkotják meg. Összességében úgy tűnik tehát, hogy a demokratikus döntéshozatal mint a kortárs demokratikus struktúrák lényegi része még részleteiben sem modellezhető a magáncéljaikat követő, negatív szabadságra törekvő személyek eljárásaként.

III. A POZITÍV SZABADSÁG FOGALMÁNAK ELÉGTELENSÉGE

Honneth ezután amellet érvel, hogy a szabadság két említett példája akkor is csak tökéletlenül érthető meg, ha a „pozitív szabadság” fogalma felől interpretáljuk. Berlin szöveghelyeire támaszkodva kiemeli: a pozitív szabadság eszményének megszületéséhez az a gondolat járult hozzá, hogy a negatív szabadság szférájának biztosítása önmagában nem vezet el autentikusan megélhető szabadsághoz. Az érvelés egy későbbi fázisában fontos jelentősége lesz azoknak az érveknek, amelyek a pozitív koncepciónak nyújtanak elsőbbséget a negatív szabadsággal szemben, így dolgozatomban ezekre még visszatérek. Az elemzésnek ezen az analitikus szintjén a pozitív szabadság egészen eltérő koncepcióit érdemes ahhoz a feltételhez kötni, hogy a cselekvést ember voltunkhoz méltó normákhoz igazodva kell végrehajtani. Honneth emellett azt is kiemeli, hogy a pozitív szabadság kapcsán felmerülő példák rendszerint arról szólnak, hogy a szabadság individuális készségek gyakorlása által valósítható meg: ha az egyén képessé válik a normákhoz történő alkalmazkodásra, vagy autentikus igényeinek megfogalmazására. A cselekvés kollektív végrehajtása így nem lényegi, csupán akcidentális jellegzetessége a pozitív szabadságnak, amely sok esetben individuálisan is megvalósítható.

A szabadság e típusa így első közelítésre csak kevésbé rokonítható a példákban szereplő, a demokratikus akaratképzésben való részvételben és a szeretetteljes viszonyok kialakításában megnyilvánuló szabadsággal. Ezeknek az esetekben ugyanis kevésbé a racionalitás vagy az autenticitás szempontjából reflektált célkitűzések, hanem éppen a kollektív végrehajtás kiküszöbölhetetlen mozzanata, az együtt cselekvés felemelő tapasztalata különbözteti meg a szabad cselekvést a nem szabadtól. Az azonban, hogy az egyik esetben a „szabad” cselekvés típusának beazonosítása során a cselekvés végcélján („racionális”, „reflektált” célokon vagy egyéb „ideálokon”) van a hangsúly, a másik esetben a cselekvés végrehajtóinak azonosításán (tehát, hogy nem egyén, hanem kollektívum hajtja végre), még igen kevésnek tűnik ahhoz, hogy felülírjuk Berlin elterjedt pozitív/

negatív megkülönböztetését. Az elemzésnek ezen a pontján még érvelni lehet azzal, hogy a pozitív szabadságot – ahogyan azt Berlin is hangsúlyozza – individuális és kollektív módon is gyakorolhatjuk, így a demokratikus akaratképzésben való részvétel, vagy a szeretet-kapcsolatok esetében azt mondhatnánk, hogy a kollektív módon végrehajtott pozitív szabadság eseteivel van dolgunk (Honneth 2015. 146).

Honneth megkülönböztetésének alapja Berlinnek arra a gondolatmenetére támaszkodva mutatható be, amely szerint a kollektív pozitív szabadság az individuális cselekvés mintájára modellezhető. A kollektív-pozitív szabadság e képe szerint a szabadság abban áll, hogy a közösség tagjai ugyanazokat az erőnyeket és képességeket mozgósítva, homogén közösségként küzdenek egy korábbi reflexív folyamatban igazolt célkitűzésért. A pozitív szabadságban rejlő veszély így éppen azáltal igazolható, hogy a közösség tagjaitól elidegenített célkitűzésre hivatkozva a közösség vagy a társadalom tagjai mások céljainak alárendelt, homogén közösségbe rendeződnek. Honneth ezzel szemben gyümölcsozónak tartja megkülönböztetni a szabadság olyan kollektív fogalmát, amely szerint a közösség tagjai nem egységesen rendelik alá magukat egy magasabb rendű célnak, amely szerint a célokat és a célkitűzéshez fontos szerepelvárásokat a kollektíva tagjai kényszerektől mentes cselekvés során újra és újra definiálják (Honneth 2015. 146).

E különbségtétel első közelítésre nehezen érthető, de a demokrácia különböző felfogásaira rámutatva talán megvilágítható. Demokráciaelméleti szinten a kollektív-pozitív szabadságfelfogás leginkább a Rousseau-féle *általános akarat* követésének feleltethető meg: egy politikai közösség tagjai privát szabadságukat feladva alávetik magukat egy magasabb szinten észszerűnek bizonyuló célkitűzésnek, melynek értelmére egyénileg többé nem kérdezhetnek rá. A Honneth-nél körvonalazódó szabadságfelfogás – Honneth erőteljes Habermas-kritikái ellenére (Honneth 2011. 81) – demokráciaelméleti szempontból a diszkurzív demokráciának felel meg. Ebben a közösség tagjai nem uniformizált módon járnak el, kölcsönösen elismerik egymást, és egymás perspektívájának kölcsönös átvételével újra és újra definiálják saját céljait, és a célok eléréséhez szükséges feladatokat. E példa kapcsán látható, hogy Honneth ugyan mindvégig szembefordult Berlin negatív szabadságésszményével, de saját nézőpontjából elfogadja Berlinnek azt a tézisé, hogy a céloknak a kollektívaktól való elidegenítése szabadsághiányhoz vezethet. Míg azonban Berlin a negatív szabadságban, vagy annak megfelelően értelmezett formájában látja meg az önmegvalósítás lehetőségét, addig Honneth a kollektív cselekvés azon formáiban, amelyben a felek kényszer nélkül egymásért cselekszenek. Amelyekben tehát a másik fél igényei nem a cselekvés korlátaiként, hanem céljaiként jelennek meg. Berlin elméletével szemben azonban egy hármas struktúra bontakozik ki. A negatív szabadság mellett érdemes megkülönböztetni a *reflexív szabadság* típusát, ahol az egyén vagy a közösség aláveti magát egy előzetesen jól megfontolt célkitűzés-

nek, és a *szociális szabadság* típusát, amelyben az egyéni célokra való állandó rákérdezéssel, az egyéni szerepek folyamatos újradefiniálásával jön létre jól integrált közösség.

IV. INDIVIDUÁLIS AUTONÓMIA ÉS SZOCIÁLIS SZABADSÁG

Honneth elemzésének egy mélyebb, normatív szintjén bemutatja, hogy a szabadság szociális típusa nyújtja a szabadság adekvát felfogását. Ehhez felhasználja azokat a jól ismert érveket, amelyeket a reflexív szabadság hívei alkalmaznak a negatív szabadság elképzelésével szemben. Az érvek újrafarmálásával azonban a reflexív szabadság tökéletlenségeit is bemutatja. A negatív szabadság politikai koncepciójának elemzéséhez leginkább Hobbes és Nozick filozófiája képezi a kiindulópontot, így Honneth a bíráltnak alávetett negatív koncepciót a társadalmi szerződés elméletének hagyománya felől értelmezi. Interpretációja szerint a negatív szabadság képviselői a polgárok számára konstitutív morális értékeket kivonják az egymással szerződő felek döntési kompetenciájából, és a természeti állapotban élő személyek megváltoztathatatlan antropológiai tulajdonságaiként mutatják be. A polgárok döntési kompetenciáját ezáltal azonban jelentősen beszűkítik: a szerződő felek rendszerint csak racionális haszonkalkulációt végeznek, és politikai szempontból pusztán egyéni játékterük növelésében érdekeltek. Ez a koncepció azonban jelentősen megrövidíti a polgárok szabadságát. Mivel a negatív koncepció szerint a polgárok nem rendelkeznek szabadon morális motivációik felett, a rendelkezésükre álló egoista perspektíva nézőpontjából nem tudják érdemben befolyásolni azt a jogi és politikai keretrendszert, amelyben életük zajlik. Így csak jogoknak alávetett személyek maradnak, de nem válnak a jog szerzőivé: csorbul tehát politikai autonómiájuk, és végeredményben nem válhatnak saját életük kormányzóivá (Honneth 2011. 54–55).

Egy másik ellenvetés szerint a negatív koncepció a szabadság megvalósítását pusztán a külső korlátok távollétéhez köti, és nem fordít figyelmet a szándékokra és motívumokra, amelyek szerint a cselekvést végrehajtják. Így azt is szabadnak kell tekintenie, aki a cselekvését minden racionális- és értékmegfontolástól függetlenül, szeszélyei vagy irracionális szenvedélyei szerint hajtja végre. Ebben az esetben szabadnak tekinthetjük az alkoholistát, a játékfüggőt, a televízió vagy a számítógépes játék megszállottját és bárkit, aki életét vagy szellemét pusztító cselekvést gyakorol, ha nem sérti más jogát a saját motivációk szerinti cselekvésre. A negatív szabadság ellenfelei ezért úgy gondolják, hogy a megzabolázhatatlan szenvedélyek vagy múló hóbortok rabjaként cselekvő személy sem szabadabb a külső erőktől befolyásolt embernél (Honneth 2011. 60).

Ezt a problémát Honneth szerint Rousseau állította a modern szabadságelmélet középpontjába, amikor élesen megkülönböztette az akarattal összhangban álló szabad cselekvést a természeti hatalmaknak engedelmeskedő cselekvésektől. Az

autonóm cselekvéssel szembeállított *heteronóm* körülmények közé egyaránt besorolta a külső korlátokat, az egoizmust, az irracionális érzelmeket, szenvedélyeket, szeszélyeket. Ennek az ellentétnek a kidomborításával Rousseau a szabad cselekvés észszerűségi feltételeit, és az autentikus cselekvéshez szükséges önismeret dimenzióját egyaránt kidomborította. Így végül két, egymásnak sok szempontból ellentmondó társadalomfilozófiai hagyomány kiindulópontjává vált.

A reflexív szabadság egyik változatának jelentős képviselője Herder, aki szerint a szubjektum szabadságának kulcsa, hogy a hagyományok és a nyelv médiumán keresztül felismerje az autentikus életvitel megvalósításához szükséges normákat. Honneth érvelésének szempontjából talán fontosabb az autonóm szubjektum meghatározásának másik, kantiánus hagyománya. Kant mellett érvel, hogy az individuum akkor tehet szert az autentikus cselekvésének alapul szolgáló elvekre, ha univerzalizációs folyamat során teszi próbára cselekvésének motivációit. Ha a motívumokból olyan elvek születnek, amelyeket más személyek is észszerűen akarhatnak, az egyén azonosítani tudja az autonóm cselekvés elveit. Az autonóm személy az eljárása során a másik személyre mint „magában való célra” tekint, és az általa megfogalmazott célokat úgy mérlegeli, mintha azok saját céljai volnának (Honneth 2011. 64–65; Claassen 2014. 68–69).

Honneth szerint a szabadság e koncepcióinak erőssége abban áll, hogy a reflexív eljárások bemutatásával igazolni tudják a negatív szabadság tökéletlenségét: meggyőzően mutatják be, hogy az önmegvalósításra törekvő individuumnak nem csak külső, de belső akadályokat is le kell győznie autonómiájának gyakorlásához. Azt a kritikát azonban, amelyet a reflexív szabadság teoretikusai alkalmaznak a negatív szabadság koncepciójával szemben, újabb perspektívából, a „szociális élet” nézőpontjából újradefiniálja, és így mutat rá a reflexív koncepció tökéletlenségére (Claassen 2014. 69–70). Úgy látja, hogy a reflexív szabadság hívei az „univerzalizációs folyamatban” tökéletesen figyelmen kívül hagyják a cselekvés szociális realizálhatóságának szempontjait. Azt feltételezik, hogy az autonóm cselekvés végrehajtása során csak a „külső és belső akadályokkal” kell leszámolni, és szem elől tévesztik a korlátok sajátos formáit, amelyek a kedvezőtlen társadalmi környezetből adódnak. Eljárásuknak nem része a társadalmi gyakorlatok és intézményi feltételek számbavétele, amelyek nélkül lehetetlen sikeres cselekvést kivitelezni. E „teljesebb reflexió” nélkül az egyén talán ki tudja vonni magát bizonyos hatalmi meghatározottság és az érzelmek hatása alól, de a cselekvés végrehajtása ugyanúgy nem lesz produktív, mint a pusztán hajlamok által befolyásolt cselekvés (Honneth 2011. 79). Honneth ezért úgy gondolja, hogy a morális célok szociális és intézményi feltételeinek, a társadalomban rendelkezésre álló javaknak a feltérképezése is elengedhetetlen feltétele az önmeghatározás folyamatának, és az autonóm cselekvés kivitelezésének. A kantiánus szabadságkonceptió így jelentős korrekcióra szorul: csak akkor tekinthetjük magunkat szabadnak és autonómnak, ha az önmagunk által meghatározott célokat a társadalmi valóságban is észszerűen akarhatjuk (Honneth 2015. 147).

V. AZ „ERŐS” HEGELIÁNUS ELMÉLET

Honneth erőfeszítései (mint látjuk) arra irányulnak, hogy a szabadság egyre tökéletesebb formáit mutassa fel. Az igazolásnak ezen a pontján azonban nagyobb-nak tűnik a különbség a szabadság negatív és reflexív, mint reflexív és szociális típusa között. Ez újra felveti a reflexív és a szociális szabadság elválaszthatóságára vonatkozó problémát. Egyrészt felmerül, hogy a szociális szabadság gondolatát nem kell-e a reflexív szabadság pusztán korrigált változatának gondolnunk, mely szerint a cselekvés racionális akarattal való összehangolását az intézményi háttérfeltételek vizsgálatával kell kiegészítenünk. Az is felvethető, hogy a társadalmi valóság feltérképezése biztosan az autonómia konstitutív részét képezi-e. A kantianus modell szellemében azt mondhatnánk, hogy az autonómiából semmit nem von le, ha az észszerű cselekvés zátonyra fut a társadalmi valóságon. Lehet, hogy a cselekvés nem fog együtt járni a cselekvő szabadságélményével, viszont a szabad döntés lehetőségén nyugvó méltóság sem fog csorbát szenvedni csak azért, mert a cselekvés nem jól bejáratott társadalmi mechanizmusokat követett. Leginkább egy eltökélt forradalmár képe lebeghet a szemünk előtt, aki jól megfontolt elveinek vagy jogainak tudatában cselekszik, de forradalmi tette elbukik egy nem demokratikus mechanizmusokon nyugvó társadalomban. A végkimenetel ugyan tragikus, a személy mégis autonóm módon, méltóságával összhangban hajtotta végre cselekvését, amely zátonyra futott a nem demokratikus elvek szerint felépített társadalmon.

Honneth azonban mellett érvel, hogy az autonómia csak a szociális szabadság megteremtésével realizálható, és elveti, hogy a társadalmi szempont bevonása pusztán esetlegesen járul hozzá a szabadságról szóló reflexióhoz. Érvelésének kiindulópontja ismét a reflexív szabadság teoretikusainak az a gondolata, mely szerint a negatív szabadság koncepciója csak akkor haladható meg, ha az egyén kiküszöböli a cselekvését meghatározó heteronóm tényezőket. A szabadság e reflexív modellje a társadalmi környezetet egyértelműen az autonóm cselekvést gátló, heteronóm tényezőként értelmezi. Így viszont rejtve marad, hogy a társadalmi valóság a cselekvés végrehajtásának szükségszerű előfeltétele, és hogy a szabadság megéléséhez az együttes cselekvés módzatait is meg kell alapozni. Honneth szerint viszont kézenfekvő azt gondolni, hogy a reflexión nyugvó autonómia akkor vezet kényszermentes cselekvéshez és valóban megélhető szabadsághoz, ha a külső realitást is felszabadítjuk a heteronómia és a kényszer uralma alól, és alávetjük a szabadság „belső, autonóm törvényszerűségeinek” (Honneth 2011. 84; Claassen 2014. 69–70).

A szabadságnak ez a megközelítése már nem egy konzervatív, a fennálló helyzetet affirmáló elméletet juttat eszünkbe. Felidézhető az a radikális marxista nézet is, amely szerint az egyén mindaddig csalódní fog autonóm cselekvésének végrehajtása során, amíg a társadalmat vagy az objektív realitást egészét nem tekinti az emberi akarat eredményének, és az észszerű cselekvésnek totálisan

alávethetőnek.³ Honneth azonban nem ilyen radikális: az autonómia lehetőségét olyan társadalomhoz köti, melyben a cselekvők egymás céljait követendőként ismerik el, és közös erőfeszítéseket tesznek megvalósításuk érdekében. Úgy gondolja tehát, hogy kölcsönös elismerésen nyugvó cselekvéseinkben mások megerősítése által ismerjük fel céljaink értékességét, így a társadalom mint az autonóm cselekvés kiküszöbölhetetlen mozzanata definiálható.

A kölcsönös elismerés, mint a társadalomban realizálható szabadság alapfeltétele azonban még igen tágra szabja a releváns szabadságkonceptciók körét. Honneth nézete leginkább Robert Brandom álláspontjával szemben domborítható ki, amelyet Honneth a hegeli szabadságelmélet egyik „gyengébb olvasataként” azonosít, és amelyet szembeállít a saját, radikálisabb Hegel-olvasatra épülő „erős” felfogással. Brandom lényegében minden fontos premisszát elfogad, amely a szabadság eddig kirajzolódó szociális koncepciójához elvezet. A hegeli társadalomfilozófia fényében megfogalmazza: az individuális szabadság lehetőségének alapfeltétele, hogy a cselekvő a társadalom szintjén artikulálódó normák kontextusában hajtsa végre cselekvését. Az a normatív háttér, amely cselekvéseinknek értelmet ad, két szempontból is az elismerés folyamatához kötött: az egyén akkor tudja végrehajtani cselekvését, ha a cselekvés alapjául szolgáló értékek és egyéni képességek mások által elismertek, de a társadalom és az intézmények, mint a cselekvés keretrendszerei is annak köszönhetik a fennállásukat, hogy a tagok cselekvésük során elismernek bizonyos társadalmi autoritásokat (Brandom 2013. 72–77; Honneth 2015. 147). Brandom számára ebből a szabadság (berlini értelemben vett) pozitív képe rajzolódik ki: a szabadságra vágyó egyén reflexív módon értelmezi a társadalmi normákat és olyan szimbolikus cselekvést hajt végre, amelynek szempontjából a cselekvés kontextusát képező „kulturális keretrendszer” újraértelmezhetővé válik, és amely által individuális mozgásteret is növekszik.

A Brandom által körvonalazott szabadság annyiban felel meg Honneth szociális szabadságkonceptciójának, amennyiben a cselekvés végrehajtását ahhoz köti, hogy az individuum saját cselekvését egy „mi”-perspektívából értékelje, és felmérje tetteinek társadalmi és kulturális jelentőségét. Honneth azonban azt a kritikát fogalmazza meg Brandommal szemben, hogy a szabadságot továbbra is olyan cselekvés eredményének tekinti, amely individuálisan kezdeményezhető, és hogy az egyén „expresszív aktusai által” egyoldalúan is befolyásolhatja a társadalmat. Honneth szerint ezáltal elvesz a hegeli szabadságfogalom legfontosabb feltétele, az, hogy az individuálisan megélhető szabadságot kooperatív társadalmi gyakorlat eredményének fogjuk fel. Az „erős” hegelianus koncepció szerint a szociális szabadság erősebb interszubjektív előfeltételekhez kötött: a cselekvőnek a „mi” perspektívájának elfogadásakor úgy kell felismerni

³ Ez a gondolat fogalmazódik meg például a kritikai elmélet eredeti, horkheimeri programjában (Horkheimer 1976. 65).

a másik cselekvőt, mint aki komplementer módon működik közre a cselekvés végrehajtásában. Szabad cselekvés akkor jöhet létre, ha a közös perspektíva átvételével már kezdettől fogva követendőként ismerjük el a másik célját, és egyúttal tudatában vagyunk annak, hogy a másik személy a mi szándékainkkal, szükségleteinkkel egybehangzóan fog cselekedni (Honneth 2015. 148). E „ket-tős interszubjektivitás” Honneth szerint a kényszermentesség valódi garanciája, hiszen saját céljainkban csak így érezhetjük megerősítve magunkat, és csak így vagyunk képesek olyan cselekvés végrehajtására, melyben mások feltétlen támogatását élvezhetjük (Honneth 2015. 150; 2011. 91). Ebből a szempontból visszamenőleg is magyarázó erejű, hogy miért tekinthetjük a szeretetteljes kapcsolatokat a szabad cselekvés meghatározó típusainak. Hegel szerint a szeretetkapcsolatokban, a szenvedélyes szerelmi kapcsolatokban éljük meg intenzíven, hogy „saját magunknál vagyunk a másokban”; tehát hogy a mások ránk irányuló cselekedetei saját céljaink megvalósulásának előfeltételei (Honneth 2015. 149; 2011. 87; Hegel 1983. 41, a mű 7. §-a).

De mennyiben terjeszthetjük ki az individuumok közötti „megbékélésén” alapuló cselekvési módot a társadalom egészére? Honneth elképzelése szerint a modern társadalom az individuális szabadságtörekvések arénája: a társadalomban lévő szabadsághiány zátonyra futott vagy rosszul értelmezett szabadságtörekvések eredménye. Ilyen társadalomban az individuálisan megélhető szabadság rendszerint nem sikeres egoista törekvés, de nem is reflektált elvek szerinti cselekvés eredménye. A társadalom tagjainak szabadságát sokkal inkább a szocializációs folyamat teszi lehetővé, melynek során az egyének megtanulják összehangolni cselekvéseiket, felismerhetik a mások céljainak értékességét. A szocializáció és a cselekvéseket összehangoló intézmények szerepének kiemelése azonban számos kérdést felvet. Kérdés például, hogy mennyiben hajolhatnak meg a társadalom tagjai a közös szocializációban formálódó normák előtt, hogy cselekedetüket még szabadnak tekinthessük (Claassen 2014. 70). Nem kell Berlin negatív szabadságfogalmához visszatérnünk, hogy Honneth-en számon kérjük az individuális kezdeményezőkézség lehetőségét. A Brandommal való összehasonlítás fényében például nyitva marad a kérdés, hogy a szabadságnak e szoros kooperáción és szabadelvű szocializáción alapuló modellje milyen mozgásteret nyújt az individuumnak, hogy egyéni, expresszív akciók segítségével tudatosan alakítsa a társadalom normatív keretrendszerét.

VI. A SZOCIÁLIS SZABADSÁG ELMÉLETÉNEK ELSŐDLEGESSÉGE

Honneth érvelése azonban nem csak arra szolgál, hogy a szociális szabadsághoz vezető gyakorlatokat, mint a szabadság adekvát formájának megvalósítását mutassa be. A kritikai elmélet új perspektíváját kívánja felvázolni, ezért azt is be akarja mutatni, hogy a szociális szabadság fogalmára olyan igazságosságelmélet

építhető, amely elsőbbséget élvez a szabadság más fogalmaira épülő elméletekkel szemben. Honneth úgy gondolja, hogy a szabadság egyes típusairól szóló eszmetörténeti elemzéseket egyúttal az individuális szabadság szociálontológiai előfeltételeiről szóló elemzéseként is olvashatjuk. A negatív szabadság eszméjének képviselői ezek szerint a szubjektumok szabad döntését garantáló jogszabályi környezetet tartják a szabad cselekvés számára megkövetelt társadalmi kontextusnak. A reflexív szabadság képviselői szerint azonban az individuálisan szabad cselekvés a motivációk felülvizsgálatát követeli meg, így a morálisan kompetens és intellektuálisan felkészült személyek közötti dialógusok függvényének tekintik (Claassen 2014. 123). A szociális szabadság eszményének képviselői azonban az individuálisan szabad cselekvés akadálytalan végrehajtásának lehetőségét a mások általi elismerés különböző formáinak kialakulásától teszik függővé. Ezáltal a szabad cselekvés társadalmi kontextusáról sokkal komplexebb képet adnak: feltevésük szerint az individuálisan szabad cselekvés olyan intézményi környezet fenntartására, „karbantartására” van utalva, amelyben a tagok egymást értékesként, egymás céljait követendőként ismerhetik el. A társadalmi elismerést lehetővé tevő intézményi környezet kialakulása egyúttal elengedhetetlen feltétele azoknak a speciálisabb háttérfeltételeknek, amelyet a szabadság másik két típusának hívei tartanak szem előtt: mind a privát szabadságot lehetővé tevő jogrend kialakulása, mind a reflexióhoz szükséges kompetenciák létrejötte, és a dialógusok lehetősége a kölcsönös elismerést lehetővé tevő intézményi hátteret előfeltételez. Honneth ezáltal a szociális szabadságot az individuális szabadság általánosabb, szélesebb körben alkalmazható eszméjeként mutatja be, és a negatív vagy a morális reflexión alapuló szabadságeszményt csak meghatározott társadalmi környezetben követhető ideálként azonosítja.

Más oldalról közelítve: a megelőző gondolatmenet alapján mind a negatív szabadság, mind a reflexív szabadság eszméje érvényes lehet meghatározott társadalmi és történeti feltételek között, a társadalom meghatározott szegmenseiben. Ha például a társadalom egy tagja saját tulajdonát veszélyben látja a káros társadalmi tendenciákkal szemben, akkor megfelelő szabályokra és a társadalom jogérzékére hivatkozva, jogi procedúrában megőrizheti tulajdona biztonságát és egyúttal önmagának mint jogi személynek a sérthetetlenségét. Ha úgy látjuk, hogy a körülöttünk tapasztalható társadalmi folyamatok veszélyeztetik a számunkra identitásképző, vagy morális meggyőződésünknek megfelelő értékeket, akkor monologikus formában, reflexív eljárásban felülvizsgálhatjuk értékeinket, egyúttal megvizsgálhatjuk, hogyan lehet megállítani a destruktív folyamatokat. Ebből a szempontból a negatív szabadságot garantáló jogrendszer és az önvizsgálat morális szférája is a szabadság tereit nyújtja számunkra, ahová visszavonulhatunk a szociális partnereinkkel vívott küzdelmeink során (Okochi 2012. 15).

Egyes patológus jelenségek viszont arra hívhatják fel a figyelmünket, hogy össztársadalmi szinten súlyos válságokhoz, a személyiség szintjén torzuláshoz

vezethet a két (a negatív és a reflexív) szabadság normatív elvárásainak a társadalom egészére történő kiterjesztése. Honneth a hegeli jogfilozófia diagnózisához kapcsolódik, és azoknak a patológikus jelenségeknek az azonosításához, amelyek az „absztrakt jog” és a „moralitás” logikájának túlfeszítéséből adódnak: Hegel saját korának „betegségeit” leginkább a meghatározatlanság (*Unbestimmtheit*; Honneth 2001. 52), a magány (*Einsamkeit*; Hegel 1983. 153; a mű 136. §-a), az üresség/tartalmatlanság (*Leerheit*; Hegel 1983. 175; a mű 141. §-a) vagy a nyomottság (*Gedrücktheit*; Hegel 1983. 180; a mű 149. §-a) fogalmával írja le. Se patológikus jelenségeket a nem adekvát észszerűség-koncepciók térhódításának eredményeként mutatja be. Ezzel összhangban Honneth úgy gondolja: patológiákról akkor beszélhetünk, ha a társadalom tagjai beszűkült perspektívából értékelik a valóságot, és nincsenek többé abban a helyzetben, hogy felfogják a társadalom fenntartásához szükséges gyakorlatok és normák jelentőségét. Ez a torzulás egyrészt az egyén szintjén jelenik meg, aki nem tud önmagáról mint cselekvőről reális képet alkotni, és akinek cselekvési tervei folyamatosan elbuknak a valósággal való konfrontálódás során. Másrészt a társadalom szintjén, ahol tartósan megmerevedhetnek azok a viszonyok, amelyek a társadalom tagjainak tartósan rossz közérzetéért, orientációnélküliségért felelősek (Honneth 2011. 157–158).

Honneth könyvében azoknak a torzulásoknak a feltárására törekszik, amelyek a jog és a moralitás szempontrendszerének kiterjesztéséről árulkodnak. Gondolatmenete szerint az egyéni perspektívák beszűküléséhez vezet, ha a cselekvők privát szférájukba húzódva visszariadnak konfliktusaik kommunikatív feloldásától. Össztársadalmi szinten pedig a társadalom és a politika plurális értékrendszerének felszámolásával, az emberi viszonyok totális „eljogiasodásával” (*Verrechtlichung*) jár együtt, ha társadalom tagjai döntően nem a kommunikáció, hanem a jog eszköztét veszik igénybe problémáik rendezésénél (Honneth 2011. 162). A személyiség szintjén az is realitásvesztéshez vezet, ha az egyén rugalmatlanul hisz a számára meghatározó morális elvekben; ha magára mint mások által fel nem hatalmazott „morális törvényhozóra” tekint, figyelmen kívül hagyva az értékek létrejöttének plurális folyamatait. A rugalmatlan „moralisták” egyes látványos esetekben, fundamentalista vagy akár terrorista csoportokba tömörülve intézhetnek támadást a fennálló plurális társadalmakkal szemben (Honneth 2011. 207). A jogelveken és a morális elveken alapuló szabadság gyakorlása tehát a megfelelő társadalmi kontextust elhagyva súlyosan szabadsághiányos állapot előidézéséhez vezethet.

Szabadságról azonban csak akkor van értelme beszélni, ha ezek a korlátok és a belőlük fakadó társadalmi problémák átfogóbb koncepció mentén kiküszöbölhetők. Honneth szerint ez a szociális szabadság koncepciója, amely nem partikuláris elvek keresztülvitelén, hanem az elismerés társadalmi feltételeinek feltérképezésén, a társadalmi kooperáció összehangolásán nyugszik. A szociális szabadságon nyugvó elképzelés e gondolatmenet szerint a szabadság legátfo-

góbb koncepciója, amely kulcsot ad kezünkbe a szabadság többi, korlátozott formáinak értelmezéséhez, a patológikus tendenciák kiküszöböléséhez. Honneth szerint a szociális szabadság elmélete ezzel válik a normatív társadalmi rekonstrukción nyugvó kritikai társadalomelmélet legrelevánsabb formájává, amely a szabadság feltételeit a társadalomban uralkodó elismerési viszonyokhoz köti.

VII. A JOGOK ÉS AZ EMANCIPÁCIÓ LEHETŐSÉGE

Honneth szembeállítja egymással a formális jogokat, a moralitást és a szociális kapcsolatok szféráit, és a valós szabadság lehetőségét az utóbbi szférához köti. Sokunk intuíciója viszont azt sugallja, hogy a jogrendszer és az a kommunikatív szféra, amelyben önmagunkat morális döntéshozóként tudjuk feltüntetni, a legfőbb ellenállási lehetőséget nyújtja az új autokratikus törekvések megjelenésével szemben. Egy további feltevés szerint a modern nyugati polgárok identitásának integráns részét képezi, hogy jogi személynek, másokkal egyelőnek és morálisan kompetens döntéshozónak tudják magukat. E gondolat szerint a jogrendszeren esett sérelmek vagy a kompetencia megvonása a megvetés tipikus tapasztalataival, hosszabb távon pedig a társadalom működési zavaaraival járhat együtt (Douzinas 2002. 380; Williams 1991. 165). Honneth gondolatmenetét bemutatva azonban komolyan felmerül a kérdés: megalapozott-e az az ebből adódó elképzelésünk, hogy az emberi jogokon alapuló különböző koncepciók az emancipatorikus folyamatok motorjai lehetnek?

Egyik oldalról fontos kiemelni, hogy Honneth úgy gondolja: ha az egyes ember nem képes erőfeszítéseket tenni olyan csatornák és intézmények működtetésére, amelyben társadalmi státuszukat és szerepeiket értékesnek tudja felmutatni, és ezáltal nem tud önmaga értékeivel szembesülni, sohasem tudhatja magát szabadnak. Honneth ezért a szabadság kivívását olyan szociális gyakorlatok rendszeres műveléséhez, kikristályosodásához köti, amelyben az egyes ember nem csak formális státuszban (például jogi személyként) van elismerve, amelyben az elismerés közös tevékenységben formálódik (Claassen 2014. 70–71). Így tesz nála különös jelentőségre a demokratikus akaratképzésben, a szeretetviszonyokban és a piaci tevékenységben való részvétel. E szociális gyakorlatok nélkül a jogok vagy a morális kompetencia megerősítését szolgáló intézmények csak formális szabályrendszerként, megmerevedett struktúráként fognak szemben állni az önbecsülésüktől megfosztott, atomizált individuumokkal.

Így Honneth perspektívájából az emberi jogi doktrína korlátai is megvilágíthatók. Az emberi jogi eszmény és a rá épülő intézmények védőernyőt képezhetnek a számkivetetteknek, a perifériára szorultaknak. Ugyanakkor felvethető a napjainkban igen aktuális kérdés, hogy mennyiben járulhatnak hozzá a korábban idegennek tekintett egyének, menekültek vagy marginalizált csoportok tényleges társadalmi inklúziójához. Egy tisztán a jog logikájára épülő társadalmi

szerveződés mechanikussá és formálissá teheti az ember és ember közötti közlekedést: gátját képezheti a társadalom tagjai közötti kommunikáció kialakulásának, a társadalmon belüli konfliktusok kihordásának, a kulturális különbségek felmutatásának és a saját identitás kialakulásának. A jogoknak ez az interpretációja tehát rávilágíthat bizonyos kortárs problémák gyökerére, például, ha működő jogállamokban rossz közérzet vagy a társadalom kereteit szétfeszítő szolidaritáshiány mutatkozik.

Ugyanakkor sok szempontból szűknek is érezhetjük Honneth jogfogalmát. A jogot – legyen szó a pozitív jogról vagy a deklarációkban kinyilvánított jogokról – alapvetően formálisként jellemzi: a negatív szabadság eszményéhez kapcsolja, és a tulajdonhoz való jogból eredezteti (Honneth 2011. 133–134). A legtöbb szöveghelyen Honneth a jogai szerint eljáró egyént defenzívába vonuló, a társadalmi kapcsolatoknak és a kommunikációnak hátat fordító személyként jellemzi (Honneth 2011. 149). A formális jogok fogalma pedig teljesen leválik a morális döntéshozatalról, amely a reflexív szabadság fogalmához társul: emiatt úgy tűnik, mintha a jognak nem lenne morális tartalma. Tanácsstalanok lehetünk abban az ügyben is, hogy az olyan erőteljes szabadságtörekvések, amelyek az emberi méltóság megőrzésén alapulnak, vajon a jog vagy a morális reflexió szempontjából interpretálhatók-e adekvát módon. Összességében nagyon nehéz megmagyarázni, hogy a jogok miért bírnak bizonyos társadalmi körülmények között expresszív erővel, és hogyan vezethet rendszereket összeroppantó tömegmozgalmakhoz a jogsérelem tapasztalata. Azt is nehéz értelmezni, hogy a jog eszméje és a belőle táplálkozó szerződéses felfogás, túllépve a szűk értelemben vett magánjogi szférát, hogyan válhat a demokrácia regenerációjának eszközévé. Diktatórikus rendszerek ellenzékének tipikus tapasztalata, hogy hatékony ellenállási stratégia úgy tenni a hatalommal szemben, mintha működne a jogállam, és mintha a diktátoron számon kérhetnénk szerződésben vállalt kötelezettségeit. Ebben az esetben egy a jogok világából megörökölt szemlélet és cselekvésmód járulhat hozzá a demokratikus politika (tehát a plurális szociális világ) felfrissítéséhez és a polgárok szabadságélményéhez.

VIII. SZOCIÁLIS SZABADSÁG ÉS KRITIKAI ELMÉLET

Ezen a ponton általánosabb probléma is felmerül: hol jelölhető ki a szociális szabadság kifejtett fogalmán nyugvó társadalomkritika normatív alapja? Honneth a *Das Recht der Freiheit*-ben elutasította annak lehetőségét, hogy a kritikai teoretikus egy a társadalomban újratermelődő normáktól független nézőpontot foglaljon el. Elképzelése szerint csak akkor magyarázható meg a társadalmi intézmények, szférák és alrendszerek legitimációja és önfenntartása, ha feltételezzük az összes szférát átható, közösen elfogadott etikai normarendszer létezését. Ha a társadalomkritikus az empirikus kutatások, a rendszerelmélet és a filozófiai ref-

lexió módszereit ötvözve ennek az átfogó normarendszernek a feltérképezésére törekszik, és e normarendszer nézőpontjából szembeesíti a társadalom tagjait az intézmények destruktív működésével.

Egy ilyen módszer szisztematikus végig vitele lehetővé tette volna a kritikai elmélet programjának bemutatását, amely a kritikus pozícióját nem egy döntően filozófiai eszközökkel rekonstruált szabadságeszményhez kapcsolja; amelyben a társadalomban megélt szenvedések tipikus formáinak feltárása filozófiai igényű elemzéssel találkozik (összhangban a *Kampf um Anerkennung* programjával). Problémát jelent azonban – ahogyan Honneth egy kritikusa kifejti (Okochi 2012. 17–18) –, hogy Honneth a *Das Recht der Freiheit*-ben a társadalmi patológia fogalmát gyakorlatilag anélkül vezeti be, hogy azt összekapcsolná a társadalmi szenvedés fogalmával. A patológia oka eszerint az, hogy a társadalom tagjai nem a szabadság adekvát elképzelése szerint cselekszenek, és így a racionális szempontot nélkülöző, szabadsághiányos helyzetbe lavírozzák magukat. E koncepció szerint azonban a szabadság adekvát felfogását kereső teoretikus az egyedüli illetékes a diagnózis felállításában. Háttérbe szorulnak tehát azok a dialogikus módszerek, amelyek azt célozzák, hogy a perifériára szorult társadalmi szereplők és a teoretikus dialógusában, közös erőfeszítéssel tárják fel a súlyos társadalmi problémák okait.

Problémát jelent az is, hogy Honneth filozófiai igényű igazolásában a „szociális” fogalma a formális (jogi vagy morális) szabályok által uralt világgal szembeállítva szinte differenciálatlanul a szabadság szférájaként jelenik meg (Möllers 2011). Ebből a nézőpontból a társadalmi patológiák kizárólag a jogok vagy a morál logikájának „túlfeszítéseként” azonosíthatók. Ha ez így van, akkor vajon hogyan azonosíthatók magának a „szociálisnak” a patológiái? Hogyan különíthetők el a szolidaritás valós esetei a kényszer nélküli együtt cselekvés destruktív formáitól? Korunk társadalmi bővelkednek olyan mozgalmakban, amelyek képviselői látszólag aszerint járnak el, amit Honneth a szociális szabadság gyakorlótól megkíván, amelyek azonban hosszabb távon a szolidaritást és a jogokat is sértő praxishoz vezetnek. Az Európában terjedő antiiszlamista mozgalmak (például a németországi Pegida) képviselői szubjektív módon olyan „szabadságot” élnek meg, amelynek a kollektív és kényszer nélküli együtt cselekvés az alapja: a tagok a hivatalos állami struktúrától függetlenül cselekszenek, cselekvésük nem előzetesen rögzített racionalitás standard szerint történik. Közös cselekvésük során átveszik egymás perspektíváját, egymás céljait és tulajdonságait elismerésre méltóként ismerik el, visszajelzést kapnak identitásképző tulajdonságaik értékességéről; közös erőfeszítésben definiálják céljaikat, feladataikat. E mozgalmak azonban jogokat és a méltóságot veszélyeztető társadalmi praxishoz vezetnek. De Honneth nézőpontjából feltárható-e az olyan szociális patológiák természete, amelyek nem a formális jogok vagy a morál természetének félreértéséből, hanem az elismerés torz formáiból fakadnak? Felismerhetők-e az elismerésen nyugvó együttműködések irracionális változatai, ha a legitim normák körét nem

a racionális diskurzus vagy a morális reflexió jelöli ki (ahogyan például Habermasnál), hanem pusztán a kényszermentes együttműködés feltételéhez kötjük?

Honneth az elemzett művekben igen meggyőzően mutatta be a *szociális szabadság* fogalmának és eszményének létjogosultságát, és jelentősen hozzájárult a szabadság fogalmáról szóló filozófiai gondolkodáshoz. A „normatív társadalmi rekonstrukción” nyugvó programmal azonban feszültségbe kerül az az érvelés, amely a szabadság adekvát fogalmát monologikus eljárásban, Hegel filozófiája felől definiálta. Honneth kétségkívül új szempontokat hozott be az ismert szabadság- és igazságosságelméletek korlátainak felmutatásához: és a szociális szabadság elmélete felől modellezhetővé váltak bizonyos társadalmi cselekvések, melyek során az eredetileg reflektált, racionális cselekvések szabadsághiányos állapot eredőjévé válnak a társadalmi valóságban. A szociális szabadság elméletének nézőpontjából azonban igen nehéz lenne rávilágítani a kényszermentes együttműködések torz formáira.

IRODALOM

- Berlin, Isaiah 1990. A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest, Európa.
- Brandom, Robert 2013. *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. London – Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Claassen, Rutger 2014. Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit. *Constellations*. 21/1. 67–82.
- Douzinas, Costas 2002. Identity, Recognition, Rights or What Can Hegel Teach Us about Human Rights? *Journal of Law and Society*. 29/3. 379–405.
- Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 2001. A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról. In Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum. 218–229.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Honneth, Axel 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth, Axel 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart, Philipp Reclam.
- Honneth, Axel 2010. Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In Axel Honneth *Das ich im wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, Suhrkamp, 51–77.
- Honneth, Axel 2011. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin, Suhrkamp.
- Honneth, Axel 2015. A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez. *Replika*. 4–5. 141–154.
- Horkheimer, Max 1976. Hagyományos és kritikai elmélet. In Papp Zsolt (szerk.) *Tény, érték, ideológia*. Budapest, Gondolat. 43–116.

- Möllers, Christoph 2011. Frei macht, was ohnehin geschieht. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 2011. 08. 23.
- Okochi, Taiju 2012. Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre” in A. Honneth’s “Das Recht der Freiheit”. *Hitotsubashi Journal of Social Studies*. 44/1. 9–19.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Williams, Patricia 1991. *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Politikai cselekvés és új tömegtársadalom

A politikai közösség és a politikai alany konstrukciója

Jacques Rancière filozófiájában

Az emancipatorikus politikai cselekvés alanya a kritikai társadalomfilozófia egy évszázadán keresztül többé-kevésbé evidensnek tűnt. A munkásmozgalom önként adódott ilyenként. Ma azonban ennek inkább az ellenkezője igaz. A munkásmozgalom eltűntével, vagy legalábbis a globális perifériákra szorulásával az emancipatorikus politikai cselekvés is megkérdőjeleződött. Vagy feleslegesnek látszik, helyét a pusztán konszenzuális interszubjektív megfontolás veszi át (Habermas 1998. 257 skk.; vagy a deliberatív liberális demokrácia [Fishkin 1992]), vagy szétszóródik, alany nélküli és sokszor esetleges folyamatokba kényszerül (Lyotard). Ugyanakkor a politikai cselekvés konszenzuális modellje egyrészt úgy tűnik, magát a politikát ítéli halálra vagy szolgáltatja ki az ugyanaz uralmának, lehetetlenné téve, hogy a politikai közösségben megjelenjen a más (Rancière). Másrészt elfojtva magát a társadalmi konfliktust, sokkal mélyebb válságjelenségeket és konfliktusokat okoz, mint amilyenek a politikai konfliktusok lettek volna (Mouffe). Végül pedig az emancipáció posztmodern formái (amelyek számos ponton ellentétesek a deliberatív demokrácia ajánlásaival) például a disszenzus lehetőségének fenntartását hangsúlyozzák szemben a konszenzuális kommunikatív cselekvéssel.

Ebben az írásban a politikai cselekvés olyan modelljét kívánom bemutatni, amely radikális konstruktivista megoldást kínál egy olyan problémahalmazra, amely a kortárs szituációban bukkan fel. Jacques Rancière filozófiájának a magját értelmezésem szerint az ezekre a problémákra adott válaszok alkotják: 1. Nem világos a politikai cselekvés terepe, a politikai közösség meghatározása. 2. Nincs „magánvaló” alanya az emancipatorikus politikai cselekvésnek, abban az értelemben, ahogy az osztályharc teoretikusai „magánvaló osztályról” beszéltek. 3. Nem világos, miként lehetne „magáértvaló” alanyt létrehozni egy olyan szituációban, ahol a hagyományos „osztálytudat” nem adódik többé. 4. A különös és az általános politikai cselekvés viszonya nem egyértelmű, vagyis nem világos, miként válhatna általánossá egy különös politikai érdek abban a szituációban, amikor az egész társadalom képviselte lehetetlenné tűnik.

Ezek a problémák Rancière politikafilozófiai főművének, a *La méésentente*-nak kitüntetett – noha nem kizárólagos – szituációját adják. Elemzésem mégsem követi szorosan a mű logikáját, sokkal inkább az e szituációra adott egyedi válasz érdekelt, mintsem Rancière gondolkodásának rekonstrukciója. Ami érdekessé teszi az adott szituáció szempontjából ezt a gondolkodást, az az a tény, hogy Rancière a szituáció minden problémájára konstruktivista választ ad: 1. a politikai közösséget konstruálni kell; 2. a politikai cselekvés magánvaló szubjektuma nem előre adott, hanem a politikai közösség konstrukciója alapján jön létre; 3. a szubjektum a politikai küzdelemben integrálódhat csak egy „mi” szubjektummá; 4. az általános mint „bárki” kell hogy konstituálódjék a politikai küzdelemben. Egyszerűen szólva a politika posztmodern helyzete azt tette világossá, hogy minden egyes politikai mozgalomnak magának kell újra létrehoznia azt a politikai közösséget, amelynek javáért síkra száll. A politikai közösség egy integrált interszubjektív egység, amely azonban lényegileg meghasonlott is egyben, és csak mint ilyen tartható fenn.¹ Ahogy látni fogjuk, Rancière számára a „posztmodern állapot” univerzális tanulságokat hordoz, amelynek révén újra kell fogalmazni filozófia és politika viszonyát, nem pedig elvetni a filozófia emancipatorikus feladatát.

I. POLITIKAI KÖZÖSSÉG

A politikai közösség definíciója Max Weber számára még elég egyszerűnek tűnt: „Politikai közösségen olyan közösséget fogunk érteni, amelynek közösségi cselekvése arra irányul, hogy »egy területen« (nem feltétlenül szükséges, hogy valamilyen állandó és világosan körülhatárolt – de valamiképpen mégis mindenkor körülhatárolható – területen) a résztvevők rendezett uralmát fenntartsa [...]” (Weber 2009. 9). A politikai közösség évezredekken keresztül (legalábbis Arisztotelész *Politikája* óta) egy terület rendezett uralmát célként kezelő interszubjektív közösségnek tetszett. Ma azonban ez a felfogás már nem evidens: hogy mit nevezünk politikai közösségnek, az egyáltalán nem világos egy olyan korban, amikor a hagyományos értelemben vett állam legalábbis nem egyedüli alapja többé a közösségnek. Nem arról van szó, hogy a 21. század elején ne léteznének államok, vagy hogy jelentőségük eltűnőben lenne (valójában talán éppen újra megerősödésük a világpolitikai tendencia), hanem arról, hogy a politikai cselekvés a legritkább esetben érheti be pusztán az államhatárok által meghatározott cselekvési térrel. Bizonyos értelemben ez persze már igaz az in-

¹ Meghasonlottságának megszüntetése azonban mind a politikafilozófia mind a politikaelenes hatalmi törekvések állandó célja. Rancière könyvének legalább annyira célja feltérképezni ezeket a törekvéseket, mint definiálni a politikai közösséget – ezzel azonban itt nem foglalkozunk.

ternacionális politikára is, hiszen a nemzetközi munkásmozgalom is túllépett a nemzeti határokon, az azonban kifejezetten az állammal szemben határozta meg magát. Ma a politikai cselekvés számos esetben egyáltalán nem az állam által meghatározott keretek között zajlik. A 2000-es évek elejének antiglobalizmusa például hangsúlyosan a senki által nem választott nemzetközi intézmények ellen hirdette meg harcát, az ökopolitika természete folytán csak globális keretek között értelmezhető, a kapitalista termelési mód biopolitikája pedig ma a perifériákra száműzte a bér munkát, amely a centrumban láthatatlanná vált, láthatóvá tételéhez ezért szintén államhatárokon átívelő politikai cselekvésre van szükség. A politikai cselekvés tere nem egyszerűen kitágult a 20. század végén, hanem elvesztette évezredes kötődését az államhoz.

Ebben a szituációban azonban Rancière nem relativista, hanem univerzalista értelmezést nyújt. Nem arról van szó, hogy a politikai közösség radikálisan változott meg a „posztmodern” korban, hanem arról, hogy a régiek politikai közösségét is rosszul értelmeztük. Egyszerűen a fenti történeti helyzetet két értelemben érthetjük: vagy azt gondoljuk, hogy a „posztmodern” szituáció valamiképpen világtörténetileg különleges és vele minden megváltozik (relativista értelmezés), vagy úgy, hogy a posztmodern szituáció a politikai közösség eredeti fogalmának elégtelenségét mutatja be, a fogalom kiigazításra szorul, hogy egy általánosabb fogalomhoz eljutva a régi és az új szituációt egyaránt értelmezni tudjuk (univerzalista értelmezés). Rancière kétség kívül az utóbbi mellett foglal állást. Ennyiben a politikai közösség általa adott értelmezése általánosabb még a politikai filozófiában evidenciaként kezelt régiek/modernekek politikája megkülönböztetésénél is. Definíciója szerint *politikai közösségről csak ott beszélhetünk, ahol valamilyen – bármilyen – vitatott egyenlőség konstituálódik*. Ez nyilvánvalóan szükségessé tesz még némi magyarázatot, sőt némi elemzést is, egyelőre csak azt jegyezzük meg, hogy a politikai közösségnek ez a minimális vagy minimalista definíciója egyaránt érvényes a Kr. e. 5. századi Athénra és a mai tömegtársadalmakra. Az evidens különbségek nem teszik irrelevánssá a fundamentális azonosságot. A rancière-i politikai filozófia nem azzal lép át a „posztmodern állapotot”, hogy tagadja annak konzekvenciáit, éppen ellenkezőleg, annak konzekvenciái nyomán módosítja az általános definíciót.

Tegyük hozzá, hogy itt Rancière filozófiáját a minket érdeklő problémák nézőpontjából vizsgáljuk, ezért a politikai közösség fenti definícióját ebben a formában sehol nem találjuk meg munkájában, vagyis azt rekonstruálnunk kell. A politikai közösség értelmezésünk szerint az interszubjektív közösség egyik formája, éppúgy, ahogy létezik kulturális közösség vagy nyelvi közösség vagy akár vallási közösség. Politikai közösségben élni azt jelenti, hogy a társas interakciók, amelyek a közösséget alkotják, a politikai beszéd és cselekvés kontextusában merülnek fel és folynak le. A politikai közösség kérdése az interszubjektivitás filozófiájának témája, nem pedig a szűken vett politikafilozófiáé, amely előfeltételezi a politikai közösség létét. Minthogy azonban előfeltételeznie kell,

ezért implicit definíció formájában meg is kell tudnunk találni bármely politika-filozófiában.

Ami azonban kiindulópontunkat kell, hogy alkossa, az az a tény, hogy magának e definíciónak is vannak implicit előfeltételei, amelyek egyáltalán nem triviálisak. 1. Nincs mindenhol politikai közösség. 1a. Nincs ott, ahol csak gazdasági közösség (a javak aritmetikai arányosság szerinti elosztása) van – ez az egyik konzekvenciája Arisztotelész-elemzésének.² 1b. Nincs ott – és ez már sokkal kevésbé ortodox előfeltétel –, ahol pusztán az állam teremti közösséget. Sem a régi értelemben, miszerint az állam a hellyel (városfallal, határral, nyelvvvel, vallással, kultúrával stb.) definiálható, sem a modern értelemben, ahol az állam a társadalmi szerződéssel definiálható. Természetesen itt létezik államhatalom, *police* (és az annak megszerzéséért folytatott küzdelem vagy verseny), azonban Rancière szerint ez nem azonos a politikával,³ és a politikai közösség sem azonos az állammal. 2. Politikai közösség csak ott van, ahol demokrácia van.

Demokrácián Rancière nem egyszerűen egy kormányzási technikát ért, a parlamentáris, képvisleti rendszeren alapuló hatalommegosztást, de még csak nem is egy államformát vagy alkotmányt: ha így lenne, bátran szembeállíthatnánk a demokrácia régi és modern formáját és értelmét, ezzel lehetetlenné válna, hogy a demokrácia univerzális definícióját adjuk meg. Amikor azt állítottuk, hogy Rancière univerzális definícióját adja a politikai közösségnek, akkor azt a legszigorúbb értelemben értettük: az így definiált tárgy minden korban azonos, azonban meglehetősen korlátozott azon társadalmak száma, amelyekre egyáltalán kiterjeszthető. A Kr. e. 5. század görög társadalmában csak a demokráciákat tekinti politikai közösségnek, de azokat sem államformájuk (alkotmányuk, *politeiájuk*) alapján, hanem a *démosz* politikai közösséget konstituáló volta miatt. Demokratikussá nem attól válik egy állam, hogy a legnagyobb társadalmi csoport irányítja (pl. az „evezősök népe”, a görög városállam polgárainak legalsó rétege), hanem attól, hogy megadja az „állampolgárságot” (valójában: a politikai közösségben való részvétel lehetőségét) annak a résznek is, amelyiknek nincs birtoka, nincs saját része vagy jussa az állam javaiban. Ez a rész kitüntetett szerepet játszik a társadalomban, amennyiben nem csupán saját érdekeit jeleníti meg, hanem egyszerre az általában vett polgárét is, a „bárki” érdekeit, azokat az érdekeket, amelyekben mindenki egyenlő. Kitüntetetté azáltal válik a társadalomnak ez a

² „Politika akkor létezik, amikor az uralom természetes rendjét megszakítja a rész nélküli rész létesítése. Ez a létesítés a kapcsolatok specifikus formájaként értett politika maga. Ez határozza meg a politikai közösségként értett közösség közös voltát, azaz megosztottságát, *egy olyan sérelmen való megalapozását, amely elkerüli a cserék és jóvátételek aritmetikáját.*” (Rancière 1995. 31; saját kiemelésem.)

³ Lásd a „Le tort: Politique et police” című fejezetet (Rancière 1995. 42 skk.). Valójában a pártok versenye egy olyan „politikafilozófiára” épül, amely egyike az emancipációs politika megsemmisítésére törekvő nagy gondolati alakzatoknak: a para-politika Hobbes utáni, modern formája, amely az individuumot állítja a politika hordozójának, a rész nélküli résznek a helyébe (Rancière 1995. 113 skk.).

része, hogy „nincsen része”: nincs más birtoka, mint az, hogy része a politikai közösségnek. Ebben a részben a politikai közösség a maga tisztaságában tükröződik: láthatóvá válik, hogy politikai közösség nem a (gazdasági) elszámolásban konstituálódik, mert ez a rész nem vesz részt a gazdasági elszámolásban. A „rész nélküli rész” léte Rancière megítélése szerint a politika alapvető és megszüntethetetlen paradoxona, ami azonban csak demokratikus körülmények között válhat adotttá. Ez az olvasat sokkal inkább Arisztotelész *Politiká*jának komolyan vételén alapul, semmint a görög demokrácia történeti értelmén.⁴

Rancière demokráciaelméletet ír, és ezzel különös helyet foglal egy olyan társadalomelméleti kontextusban, ahová egyébként számtalan elméleti és személyes szál fűzi, de amely meglehetősen kritikusan, néha ellenségesen viszonyul a demokráciához (Agamben 2009). Althusser másik egykori tanítványa, Alain Badiou például egyenesen platonista nézeteket vall a demokrácia elutasításában (Badiou 2012. 302 skk.). Badiou számára a demokrácia fogalmának mint „emblémának”, a szimbolikus rendszer érinthetetlen elemének, lerombolásával kell kezdődnie bármiféle kísérletnek, amely a valóshoz akar viszonyulni (Badiou 2009. 10). Rancière azonban demokrata, noha a demokrácia új elméletét dolgozza ki (Rancière 2009a; Rancière 1995. 133–165). A politikai közösséget minden további nélkül azonosítja a demokráciával, kizárva belőle nem csupán azokat az államokat, amelyeknek az államformája nem demokratikus, hanem mindazon társadalmi formációkat, ahol nem az egyenlőség konstituálja a társadalom alapját. Politikai közösség általában véve csak ott lehetséges, ahol az egyenlőség alapján konstituált társadalom lehetővé teszi egy nem-hierarchikus közösség létrejöttét. Ezzel nyilvánvalóan relativizálja azt a különbséget, amelyet a politikafilozófia hagyománya Hobbesban mint korszakhatárban látott meg: a modern hierarchia nélküli és a régi hierarchikus társadalom különbségét. Ahogy már említettük, ez a relativizáció valójában általánosítás (és egyben korlátozás).

Politikán csak emancipációs politikát, politikai közösségen csak az emancipáció lehetőségét magában hordozó társadalmat ért. Politika, politikai közösség ugyanis csak ott van, ahol a gazdasági vagy törzsi elszámolás (végső elemzésben az érzékelhető felosztása)⁵ felborul, mert megszakítja azt a politikai vitatás. Ép-

⁴ Arisztotelész a *Politika* első könyvében a *poliszt* mint a politikai közösség (*koinónia politiké*) legfejlettebb, lényegi formáját egyszerre határozza el más közösségektől és tekinti azok alapjának, amely azokat magában foglalja. *Poliszban* élni azt jelenti, a politikai közösség kitüntetett és lényegi formájában élni, nem pedig azt, hogy egy esetleges, más politikai formációk mellé rendelt politikai formációban élni (Arisztotelész: *Politika* 1252a; Arisztotelész 1923. 17).

⁵ „Az érzékelhető felosztása” Rancière általános fogalma az uralmi rend megnevezésére: az érzékelhető abban az értelemben felosztott, mint ahogy Marx beszél munkamegosztásról. Ugyanabban az uralmi közösségben más-más érzékelt világ és ehhez tartozó önkifejezési lehetőség (beszéd) tartozik a rend hierarchikusan különböző csoportjaihoz. Van, akinek van szabadideje, következésképpen láthat, érzékelhet mást is, mint a munkájának világát, van, aki számára csak a munkája szempontjából releváns világ látható, „mert a munka nem várhat” (Rancière 1995. 59 skk.; Rancière 2009b).

pen ezért az emancipációs politika értelme is átváltozik számára. Nem „a szegények harca a gazdagok ellen” formáját ölti,⁶ sem annak legegyszerűbb formáját, sem pedig olyan összetett formáit, mint a marxi osztályharc. Az emancipációs politika, vagy röviden a politika annak az elismertetését jelenti, hogy létezik politikai közösség, a gazdasági és a törzsi közösségen túl. A politika harc a politikai közösség elismeréséért, azaz az egyenlőség elismeréséért, vagy Rancière saját fogalmait használva: harc a „rész nélküli rész”, avagy azon rész elismertetéséért, amelynek nincsen jussa azon kívül, hogy része a politikai közösségnek.⁷

A politikai közösség az interszubjektív közösség egy különös formája. Amennyiben ezt a formát az interszubjektív elméletek kontextusában vizsgáljuk, akkor elsősorban a konszenzuális interszubjektív elméletével kell szembeállítanunk, és Rancière is többnyire ezzel állítja szembe. A politikai közösség nem konszenzuális. A politikai elméletek terén ezzel nyilvánvalóan szemben áll a deliberatív elméletekkel (ennyiben osztja például Chantal Mouffe kétségeit a konszenzuális modellel szemben [Mouffe 2005]), ám az általában vett interszubjektív cselekvésemléletek tekintetében is kihívásokkal kell elszámolnia. Az interszubjektív új modelljét (új „racionalitását”) kell kidolgoznia, amely szemben áll a „kommunikatív cselekvés” modelljével. Ezt teszi meg a *Mésentente* „La raison de la méésentente” című fejezete, amely az „egyet nem értés” racionalitásával foglalkozik. Számunkra itt és most azonban csak az a mozzanat fontos, hogy a politikai közösség konstitutív mozzanata az uralmi rend „vitatása” (*litige*). Azon kívül, hogy a politikai közösség, mint egy nem minden esetben adódó interszubjektív közösség az egyenlőség lehetőségén alapul, ennek az egyenlőségnek a vitathatóság alapjának is kell lennie. A vitatás maga a politikai cselekvés.

Mármint a vitatás alapja mindig valamiféle egyenlőség. Azáltal válhat vitatottá az uralmi rend (a „*police*”, az érzékelhető felosztása), hogy egy olyan sérelmet mutatnak fel, amely a közösség egyenlőségének alapját kezdi ki. Azt az alapot, amelyen a közösség közösségé válik, és egyáltalában válhat. Ha azonban ez az egyenlőség adott és elismert lenne, akkor nem vitatás, nem politikai küzdelem, hanem a jogorvoslati kérelem formáját ölthetné. Egy mindenki számára világos, vagy a jogi processzusban világossá tehető tényállás bemutatása lenne, amely – vagy az intézményes (jogi) rendszerben vagy az kommunikatív cselekvés terében – közös elvek vagy megfontolások alapján kezelhetővé válnék. Politikai-

⁶ „Nem a gazdagok és a szegények harca az társadalmi realitás, amellyel a politikának el kell számolnia. Az a létesítésével azonos és nem mással. Akkor van politika, ha létezik a rész nélküli rész, a szegények része vagy pártja. Nem egyszerűen azért van politika, mert a szegények szembeszállnak a gazdagokkal. Sokkal inkább azt kellene mondani, hogy a politika – azaz a gazdagok uralma következményeinek megszakítása – az, ami létrehozza a szegényeket mint entitást. A *démosz* határokat meghaladó követelése, hogy a közösség egésze a maga módján (azaz egy rész módján) hozza létre a politika feltételeit.” (Rancière 1995. 31.)

⁷ „A Kr. e. 5. század Athénjától máig a gazdagok része soha nem mondott mást, mint ami egészen pontosan a politika tagadása: nincs rész nélküli rész” (Rancière 1995. 31.)

vá azáltal válik a sérelem bejelentése, hogy az egyenlőség *nem adott* a politikai közösségben. A vitatás a politikai közösséget azon az alapon vitatja, hogy benne nincsen meg az egyenlőség valamilyen formája. Politikai mozgalom csak azon alapulhat, hogy a politikai közösségben egy eladdig nem ismert (meg nem jelenített) univerzális, bárki számára elfogadható és mindenkire vonatkozó elvet (azaz egyenlőséget) vezetünk be. Mindez azt jelenti, hogy *minden politikai küzdelem a politikai közösség újrakonstituálásával jár együtt*.

Politikai közösséget csak az egyenlőség hozhat létre, de ezt az egyenlőséget semmilyen értelemben nem kapjuk készen. A politikai közösség az interszubjektív közösség olyan formája, amely azon alapul, hogy tagjai valamilyen (történetileg esetleges, de közösségük alapját adó formában) egyenlőek egymással. Minden politikai küzdelem azért folyik, hogy az egyenlőség új formáit vezesse be a közösségbe. A nőemancipációs mozgalmak a nemek közötti egyenlőségért folytak, a munkásmozgalom a munkamegosztás egyenlőségéért, a diákmozgalmak az egyetemi polgárság egyenlőségéért és így tovább. A politika mindenkor célja a politikai közösség kiterjesztése. Amennyiben nem ez a célja, nem is nevezhető politikának, csak hatalomgyakorlásnak.

Ha ezt az elgondolást komolyan vesszük, akkor ennél radikálisabb módon is megfogalmazhatjuk Rancière tételét: nincsen semmiféle „természetes egyenlőség”, amelyen a politikai közösséget meg lehetne alapozni, minden egyenlőség politikai küzdelem eredménye. Rousseau válasza az emberek közötti egyenlőtlenség eredetére vonatkozó kérdésre nem csupán azért elhibázott, mert az emberek közötti természetes egyenlőségről értekezik, hanem azért, mert már a kérdés is rosszul volt feltéve. Nincs semmiféle eredete az egyenlőtlenségnek. Illetve egészen pontosan megfogalmazva az egyenlőség eredete az egyenlőség konstrukciójában van: akkortól beszélhetünk egyenlőtlenségről, amikor megkonstruáltuk az egyenlőség valamilyen terepét.

II. A VITATÁS ALANYA

A vitatás a társadalmi konfliktus megjelenítése és a politikai közösségben való megvalósítása. A politikai közösség a politikai küzdelem terepe, ez a küzdelem azonban a vitatás, nem pedig a háború keretei között zajlik. Az utóbbi időben a konszenzuális modellekkel szemben több jelentős kísérlet született, amely a társadalmi cselekvésből kiiktathatatlannak tekinti a társadalmi konfliktust, az elismerésért folytatott küzdelem vagy a politikai harc természete alapján (Honneth, Mouffe). Rancière azonban szemben áll Mouffe interpretációjával annyiban, hogy a politikumot nem az ellenségképzés terepének tartja. Valójában a politikai cselekvést szigorúan meg kell különböztetni a háborút minden formájától, elsősorban a forradalomtól. Lehetséges ugyan, hogy a háború a politika folytatása, ahogyan Clausewitz állította, de olyan folytatás, amely lényegileg

teszi lehetetlenné a politikai közösséget. A politikai küzdelem *per definitionem* különbözik a fegyveres küzdelemtől: a fegyveres küzdelem soha nem hoz létre közösséget, a politikai küzdelem célja pedig éppen ez, noha mindig csupán vitatott közösséget lehet képes létrehozni.⁸

Mindez elvezet bennünket a hiányzó magánvaló kollektív szubjektum kérdéséhez. Tudniillik ahogy maga a politikai közösség pusztán konstruált, éppúgy a vitatás alany is az. Ismert, hogy a szubjektum strukturalista diskurzusában a politikai alany messzemenően vitatottá vált maga is (egészen pontosan abban az értelemben, ahogyan Rancière beszél vitatásról). Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy a magánvaló alany (a szervezetlen munkásosztály) eltűnésével eltűnt a lehetősége a politikai alany megszervezésének, hanem arról, hogy maga a megszervezés, az önmagáért való osztály mint cél is vitatottá vált. A strukturalista szerzők a politikai cselekvés hagyományos elmélete helyébe az esemény alany nélküli eljövetelet állították. Nem annyira a radikális (politikai, társadalmi, de ugyanígy: tudományos és esztétikai) változás lehetőségét vitatták, sokkal inkább annak egy alanyhoz való kötöttségét.⁹ Rancière ebben az elméleti-politikai szituációban (a szubjektum vitatottságában) ismét kiterjesztő, nem pedig leszűkítő értelmezést követ. A politikai cselekvés (a vitatás) alanya többé nem egy osztály, hanem egy teljességgel üres alany: „bárki”.

⁸ A *Mésentente* egy Hérodotosz-szöveghelyre való hivatkozással mutatja be a fegyveres ellenállás és a politikai vitatás különbségét: „Hérodotosz beszéde segít megérteni, hogy a »rabszolgázadás« paradigmája miként járulhat a »szegények« »gazdagok« elleni bármiféle harcának manifestációjához, mint annak negatívja. A rabszolgázadás nem más, mint az uralmon lévők és az uraltak közötti egyenlőség pusztán háborús megvalósítása. A szkíták rabszolgáit az erődített táborban saját egykori szolgaságuk territóriumát alapították meg, és fegyverrel fegyvert szegeztek szembe. Ez az egalitárius demonstráció elsősorban azokat hozta zavarba, akik az ő természetes uraiknak gondolták magukat. De amikor azok újólág a természetes különbség jeleit mutatták fel, a lázadóknak nem volt erre válaszuk. Az, amit képtelenek voltak megtenni, az a fegyveres egyenlőség politikai szabadsággá való átváltása volt. Egyenlőségük – szó szerint kijelölve a területen és fegyveresen megvédve – nem hozott létre megosztott közösséget.” (Rancière 1995. 32–33.)

⁹ Noha a posztstrukturalizmus szubjektumkritikája jól ismert, sőt, mondhatni közhelyszerű, nem árt felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy a posztstrukturalista szerzők soha nem vitatták az emancipatorikus esemény lehetőségét. Amit vitattak, az az esemény személyesége, az önmagáért való öntudat-jellege volt. Lásd például azt a szöveghelyet, ahol Jacques Derrida Marx és Stirner vitájában a „szellem” hegelianus fogalmát – amelyet az énnel fel kellene ismernie magában az öntudat által – a „kísértettel” cseréli le: „Mindennek, ahol egy Én van, *es spukt*, »valami kísért«.” (Az *es spukt* idióma ezekben a szövegekben, akárcsak Freud *Das Unheimliche* című írásában, egyedi szerepet játszik. A fordítás sajnos mindig kudarcot vall annak a kapcsolatnak a visszaadásával, amely egy tett nélküli, valódi alany vagy tárgy nélküli cselekvés (*spuken*) személytelensége vagy majdnem-névtelensége és egy alakzat, a lidérc (*Der Spuk*) alakzatának létrehozása között van: nem egyszerűen »valami kísért«, ahogy fentebb megpróbáltuk lefordítani, hanem »valami visszajár«, »lidérc van«, de még inkább »kísértet van«.) A *cogito* önjelentlétének lényegi módja volna az *es spukt*, »valami kísért«.” (Derrida 1993.144.) Az (emancipatorikus, de személytelen) esemény fogalmához lásd még Derrida 1991.

A dolog persze korántsem ennyire egyszerű. „Bárkinek lenni” politikai cselekedet, amely nem az otthonos hétköznapi tevékenységi körébe tartozik. A politikai cselekvés alanyát létre kell hozni. És ezen a ponton egyáltalán nem haszontalan, ha az „osztályharc” régi elméletével vetjük össze Rancière „vita-tás”-fogalmát, mert rokonságuk strukturális. Figyelmeztetnünk kell persze arra, hogy az „osztályharc” fogalma koránt sem egyértelmű, még Marx munkásságában sem, és itt nem célunk annak egyértelműsítése. Ahogy már említettük, sokkal inkább az a kontextus (szituáció) érdekel bennünket, amelyben Rancière elméleti tételei válaszként artikulálódnak. Ez a szituáció pedig megítélés szerint nagyon sokat köszönhet az osztályharc hegelianus értelmezésének, noha éppen annak tarthatatlansága miatt kellett megfogalmazni. Lukács György Hegel ifjúkori (frankfurti) korszakának elemzésekor mutatja ki az osztályharc elméletének „logikai” struktúráját:

A forradalom feladata Hegel szerint pontosan abban áll, hogy olyan állami rendet teremtsen, amely megfelel a tényleges társadalmi viszonyoknak. E kérdés filozófiai tisztázása során ütközik bele az általános és a különös társadalmi-történelmi dialektikájának problémájába. [...] [E]zekben az absztrakciókban az osztályharc valóságos dinamikájának megsejtése is szerepet játszott. Hegel az ancien régime államát olyan képződménynek tekinti, amely arra támaszt igényt, hogy a társadalmat mint egészet képviselje (logikai értelemben: hogy általános legyen), holott az ilyen állam kizárólag az uralkodó feudális rétegek érdekeit (logikai értelemben: a különöst) szolgálja. A forradalom történelmi dinamizmusából tehát Hegel számára az a kép bontakozik ki, hogy egy társadalmilag túlhaladott rendszer leplezetlen önkényuralmat gyakorol, s hogy ez az egész népre nézve káros (az általános válik különössé). A forradalmi osztály, a burzsoázia, a harmadik rend viszont a társadalmi haladást képviseli a forradalomban, és más osztályok érdekében is föllép (a különös válik általánossá). (Lukács 1985.70–71.)

Lukács a *Történelem és osztálytudat*tól kezdve ezt a „logikai” struktúrát követi, amikor osztályharcról és osztálytudatról beszél: a különös általánossá válása a résznek az egész érdekében és nevében való politikai cselekvés. Ebben a struktúrában az egésznek az a része, amelyik a „társadalmi valóság” alapján az egészet képviseli, mindig kitüntetett helyzetben van. Olyan különös, amely egyben az általános megjelenítője is. Így tehet szert egy „osztály” (általánosan: egy különös rész) a kvázi-megváltó, a megtestesült abszolútum szerepére. Más szóval a politikai cselekvés mindig egy elnyomott, de az általános társadalmi berendezkedést (itt: az adott termelési módot) adekvátan megjelenítő, és ezért különleges helyzetben lévő társadalmi csoport harca a hatalmat birtokló, de az adott társadalmi berendezkedésben már anakronisztikus, annak általánosságát nem tükröző „osztály” (különös rész) ellenében. Általánosítva pedig ezt a fenti struktúrát nevezhetjük az osztályharc hegelianus értelmezésének, amelyet töb-

bé vagy kevésbé tudatosan a huszadik századi emancipációs politikai küzdelmek jó része vallott. Ahogy látható, a politikai cselekvés *feltételezi* a „tényleges társadalmi viszonyokban” fennálló ellentmondást a különös és az általános között. Ez az ellentmondás szigorú értelemben nem logikai, hanem spekulatív, és a német idealizmus általános sémáját követi: a probléma abban áll, hogy nem a különös közvetít az általános felé,¹⁰ hanem megfordítva, az általános előre adott-sága mellett (egy adott ám meghaladott államrendben) a különös az általános alá sorolódik, Kant szavával „szubszumálódik”. Az „állam” határozza meg a társadalmi osztályok rendjét, nem pedig fordítva: a társadalmi osztályok interakciója vagy interszubjektív kommunikatív cselekvése (Marxnál: a termelés) határozza meg az állam politikai formáját. Az általános ezért egyrészt tökéletesen absztrakta, a társadalmi valóságtól elszakított, másrésztől ál-általános (valójában pusztán különös) lesz. A politikai cselekvés (itt: a forradalom) ennek a spekulatív ellentmondásnak a feloldása és a „társadalmi valóságnak” megfelelő uralmi forma instituálása.

A politikai cselekvésnek ez a függése a társadalmi valóságban meglévő ellentmondástól örökös problémát jelentett, és a segéd-elméletek burjánzását hozta létre. Egy politikai küzdelem ugyanis a legritkább esetben hivatkozhat „már meglévő” ellentétekre egy adott társadalmi rendben, és még ha hivatkozhat is arra, a legritkább esetben válik ez az ellentmondás forradalmi erővé. A politikai küzdelem Rancière meglátása szerint – és minden mozgalmi tapasztalat ezt igazolja – egy, az adott társadalmi rendben *nem adott* „ellentmondás”, azaz egy egyet nem értés kimondásáért, kimondhatóságáért folytatott küzdelem. A politikai küzdelem nem azért folyik, hogy egy mindenki által ismert, de az elnyomás segítségével kordában tartott ellentmondás felszínre törhessen és a forradalom útján megdönthesse az adott társadalmi rendet. A politikai küzdelem valami olyasminek a politikai közösségbe való integrálásáért folyik, ami semmilyen módon (még hiányával sem) adott a társadalmi rendben. Egészen egyszerűen nincs artikulált láthatósága, sem artikulált kimondhatósága.

Az egyet nem értés szélsőséges szituációja az, amikor X nem látja azt a közös tárgyat, amit Y megjelenít számára, mert nem érti, hogy azok a hangok, amelyeket Y kibocsát, az övéhez hasonló szavakat és cselekedeteket alkotnak. Mint látni fogjuk, ez a szélsőséges szituáció elsősorban a politikában valósul meg. (Rancière 1995.14.)

¹⁰ Ezt a spekulatív sémát követi ugyanis minden posztkantianus filozófia: az abszolútum (itt: az általános) a közvetítésben kell hogy előálljon, nem adott előre. Az előre adott abszolútum a régi filozófia dogmatizmusában (vagy a régiek „naív” költészetében, vagy az „önmagunk okozta gyermekkorban”, stb.) lehet csak elfogadott.

Általánosan megfogalmazva: minden politikai mozgalom arra tesz kísérletet, hogy újrakonstituálja a politikai közösséget egy olyan egyenlőség alapján, amely ebben a közösségben semmilyen módon nem adott. Legfontosabb különbség az osztályharc elmélete és a politika ilyen fogalma között az, hogy nem feltételezi a konfliktus adottságát. Valójában a vitatás szituációjában éppen az az érdekes, hogy azt ne mondjam, paradox, hogy a vitatás olyan térben folyik, amelyikben nem is jelenhet meg, nem is mondható ki a sérelmen alapuló követelés, mert ahhoz, hogy kimondhatóvá váljon, az érzékelhető felosztásának meg kell változnia. Következésképpen a vitatás éppúgy nem lehet „részleges”, ahogy a forradalom sem. Célja a politikai közösség újrakonstituálása, ami csak totalitásában lehetséges. Mindazonáltal ez a változás nem a részek uralmi szituációját változtatja meg az egészen belül, hanem a közösség új alapjait fekteti le, amelyen a részek uralmi elszámolása akár érintetlen is maradhat. A politikai küzdelem ebben az értelemben nem feltétlenül az uralmi rend megdöntésére irányul (bár nem is zárja ezt ki). Míg az osztályharc (marxi) elmélete szerint a harc szükségszerűen csak akkor érhet célt, ha a termelési módot, azaz a politikai közösséget „végső soron” meghatározó mélystruktúrát veszi célba,¹¹ addig Rancière számára a politika valóban teljes mértékben autonóm rendszer, amelyben a változás ugyan totális, ám a változás eredménye a politikai közösség bővülése, nem pedig részeinek átrendeződése.

A vitatás fogalma, éppen úgy, mint a politikai közösség új fogalma, általánosabb a régi fogalomnál. Nem arról van szó, hogy relativista módon kritizálná a politikai cselekvés egykori elméletét (azt állítva, hogy az ma már idejéért múlt), nem arról van szó, hogy a „posztmodern állapotban” többé nem lehetséges a politikai cselekvés régi formája, az előre adott ellentétek forradalomban való újrakonfigurációja, hanem arról, hogy univerzalista módon azt állítja, a politikai cselekvés egykori formája (az osztályharc) egy alete esetében csupán az általános fogalomnak, amely téves általánosítás révén (és nem mellékesen a politikafilozófia „para-politikája”, azaz azon igyekezete révén, hogy a politikát konstituáló résznélküli részt mint egy különös társadalmi részt fogja fel)¹² válhatott csak hibás elméletté. A francia forradalom (éppúgy, ahogy a munkásmozgalom sztrájkjai vagy a római *plebs* küzdelme a maga politikai képviselőiért) nem a „társadal-

¹¹ Lásd például Marxnak a munkásmozgalom részeredményeit illető kritikáját a *Tőke*-ben: a munkaidő csökkentéséért folytatott küzdelem csupán a munka intenzívebbé válásához vezetett: „Mihelyt a munkásosztály fokozatosan gyülemelő felháborodása rákényszerítette az államot, hogy a munkaidőt erőszakosan megrövidítse és mindenekelőtt a tulajdonképpeni gyár számára normálmunkanapot írjon elő, tehát attól a pillanattól kezdve, hogy a munkanap meghosszabbítása útján történő fokozott értéktöbblet-termelés egyszer és mindenkorra lehetetlenné vált, a tőke minden hatalmával és teljes tudatossággal rávetette magát a géprendszer gyorsított kifejlesztése útján történő relatív értéktöbblet-termelésre.” (Marx 1967. 450.)

¹² „Ahelyett, hogy az egyik rendet egy másikkal cserélné le [mint ahogy az »archi-politika« teszi], a para-politika a visszakövetelés módján működik. A *démosz*, amely által a politika specifikuma létezik, egy politikai konfliktus egyik pártjává válik, ez a konfliktus pedig azonossá válik a „parancsnoki posztok” – a városállam *arkhai*-ai – betöltéséért folytatott küzdelemmel.” (Rancière 1995. 108.)

mi valóság” által meghaladott rész ellenében a társadalmi valóság általánosságát képviselő rész által folytatott küzdelem volt, hanem új politikai közösség konstituálása olyan egyenlőség alapján, amely az *ancien régime* számára egyáltalán nem konstituált semmiféle közösséget. A politikai cselekvés a láthatóság és a kimondhatóság, azaz az érzékelhető felosztása rendjét érinti, azt vitatja. A vitatás pedig éppenséggel azt jelenti, hogy egy sérelem nem adott, azaz nem látható és nem kimondható az adott társadalmi rendben. Állítása szerint a politikai cselekvés soha sem ezt a mintát követte. Azaz a posztmodern állapot csupán felhívta a figyelmet az elmélet általános hibájára: a politika nem meglévő ellentmondások artikulációja, hanem új egyenlőség konstrukciója.

A vitatás alanya ennek megfelelően nem lehet a „különös”, egy adott társadalmi osztály, a társadalmi totalitás része. Ennek ellenére – ahogy már említettük – feltűnő a strukturális rokonság Rancière és a hegelianus álláspont között, amikor ezt az alanyt közelebbről igyekszik meghatározni.

A politika csak akkor létezik, amikor a bárkinek bárkivel való egyenlősége megvalósul a közösség egy részének üres szabadságában, amely felborítja a részek közötti bármiféle elszámolás rendjét. Az egyenlőség – ami a politika nem politikai feltétele – nem jelenik meg itt a maga valójában. Csupán a sérelem figurájában tűnik fel. (Rancière 1995. 95.)

A politika e rövid definíciójának minden kifejezése külön figyelmet érdemel. Először is feltűnő, hogy „a közösség egy részéről” beszél, annak ellenére, hogy feltevésünk szerint a vitatás alanya nem különös része a közösségnek. Másrészről a politika feltételének az egyenlőséget tartja, méghozzá, a „bárkinek bárkivel való” egyenlőségét. Az egyenlőség azonban „nem jelenik meg” (*ne s'y présente pas*) a politikában, csupán a sérelem figurájában „tűnik fel” (*apparaît*). Megjelenés és feltűnés ezen ellentéte akkor válik érthetővé, ha komolyan vesszük a „figura” kifejezést. Noha Rancière ezt sehol nem definiálja, nyilvánvaló, hogy ebben az idézetben Lyotard fogalmát (Lyotard 1971) használja fel: az érzékelhető rendjében (Lyotard-nál a diskurzusban) az e renden túli csak mint szókép, figura „tűnhet fel”. A figurában feltűnő más (renden túli) pedig *nem áll dialektikus viszonyban* az érzékelhető adott rendjével. Nem arról van szó, hogy az adott felosztás elnyomná, tagadná a figurában feltűnőt, mert a tagadás maga is megjelenítés, hanem arról, hogy a megjelenés szóba sem kerül. Ezért az egyenlőségnek ez az új formája csupán „feltűnhet” a rendszer, a diskurzus részeként, ám diakritikus meghatározottságon alapuló megjelenés nélkül, a politika figurája révén. Amiben azonban ez az értelmezés túlmegy Lyotard-on, az a „figura” politikai értelme: minden politikai mozgalom figurákkal dolgozik, és csakis azokkal dolgozhat, de célja a figura által egy új politikai közösséget létesíteni, ami pedig a rend megváltoztatását célozza. A dialektikus ellentét hiánya nem zárja ki a hathatós politikai cselekvést, éppen ellenkezőleg: lehetővé teszi.

Ezért az a rész, amelyről itt Rancière beszél, nem megjelenített, vagy megjelenő rész. Nincs része a társadalmi elszámolásban, hanem „felborítja bármiféle elszámolás rendjét”. „Üres szabadsága” nem szabadság valami meghatározott cselekedet megtételére, hanem a „bárki” cselekedetének szabadsága. Badiou azt mondaná – és e rokonság a két filozófus között nem a véletlen műve –, hogy ez az alany nem része, csupán eleme a társadalom halmazának (még mindig Badiou fogalmaival: nincs reprezentációja, csak prezentációja). Része a politikai közösségnek, de egyben kívül is rekedt azon, régi latin szóval, amelyet a római polgárok a nincstelenekre használtak: *proletarius*, proletár. Proletárrá az ember valamilyen egyenlőségi (egyenlőtlenségi) rendszerben válhat. De semmilyen egyenlőség rendszere nem adódik természetes módon, mindet konstruálni kell. A gazdasági egyenlőtlenség csak azért tűnik kitüntetettnek és természetesnek, mert egyrészt az életben maradással látszik összefüggésben lenni (holott a szegénység régóta nem csak az éhhalál elleni küzdelmet jelenti), másrészt ez az egyik legrégebbi egyenlőtlenségi forma a társadalmak történetében (ami azt jelenti: az egyik legrégebben konstruált).

Ez a rész, amely a politikai vitatás alanya, a „bárkinak bárkivel való egyenlőségért” harcol, vagyis továbbra is kitüntetett rész a társadalomban, úgy, mint az osztályharc elméletében. De nem azért, mintha képviselné – képviselhetné – az egészet vagy az általánost. Azért kitüntetett, mert nem saját érdekei, hanem a „bárki” érdekei nevében lép fel, az üres, univerzális szubjektivitás nevében. Az a harc, amely egy csoport – vagy akár a legáltalánosabb csoport, a politikai közösség egésze – érdekében küzd, az nem a politikai közösség kiterjesztésében (az emancipatorikus politikai küzdelemben) érdekelt, hanem vagy a részek közötti „hatalmi” harcban vagy az egész politikai közösség „identitásának” megőrzésében. E két lehetőség közül az első, a részek közötti hatalmi megosztás megváltoztatásáért folyó küzdelem kizárása a politikai küzdelem fogalmából könnyebben belátható következményekhez vezet. Rancière számára a politika nem érdekharc. Minden politikai küzdelemhez szükség van *szubjektívációra*, egy alany, egy „mi” létrehozatalára, egy „rész” konstrukciójára. Ez a rész azonban nem saját érdekeiért küzd, hanem a bárki érdekeiért. Ez azt jelenti, hogy a rész kitüntetettsége nem egy érdek kitüntetettsége, hanem a résznek a „résznélkülihez”, a *démosz*hoz való tartozásából fakad. Abból, hogy e rész közvetlenül „bárki”-ként *szubjektivizálja magát*. Úgy hozza létre a maga politikai szubjektivitását, mint egy üres alany, a *démosz*, a nép polgára: demokratikus módon. A „nép” Rancière számára nem valami homályos hivatkozás az átlagra, hanem egészen pontosan az üres univerzális szubjektum neve: a politikai közösséget a „bárki egyenlősége bárkivel”, azaz a *démosz* alapozza meg.

Egyszerűen egy politikai mozgalom mindig csupán kevesek ügye, de ezen kevesek a „bárki” nevében lépnek fel, nem csupán a saját nevükben. Ha a 2012–2013-as magyarországi diákmozgalmakat hozzuk például, mint amelyek hozzánk legközelebb esnek, akkor azt látjuk, hogy ezeket megvádolták azzal, hogy a kö-

zéposztály lázadását képviselik, mert legfontosabb követelésük a tandíj eltörlése (illetve bevezetésének megakadályozása) volt. Valójában a diákmozgalom (a mozgalmár diákság, mint rész – a diákságnak is csak egy része és a politikai közösségnek egy még kisebb része) nem a saját érdekeiért és még csak nem is az osztálya érdekeiért állt ki. Legfontosabb jelszavai a „az egyetem a miénk” és a „semmit rólunk nélkülünk” voltak. Az első egy „mi” szubjektumként mutatja fel a részt, amely felszólal, ez a rész tehát magát *szubjektiválja*, szubjektumot konstruál. Ennek a szubjektumnak neve is van, a mozgalom úgy hívta: egyetemi polgár. A konstrukciónak nyilván volt valamiféle legális alapja, a felsőoktatási intézmények szabályzataiban akár még definiálásra is kerül, hogy kik az egyetemi polgárok, de semmiféle valódi tartalma nem volt, azt a mozgalom hozta létre. Amikor azt mondta: „mi”, az egyetemi polgárok bejelentjük azt a sérelmünket, hogy az egyetem nem a miénk (termeiben nem gyűlhetünk össze, mert a fenntartó cég bérleti díjat kér érte, jövőjéről nem dönthetünk részvételi módon, legfeljebb egy a diákságtól néhol teljesen elszakadt képviselőt közvetítésével, stb.) létrehozott egy új politikai szubjektumot. A második jelszót viszont a mozgalom egyszerre értette különös és univerzális módon. „Semmit rólunk nélkülünk”: ez vonatkozik a jelen szituációra, a felsőoktatás megújításának szándékára és általában bármilyen más hasonló szituációra is. Olyannyira univerzálisként gondolták el ennek érvényét, hogy a részvételi demokratikus módon megtartott fórumokon bárki részt vehetett, a politikai közösség bármely tagja egyetemi polgárrá válhatott: a rész nem különös érdekeket, hanem a „bárki” érdekeit képviselte.

A második lehetséges felfogása a csoport érdekében való cselekvésnek az, ha a politikai szubjektumot nem résznek, hanem az egésznek tekintjük. Ebben az esetben – állítja Rancière – a szubjektum nem egy rész lesz (nem egy osztály, vagy bármilyen társadalmi csoport), de nem is a *démosz*, hanem az *ethnosz*, a nemzetség (Rancière 1995. 171). Nyilvánvalóan ide sorolható a nacionalizmus (vagy az etnicizmus) szubjektumának bármilyen formája, de Rancière számára nem a nacionalizmus a legfontosabb ellenfél, hanem az *ethnosz* általánosítása vagy univerzalizációja révén nyert etnikai szubjektum: az emberiség. Itt találkozhatunk Rancière sajátos antihumanizmusával, amely egyáltalán nem azonos egykori (sokszor megtagadott) mesterének, Louis Althussernek az antihumanizmusával, amelyet több helyen kritizált (Rancière 1975). Az emberiség mint az általános „mindenki” nem egy üres és konstruálandó szubjektum, hanem egy állítólag előre adott, a politikai cselekvést megelőzően meglévő alany. Egy „határok nélküli” nemzetség, amelyre hivatkozva „humanitárius” módon lehet kritizálni egy adott hatalmi berendezkedést, lehet beavatkozni egy katasztrófahelyzetbe, és így tovább. Ami azonban bizonyos, az az, hogy mindig csupán a humanitás fogalmában *adott* követeléseket lehet az ilyen szubjektiváció alapján bejelenteni. A humanizmus *realista* abban az értelemben (Rancière 1995. 174 skk.), hogy nem számol semmiféle olyan *eseménnyel*, amely ne lenne adott az érzékelhető felosztásában. Azaz a humanizmus nem politikai, nem terjeszti ki a politikai közös-

séget, hanem identikusnak, önmagával (a humanitással) azonosnak tekinti azt. A humanitásban nincsenek eltérések: „mindannyian ugyanolyanok vagyunk”; nincsenek láthatatlan sérelmek, mert minden sérelem a humánus ellen való; és nincsen az egyenlőség produktív megtapasztalása sem, mert az egyenlőség előre adott. Ennyiben éppúgy elmismásolja a sérelem tényét, mint bármilyen más „metapolitika”, mint minden politikafilozófia, amely egy ideális és adott eszményi társadalom alapján áll (mint Platón *Állama*). Ezzel szemben a politika antihumanista és nem-realista, más szóval eseményyszerű: szubjektívációja meghaladja az adott „emberit” és kiterjeszti azt az adottság horizontján túlra. Rancière egy forradalmi hagyomány örököse, és a politika számára nem az adottságok, hanem a lehetetlen megvalósítását jelenti.

Rancière szerint politikai alany nélkül nem lehetséges politikai cselekvés. De ez az alany soha nem hivatkozhat sem a „mindenki” (az emberiség), sem az „elnyomott osztály” érdekeire. Nem csupán azért, mert ez gyakorlati módon lenne kontraproduktív, noha valószínűleg ez is igaz. (Ha léteznek is ma osztályok, ezek érdekei olyannyira fragmentáltak, hogy nem válhatnak valódi tömegmozgalommá.) Hanem azért sem, mert ezzel nem konstituálnának politikai közösséget: olyan meghasonlott közösséget, amely egyrészt heterogén, másrészt láthatatlan érdekek interszubjektív egysége.

IRODALOM

- Agamben, Giorgio (ed.) 2009. *Démocratie, dans quel état?* Paris, La fabrique.
- Arisztotelész 1923. *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Magyar Tudományos társulatok sajtóvállalata RT.
- Badiou, Alain 2009. *L’emblème démocratique*. In Agamben 2009.
- Badiou, Alain 2012. *La république de Platon*. Paris, Fayard.
- Derrida, Jacques 1991. *L’autre cap/La démocratie ajournée*. Paris, Les éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques 1993. *Marx kísértetei*. Fordította Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor.
- Fishkin, James S. 1992. *Toward a Self-Reflexive Society*. New Haven – London, Yale University Press.
- Lyotard, Jean-François 1971. *Discours, figure*. Paris, Klincksieck.
- Lyotard, Jean-François 1993. A posztmodern állapot. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Fordította Angyalosi Gergely. Budapest, Századvég.
- Honneth, Axel. 2013. *Harc az elismerésért*. Fordította Weiss János. Budapest, L’Harmattan.
- Lukács György 1985. *A különőség mint esztétikai kategória*. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Magvető.
- Marx, Karl 1967. *A tőke I.* (A fordító nincs feltüntetve.) Budapest, Magyar Helikon.
- Mouffe, Chantal 2005. *On the Political*. New York, Routledge.
- Rancière, Jacques 1975. *La Leçon d’Althusser*. Paris, Gallimard.
- Rancière, Jacques 1995. *La mésestentente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée.
- Rancière, Jacques 2009a. *Les démocraties contre la démocratie*. In Agamben 2009.
- Rancière, Jacques. 2009b. *Esztétika és politika*. Fordította Jancsó Júlia. Budapest, Műcsarnok.
- Weber, Max. 2009. *Politikai szociológia*. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Helikon.

Žižek és a forradalom dialektikája

Bár a kritikai elmélet második és harmadik generációja – Habermastól Frase-rig és Honnethig – jellemzően nem tulajdonított jelentős szerepet a forradalom fogalmának, az utóbbi két évtizedben olyan kiemelkedő szerzők helyezték azt vizsgálódásaik középpontjába, mint Ernesto Laclau (1990), Antonio Negri (1999) és Alain Badiou (2010).¹ Az alábbiakban a forradalom témájával foglalkozó egyik legnagyobb hatású kortárs filozófus, Slavoj Žižek nézeteivel foglalkozom. Amellett érvelek, hogy Žižek forradalomelmélete nem fenntartható, mivel azt olyan belső feszültségek jellemzik, amelyek miatt nem képes megoldani egy azt fenyegető, alapvető jelentőségű problémát. Az első két szakaszban bemutatom az elmélet két központi elemét, melyeket a *totalitás negatív elméletének*, illetve *pozitív dialektikának* nevezek; ezután megmutatom, miként vezet az e kettő közötti feszültség egy feloldhatatlan problémához az elméletében.²

I. A TOTALITÁS NEGATÍV ELMÉLETE

Egy a kritikai elméleten belül megfogalmazott forradalomelméletnek minde-
nekelőtt meg kell mutatnia, hogy a forradalom – a fennálló társadalmi rendet ra-
dikálisan átformáló kollektív cselekvés – lehetséges. Az Adorno és Horkheimer
neve által fémjelzett hagyomány ugyanis úgy tartja, hogy a fejlett kapitalizmus
keretei között a radikális társadalmi változás nem lehetséges; a kapitalizmus el-

¹ Természetesen ezek a fejlemények sem előzmény nélküliek, a francia marxizmus althusseri iskolája – melyhez Badiou is tartozik –, illetve az olaszországi *operaismo* – amelyhez Negri – a hatvanas-hetvenes évektől kezdve folyamatosan napirenden tartották a kollektív radikális cselekvés, a forradalom témakörét.

² Módszertani előfeltevés – amely mellett itt nem érvelek –, hogy Žižek elmúlt két évtizedben keletkezett művei az itt tárgyalt kérdések szempontjából egységes gondolati épít-
ményt képeznek, nem találhatók bennük lényegi törések, csupán hangsúlyeltolódások.

idegenítő rendszere *totalis*, azon – Hauke Brunkhorst szavaival élve – nem mutatkozik forradalmi megnyílás (Brunkhorst 2004. 257).³

Žižek ezzel szemben úgy véli, hogy bár a jelenkori kapitalizmus „totalitásként funkcionál”⁴ (Žižek 2010b. 284) – azaz kisajátítja és magába olvasztja az eredetileg tőle független életvilágokat, társadalmi gyakorlatokat – a totalitás fogalmát magát azonban „kritikai fogalom”-ként kell értelmeznünk (Žižek 2009a. 81): totalitásként a kapitalizmus nem alkot harmonikus és zárt egészet, hanem szükségképpen antagonizmusokat és ellentmondásokat foglal magában. A žižeki totalitás egyfajta beépített *negativitással* rendelkezik: tökéletlen és befejezetlen.

A totalitás e negatív elméletét Žižek számos különféle fogalmi rendszer segítségével explikálja. Az alábbiakban a szerző Lacantól átvett fogalmaira támaszkodok.⁵ Az első ilyen fogalom a *Szimbolikus*: a társadalmi létezés azon dimenziója, melyet a társadalmunkat jellemző *szimbolikus rend* alkot, vagyis az a nyelvi, fogalmi és normarendszer, mely strukturálja és szabályozza az interszubjektív teret (Žižek 2002b. 254). A szimbolikus rend a modern társadalomban a *nagy Másik* funkciójával rendelkezik: egységbe fogja, és a konzisztencia és stabilitás látszatával ruházza fel a társadalmi valóságot. Egy olyan referenciapontként működik, amelyre vonatkoztatva ez a valóság megérthetőként és egyáltalán létezőként tűnhet fel.⁶

Ugyanakkor „a nagy Másik (azaz a szimbolikus rend mint egy konzisztens, zárt totalitás) nem létezik” (Žižek 2009b. 77; vö. Žižek 1997). A nagy Másik *szimbolikus fikció*, amely azonban a társadalmi valóság szempontjából konstitutív szereppel bír. Mint társadalmi valóság a fennálló rend csak annyiban képes létezni, amennyiben mi, a társadalom tagjai fenntartjuk a szimbolikus rend konzisztenciájába vetett hitet (Žižek 2012. 92); ez a hit ugyanakkor szükségképpen hamis. Žižek a *végesség filozófiájának* Kanttól induló hagyományához csatlakozva (Brockelman 2008. xiii skk.; Johnston 2008. 15 skk.) amellet foglal állást, hogy az általunk létrehozott szimbolikus rend a véges emberi állapot okán sohasem lehet teljes és konzisztens, az mindig ellentmondásoktól, befejezetlenségektől, hiányoktól terhes.

A szimbolikus rend beépített negativitását Žižek egy másik lacani fogalom, a *Valós* segítségével elemzi. A Valós az a konceptualizálhatatlan, reziduális elem, mely mindig ellenáll a szimbolikus rendbe való belefoglalásnak, és amely épp ezért megérthetetlen a szimbolikus rend keretein belül (Sharpe 2004. 6). A Va-

³ Hogy a nevezett szerzők, különösen Adorno csakugyan ezt az álláspontot képviselték-e, az természetesen vitatható. Lásd Chambers 2004 és főleg Wilding 2009.

⁴ Az itt előforduló összes fordítás a sajátom, kivéve, ahol ezt másként jeleztem.

⁵ Itt nem célom Lacan saját elméletének részleteit kifejteni vagy elemezni, csupán Žižek Lacan-értelmezésének ismertetésére szorítkozom. Ezen értelmezés kritikai áttekintéséhez lásd Stavrakakis 2007. 109 skk. és Pluth 2007. 115 skk.

⁶ Ezt a funkciót nem szükségképpen a szimbolikus rend tölti be, olykor személyek, egyének gondoskodnak a társadalmi valóság látszólagos konzisztenciájának biztosításáról (Žižek 2012. 92).

lós Žižeknél nem egy a szimbolikus renden kívül álló, megérthetetlen „magában való dolog”, nem „a külsődleges és feldolgozhatatlan élettelen, ami elferdíti a szimbolikus teret – szakadásokat és inkonzisztenciákat hozva létre benne. Sokkalta inkább a szakadások és inkonzisztenciák hatása” (Žižek 2003. 66; saját fordításában idézi: Kiss 2014. 147). A Valós nem oka, hanem következménye a szimbolikus rend inkonzisztenciájának: „a Valós nem egy külső magában-lévő-valóság, hanem egy törés a szimbolikusban” (Žižek 2012. 477).

Azonban míg a Valós pusztán törés a Szimbolikusban, a Szimbolikus maga is rá van utalva erre a törésre: Valós és Szimbolikus kölcsönösen konstituálják egymást (Žižek 2006. 106–107). Egyrészt „a Valós az a virtuális kemény mag, amely körül a szimbolizációk fluktuálnak” (Žižek 2010b. 107) – a Szimbolikus kénytelen előfeltételezni egyfajta Valóst, mint saját megragadhatatlan lehetőségfeltételét; ugyanakkor a Valós mint virtuális „ténylegesen nem létező, egy olyan X, melyet csak retroaktív módon konstruálhatunk meg a szimbolikus formák sokféleségéből, egyedül ezek azok, amelyek »ténylegesen léteznek«” (Žižek 2006. 26).

A Valós képezi a forradalom lehetőségfeltételét is, azt a forradalmi megnyílást, mely lehetővé teszi a radikális társadalmi változást. A Valós ugyanis képes mintegy *betörni* a Szimbolikusba; ezek olyan traumatikus események (Žižek–Daly 2004. 69), melyek felszínre hozzák a szimbolikus rend inkonzisztenciáit és így megbontják azt. Ilyen traumatikus esemény volt például 2001. szeptember 11., melynek során összeomlott a *pax Americana* szimbolikus fikciója (Žižek 2002d. 15). De hasonlóképpen a Valós betörése a Szimbolikusba a *szeretet* megjelenése az elidegenedett társadalomban, illetve maga a forradalom is (Žižek 2001. 84).

A forradalom nem más, mint olyan *cselekvés* – lacani terminológiával: *tett* – melynek során a szubjektum maga bontja meg és konfigurálja újra a fennálló szimbolikus rendet. Számos szerző szerint – itt különösen Žižek Laclauval és Judith Butlerrel folytatott vitája központi jelentőségű (Žižek 2000. 264; vö.: Butler, Laclau, Žižek 2000) – az itt vázolt lacani keretrendszerben a szubjektumnak nincs lehetősége a szimbolikus rend meghaladására saját tettein keresztül, mivel az csak a Szimbolikus által kijelölt pályákon mozoghat; a szubjektum „nem más, mint a »nagy Másik« bábja, pusztán a szimbolikus rend rabszolgája” (Johnston 2008. 6).

Žižek ezzel szemben úgy véli, hogy az autentikus tett olyan esemény, melynek során a szubjektum kikerül a Szimbolikus fennhatósága alól: „a tettben a szubjektum, ahogy Lacan mondja, *önmagát jelöli ki saját forrásaként*” (Žižek 2000. 375), így haladva meg és hozva felszínre a fennálló szimbolikus alapellentmondásait. Ezt az elképzelést Žižek szubjektumelmélete alapozza meg, mely szerint a voltaképpeni szubjektum a Szimbolikus létének olyan előfeltétele, mely – akárcsak a Valós – nem épül bele magába a szimbolikus rendbe, így képes lehet meghaladni azt.

A voltaképpen szubjektumot nem csak hogy nem határozza meg egészében a szimbolikus rend, de az voltaképpen semmiféle meghatározottsággal nem rendelkezik. Ahogy Tere Vadén írja, Žižek szubjektumfelfogása egy minimalista elmélet, melyben „a szubjektum mint olyan nem rendelkezik független tartalommal, az egy üres, strukturális következménye az emberi lét végességének és befejezetlenségének” (Vadén 2014. 29). A žižeki szubjektum nem más, mint *puszta negativitás*, egy „úr” (Žižek 2000. 51; Wells 2014. 45 skk.), amely azonban épp ezért lehet képes a Szimbolikus megszorításaitól független tett kiindulópontjául szolgálni (vö.: Safatle 2016). Míg tehát a posztstrukturális Lacan-értelmezőknél a szubjektum a Szimbolikus, addig Žižeknél a Valós oldalán áll. Egy olyan törést, hiányt reprezentál a szimbolikus rendben, amelyből kiindulva e rend gyökeresen felforgatható és újrendezhető.⁷

Žižek némiképp absztrakt megfontolásai nagyon is kézzel fogható referenciával bírnak. A szimbolikus rendben jelentkező befejezetlenségek és inkonzisztenciák konkrét társadalmi feszültségeket és ellentmondásokat jelölnek. Ezek azonban nem a demokratikus intézményeken és a nyilvánosságon keresztül zajló politikai konfliktusok, a különféle érdekcsoportok vagy ideológiai táborok csatái. Ezek a Szimbolikus által konstituált objektív társadalmi valóság, nem pedig a Valós területére tartoznak, hiszen jól kijelölt helyük van a fennálló rend szimbolikus gyakorlatain belül; a kirekesztettek és szembenállók értelmezhetők és jelenlévők a fennálló rendben *mint* kirekesztettek és mint szembenállók (Žižek 1994. 23 skk.).

A szimbolikusba be nem foglalt Valós terrénumát ezzel szemben olyan személyek népesítik be, akiket a fennálló rend összefüggéseiből *radikálisan kirekesztettek*, akik semmilyen módon nem részei e rendnek és épp ezért annak nézőpontjából tekintve láthatatlanok, megérthetetlenek. Ők – Jacques Rancière kifejezésével, melyet Žižek is gyakran használ – a *part des sans-part* (Žižek 2010a. 215), a társadalom azon része, akinek nincs része, helye a társadalomban: a nyomornegyedek lakói, a globális kapitalizmus vesztesei, akik a fennálló világrend szemében nem is léteznek; csak mint saját hellyel nem rendelkezők van helyük e rendben (Žižek 2008a. 425). Ugyanakkor épp ezért válhatnak a rendszert felborító forradalmi cselekvés alanyává.

Ebben a szakaszban áttekintettük a totalitás negatív elméletét, mely biztosítja Žižek számára a forradalom, mint a fennálló rendet radikálisan meghaladó társadalmi cselekvés lehetőségét. Ez forradalomelméletének központi része, elsődleges elméleti célkitűzései és szellemi erőfeszítései is ennek kifejtésére irányulnak. A forradalomról szóló žižeki elképzelések azonban nem állhatnak meg a fejlett kapitalizmus szimbolikus totalitásként való értelmezésénél – amely

⁷ A lacani fogalomkészlet harmadik tagja, az Imaginárius szintén jelentős szerepet tölt be Žižek gondolkodásában, ám az itt bemutatott érv szempontjából korlátozott jelentőséggel bír, így tárgyalása meghaladná a jelen tanulmány kereteit.

azonban egy alapvető antagonisztikus karakterrel bír, és épp ezért felszámolható –, és a szubjektum és a radikális cselekvés lehetőségének tárgyalásánál. Ki kell egészülniük az elmélet másik lényegi alkotóelemével, amelyet *pozitív dialektikának* nevezek.

II. POZITÍV DIALEKTIKA

Az előző szakaszban vázoltuk a totalitás negatív elméletét, mely biztosítja Žižek számára a forradalom lehetőségét, és felülkerekedik az Adorno–Horkheimer jegyezte hagyomány központi problémáján. Žižek ugyanakkor egy másik gondolkodói tradícióval is élesen szembehelyezkedik, melyet a posztmodern és posztstrukturalista szerzőkhöz köt. Eszerint a radikális társadalmi változás nem öltheti a forradalom formáját, mivel az a társadalmi totalitás megbontása közben maga is egy újabb totalitás létrehozásának igényével lép fel. A forradalmi totalitarizmust fel kell váltanunk egyfajta dekonstrukciós technikával, mely folytonosan *megkérdőjelezi* a fennálló rendet, azonban annak totalitását nem kívánja egy másikkal helyettesíteni.

Žižek szerint ez a felfogás pusztán névleg tekinthető radikálisnak, valójában azonban pusztán megerősíti, és nem lerombolja a nagy Másik koherens társadalomra vonatkozó fikcióját és elfedi a társadalmi valóságnak a Valós által megtestesített, alapvető antagonisztikus voltát (Žižek 2013. 313–314). Ez végső soron a társadalmi cselekvés depolitizálásához vezet, amely útját állja a valóban radikális változásnak (Žižek 2002d. 101). Žižek szerint ehelyett a fennálló rend tagadásának egy másik modelljéhez kell fordulnunk, melynek kiindulópontja Alain Badiou elmélete.⁸

A forradalom Badiou keretrendszerében nem más, mint *igazságeseemény* (vagy egyszerűen: *Esemény*), mely – ahogy a lacani trauma – megbontja a fennálló rendet és radikálisan újrendezi azt (Kiss 2011. 290). Ám mint *igazságeseemény* lényege nem csupán a létező rendjének megkérdőjelezésében, megbontásában áll, rajta keresztül egyúttal egyfajta *örök igazság*, vagy *örök Eszme* fejeződik ki (Žižek 2010a. 216), mely egy új rend, egy „új harmónia” (Žižek 2000. 153) létrejöttében testesül meg. Ez a megközelítés meghaladja a Žižek szerint tarthatatlan posztmodern elképzelést, nem ad azonban számot az Esemény lényegi negativitásáról. Badiou – Žižek szerint – az Esemény szubjektumát a benne kifejezett igazsághoz való viszonya által definiálja, és elveti a pusztán negativitásként felfogott lacani szubjektumelméletet (Žižek 2000. 159), ami azonban – mint láttuk – a forradalmi tett lényegi feltétele Žižeknél.

⁸ Žižek Badiou-értelmezését ismét nem értékelem, ehhez a témához lásd Johnston 2009. 85 skk.

Žižek tehát képes felmutatni a fennálló rend radikális tagadásának lehetőségét, ám hogy elkerülje a posztmodern megközelítés hamis radikalizmusát, egyúttal arról is számot kell adnia, hogyan képes a pusztá negativitásra redukált szubjektum a fennálló rend megdöntése után létrehozni egy az előzőtől független pozitív forradalmi rendet. Honnan ered tehát az új, forradalmi rezsim pozitivitása, ha maga a forradalom nem több a Szimbolikus radikális *negációjánál*? Žižek e probléma megoldásához a *dialektikus materializmus* eszközkészletéhez fordul. E fogalom felidézésével egyrésztől kapcsolódik Engels, Lenin és Sztálin munkáihoz, célja azonban mindenekelőtt e szerzők munkáinak *meghaladása* áll egy pszichoanalitikus Hegel-interpretáció felé (Johnston 2016. 3).⁹

Ebben a keretrendszerben a forradalom egy dialektikus folyamatként írható le, melyben minden lépés egyrésztől a megelőző állapot *tagadásaként*, másrésztől annak *igazságaként* értelmezhető. Ez a szándékoltan paradox és némiképp absztrakt megfogalmazás valójában nagy intuitív erővel bír. Vegyük példaként az 1789-es francia forradalmat. Az *ancien régime* önmagát a rendi kiváltságok és monarchikus hatalom stabil rendjeként tételezi, mellyel szemben a forradalmi zűrzavar alapvetően idegenként tűnik fel. Csakhogy a forradalomban éppen az jut kifejezésre, hogy a régi rend már mindig is az elnyomás és erőszak rendszere volt. A forradalmi zűrzavar mutatja fel a rend „igazi arcát”, miközben egyúttal radikálisan tagadja is azt: „minden kontingens partikuláris entitás saját önértéktelenítésében, dezintegrációjában, halálában találja meg igazságát” (Žižek 2012. 468).

A forradalom dialektikájának tárgyalásakor a legcélszerűbb, Žižeknek a *konkrét univerzális* hegeli fogalmát illető elemzéséhez fordulnunk, melyet az univerzális-partikuláris-szinguláris hegeli fogalmi hármasa, illetve *A logika tudományát* követve a szillogisztikus mediáció fogalmai segítségével ír le. A forradalom kiindulópontját ezen elemzés keretében egy feltételezett azonosság jelenti *univerzális* – a fogalmi természetű fennálló rend – és *partikuláris* – a konkrét társadalmi valóság – között. Az előbbi példához visszatérve: az *ancien régime* – mint univerzális – a 18. század Franciaországát a rendi kiváltságok stabil rendjeként tételezi, azonosságot posztulál saját eszményei és a társadalmi valóság között. Ez a feltételezett azonosság a dialektikus folyamatban először tagadásra kerül: univerzális és partikuláris *nem* felelnek meg egymásnak, a rend önképe a konkrét társadalmi valósággal szemben hamisnak bizonyul.

Az „univerzális és partikuláris közötti abszolút ellentmondás” (Žižek 2012. 365) úgy oldódik fel, hogy az univerzális elveszíti minden konkrét meghatározottságát, önnön tiszta univerzalitására redukálódik, melyben immár tartalom nélküli pusztá negativitásként értelmeződik. Ezt a dialektikus lépést a harmadik hegeli fogalom, a *szinguláris* mediálja. A szinguláris Žižek értelmezésében

⁹ Itt újfent nem áll szándékomban Žižek Hegel-értelmezésének értékelése és elemzése, pusztán annak bemutatása. Ehhez lásd Parker 2004. 39 skk.

nem más, mint *én*, az előző szakaszban bemutatott *szubjektum*, mely maga is meghatározottságok nélküli pusztá negativitás (Žižek 2012. 365). Az univerzális negativitása tehát – amely feloldja az univerzális és a partikuláris közti abszolút ellentmondást – a szubjektum negativitásában ölt testet, e kettő a dialektikus folyamat első lépésében közvetlenül egybeesik (Žižek 2012. 366). Ez a lépés nem más, mint a forradalom pillanata, melyben a szubjektum negativitása felbontja a kiinduló társadalmi rendet.

Itt elérkezünk a dialektikus folyamat második állomásához, melyben ismét egy feltételezett azonossághoz jutunk, ezúttal univerzális és szinguláris között. Ahogy azonban az első lépés esetében, a kiindulópontként szolgáló feltételezett azonosság tagadásra kerül, a létrejövő ellentmondást, nem-azonosságot, pedig ismét a harmadik fogalom, a *partikuláris* mediálja, vagyis egy új konkrét társadalmi valóság létrejötté oldja föl (Žižek 2012. 367). Kérdés azonban, hogy „miként képes a tiszta én kitörni a radikális önmagára vonatkozó negativitás mélységéből, melyben univerzális és szinguláris közvetlenül egybeesnek, kizárva minden meghatározott tartalmat?” (Žižek 2012. 367). Žižek válasza: „Itt belépünk az akarat és döntés gyakorlati területére: a szubjektumnak, *qua* tiszta Fogalomnak szabadon meg kell határoznia önmagát, valamiféle meghatározott partikuláris tartalmat kell tételeznie, amely »a sajátjának« számít” (Žižek 2012. 367).

Más szóval a pusztá negativitásra redukálódott – *szubjektív destitúción* (Žižek 2000. 161) átesett – szubjektumnak, immár megszabadulva a fennálló rend meghatározottságaitól, lehetősége nyílik szabad akaratán keresztül új meghatározottságokat, egy új társadalmi valóságot létrehozni. Ebben a dialektikus mozzanatban a szinguláris szubjektum tiszta negativitása – mely a kiinduló univerzális rend tagadásaként testesült meg – maga is tagadásra kerül. Žižek itt a negáció negációjának hegeli fogalmával operál, mely egyúttal az *Aufhebung*, a *megszüntetve megőrzés* központi eleme is. Ezt a folyamatot Žižek úgy írja le, mint amelyben a kiinduló pozitív rendet megbontó ellenálló elem, az akadály – mely ellenáll annak, hogy benne foglaltassék e rendben és ezáltal szétrombolja azt – maga is egy új rend pozitív lehetőségfeltételévé válik (Žižek 2012. 471).

A létrejövő új társadalmi rendben tehát a negáció negációja révén megszüntetve megőrződik a forradalom radikális tagadó eleme, amely itt már egy új, pozitív renddé szerveződik. A francia forradalomban például a szabadság igénye kezdetben csupán mint a fennálló rendi kiváltságok rendszerének radikális tagadása jelentkezik. Nem rendelkezik semmiféle önálló meghatározottsággal, pusztá elutasítása az *ancien régime*-nek. A forradalmi rend azonban létrehozza a szabadság tényleges társadalmi valóságát, melyben a rendi elnyomás forradalmi tagadása megszüntetve megőrződik. Így valósítja meg Žižeknél a forradalom dialektikája a „negatív pozitívizálásának” (Žižek 2004. 52) hegeli programját.

A fentiekből kitűnik, hogy amit Žižek képvisel, azt Adorno nyomán *pozitív dialektikának* nevezhetjük. A dialektikus folyamat Fabio Vighi (2010. 127) sza-

vaival egy *pars destruens*ből és egy *pars construens*ből épül fel; az első részben megdől a fennálló rend, a másodikban e rend tagadása újfent negációra kerül, és létrejön egy olyan új pozitív rend, amely meghaladja a kiinduló állapotot. A dialektikus folyamat két végén két pozitív állomás szerepel, a dialektikus mozgás egyik pozitív rendtől a másikig halad.¹⁰ Eközben a negativitás – mint a dialektikus folyamat „motorja” – lényegi, ám mégis pusztán közvetítő szerepet játszik.¹¹

A létrejövő forradalmi rend azonban még mindig nem a dialektikus folyamat végpontja. Itt csupán egy újabb feltételezett azonossághoz érünk el, immár a szinguláris – a forradalmi szubjektum – és a partikuláris – a konkrét társadalmi valóság – között. Amint a kiinduló állapotban a fennálló rend feltételezett egyfajta azonosságot saját ideáljai és a konkrét társadalmi valóság között, úgy most a forradalmi szubjektum teszi fel, hogy saját forradalmi szubjektivitása és az általa létrehozott új rend egybeesik a konkrét társadalmi valósággal. Ennek a feltételezett azonosságnak, egybeesésnek azonban a dialektikus logika értelmében ismét tagadásra kell kerülnie.

A forradalmi szubjektum és a konkrét társadalmi valóság szembekerül egymással, a köztük lévő ellentmondást pedig ezúttal is a harmadik fogalom, az *univerzális* mediálja. Ekkor jön létre voltaképpen az az új fogalmi, szimbolikus rend, mely immár a forradalmi szubjektum sajátja, de amely egyúttal ellentétben áll a partikulárisal, azzal a konkrét társadalmi valósággal, melyben a forradalmi szubjektum tevékenykedik. Ennek az absztrakt gondolatmenetnek kézzelfogható elemzését nyújtja Žižek az 1917-es októberi forradalom kapcsán (Žižek 2002c. 159). Itt a szinguláris forradalmi szubjektum szerepét a *Párt*, a partikuláris társadalmi valóságot pedig a *Proletariátus* tölti be. A forradalom pillanatát követően a dialektikus folyamat harmadik lépésében azonosság tételeződik a párt és a proletariátus – szinguláris és partikuláris között. Az újonnan létrehozott társadalmi rend immár a forradalmi szubjektum saját akaratának terméke, mely a valóságos társadalmi viszonyokban, a Proletariátus szocialista társadalommá való átszervezésében ölt testet.

Ez a feltételezett azonosság azonban a dialektikus logika értelmében tagadásra kerül: a forradalmi akarat és konkrét társadalmi valóság, a Párt és a valóságos Proletariátus szembekerülnek egymással. A kettő közti ellentmondást az univerzális oldja fel, az a forradalmi ideológia, melynek értelmében a forradalmi szubjektum világtörténeti küldetést hajt végre: „némiképp leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a Párt mindössze felhasználja a Történelemre való hivatkozást [...], hogy legitimálja a munkásosztály tényleges uralását és kizsákmányolá-

¹⁰ A kiindulópont pozitivitása természetesen egy kritikai fogalomként felfogott totalitás, amely antagonizmusokkal és ellentmondásokkal terhelt, és amelynek koherenciáját pusztán a nagy Másik fikciója biztosítja.

¹¹ Ezzel szemben Adorno *negatív dialektikájában* ideális esetben éppen a pozitív játssza a médium szerepét, mint a negatív redukátlan szellemi megtapasztalásának közege (Adorno 1966. 22).

sát” (Žižek 2002c. 160). Ez volna a „sztálinista fordulat”, amely azonban nem a forradalom eredeti eszméjétől való elfordulás, hanem épp ellenkezőleg, a forradalom dialektikájának szükségszerű végigvitele.

Žižek azonban korántsem helyeseli a sztálini fordulatot; a forradalmi terrornak a történelem eszméjével való sztálini *legitimálása* a forradalom elárulása. Sztálin hibája hasonló a fasiszméhoz; „a fasiszta forradalom” *pszeudo-esemény*, melyben a fajtisztaság felsőbb eszméje morálisan legitimálja a terrort és „lehetővé teszi, hogy a társadalmi totalitást organikus egészként fogjuk fel” (Žižek 2002d. 32). A forradalmi dialektika autentikus végpontja azonban egy olyan forradalmi szubjektum, amely a forradalmat mint lacani *tettet* hajtja végre, önmaga forrásává válik és cselekedeteit kizárólag saját spontán önmeghatározása vezeti (Žižek 2002c. 170).

Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az autentikus forradalmi szubjektum nem bocsájtkozik bele új szimbolikus fikciók felépítésébe – a forradalmi hatalom elpusztítja a Nagy Másikat (Žižek 2012. 119). A forradalmi rend nem elfedi, hanem tematizálja a társadalom alapellentmondásait. Ez a tematizáció szükségképpen a forradalmi *terror* és *erőszak* formájában ölt testet (Žižek 2008a. 175), mely mint a forradalmi akarat autentikus megnyilvánulása (Žižek 2008b. 198), a társadalmi antagonizmusokat *mint* antagonizmusokat, valóságos szembenállásokat mutatja fel, azokat konkrét – erőszakos és olykor immoralis (Žižek 2011. 115) – küzdelemben viszi végig, mint amilyen az 1792–94-es forradalmi terror (Žižek 2008b. 196).

Žižek tehát nem függeszti fel a totalitás negatív elméletét a forradalmi rend vonatkozásában sem – a forradalmi rend sem mentes az ellentmondásoktól, antagonizmusoktól. A fejlett kapitalizmus kereteinek széttröszölésével nem jön létre egy immár valóban konzisztens totalitás – egy badiou-i „új harmónia” –, melyben felszámolódik az elidegenedés és elnyomás. Ellenkezőleg, fel kell vállalnunk, hogy a forradalmi terror, az erőszak és elnyomás nélkülözhetetlen része még az új, az igazságosabb világrendnek is. Ez az elképzelést hivatott megőrizni a totalitás negatív elméletének eredményeit és kiküszöbölni a posztmodern és badiou-i elképzelések fogyatékosságait. A pozitív dialektika következményei azonban lényegi problémákat eredményeznek Žižek számára.

III. A FORRADALOM BŰNE

Žižek gyakran idézi (Žižek 2010a. 216; Žižek 2008a. 208) Robespierre 1794. Thermidor 8-i beszédének alábbi részét:

Ám létezik ez a szenvedély, igazolhatom, ti tiszta és érzékeny lelkek; létezik ez a gyöngéd, parancsoló és ellenállhatatlan érzés, a nagy szívek gyötrelme és gyönyörűsége; a zsarnokság mélységes, irtózó megvetése; az emberiség legfennköltebb és

legszentebb szeretete, melynek híján még egy nagy forradalom sem egyéb az egyik bűnt kioltó másik bűnnél; igenis létezik ez a nemes vágy, mely meg akarja alapítani a földön a világ első Köztársaságát. (Robespierre 1988. 481.)

Úgy véli, ez az idézet a forradalomelmélet egy lényegi problémájára nyújt megoldást. Ha a forradalom előtti és a forradalmi rend egyaránt ellentmondásoktól, antagonizmusoktól és erőszaktól terhes, úgy van-e *lényegi* különbség köztük? Vajon számít-e, hogy a társadalom valamely részét a globális kapitalizmus láthatatlan keze vagy a forradalmi népharag sújtja halálra? Több-e a forradalom az egyik bűnt kioltó másik bűnnél? Ez a kérdés nem elsősorban a forradalmi terror morális megalapozására vonatkozik – ez a szempont Žižek számára másodlagos. A probléma inkább az, hogy a szlovén filozófus forradalomelméletének célja egy *valóban radikális* politika lehetőségének felmutatása, a depolitizált posztmodern dekonstrukció és az adorni-horkheimeri pesszimizmus helyett. Ha tehát a forradalom nem képvisel valóban lényegi, radikális változást a forradalom előtti rendhez képest, Žižek elmélete kudarcot vall.

Žižek megoldása a következő: mint láttuk, Žižek átveszi Badiou-tól a forradalmi Eseménynek, mint egy örök Eszme kifejezésének elképzelését – ez az örök Eszme az, amely a forradalmi rendet a megelőző rendtől elsősorban elválasztja. Hogyan értsük azonban, hogy az Eseményben egy örök Eszme fejeződik ki? Žižek szerint nem létezik semmiféle objektív és az Esemény mibenlététől független *mérce* vagy *biztosíték* arra nézve, hogy egy Esemény mikor fejez ki valamilyen örök Eszmét. A forradalom nem mérheti magát egy tőle független, felsőbb igazsághoz, hiszen ennek feltételezése egyet jelentene a nagy Másik szimbolikus fikciójának újjáélesztésével.

Žižek szerint ahhoz, hogy voltaképpen Eseménnyé váljon, a forradalomnak összhangban kell állnia Lenin filozófiájának lényegi tanulságával, miszerint nincs semmiféle külső *garancia*, mely a forradalmi tett *helyénvalóságát* igazolná (Žižek 2008a. 310–311). A forradalomnak ehelyett saját magának kell megteremtenie szükségszerűsége és igazolása alapjait, mégpedig *retroaktív módon* (Žižek 2008a. 311). A forradalom, létrejötté előtt, sem nem szükségszerű, sem nem helyénvaló. A forradalmi cselekvés azonban önmaga létrehozása közben, magában e cselekvésben alapozza meg önmagát:

A forradalmat nem úgy éljük meg, mint jelenbeli nehézséget, melyet el kell tűrniünk a jövő nemzedékek boldogságáért és szabadságáért, hanem mint jelenbeli nehézséget, melyre már rávetette árnyát ez a jövőbeli boldogság és szabadság – benne máris szabadok vagyunk, jóllehet, még a szabadságért harcolunk; máris boldogok, jóllehet, még a boldogságért harcolunk. (Žižek 2002a. 259–260.)

Mi biztosítja azonban, hogy a forradalom képes ilyen módon megalapozni ön maga radikalitását? Žižek itt – ismét Badiou fogalmaihoz fordulva – az Eseményhez való *hűség* fogalmát hívja segítségül (Žižek 2008a. 419). A forradalom annyiban marad hű az Eseményhez, amennyiben végigviszi azokat a következményeket, melyeket az az örök Eszme megkövetel, amely a forradalomban kifejeződik. Paradox módon azonban azt, hogy a forradalomban mely Eszme fejeződik ki, az határozza meg, hogy a forradalmi szubjektum képes-e megtartani a hozzá való hűséget. Hűség és Eszme körkörös módon mintegy kölcsönösen konstituálják egymást. Objektív, külső garanciák helyett tehát a forradalmi cselekvés illetően önmeghatározása és önmegalapozása oldja meg a fent jelzett problémát: a forradalom mindaddig több az egyik bűnt eltörlő másik bűnnél, ameddig a forradalmi szubjektum megőrzi az Eseményhez való hűséget, így alapozva meg a forradalmi tett radikális különbségét a forradalom előtti rendet jellemző erőszakhoz és elnyomáshoz képest.

Úgy vélem, Žižek megoldásával nem lehetünk maradéktalanul elégedettek. Robespierre metaforáját használva azt mondhatjuk, hogy a forradalom célja a fennálló rend bűnös voltának megszüntetése anélkül, hogy maga is bűnössé váljon. A fennálló rend bűnös volta abban áll, hogy a társadalmi antagonizmusokat a szimbolikus renden kívülre száműzi, míg önnön konzisztenciáját a nagy Másik szimbolikus fikciójával tartja fenn. A forradalom ehelyett beépíti ezeket az antagonizmusokat a létrejövő új rendbe, míg az Eseményhez való hűség fenntartásával megelőzi a nagy Másik visszatérését és biztosítja, hogy a létrejövő új rendet csakugyan egy örök Eszme, ne pedig egy szimbolikus fikció uralja.

Ám az első szakaszban láttuk, hogy a Valós definíció szerint nem építhető be a szimbolikus rendbe – sőt a Valós megjelenése a Szimbolikusban éppenséggel annak összeomlását eredményezi. Hogyan lehet tehát képes a forradalom beépíteni a Valós területére száműzött antagonizmusokat a létrejövő új szimbolikus rendbe? A válasz a Valós természetében keresendő: mint láttuk, a Valós nem egy a Szimbolikustól független létező, hanem ellenkezőleg, a szimbolikus rend által konstruált virtuális entitás. Amennyiben tehát a forradalmi rend és a forradalom előtti rend nem azonos, úgy a hozzájuk tartozó Valós sem lehet ugyanaz.

A Valós fogalmának ez a pluralizálása különösnek tűnhet, elvégre – vélhetjük – a Valós pusztán az az alapvető negativitás, amely miatt egyetlen szimbolikus struktúra sem lehet teljes.¹² Ugyanakkor ne feledjük, hogy Žižek elveti a Valósnak, mint a konkrét szimbolikus konfigurációktól független princípiumnak a képzetét. Ezen a ponton segítségül hívhatjuk a lacani és a parallax Valós megkülönböztetését: „A parallax Valós így szemben áll a Valós standard (lacani) fogalmával, amely [...] ugyanaz marad minden lehetséges (szimbolikus) univerzumban: a parallax Valós ehelyett ugyanazon alapvető Valós megjelenéseiről ad számot” (Žižek 2006. 26). Žižek e két fogalom közül a parallax Valóst tartja el-

¹² Ezért a felvetésért a szöveg névtelen bírálójának tartozom köszönettel.

sődlegesnek, ahogy azt az első szakaszban láttuk. A továbbiakban tehát mikor plurális „Valósokról” esik szó, mindig a parallax Valós fogalmát alkalmazom.

Az a Valós tehát, amely magában foglalja a forradalom által tematizált társadalmi antagonizmusokat, nem a forradalmi rend Valósa, hanem a forradalmat megelőző rendé: a jövő forradalmában a ma elnyomottai és kirekesztettjei vívják küzdelmüket mai uraik és kirekesztőik ellen; a forradalomban a forradalom előtti rend antagonizmusait harcolják végig. A forradalom dialektikus folyamatának célja éppen a Valósnak mint negatívnak a felszámolása, megszüntetve megőrzése, pozitívizálása az újonnan létrejött forradalmi rendben.

Mit kell tartanunk mármost a forradalmi rend Valóságáról? Ezt is képes magába építeni a létrejövő új rend? Aligha, hiszen a Valós nem építhető bele a Szimbolikusba. A forradalmi rend ugyanakkor, amennyiben az maga is egy szimbolikus rend, kénytelen rendelkezni egy Valóssal. Ha nem így lenne, a forradalmi rendet nem jellemeznék szakadások és inkonzisztenciák, hanem koherens egészet alkotna, ami azonban Žižek elméleti keretrendszerében nem lehetséges. Az első szakaszban láttuk, hogy az emberi természet végessége folytán nem hozhatunk létre teljes és konzisztens fogalmi rendeket. Ha mármost a totalitás negatív elmélete ilyen értelemben általános érvényű, úgy a forradalmi rend is rendelkezik egy Valóssal, amelyet azonban a Valós természetéből következően nem lehet képes tematizálni.

A forradalmi rend tehát nem juthat el saját Valóságának tematizálásáig. Azokat az *újonnan létrejövő* antagonizmusokat, ellentmondásokat, melyek a forradalmi rendet szükségképpen jellemzik, már nem lehet képes magába olvasztani. A forradalom fogalmi rendjében – mely forradalmárokként és a forradalom ellenségeiként konceptualizálja a társadalom tagjait – immár nem él a nagy Másik szimbolikus fikciója. Ennek ellenére megint csak lesznek olyanok, akik nem illeszkednek tökéletesen e rendbe – akik sem nem forradalmárok, sem nem ellenségek, vagy épp akik egyszerre töltik be mindkét szerepet. Ők azok, akiknek a forradalmi rendben nincs helyük; egy új *part de sans-part*, amely a forradalmi rend számára épp úgy láthatatlan és bennfoglalhatatlan, mint a globális kapitalizmus számára a nyomornegyedek kirekesztettjei. Ez a totalitás negatív elméletéből következik.

Az Eseményhez való hűség funkciója bizonyos értelemben éppen ennek a láthatatlanságnak a fenntartása; annak biztosítása, hogy a forradalmi rend Valóságának tematizációja ne jöhessen létre. A hűség garantálja a forradalmi rend stabilitását, azt, hogy a forradalmi szubjektum ne kérdőjelezze meg e rendet, ne kezdjen kutatni annak ellentmondásai iránt, hanem bátran kövesse előírásait és kivitelezze a forradalmi terrort. E tekintetben azonban a forradalomhoz való hűség és a nagy Másik szimbolikus fikciója *ugyanazt* a funkciót töltik be: biztosítják a szimbolikus rend és a Valós szeparálását, ezáltal pedig a rend stabilitását. Az egyik a konzisztencia és az egészlegesség fikcióján keresztül, a másik azon a nem kevésbé fiktív tételen keresztül, hogy a forradalmi rend középpontjában

álló antagonizmus teljes érvényű: immár csak az elnyomottak és kizsákmányolók közti ellentét végigharcolása van hátra, a forradalmi rend maga nem szenved további befejezetlenségektől és inkonzisztenciáktól.

Amennyiben tehát a fennálló rend bűnös volta abban áll, hogy olyan antagonizmusokat termel ki magából, melyeket aztán nem tematizál, hanem kívül rekeszt a szimbolikus renden, úgy ebben a forradalmi rend is bűnös. A nagy Másik szimbolikus fikciójának bűnét felváltja a forradalmi eseményhez való hűség bűne, melyek egyként azt a célt szolgálják, hogy a mindenkori rend kirekesztettjei, a *part des sans-part* láthatatlan maradjon. A forradalmi rend ugyan helyet juttat a forradalom előtti rend kisemmizettjeinek, de a társadalmi totalitás negatív elmélete folytán új kirekesztetteket fog termelni, akikről szükségképpen el kell, hogy feledkezzen – ezt a szükségszerűséget Žižek pozitív dialektikája írja elő, amely szerint a forradalom kénytelen létrehozni egy új – jóllehet negatív – totalitást. Žižek rendszere tehát nem kínál érdemi megoldást az e szakaszban tárgyalt problémára. Žižek forradalma végső soron nem több az egyik bűnt eltörlő másik bűnnél.

IV. KONKLÚZIÓ

Žižek forradalomelmélete egy a kortárs kritikai elmélet számos nagyszabású kísérlete közül, melyek célja, hogy filozófiai megalapozását adják a radikális, forradalmi politikának. Ezt a projektet két filozófiai hagyomány fenyegeti: egyrésztől Adorno és Horkheimer állítólagos pesszimizmusa, másrésztől a posztmodern dekonstrukciós politika, mely – Žižek szerint – feladja a valódi radikalitás igényét, és megelégszik az elnyomás és kirekesztés partikuláris formáinak felszámolásával a kapitalizmus totalitásának megkérdőjelezése nélkül. A totalitás negatív elmélete és az azt kiegészítő pozitív dialektika egy kidolgozott, számos elméleti forrásból táplálkozó és sok szempontból megvilágító erejű alternatívát mutat föl e hagyományokkal szemben. Ezt azonban – mint láttuk – nem tarthatjuk maradéktalanul elfogadhatónak.

Žižek elméletében ugyanis – saját szándékaival ellentétben – nem tudunk lényegi különbséget felmutatni a forradalmi terror, illetve a forradalmat megelőző erőszak és elnyomás között, hiszen mindkét esetben azt látjuk, hogy az erőszak célja a szimbolikus rend stabilitásának megőrzése és az elnyomottak kirekesztése. Žižek ugyanazokkal a tulajdonságokkal ruházza fel a forradalmi rendet, melyeket a forradalom előtti rendben problematikusnak tart. Mindez Žižek elméletének egy lényegi, belső feszültségére mutat rá: amennyiben Žižek ragaszkodik a forradalmi totalitást létrehozó terror eszméjéhez, úgy voltaképpen megfosztja a forradalmat a radikalitás lehetőségétől, hiszen épp ezáltal válik a forradalmi rend egylényegűvé a forradalom előtti renddel.

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Badiou, Alain 2010. *The Communist Hypothesis*. London – New York, Verso.
- Brockelman, Thomas 2008. *Žižek and Heidegger: The Question Concerning Techno-Capitalism*. London – New York, Continuum.
- Brunkhorst, Hauke 2004. Critical Theory and the Analysis of Contemporary Mass Society. In Fred Rush (szerk.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press. 248–280.
- Butler, Judith – Laclau, Ernesto – Žižek, Slavoj 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London – New York, Verso.
- Chambers, Simone 2004. The Politics of Critical Theory. In Fred Rush (szerk.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press. 219–248.
- Johnston, Adrian 2008. *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Evanston, Northwestern University Press.
- Johnston, Adrian 2009. *Badiou, Žižek, and Political Transformation*. Evanston, Northwestern University Press.
- Johnston, Adrian 2016. Materialism without Materialism: Slavoj Žižek and the Disappearance of Matter. In Agon Hamza – Frank Ruda (szerk.) *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. London – New York, Palgrave Macmillan. 3–22.
- Kiss Lajos András 2011. Slavoj Žižek – egy filozófus a perverzió és a szubverzió között. In Slavoj Žižek: *A Törékeny Abszolútum*. Ford. Molnár D. Tamás. Budapest, Typotex. 281–304.
- Kiss Viktor 2014. „Tudják, de mégis teszik”: Slavoj Žižek és a kapitalizmus mint ideológia. *Replika* 5/8. 129–150.
- Laclau, Ernesto 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London, Verso.
- Negri, Antonio 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Parker, Ian 2004. *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*. London, Pluto Press.
- Pluth, Ed 2007. *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's Theory of the Subject*. Albany, State University of New York Press.
- Robespierre, Maximilien 1988. Az Új Frakciók És a Korrupt Képviselők Ellen. In Maximilien Robespierre: *Elveim Kifejtése*. Ford. Nagy Géza. Budapest, Gondolat. 471–508.
- Safatle, Vladimir 2016. Politics of Negativity in Slavoj Žižek: Actualizing Some Hegelian Themes. In Agon Hamza – Frank Ruda (szerk.) *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. New York, Palgrave Macmillan. 69–84.
- Sharpe, Matthew 2004. *Slavoj Žižek: A Little Piece of the Real*. Burlington, Ashgate.
- Stavarakakis, Yannis 2007. *The Lacanian Left*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Vadén, Tere 2014. *Heidegger, Žižek and Revolution*. Rotterdam, Sense Publishers.
- Vighi, Fabio 2010. *On Žižek's Dialectics*. London, Continuum.
- Wells, Charles 2014. *The Subject of Liberation: Žižek, Politics, Psychoanalysis*. London – New York, Bloomsbury.
- Wilding, Adrian 2009. Pied Pipers and Polymaths: Adorno's Critique of Praxisism. In John Holloway – Fernando Matamoros – Sergio Tischler (szerk.) *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. London, Pluto Press. 18–40.
- Žižek, Slavoj 1994. Introduction: The Spectre of Ideology. In Slavoj Žižek (szerk.) *Mapping Ideology*. London – New York, Verso. 1–33.
- Žižek, Slavoj 1997. “The Big Other Doesn't Exist.” *Journal of European Psychoanalysis* Spring-Fall 1997/5.
- <http://www.psychomedia.it/jep/number5/zizek.htm> (hozzáférés: 2016.09.27.).

- Žižek, Slavoj 2000. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2001. *On Belief*. London – New York, Routledge.
- Žižek, Slavoj 2002a. Afterword: Lenin's Choice. In Slavoj Žižek (szerk.) *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*. London – New York, Verso. 167–313.
- Žižek, Slavoj 2002b. *Did Somebody Say Totalitarianism?* London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2002c. Georg Lukács as the Philosopher of Leninism. In Lukács György: *Tailism and the Dialectic*. Ford. Esther Leslie. London – New York, Verso. 151–182.
- Žižek, Slavoj 2002d. *Welcome to the Desert of the Real*. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Žižek, Slavoj 2004. *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*. London – New York, Routledge.
- Žižek, Slavoj 2006. *The Parallax View*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Žižek, Slavoj 2008a. *In Defense of Lost Causes*. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2008b. *Violence*. New York, Picador.
- Žižek, Slavoj 2009a. *First as Tragedy, Then as Farce*. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2009b. *The Sublime Object of Ideology*. 2nd ed. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2010a. How to Begin from the Beginning. In Costas Douzinas – Slavoj Žižek (szerk.) *The Idea of Communism*. London – New York, Verso. 209–226.
- Žižek, Slavoj 2010b. *Living in the End Times*. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2011. From Democracy to Divine Violence. In Giorgio Agamben – Alain Badiou – Daniel Bensaid *et al.* *Democracy in What State?* Ford. William McCuaig. New York, Columbia University Press. 100–120.
- Žižek, Slavoj 2012. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London – New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2013. The Real of Sexual Difference. In Slavoj Žižek – Rex Butler – Scott Stephens (szerk.) *Interrogating the Real*. London, Bloomsbury. 293–316.
- Žižek, Slavoj – Daly, Glyn 2004. *Conversations with Žižek*. Cambridge, Polity Press.

A forradalmi nem-szubjektum története

Az identitás visszautasítása mint stratégia
a későkapitalizmus kritikáiban

A modernitással szemben megfogalmazódó kritikák sarkalatos pontja az egyéniség kérdése; annak nivellálódása, alárendelődése a társadalom uniformizáló tendenciáinak, a racionalitás béklyójában vergődő érzelmek és spontaneitás romantikus sémájának megfelelően. Amit most a modernitás kiteljesedett korszaka alatt értünk, az nagyjából a 19. század fejlett nyugat-európai kultúrája, aminek első igazi reprezentánsa Baudelaire volt, akinek dandyzmusa egyszerre volt folytatója a romantika hősie individualizmusának, és egyfajta előképe a modern identitás életformákban, szubkultúrákban megvalósuló verzióinak. Ebben a korszakban alkotta meg Kierkegaard szubjektív igazságra alapozódó antihegelianus filozófiáját, mely később oly nagy hatással volt a romantizáló antikapitalista gondolkodókra, például a korai Lukácsra,¹ de (a romantikusnak aligha nevezhető) Adornóra is, aki Kierkegaard-ról írta disszertációját. Ez utóbbi hatás azért is érdekes, mert Adorno Horkheimerrel írt főművének, *A felvilágosodás dialektikájának* egyik alapotívuma a partikuláris alárendelődése az univerzálisnak, pontosabban náluk a modernitás szellemisége és a felvilágosodás egyik legfőbb öröksége a számszerűségnek mint olyannak az előtérbe kerülése, az emberek tömege mint számosított sokaság, mely a koncentrációs táborok poklában érte el csúcspontját, de a modern fogyasztóiség jelenségeit is ennek folytatásaként fogható fel. (Jól illeszkedik ebbe a képbe Adornónak az a megjegyzése, mely az 1968-as német diáklázadások alkalmával valamelyik német politikus azon szavait, melyek „egy egyetemistát” emlegettek, a nyelvben tovább élő fasisztoid tendenciának minősítette.) De könnyen beláthatjuk azt is, hogy Baudelaire-rel és Kierkegaard-ral egy sorban említhető a fiatal Marx is, ahogy azt Lukács is megjegyzi a fentebb idézett művében. Marx radikálisabb kritikájának alapja nem pusztán a személyiség egyediségének elvesztése, hanem az emberi mivoltnak mint olyannak az eltűnése a bér munka taposómalmában, de az a humanizmus,

¹ Lásd Lukács 1975. 475: „A regény elmélete szerzője számára Kierkegaard egyre fontosabb szerephez jutott. És a szerző Kierkegaard nagy divatját megelőzve esszéiben is feldolgozta Kierkegaard életének és gondolatainak összefüggését.”

melynek nevében ezt elutasítja, nagyon jól illeszkedik a korszak romantikus kritikáinak sorába, még ha valószínűleg nem is látná magát szívesen a reakciós, „burzsoá” Baudelaire-rel összefüggésben emlegetve.²

Ami számunkra fontos lesz, az annak a belátása, hogy a fentebbi nyomvonalon haladó modernitás- és kapitalizmus-kritikák lényegileg nagyon hasonló megoldást is találnak arra a jelenségegyüttesre, melyet az érett modernséggel azonosítanak, ez a hasonlóság pedig az, hogy lényegileg mindegyikőjük valamiképp a szubjektum irányában keresi a megoldást. Kierkegaard három stádiuma, mely végül egyfajta vallásos szubjektivitásba lel megnyugvást, Baudelaire önként vállalt, sőt büszke elkülönülése mint a dandy heroizmusának alapja, de a munkásság öntudatra ébredése, a proletártudat megkovácsolása, hogy aztán az egész társadalmat transzformálja, mind ugyanazt a formát követik: egy sajátos szubjektivitás kialakításában, fenntartásában látják a megoldás kulcsmozzanatát, ez egzisztenciális, esztétikai és politikai stratégiájuk kiindulópontja. Jelen írás azt próbálja szemléltetni, hogy a későkapitalizmusban hogyan vált egyre nyilvánvalóbbá ezen stratégiák végső kimerülése. Szó sincs azonban arról, hogy valamiféle posztmodern beszély értelmében a „szubjektum (/szerző/baloldal/művészet) haláláról” elmélkedjünk, mintegy bejelentve azt. A szubjektum nagyon is jól van, pontosabban: minél inkább *van*, annál kevésbé áll szemben bármivel, ami kortendenciaként, hatalomként fogható fel. Ez volt Foucault kései munkásságának legfőbb üzenete, akitől – mint látni fogjuk – távol állt bármilyen posztmodernbe hajló lemondás a hatalomnak való konkrét ellenszegülés lehetőségéről, ahogy nem rokonítható a posztmodernnek más, történelem utáni (Fukuyama), nagy narratívák utáni (Lyotard) variánsaival sem. Ami pedig talán ennél is meglepőbb: Foucault azzal a kulturális reformbaloldallal sem hozható egy platformra olyan könnyen, mely például a különféle másságok elismertetésért, integrálásáért küzd, az elmúlt néhány tíz évben figyelemre méltó eredményeket elérve és gyakran éppen az ő nevét a zászlajára tűzve. Foucault ezen, demokratikus intézmények megóvásában érdekelt olvasatát nevezte Rorty „amerikai Foucault”-nak, megkülönböztetve tőle az „anarchisztikus, francia Foucault-t”, aki „arra a következtetésre jut, hogy egyformán igazolhatatlan minden társadalmi intézmény, mindegyik egyenértékű. Mindegyik a normalizáló hatalom kiterjesztésén fáradozik” (Rorty 1997. 245–252). Rorty szerint jó lenne, ha Foucault nem egy lényegében radikális platformról bírálná a társadalmi intézményeket, inkább a polgári demokratikus intézményrendszer igazolását adná. Mint látni fogjuk, ez teljességgel elképzelhetetlen attól a Foucault-tól, aki így összegezte utolsó éveinek törekvéseit:

² Baudelaire kitaszítottság-élményének lényegi szembenállása a kor piaci szellemiségével és ennek Marxszal való párhuzama a témája még Walter Benjamin *A második császárság Párisa Baudelaire-nél* című írása II. fejezetének (A kőszáló; Benjamin 1980. 850–889).

Talán a cél ma nem is az, hogy felfedezzük, kik vagyunk, hanem hogy visszautasítsuk, akik vagyunk. [...] A konklúzió az lehetne, hogy korunk politikai, etikai, szociális és filozófiai problémája nem az, hogy felszabadítsuk az individuumot az állam és az állam intézményei alól, hanem hogy felszabadítsuk magunkat mind az állam, mind az individuáció azon típusa alól, mely az államhoz van kötve. (Foucault 1982. 785.)

Ezért van az, hogy rátalálhatott Foucault-ra például a posztanarchizmus irányzata, mely az anarchizmus eszméjének antiesszencialista revíziójával kíván fogást találni a hálózati későkapitalizmuson, vagy ha tetszik, posztmodern koron (Newman 2010). De mielőtt rátérnénk erre, röviden fel kell vázolnunk a probléma eredetét, vagyis hogyan, mikor és miért kezdte el átadni helyét a szubjektum forradalmasítása az ellenforradalminak nyilvánított szubjektum visszautasításának.

I. A VILÁGÉGÉSTŐL A NAGY TAVASZIG. A JÓLÉTI SZUBJEKTUM KRITIKÁJA

A második világháború után nyilvánvalóvá vált, hogy a kapitalizmus olyan fázisa következik, melyben annak a munkások tömegeit osztályá – vagyis magát egy másik osztállyal *szembeni* harc kollektív szubjektumaként felfogó társadalmi entitássá – szervező ellentmondásai, a kizsákmányolás olyan látványos mindennapi tapasztalatai, mint a gyerekmunka, az alacsony életszínvonal és korai halandóság, nem fogják a fejlett nyugati indusztriális társadalmak életének számottevő részét képezni (ellentétben a rendszer periferiáján levő országokkal, amelyek életének ez a mai napig része). A fogyasztóinak elkeresztelt kapitalizmusban a dolgozó immár nem pusztán a mindennapi megélhetéséért küzd a bér munka taposómalmaiban, hanem fizetéséért bőséges kínálatból válogathat a szabadidőipar, a luxustermékek és a kultúripar számtalan területén. A háború borzalmait még emlékeiben őrző generáció nem is vált egykönnyen kritikusává az új rendszereknek, várni kellett annak a harmincas években született generációnak az öneszmélésére az ötvenes évek elején, illetve derekán, amely először tudta megfogalmazni elégedetlenségét a konformizmus világával szemben. Gondolhatunk itt az angol „angry young men” íróira, a beatnikekre az Egyesült Államokban, a francia szituacionistákra vagy a holland provokra. Voltak azonban üdítő kivételek, például Henri Lefebvre francia filozófus-szociológus, aki már a harmincas években elkezdett dolgozni a hétköznapiak elemzésének kritikai vizsgálatán marxista szempontból (*A mindennapi élet kritikája* című trilógiájának első kötete 1947-ben jelent meg). Lefebvre nagy hatással volt és szoros barátságot is ápolt a szituacionistákkal, akik az 1968-as francia felkelés kulcsfiguráinak tekinthetők, illetve a nanterre-i egyetem tanára volt, azé az intézményé, ahonnan a májusi események kiindultak. Lefebvre alapvető filozófiai ambíciója az volt, hogy a marxista szempont döntően anyagi, vagyis kvantitatív szempontokat

elemző módszerét a jóléti társadalmak mindennapi életét vizsgáló kvalitatív, minőségi perspektívával gazdagítsa.

Lefebvre kiindulópontja az, hogy az elidegenedés fogalma, ahogy azt Marx használta – a munka termékének a dolgozótól való elidegenüléseként, ahol a dolgozó saját munkaerejével mint valami rajta kívülvel áll szemben – kiváló kiindulópont annak leírására, ami a fogyasztói társadalom polgárával történik nemcsak a munkája során, hanem a nap egészében. Lefebvre egyik híressé vált mondása szerint „elidegenedett vagyok, amikor a pénztárnál fizetek, elidegenedett vagyok, amikor egy szerelmes slágeret dúdlok”. Vagyis ez a minőségi kritika, a mindennapi életmód kritikája nem valami más, mint a klasszikus marxi kritika, hanem éppenséggel annak a folytatása, abban az irányban történő bővítése, ahogy a kapitalista piac terjedt ki radikálisan. Az ember totalitásából kiszakított szférák a piacon kielégíthető pszeudoszükségletek formájában találják meg variánsaikát, így válik *a megélt fogyasztottá*. Ez a döntően passzív létmód az, ami Guy Debord spektakulum-fogalma mögött rejlik, ami így érthetően nem a médiumok összessége, hanem az emberi létezés alapmódja ezekben a társadalmakban: „A spektakulum nem képek együttese, hanem az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek” (Debord 2006. 10). Lefebvre és a szituacionisták társadalmi-politikai programja egy döntően hegelianus kultúrafelfogásnak az eredménye, mely szerint a kultúrában vagy a spektakulumban elidegenedett emberi élet vissza is tudja venni azon tartalmakat, melyek átszellemítik a varázstalanított világot. Lefebvre még úgy gondolta, a modern irodalom és művészet tartalmi kiváló segédeszközök annak feltérképezésére, milyen formákat ölt a kor elidegenedett tudata, Debord és a szituacionisták számára már úgy radikalizálódik mindez, hogy a művészeti alkotást magát számúznék az emberiség előtörténetébe, mely kulturális átalakulásnak az ő kreatív életvezetésük képezné mintegy a forradalmi avantgárdját. Debord szerint például az irodalom Joyce és Musil kora körül rúgta az utolsókat, azóta semmilyen reális újítással nem áll elő, ahogy a hatvanas évek neoavantgard képzőművészeti irányzatai (fluxus, pop) is a háború előtti avantgárd utánzatai. Ez a hegelianizmus a strukturalista marxizmus virágzása idején teljesen marginális jelenség maradt, Lefebvre (mivel akadémikus volt, szemben a szituacionistákkal) értelmiségi körökben heves ellenérzéseket váltott ki. Abban Lefebvre és a szituacionisták is egyetértettek abban, hogy a társadalmi forradalom lesz az, ami megszünteti az elidegenedés összes formáját, olyan forradalom, mely elpusztítja a szovjet típusú, államkapitalistaként felfogott és a fejlett nyugati szabadpiaci kapitalizmusokat is.

Lefebvre szerint azonban a forradalom elsősorban a mindennapi élet területén kell hogy végbemenjen, nem pedig az ellenében. „Az embernek mindennapinak kell lennie, vagy pedig egyáltalán nem lesz” – ennek a mottónak a segítségével illeti kritikával az összes olyan kulturális attitűdöt, mely a mindennapok banalitása ellen az attól való elfordulást propagálja. Ilyen attitűdök

voltak szerinte az írásunk első oldalain idézett szerzők stratégiái, így Kierkegaard pszichologizáló megbékélése az abszurditással, a nyárspolgáriság megvetése Baudelaire-nél, de ide sorolja az egzisztencialistákat is (Lefebvre 2014. 144–145), akik a rendkívüli pillanatokat, a határpontok kitüntetetségét hangsúlyozzák. Lefebvre szerint a rendkívüliség áhítása mindig csak embertelenséget szül, olyasvalaminek az akarását, ami nem-emberi – véleménye szerint ez rejlik a náci propaganda mögött is. A mindennapi élet nem-eszképista kritikája pedig szükségképpen forradalmi kritika. Kapcsolódva ahhoz, ami témánk szempontjából fontos, Lefebvre kitüntetett szerepet szán annak, amit úgy hív, a „burzsoá öntudat” vagy a „privát tudat” kritikája.³ A privat öntudat és a hozzá kapcsolódó individualizmus a munkamegosztás eredményeképpen előálló, befelé tekintő, minimalista, formális és negatív én-kép, tehát nem valódi individualizmus, hanem irracionális hamis tudat, pontosabban egy olyan heurisztika, mely önmagát saját képességei, tulajdonságai (mai szóval „*skill*jei”), vagyis végeredményben a termelésben elfoglalt helye felől érti meg. A szociális, társadalmi szférát csak annyiban fogja fel és olyan értelemben, mint ami a nem-én világa. Mivel az ember közösségisége ennél sokkal fundamentálisabb szerepet játszik az ember életében, szükségszerű, hogy a privat tudat állandó hangoltsága egyfajta *megfosztottság*, mintha le lenne szakadva valamiről, ami lényegileg tartozik hozzá, de csak homályos sejtelve van róla, hogy mi is az voltaképpen. A privat tudat egyaránt jellemzője a munkásosztálynak, mellyel szemben e gondolkodásmód és énkép a leghatékonyabb fegyvernek bizonyul a későkapitalizmusban – hisz a közösségiségben mindig ott az érdekérvényesítés lehetősége, hiánya esetén pedig annak valószínűtlensége –, de ennél sokkal hangsúlyosabb, és Lefebvre a már említett okok miatt nagyobb hangsúlyt is fektet arra, hogy a nem a legalacsonyabb társadalmi ranglétrán levők esetében mivel jár ez a heurisztika. A burzsoá privat öntudat misztifikációval jár, ahol az élet minden jelensége egyfajta tulajdonosi szemlélet formájában jelenik meg: az ő bútora, az ő tulajdonságai, az ő felesége, az ő bánata, öröme stb.⁴ (Heidegger kifejezése, a „gondozás” juthat eszünkbe.) Vagyis az ember saját életét leíró mindennapi szótár egy olyan szótár, mely a társadalmi jelenségeket kezelő szótárhoz képest valami radikálisan más. Mindez egy lényegileg társadalmi lény vonatkozásában rettenetesen irracionális létmódot eredményez.

³ Lásd a „Critique of Individuality (Central Theme: The Private Consciousness)” című fejezetet (Lefebvre 2014. 168–170).

⁴ Vegyünk pl. egy egyszerű bemutatkozást: „István vagyok, negyvenegy éves. Házas vagyok, két gyermek apja. Mérnökként dolgozom egy olajipari vállalatnál. Szabadidőmben szívesen úszom és futok.” – Tulajdonok, skillek, tulajdonságok. A világ máshol van. Kivéve néhány rendkívüli esemény esetében, pl. „A háború elől menekültünk Japánba.” Vagy: „Az árvíz után teljesen új életet kellett kezdenünk a családdal.”

Amikor egy egyéni életet individualisztikus tendenciák formálnak, az szó szerint a „megfosztottság élete”, kisémmizett élet: megfosztva a valóságtól, a világhoz fűződő kapcsolattól – egy élet, amelytől minden emberi idegen. Ez egy élet egymást kizáró, el-lentétes pólusokra bontva: munka és pihenés, nyilvános és személyes élet, nyilvános események és intim szituációk, esélyek és belső titkok, szerencse és végzet, ideális és valóságos, a nagyszerű és a mindennapi. (Lefebvre 2014. 169.)

Fontos látnunk, hogy aminek Lefebvre kitüntetett szerepet szán, az elsősorban nem egy új identitás, egy társadalmibb szubjektum, vagy forradalmár öntudat megkövöcsölése, inkább a társadalmi valóságot eltakaró szubjektivitásnak mint olyannak a szétzúzása az, ami a fogyasztói kapitalizmus transzformációjához el-vezethet, anélkül ez lehetetlen. Lefebvre óva int attól is, hogy egy osztálynak (a proletariátusnak) a termelési folyamatban betöltött kulcspozícióját valamely autentikus forradalmi öntudat garanciájának tekintsük:

Habár a modern termelés anyagi körülményei hajlamosíthatnak egy olyan emberi és szociális tudatosság megformálására, melynek első állomása az osztálytudat, nincs semmi elkerülhetetlen ennek a létrejöttében. Ez egyáltalán nem spontán. [...] A pro-letariátusnak nincsen készen kapott esszenciája, lelke vagy tudatossága (tisztán elvá-lasztva a burzsoá valóságától), csak annyiban, amennyiben az emberiség egésze ren-delkezik ilyennel. (Lefebvre 2014. 171.)

Látnunk kell, hogy finoman fenntartja a lehetőségét egy autentikus társadalmi tudatosság kialakulásának, de ezt döntően humanista alapállásról teszi, anélkül hogy a proletariátus esetén szükségszerűnek tekintené, hogy az a saját hely-zetén keresztül a társadalmat totalitásában fel is fogja, ahogy Lukács gondolja. (Mint ugyanitt megjegyzi: a proletariátus spontaneitásának tanát olyan értel-miségek találták ki, akiknek erről semmi evidenciájuk nem volt.) Összefoglal-va: láthatólag már Lefebvre számára sem volt a későkapitalizmus szubjektuma megerősítendő identitás a modernitás uniformizáló hatásai ellenében, mint a 19. század modern szerzői, Nietzsche vagy Baudelaire esetében. Már a második vi-lágháború után úgy áll előttünk a szubjektum, mint banalitások, inadekvátságok és misztifikációk összessége, amely saját börtönőrünké tesz minket egy szűkös cellában.

II. A PASZTORÁCIÓ ELLEN. FOUCAULT POSZT-HATVANNYOLCAS SZUBJEKTUMKRITIKÁJA

A szubjektumnak mint sajátos uralmi formának az analízisét emeli új szintre filozófia- és tudománytörténeti alapokon álló kultúrkritika alakjában Michel Foucault kései munkássága is. Ezen a ponton azonban előre kell bocsátanunk:

annak ellenére, hogy Lefebvre szubjektumkritikájával említjük egy lapon, Foucault egy lényegesen eltérő filozófiai hagyomány képviselője. Lefebvre és a szituacionisták hegelianus marxista humanizmusa, mely a 68-as felkelések elméleti kifejeződésének tekinthető, szöges ellentéte Foucault antidialektikus, inkább analitikus megközelítésének. Ő a humanizmust a 19. század vérszegény örökségének tekintette, amin jó lenne túllépni – ez is inkább Althusserre hajazó gondolat, mint hatvannyolcas (Foucault 2015). Ami viszont a mi szempontunkból mégis összeköti őket, az a kapitalista társadalomnak és a későmodernitás szubjektivizáló tendenciáinak a megítélése. Foucault utolsó éveiben kezdett bele abba a hat kötetesre tervezett, félbemaradt vállalkozásba, amelyet *A szexualitás története* címen ismerünk. Ahogy a projekt fő kereteiről általánosságban elmondja (Foucault 2000. 271–287), az ő érdeklődését az keltette fel, hogyan lett a modernitás során megfigyelhető az a két, ellentétesnek tűnő tendencia, melynek köszönhetően egyrészt a szubjektum vakká válik saját vágyai tekintetében (a pszichoanalízis hisztériefelfogása értelmében), másrészt a szexualitásról való tudásunk soha nem látott mértékben kitágult, egyfajta felülteoretizáltság légkörét megteremtve. Foucault arra jut, hogy ami a kereszténységgel kezdődően teljesen új korszaknak tekinthető a nyugati szexualitás történetében, az nem a heteroszexuális, monogám házasság privilegizáltsága, mert ez már a római antikvitásban is így volt, hanem egy olyan uralmi technológia megjelenése, amit pasztorális hatalomnak tekinthetünk. A pasztorális hatalom jellemzője, hogy egyszerre vallási, életvezetési és ezekkel egybefonódva ismeretelméleti irányítást is jelent egy „pásztor” személyében, méghozzá nem egy kollektíva fölött, hanem személyesen felelve minden egyes egyén lelki üdvéért. Ennek legfőbb funkciója volt a gyónás. Mármost Foucault szerint a modernitással ez a pasztorális uralmi korszak nem ért véget, hanem transzformálódott, és új formákban ma is velünk él; ennek a modern pasztorációnak paradigmatiságát ágense a pszichoanalitikus. Közös a keresztény és a modern pasztorációban, hogy kíváncsi, nagyon kifinomult módon és végtelenül sokat akar tudni az egyes személyről magáról, rendkívül jól artikulált szótárat bocsájt a rendelkezésére, amelynek segítségével *a szubjektum megteremti önmagát*. Ezért van az, hogy a szexualitását túlteoretizáló, diskurzussá tevő modern egyén önteremtésének jelensége a döntő lépés a modern uralmi formák kialakulása során: „Véleményem szerint nem a tiltást és az elutasítást kell hangsúlyozni, hanem azokat a hatalmi és kontroll-mechanismusokat kell feltárni, melyek egyben tudásmechanizmusok is: az egyének tudásának mechanizmusai s az egyének önmagukról, önmaguk által alkotott tudásának mechanizmusai is” (Foucault 2000. 281).

Ezért Foucault munkásságának központi témája nem a hatalom problémája, hanem a szubjektum kérdése, minden efelé tendál és minden ezt szolgálja, ahogy azt 1982-es *A szubjektum és a hatalom* (Foucault 1982) című előadásában kifejti. A szubjektum, ahogy a szó etimológiája is sugallja, mindenekelőtt tárgya valaminek, nevezetesen két folyamatnak a tárgya: (1) ahogy a hatalom tárgya-

sít valakit; (2) ahogy valaki tárgyként megjelenik ön maga számára. A hatalom szubjektivizáló tendenciája azonban nem pusztán egy filozófiai genealógiák perspektívájából érdekes diskurzus, hanem a valós társadalmi mozgalmak szintjén jelentkező igazi harcok állnak mögötte. Ha fentebb utaltunk rá, hogy Foucault nem hatvannyolcas teoretikus, akkor most hangsúlyozzuk azt is, hogy ő a poszt-hatvannyolcas társadalmi mozgalmak gondolkodója, vagyis nem a forradalom melletti, hanem az ellenforradalmi „restauráció” elleni tevékenységet kell látnunk főként a kései munkásságában. A hatvannyolc utáni kapitalista társadalmak posztmodern mantrája ugyanis az, hogy valósítsd meg önmagad, fogadd el magad olyannak, amilyen vagy, találd meg személyiséged a kreatív munkakörökben, fejezd ki magad egyedi önéletrajzoddal, facebook-profiloddal. Idézzünk itt hosszabban néhány szövegrészletet a Láthatatlan Bizottság (vagy más felállásban Tiqqun) nevű ultrabaloldali filozófiai és társadalomkritikai kollektíva programadó pamfletjének legelejéről:

„I AM WHAT I AM.” Ez a marketingbiznisz legújabb, világnak tett ajánlata, a reklámpar utolsó fázisának fejleménye: annyira, de annyira legyenek különbözőek, tényleg legyenek önmagatok, de főleg igyatok Pepsi-Colát. Évtizedek hirdetési stratégiái mindezt: eljutottunk a tiszta tautológiához. ÉN = ÉN. [...]

„VAGYOK, AKI VAGYOK.” A testem csakis az enyém. Én vagyok én, te vagy te, és még sincs rendben valami. Tömeges perszonalizáció. Mindenre kiterjedő individualizáció – az életé, a munkáé, a boldogtalanságé. Diffúz tudathasadás. Burjánzó depresszió. Paranoid részecskék atomizációja. Kapcsolatok hisztérikussága. Minél inkább Önmagam próbálok lenni, annál nagyobb ürességet érzek. Minél inkább kifejezném magam, annál inkább érzem, hogy nincs is mit mondanom. Minél inkább futok magam után, annál fáradtabbnak érzem magam. Én ragaszkodom magamhoz, te ragaszkodsz magadhoz, mi ragaszkodunk magunkhoz, mint valami unalmas színjátékban. Saját magunk reprezentálójává *váltunk ebben a furcsa kereskedelemben, mi vagyunk* a saját perszonalizációnk garanciái, ami végső soron egyre inkább önmagunk csonkolására emlékeztet. Több-kevesebb sikerrel leplezett ügyetlenséggel az összeomlásig biztosítjuk be magunkat. [...]

A mindent átható „légy valaki” kényszere tartja fenn azt a patológikus állapotot, amiért erre a társadalomra egyáltalán szükség van. Az erősnek lenni kényszere teremti meg a gyengeséget, mely révén a társadalom fenntartja önmagát, melyben így *mindennek terápiás jellege lesz*, a munkának, még a szerelemnek is. „Hogy vagy?” – *kérdezzük folyton, mintha egymás lázát méregetnénk egy betegekkel teli társadalomban.* (Láthatatlan Bizottság 2015.)

Foucault szerint ami ezeket az új társadalmi mozgalmakat megkülönbözteti a korábbiaktól, az az, hogy közvetítés nélküliek és közvetlenek: nem keresik a fő bűnöst, akire minden visszavezethető (a burzsoáziát, háttérhatalmat, politikai elit valamely részét), hanem minden társadalmi szereplő azt az ellenséget utasít-

ja vissza, akihez a legközelebb áll. Ezen túl ezek a mozgalmak úgy ismernek rá a hatalomra, hogy annak individualizáló tendenciáit utasítják vissza: „megtámadnak mindent, ami elkülöníti az individuumot, megtöri kapcsolatait másokkal, tönkreteszi a közösségi életet, visszakényszeríti önmagába az individuumot, és korlátozó módon hozzáköti őt a saját identitásához” (Foucault 1982. 781). Hangsúlyozza még ezen túl azt is, amit fentebb már láttunk, hogy ez nem posztmodern szkepszis az individuum létével kapcsolatban, hanem „*harc az „individuum kormányzatával” szemben*” (Foucault 1982. 781).

Ha nem is konkrét akcióttervekkel, de a társadalmi mozgalmak motivációjával vagy hibáival kapcsolatban mindenképp segítségünkre lehet Foucault felfogása. Konkrét példáért nem is kell messzire mennünk, itt van mindjárt a Ligetvédők nevű mozgalom jelen sorok írásakor is zajló állótüntetése, térfoglalása a budapesti Városliget beépítése elleni tiltakozásképpen. A mozgalom kormánypárti reprezentációja a nyár folyamán, a rendőrökkel és a biztonsági őrökkel történt konfrontálódások alkalmával kiemelten figyelt arra, hogy a Ligetvédőket mindenképpen valami jól megragadható partikuláris identitás alá sorolja be. Így az állami tévé, a pártfinanszírozást élvező kereskedelmi csatorna és a jobboldali online zugportálok és szennyblogok mindegyike „néhány hosszú hajú hippí”, „pár rasztás környezetvédő”, „balliberális könnyűdrogos” rendellenes felfogtatásáról próbált tudósítani, miközben aki kinn volt személyesen, az tudja, hogy legalább annyi ötven feletti családanya, nyugdíjas kutyasétáltató és háromgyerekes házaspár volt kint, mint azok, akiket az előbbi csoportokhoz tartozóként lehet beállítani. Mégis, a mozgalomnak tulajdonított partikuláris identitás, mint ha szubkultúra lenne, hatástalanítani próbálta és ideig-óráig tudta is a mozgalom visszhangját a lakosság körében. Ezt a logikát tükrözte az is, hogy amikor két hónap múlva a mozgalom tömegdemonstrációt szervezett, mely az Andrássy út egészét és a teljes Hősök terét elfoglalta, több ezer fővárosi lakost a tiltakozás mellé állítva, akkor az esemény nem vagy csak alig került be a média hírműsorába. Ugyanis ekkor már nem lehetett azt a látszatot kelteni, hogy egy szűk réteg identitása fenntartása érdekében tiltakozik, ezért a hallgatás volt a kormánypárti média egyetlen lehetséges lépése.

Amit a kései Foucault-tól tanulhatunk, az tehát az, hogy az ellenállás identitásra alapozódó taktikái nem alkalmazhatóak hatékonyan a későkapitalista környezetben, illetve még ennél is többet: a létező szubjektumok felszámolásából kiindulva van csak értelme megkísérelni egy emancipatorikus gyakorlat elgondolását.

III. A HÁLÓZATI SZUBJEKTUMTÓL A BÉRMUNKA VÉGÉIG. KILÁTÁSOK

Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy érdemes fenntartással kezelni a globalizációellenes mozgalmak olyan leírását szorgalmazó elméleteket, melyek Manuel Castells (Castells 2006) nyomán a globalizált, uniformizált identitásvesztésre

adott válaszok formájaként kezelnek minden mozgalmat az Al-Kaidától a mexikói zapatistákon át a feminizmus legújabb hullámaig (Tallár 2013). A későkapitalizmus jelen formája által felkínált megvalósítható identitásokkal is úgy vannak sokan, mint az állammal: az eltűnésén gondolkodnak, miközben erősebb, mint valaha. A neoliberális gazdaságpolitikáknak ugyanis nem az az érdeke, hogy eltűnjenek az államok, hanem hogy legyenek és úgy működjenek, ahogy a globális tőke diktál. Az állam állítja elő a munkaerőt, a kapitalizmus alkatrészét (oktatás), az állam szereli meg, ha elromlik (egészségügy), és az állam hűti le, ha túlhevülne (rohamrendőrség). Az új identitások pedig a mi államaink az államban: a facebook-profil alapján vesz fel a munkáltató (produkció), azzal lehet regisztrálni az online társkereső alkalmazásra (reprodukció), az ott kedvelt megosztások a véleményeink, és a sokak által, tömegesen posztolt tartalmak a közvélemény, amihez alkalmazkodunk, ha azt akarjuk, hogy barátaink „ismerősök” maradjanak (konformizmus). Márpedig ez az újdonsült identitás cseppet sem lett cseppfolyós vagy flexibilis attól, hogy a biztos polgári munkahely identitásképző funkciója áttevődött a *skill*ek és alkalmi munkák vidékére. Ahogy André Gorz fogalmaz egy helyen, az új, *skill* alapú munkaszubjektumnak immár nem a rabszolga (bérrabszolga) a paradigmaticus alakja, hanem a prostituált, aki önmagát bocsátja áruba, tulajdonságai (kedvesség, kommunikációs képesség, jó megjelenés) válnak áruvá (Gorz 1999. 43). Ez az identitás mindaddig nem is lesz az ember sajátja, amíg döntően a termelésben elfoglalt hely határozza meg, márpedig ma még ez a helyzet. Változás pedig csak akkor állhat be, ha maga a termelés lesz a társadalomnak alárendelt funkció, nem pedig fordítva, mint ma. Úgy néz ki, a digitális robbanás következményeit is Gorz írta le jól, és nem a Michael Hardt – Antonio Negri szerzőpáros (Hardt–Negri 2006). Vagyis a technikai fejlődés nem ássa meg a kapitalizmus sírját, nem áll elő az új identitásképződések lehetőségeiből egy olyan sokaság (*multitude*), amely végrehajtja a társadalom transzformációját. Gorz 1980-as *Búcsú a munkásosztálytól* című könyvében (Gorz 1982) már világosan látta, hogy a kapitalizmus körülményei közt végbemenő technikai fejlődés a társadalom forradalmasíthatóságával ellentétes irányba mozdítja a termelőeszközök szerveződését. „Minden hatalmat a munkástanácsoknak!” – ez egyike a sok hatvannyolcas szlogennek, ami akkor még elképzelhetőnek is tűnt, hiszen mindössze tizenkét évvel azelőtt történt, hogy a magyar munkások tanácsokat alakítva kezükbe vették a termelést, méghozzá forradalmi úton, egy szovjet típusú államban, szovjet elnyomás alatt. Mint arra Gorz rámutat, a munkás-önirányítás gondolata (*autogestion*) egy olyan korszaknak, a 19. század végének, 20. század elejének a terméke, amikor a munkások reálisan is rendelkeztek valamiféle hatalommal a termelési egységekben, vagyis átlátták a munkafolyamatot elejétől a végéig, és egymás közt szervezték meg a részfeladatokat is. A globális kommunikáció és a digitális forradalom következtében azonban a termelés részfeladatai sok esetben nem is egy kontinensen zajlanak, a munkások sokszor azt se tudják, éppen minek a részeit állítják elő.

A termelési eszközök munkáskézbe vétele tehát azért sem lehetséges, mert a szó szoros értelmében senkinek a kezében nincs: a folyamatot programokkal részfeladatokat végző mérnökök kontrollálják, de mindenki csak egy primitíven egyszerű folyamat megtervezéséért felelős. Ha belegondolunk, ebbe az irányba mutat az is, hogy most már cégek is képeznek saját maguknak néhány hónapos gyorstalpalón informatikusokat, enyhítendő a munkaerőhiányt. Tehát nem kell már hat év egyetem sem azokhoz az egyszerű programozási részműveleteknek az elvégzéséhez, melyeket korábban egy szakember végzett el, most pedig sok. Mindeközben azonban tovább nő majd azoknak a száma, akik nem képezhetők át, és feleslegessé válnak a munkaerőpiac számára. A garantált bérminimum is csak ideiglenesen fogja biztosítani számukra azt, hogy ne tartós mélyszegénységben éljenek. Vagyis amikor Gorz arra kér minket, búcsúzzunk el a munkásosztálytól, akkor nem csak arra kér, hogy felejtjük el a munkás-önigazgatás hagyományos forradalmi programját, hanem arra is, hogy a döntően a munka(helyünk) által meghatározott szubjektumunktól elbúcsúzva gondolkodjunk azon, hogyan tudunk olyan társadalmat létrehozni, ahol a maradék, szükséges munka egyenlő arányban oszlik el mindenki között, de szigorúan úgy, hogy a kötelező munka az élet marginális jelensége maradjon, nem pedig szervezőelve. Hisz Polányi Károlytól tudjuk, hogy a piaci alapú társadalom történetileg az első és mind ez ideig az egyetlen, ahol ez utóbbi szerepet töltötte be (Polányi 1976. 80–94).

A szubjektumkritikára koncentrálnó vizsgáldásunk célja annak szemléltetése volt, hogy a baloldali aktivitás sem maradhat meg azon keretek között, ahol a klasszikus munkásmozgalom idején volt. Láttuk, hogy már a hatvannyolcat előkészítő gondolati áramlat is inkább a létező szubjektumtípusok felszámolásának szándékával tett hozzá igazán sokat ehhez a hagyományhoz, bár stratégiáját és ideáljait még a klasszikus mozgalmi elképzelések határozták meg. Hatvannyolcat követően pedig Foucault munkássága példázza, hogy a mozgalmi logika örököseként fellépő identitáspolitikák mennyire kontra-produktívak. A hálózati-digitalis kapitalizmusban újraéledni látszottak azok a remények, amelyek minden technikai forradalom idején: hogy a fejlődés önmagában is emancipatorikus hatással jár. Ma már látjuk, hogy hiába a kommunikációs forradalom segítségével egymásra lelő „sokaság”, ha a technikai fejlődés a kapitalizmus rendszerében jön létre, akkor a haladás eszközei a rendszernek történő kiszolgáltatottságunkat is fokozzák, még hozzá gyorsabban, mint a felszabadító potenciált (hasonló álláspontot képviselt Ivan Illich is, lásd Illich 1973). Ezért aztán az egyetlen megoldás a politikailag elkötelezett tudományos aktivitás összekapcsolása egy szemléletbeli változást sürgető filozófiai, etikai tevékenységgel. Jelen írás ez utóbbihoz szeretett volna hozzájárulni.

IRODALOM

- Benjamin, Walter 1980. A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. Ford. Bence György. In Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Budapest, Magyar Helikon. 850–889.
- Castells, Manuel 2006. *Az identitás hatalma*. Ford. Berényi Gábor – Rohonyi András. Budapest, Gondolat–Infonia.
- Debord, Guy 2006. *A spektákulum társadalma*. Ford. Erhardt Miklós. Budapest, Balassi.
- Foucault, Michel 1982. *The Subject and Power*. *Critical Inquiry* 8/4. http://www.unisa.edu.au/Global/EASS/HRI/foucault_-_the_subject_and_power.pdf
- Foucault, Michel 2000a. Az értelmiség és a hatalom. (Michel Foucault és Gilles Deleuze beszélgetése.) In Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Budapest, Latin betűk. 241–251.
- Foucault, Michel 2000b. Szexualitás és hatalom. Ford. Kicsák L. In Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Budapest, Latin betűk. 271–287.
- Foucault, Michel 2015. *Meghalt-e az ember?* (Michel Foucault-val C. Bonnefoy beszélget.) Ford. Romhányi Török Gábor. <http://www.muut.hu/?p=11179>
- Gorz, André 1982. *Farewell to the Working Class*. Ford. Mike Sonenscher. London, Pluto Press.
- Gorz, André 1999. *Reclaiming Work*. Ford. Chris Turner. Cambridge, Polity Press.
- Hardt, Michel – Negri, Antonio 2006. *Multitude*. New York, Penguin Books.
- Illich, Ivan 1973. *Tools for Conviviality*. London, Calder and Boyars.
- Lefebvre, Henri 2014. *The Critique of Everyday Life, Vol. 1*. Ford. John Moore. New York, Verso.
- Láthatatlan Bizottság 2015. *Az eljövendő felkelés*. Ford. Balázs Gábor. <http://rednews.hu/index.php/a-kozelgo-felkeles/639-az-eljovendo-felkeles>
- Lukács György 1975. A regény elmélete. Ford. Tandori Dezső. In Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika [A regény elmélete]*. Budapest, Magvető.
- Newman, Saul 2010. *The Politics of Post-anarchism*. Edinburgh, University Press.
- Polányi Károly 1976. Az önszabályozó piac és a fiktív áruk: a munka, a föld és a pénz. Ford. Endreffy Zoltán. In polányi Károly: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest, Gondolat. 80–94.
- Rorty, Richard 1997. Erkölcsi identitás és személyes autonómia: Foucault esete. Ford. Bujalos István. In Richard Rorty: *Heideggerről és másokról*. Pécs, Jelenkor. 245–252.
- Tallár Ferenc 2013. *Individualizmus individuumok nélkül*. http://liget.org/print.php?type=cikk&cikk_id=2796

HANKOVSKY TAMÁS

Az igazság logikája

Kant a formális és a transzcendentális logikáról

A *tiszta ész kritikájában* Kant két helyen is „az igazság logikájának” nevezi a transzcendentális analitikát (B 87, B 170), és e megnevezés révén mindkétszer nyilvánvalóan a látszat logikájával, a transzcendentális dialektikával állítja szembe. Az igazság logikája a transzcendentális logikának az a része, amely nem látszatot szül, hanem az igaz szintetikus *a priori* ismeretek, sőt, végső soron minden igaz szintetikus ismeret lehetőségfeltételeit nyújtja. Az „igazság logikája” kifejezés azonban mindkét alkalommal olyan kontextusban fordul elő, ahol a transzcendentális logika a Kant által tiszta általános logikának nevezett tudománnyal is szembe van állítva. Ez utóbbira a második alkalommal a „pusztán formális logika” név utal. Jóllehet a „formális logika” kifejezés tudommal csak itt szerepel Kantnál, a továbbiakban így fogom nevezni azt, amit ő többnyire tiszta általános logikának hív, hiszen – mint máshol már érveltem mellette (Hankovszky 2014. 183–200, Hankovszky 2015) – Kant transzcendentális logikája valójában maga is tiszta általános logika, csak éppen nem formális, hanem tartalmi logika. Tanulmányomban az igazság logikáját nem a látszat logikájával, hanem a formális logikával vetem össze, mindenekelőtt arra keresve a választ, (I) mi az a különbség, amely miatt a formális logika nem viseli ezt a kitüntető címet, a transzcendentális viszont igen. Ennek megértése kedvéért az igazság két fajtáját (a korrespondencia értelmében vett, illetve a formális igazságot) kell megkülönböztetnem, valamint (II) tárgyalnom kell az ismeretek tartalmának problémáját. Végül az így elért eredmények segítségével (III) röviden megvizsgálom, érvényes-e a transzcendentális logikára is, amit Kant a formálisról bizonyít, nevezetesen, hogy nem képes általános igazságkritériummal szolgálni.

I. FORMÁLIS ÉS TRANSZCENDENTÁLIS LOGIKA

A *tiszta ész kritikája* szerint a formális logika törvényeinek való megfelelés csupán „*conditio sine qua non*”-ja, azaz negatív feltétele minden igazságnak” (B 84). Azok az ismeretek, amelyek tiszteletben tartják e törvényt, nem feltétlenül

igazak, azok azonban, amelyek megsértik őket, biztosan hamisak (B 84, B 189). Mivel a mű az igazságot korrespondenciaként definiálja (B 82),¹ kézenfekvő volna úgy gondolni, hogy ez a hamisság azt jelenti, hogy az ilyen ismeretek nem felelnek meg a tárgyaiknak. Ezt Kant az ellentmondás elvét megsértő állításokkal kapcsolatban egy helyen valóban ki is jelenti:

Mert *ha az ítélet analitikus*, akkor akár állító, akár tagadó, igazságát mindenkor kielégítően megismerhetjük az ellentmondás törvénye alapján. Ha ugyanis tagadjuk annak az ellenkezőjét, amit a *tárgyra vonatkozó* ismeret már mint fogalmat tartalmaz és gondol el, ezt mindig helyesen tesszük, magát a fogalmat viszont szükségképpen állítanunk kell, mert ha fordítva járunk el, úgy *ellentmondanánk a tárgynak*. (B 190–191. Kiemelések tőlem: H. T.).

Több probléma is arra int azonban, hogy ne ezt tekintsük Kant tényleges álláspontjának. Először is Kant nem fejti ki, hogy az ellentmondás elvének megsértése, vagyis egy logikai hiba miért és hogyan vezet ahhoz, hogy az ilyen állítás nem korrespondál a tárgyával. A válasz leginkább arra hivatkozhatna, hogy a gondolkodás formális logikai szabályai megfelelnek az ontológiai törvényeknek, csak hogy erre a megfelelésre a kritikai filozófia semmilyen magyarázattal nem szolgál. Az értelem ugyan Kant szerint törvényt szab a természetnek (B 159), de ezt a transzcendentális logika, nem pedig a formális logika révén teszi. Az előbbi alapján érthető például, hogy a természetben miért van mindennek oka, az azonban nem, hogy miért nincsen olyan dolog, amelynek egymásnak ellentmondó tulajdonságai vannak, egyszerűen szólva, miért nincsenek ellentmondásos dolgok. Az ellentmondás kérdése ugyanis a formális logikához tartozik. Kant már 1755-ben megtette a döntő lépést az oksági viszonyok kritikai értelmezése felé, amikor *A metafizikai megismerés első alapelemeinek új megvilágítása* című művében a megismerési és a létalap megkülönböztetésével az elégséges alap elvének logikai és ontológiai változatát különítette el, vagyis kétségbe vonta, hogy a formális logika törvénye egyszersmind az oksági viszonyok törvénye is lenne (Kant 2003. 20–32). Később *A tiszta ész kritikája* transzcendentális dedukciója azt is tisztázta, hogy jóllehet a gondolkodás és a létezés világa nem azonos, mennyiben és hogyan törvénykezhet az értelem a természet oksági viszonyai felett. A gondolkodás és a létezés világának ezt a szétválasztását, majd egymásra vonatkoztatását azonban Kant az ellentmondás elvével összefüggésben nem végezte el (Röd 1994. 183–185). Sem az 1755-ös mű, sem *A tiszta ész kritikája* nem különbözteti meg az ellentmondás elvének logikai és ontológiai értelmét. Az elvet Kant még 1787-ben is prekritikai módon azzal a tétellel azonosítja, „amely szerint semmilyen dologhoz nem járul olyan predikátum, mely ellentmond neki” (B 190). Ha

¹ További szöveghelyek az első *Kritikában*: B 83, B 196–197, B 296, B 670, B 848, a *Prolegomenában*: Kant 1999. 37, Kant logikai előadásiban: például Kant 1923. 50–51.

elfogadhatnánk ezt a *tárgyakra vonatkozó, de mégis logikai* tételt, akkor megérthetnénk, miért lehet a korrespondencia értelmében hamis egy ellentmondást tartalmazó ítélet. Egyszerűen azt mondhatnánk, hogy *a priori tudjuk* a tárgyról, hogy nem tartalmaz ellentmondást, az ilyen állítások viszont igen, márpedig egy ellentmondásos állítás nem korrespondálhat egy ellentmondásmentes tárggyal. Ez a megoldás azonban nem illeszkedne a kritikai filozófiába, amely éppen arra vállalkozik, hogy megmagyarázza, hogyan tudhatunk bármit is *a priori* a tárgyról, miért és hogyan állhat fenn megfelelés az *a priori* gondolkodás és a tárgyai között.

Egy az előbbivel összefüggő, mégis külön is említendő második érv is szól az ellen, hogy a logikai szabályokat megsértő állítások hamisságát a korrespondencia hiányaként értelmezzük, illetve, hogy az analitikus ítéletek igazságáról fent idézett helynek perdöntő jelentőséget tulajdonítsunk az interpretációban. Ha ugyanis ezt tennénk, akkor azt is el kellene fogadnunk, hogy a formailag problémátlan ismeretek korrespondálnak tárgyaik legalább egy alapvető vonásával, azzal, hogy nem ellentmondásosak. Ez azonban azt is jelentené, hogy igazságot mondanak ki a *tárgyról*, mégpedig a formális logika általános mivoltánál fogva olyan igazságot, amely minden tárgyra igaz, formális mivoltánál fogva pedig a formájukkal kapcsolatos igazságot. A formális logikát ezek szerint ugyanabban az értelemben kellene az igazság logikájának nevezni, mint a transzcendentális logikát, amely a korrespondencia-igazság logikája. Az azonban világos, hogy a formális logikát Kant nem kívánja ilyen értelemben az igazság logikájának nevezni.

Egy harmadik érv is kínálkozik az ellen, hogy korrespondencia értelmében véve igaznak vagy hamisnak tartunk egy (analitikus) állítást pusztán *azon az alapon*, hogy formális logikai értelemben korrekt vagy sem. Ha ugyanis ezt tennénk, a logikai formának is tárgyvonatkozást tulajdonítanánk. Egy állítás *azáltal* felelne meg vagy mondana ellent a tárgyának, hogy milyen a formája. Ebben az esetben nemcsak azokkal a szöveghelyekkel volna nehéz elszámolni, ahol Kant a formális logikát azzal jellemzi, hogy elvonatkoztat a tárgytól, hanem azt is meg kellene mondani, hogy milyen tárggyal korrespondálnak az olyan formailag korrekt ítéletek, mint a „Minden kétszögnek két szöge van”.²

Mivel számos, mindenekelőtt az analitikus ítéletekkel kapcsolatos, szöveghely tanúsítja, hogy Kant a formális logikának való megfelelést valamiképpen összekapcsolja az igazsággal, a szabályait megsértő állításokat pedig hamisnak

² Ez utóbbi probléma olyan súlyos, hogy Timothy Rosenkoetter nem lát más kiutat, mint hogy tagadja, hogy az analitikus ítéletek igazak (Rosenkoetter 2008. 191), és ezzel együtt azt is, hogy egyáltalán valódi ítéletek volnának (Rosenkoetter 2008. 196). Mint máshol már felvettem (Hankovszky 2016. 44), a problémát kevésbé radikálisan is kezelhetjük: elismerhetjük, hogy ezek az ítéletek valamilyen értelemben igazak, csak azt kell tagadnunk, hogy a korrespondencia értelmében igazak. A továbbiakban ugyanezt a gondolatot részletesebben is ki fogom fejteni.

nevezi, azt az interpretációt javaslom, amely az igazságnak két alapvető fajtáját különbözteti meg. Az egyik a korrespondenciára, a másik a formális logikai korrektségre hivatkozva definiálható. A kétfajta igazság nem zárja ki egymást. Azok az ítéletek, amelyek az előbbi értelemben igazak, mindig korrektek egyzersmind logikailag is, és azok, amelyek az utóbbi értelemben igazak, *olykor* korrespondeálnak is, de nem a korrespondencia *miatt* igazak. Az a tétel, hogy a kétszögeknek két szöge van, csak az egyik értelemben igaz, az viszont, hogy a háromszögeknek három szöge van, mindkettőben. Az a tény, hogy az egyik, illetve a másik értelemben igaz tételek osztályai nem esnek egybe, bizonyítja, hogy két különböző igazságfogalomról van szó.

Logikai előadásában a nyilvánvalóan korrespondenciaként értett „objektív” vagy „materiális igazság” mellett Kant valóban beszél az igazság egy másik fajtájáról is, amelyet „formális” vagy „logikai” igazságnak nevez, és reális definícióját (Kant 1923. 50), vagyis kritériumát is megadja. „A formális igazság egyedül az ismeret önmagával való összhangjában áll, teljesen elvonatkoztatva minden objektumtól és az objektumok közti különbségektől. És ezek szerint az igazság általános formális kritériuma nem más, mint az az általános logikai minőség, hogy az ismeret megegyezik önmagával vagy – ami ugyanaz – az értelem és az ész általános törvényeivel” (Kant 1923. 51. vö. B 84) – tehát a formális logika törvényeivel. Az analitikus ítéletek igazságához ennél többre nincs is szükség, hiszen ezek „igazságát mindenkor kielégíthetően megismerhetjük az ellentmondás törvénye alapján”. Csak meg kell vizsgálnunk, hogy milyen predikátumokat foglal magában a szubjektum fogalma, és máris tudjuk, hogy ítéletünk igaz, ha ezek közül állítja valamelyiket a szubjektumról.

Minden bizonnyal éppen a formális igazság és az analitikus ítéletek közötti szoros kapcsolattal függ össze, hogy *A tiszta ész kritikájában* Kant az igazságnak ezt a fajtáját egyáltalán nem elemzi, sőt, alig-alig vesz róla tudomást. A kritikai filozófia születésének egyik legfontosabb feltétele ugyanis az volt, hogy Kant felfedezte és gondolkodása középpontjába állította a szintetikus ítéleteket, amelyek igazsága nem merül ki a formális igazságban. (Anderson 2015. 3–6). *A tiszta ész kritikája* szerint tudásunk minden lényeges területen szintetikus ítéleteken nyugszik (B 11–18). Ennek felismerésével az analitikus ítéletek Kantnál elvesztették filozófiai jelentőségüket. Pedig Leibniz még úgy vélte, hogy *minden* „igaz állítás állítmánya bene van az alanyban, tehát minden igaz állító, szükségszerű vagy esetleges, egyetemes vagy egyedi kijelentés alanyának fogalma tartalmazza valamiképpen az állítmány fogalmát” (Leibniz 1986a. 171). Leibniz szerint „éppen ebben áll az igazság általános lényege” (Leibniz 1986b. 162). Ebből az következik, hogy a kanti szintetikus ítéletek, amelyek alanya definíció szerint semmilyen értelemben nem tartalmazza az állítmányát, nem is lehetnének igazak.

Kantot mégis ezek az ítéletek és ezeknek az igazsága érdekli elsősorban. Olyannyira, hogy csak elvétve foglalkozik az analitikus ítéletekkel, és amikor főművében az igazságról beszél, általában a szintetikus ítéletek igazságára gon-

dol. A mű alapkérdése ez: „Miféle ismeretlen X -re támaszkodik [...] az értelem, midőn azt képzeli, hogy az A fogalmon kívül talál egy tőle idegen B predikátumot, mely mindazonáltal A -hoz kapcsolódik?” (B 13). Kant szerint a szintetikus *a posteriori* ítéletek esetében ez az X a tapasztalat, a szintetikus *a priori* ítéletek esetében pedig a transzcendentális logika, vagyis egyik esetben sem a formális logika, amely csak az analitikus ítéletek igazságát biztosítja. Míg az analitikus ítéleteknek nincs szükségük semmiféle X -re ahhoz, hogy igazak legyenek (hiszen nem egy rajta „kívül talált”, „tőle idegen” predikátumot tulajdonítanak a szubjektumnak), addig a szintetikus ítéletek esetében nem kapcsolhatnánk össze a szubjektumot és a predikátumot, pontosabban a szintézisükkel keletkező állítás nem volna igaz, ha nem volna ilyen X . Ez azonban Kant szerint nem jelenti azt, hogy a szintetikus ítéletek igazsága egyedül az X -en múlna, és a formális igazság ne tartozna hozzá valamiképpen ezeknek az igazságához is.³ A predikátum egyetlen igaz ítéletben sem mondhat ellent a szubjektumnak, vagyis a szintetikus ítéletek is alá vannak vetve az ellentmondás elvének és a formális logika valamennyi törvényének. Hogy ez miért van így, azt Kant nem magyarázza el. Javasolom, hogy mondjuk azt, hogy a szintetikus ítéletek igazságának (szemben az analitikusokéval) két *fő* rétege van, egyrészt a formális igazság, másrészt az, amelyet *A tiszta ész kritikája* „pozitív” vagy „objektív” (B 85) igazságnak is nevez, és amelyet, mint később látni fogjuk, tartalmi igazságnak is hívhatunk.

Hiába szükséges az igazság mindkét rétege ahhoz, hogy egy szintetikus ítélet korrespondéáljon a tárgyával, az a tény, hogy Kant csak a szintetikus ítéleteket az analitikusaktól megkülönböztető X -re koncentrál, mégis azt eredményezi, hogy igazságuk első rétegét hajlamos zárójelbe tenni, és azt, hogy egy szintetikus ítélet formális értelemben korrekt, nem az igazsága egyik komponensének vagy rétegének, hanem pusztán „negatív feltételének”, „negatív próbakövének” (B 84) tekinteni. Ebből fakad, hogy az igazság fogalmát gyakran megtévesztően szűken értelmezve az igazságot annak egyik rétegével azonosítja, és fontos szöveghelyeken csak a korrespondenciát fogadja el igazságnak. Mint látni fogjuk, ez történik akkor is, amikor a formális logika igazsággal kapcsolatos igényeit visszautasítva kijelenti, hogy az igazság „a tartalommal kapcsolatos” (B 83). És akkor is, amikor úgy fejezi ki magát, hogy a transzcendentális analitika azért az igazság logikája, „mert semmiféle ismeret nem mondhat ellent neki anélkül,

³ Hogy pontosan miképpen, azt nehéz megmondani. Kézenfekvő lenne azt válaszolni, hogy a formális igazsága révén az ítélet a tárgy legalapvetőbb formájával, például az ellentmondásmentességével korrespondéál. A korábban kifejtett három érv miatt mégsem javasolom, hogy így foglalkozunk állást. Különösen a harmadik érv miatt, amely a transzcendentális és a formális logika különbségével függ össze. Ha a formális igazság a tárgyakra vonatkozó igazság volna, az őt megalapozó formális logika nem különbözne a transzcendentális logikától. Az a megoldás sem kedvező, amelyet szintén szöveghelyek látszanak alátámasztani, hogy a formális igazságot csak a korrespondencia-igazság negatív feltételének tekintjük. Így ugyanis nehézséget okozna az analitikus ítéletek igazságának magyarázata. Nehezen volna érthető, miért van az, hogy ezek igazságát egy negatív feltétel határozza meg.

hogy ne veszítse el nyomban egész tartalmát, azaz bármiféle viszonyt valamely tárgyhoz, tehát *bármiféle* igazságot” (B 87, kiemelés tőlem: H. T.).

Mivel az igazság valójában Kant szerint sem azonos a tartalmi vagy objektív igazsággal, nagyfokú leegyszerűsítés a részéről a transzcendentális logikát az igazság logikájának nevezni, míg a formális logikától ugyanezt a címet megtagadni. Bizonyos értelemben mindkettő az igazság logikája, minden megszorítás nélkül azonban egyik sem az. A formális logika a formális igazság logikája, a transzcendentális logika pedig a korrespondenciaként felfogott igazságé, vagyis a tartalmi, pozitív, objektív igazságé, vagy, mint rövidesen látni fogjuk, ezen belül is csak a transzcendentális igazságé. Kant szóhasználata, amikor az igazság logikájáról beszél, csak akkor elfogadható, ha a korrespondencia igazságot az egyszerűség kedvéért magával igazsággal azonosítjuk. Ezt a leegyszerűsítést az teheti indokolttá, hogy Kant legfőbb célja a vonatkozó szöveghelyen az, hogy az analitikus ítéletek formális igazságát megalapozó formális logika mellé bevezesse a szintetikus *a priori* ítéletek korrespondencia igazságát megalapozni képes transzcendentális logikát, és így mellékes a számára a formai igazság, amely az előzővel kapcsolatos, míg a korrespondencia igazság, amely legalábbis a szintetikus *a priori* ítéletek esetében jórészt a transzcendentális logikán nyugszik, elsőrangú jelentőségű.

A két logika és a kétfajta igazság közötti különbség az ítéletek korrespondenciát lehetővé tevő tartalmával függ össze. A Kant által tiszta általános logikának hívott logika *formális*, ami annyit tesz, hogy „elvonatkoztat a megismerés egész tartalmától” (B 79, B 83) vagy „minden tartalmától” (B78, B 170). Ezzel szemben Kant a transzcendentális logikát olyan logikaként vezeti be, „mely nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától”, és ezt az ismért azonnal megfelelteti annak a sajátosságának, hogy „a *tárgyról való* tiszta gondolkodás szabályait tartalmaz[za]” (B 80, kiemelés tőlem: H. T.). A transzcendentális logika tehát a formálistól eltérően képes a tárgyakra vonatkozni, és így akár mondhat is róluk valamit, ami megfelelhet nekik, tehát a „pozitív igazság” logikája is lehet – feltéve, hogy van valamiféle *saját* tartalma, amelyet kimondhat a tárgyokról, vagyis a tartalomtól való el nem vonatkoztatás esetében *nem* azt jelenti, hogy a tárgyak tartalmat szolgáltatnak a műveletei anyagául. Ez a feltétel nyilvánvalóan teljesül, hiszen e logika tiszta: „az értelem és az ész törvényeivel foglalkozik, ám kizárólag annyiban, amennyiben ezek *a priori* módon vonatkoznak a tárgyakra” (B 81). A kanti filozófia alapbelátásaihoz tartozik, hogy a transzcendentális logika, bár a tapasztalat tárgyaira vonatkozik, nem kölcsönöz tőlük, nem „igazodik” (B 163) hozzájuk, hanem „törvényt szab” nekik, vagyis bizonyos meghatározásokat nyújt számukra. Ebben különbözik a formális logikától, amely teljes absztraktságában el sem éri a tárgyakat, hiszen csak azokat a szabályokat tartalmazza, „melyek nélkül *egyáltalán* nem használható az értelem” (B 76, kiemelés tőlem: H. T.). A transzcendentális logikát (analitikát) Kant éppen arra a tulajdonságára alapozva nevezi az igazság logikájának, hogy azokat a szabályokat tartalmazza,

„melyek nélkül nem lehet tárgyat elgondolni” (B 87). A transzcendentális logikának tehát azért lehet köze a korrespondencia értelmében vett igazsághoz, mert nem csak a gondolkodás, hanem a *tárgyakra vonatkozó* (megismerő) gondolkodás szabályait tartalmazza. Ez az *a priori* tárgyvonatkozása, amelyet Kant tartalomnak is nevez, teszi a (korrespondencia) igazság logikájává.

II. AZ ISMERETEK TARTALMA ÉS A TRANZSCENDENTÁLIS IGAZSÁG

A transzcendentális logika itt bemutatott interpretációjának két egymáshoz szorosan kapcsolódó ellenvetéssel is szembe kell néznie. Az egyik, hogy a transzcendentális logikának, amelyből a tárgyakkal korrespondeálni képes saját tartalmat eredeztetek, Kant szerint „merőben formális elvei” (B 88) vannak, összhangban azzal a közismert állítással, hogy Kant „formális idealizmusa” (Kant 1999. 112) jegyében az értelem *a priori* módon csak formát nyújt a tárgyaknak. A másik, hogy ebből az látszik következni, és a legutóbb mondottak és idézettek is azt a benyomást keltik, mintha a transzcendentális logika éppúgy csak az igazság formai kritériuma (B 83–84) és így negatív feltétele volna, mint a formális logika, vagyis nem volna méltó a (korrespondencia értelmében vett) igazság logikája címre, amely a formális logikának sem jár ki, hanem maga is csak „negatív próbakő” lehetne.

Mindkét ellenvetésre Kant tartalomfogalmának megvilágítása révén válaszolhatunk. Ez a fogalom – talán látszólagos érthetősége miatt – eddig kevés figyelmet kapott a szakirodalomban, és egyik jelentős Kant-szótár sem szentel önálló szócikket neki. S még ha az utóbbi években egyes kutatók tárgyalni kezdték is, még mindig sok a tisztázatlan kérdés vele kapcsolatban. A helyzetet nehezíti, hogy Kant nemcsak az ítéleteket tekinti ismeretnek, hanem az empirikus és tiszta szemléleteket, illetve fogalmakat is (B 376–377), és nem világos, hogy hasonló természetű tartalommal rendelkeznek-e ezek a meglehetősen különböző ismeretek. Jelen pillanatban azonban csak a transzcendentális logikával, illetve a belőle fakadó tiszta ismeretek tartalmával kell foglalkoznunk.

Ha vizsgálódásunkat erre a szűkebb területre korlátozzuk, akkor kétségtelen, hogy az ismeretek tartalmán nem az ismeretek tárgyát és nem is mentális aktusokat, hanem az ismeret és a tárgy közötti viszonyt, egészen pontosan az ismeretnek a tárgyra való vonatkozását kell érteni (Vö. Tolley 2012. 206–208; Zinkstok 2013. 179–180), hiszen Kant a *Transzcendentális logikához* írt *Bevezetés*-ben néhány oldalon belül háromszor is ezt állítja. Egyszer a formális logikáról jelenti ki, hogy éppen az így felfogott tartalomtól vonatkoztat el (B 79), máskor az igazság logikájának ellentmondó ismeretről állítja, hogy elveszíti „egész tartalmát, azaz bármiféle vonatkozást valamely tárgyra, tehát bármiféle igazságot” (B 87). Egy harmadik hely pedig még félreérthetlenebbé teszi, hogy az így felfogott tartalom az, ami az ismeretek igazságáért felelős. A formális logika ugyanis

Kant szerint azért nem adhat általános igazságkritériumot, mert „elvonatkoztat a megismerés egész tartalmától (tárgyra való vonatkozásától), míg az igazság épp ezzel a tartalommal kapcsolatos” (B 83).

Az *empirikus fogalmak* esetében a tárgyvonatkozást legalábbis részben minden bizonnyal az az empirikus fogalmi tartalom hozza létre, amely kijelöli, hogy melyik tárgyak tartoznak a fogalom terjedelmébe. Ha egy fogalmat valamilyen tárgyra vonatkoztatok, egy tulajdonságot állítok a tárgyról, és ahhoz, hogy a fogalom valóban vonatkozzék rá, ennek a tulajdonságnak meg is kell illesznie. (Az *a posteriori ítéletek* esetében ehhez az empirikus fogalmi tartalomhoz bizonyára további szintén empirikus eredetű tartalmi elemek is társulnak.) A részleteknek azonban most nem kell utánajárnunk, mert a transzcendentális logika esetében egészen más tényezőkkel kell számolnunk, hiszen egy tiszta logika, illetve ismeretei tárgyvonatkozását nem biztosíthatja empirikus jellegű tartalom. Az empirikus és az *a priori* tárgyvonatkozás azonban nagy vonalakban mégis analóg egymással. A hasonlóság abban áll, hogy a transzcendentális logikából fakadó ismereteknek is tulajdonítaniuk kell valamilyen jegyeket a tárgyaknak, meg kell ragadniuk bennük valamit ahhoz, hogy vonatkozhasanak rájuk. A különbség pedig az, hogy a transzcendentális logika *a priori* vonatkozik a tárgyra, így az általa nyújtott ismereteknek *a priori* módon kell megragadniuk bennük valamit. A kérdés, amely ennek lehetőségére vonatkozik, egybecseng *A tiszta ész kritikája* alapkérdésével: hogyan lehetségesek igaz szintetikus *a priori* ismeretek a tapasztalat tárgyairól? Hogyan ragadható meg bennük bármi is a tapasztalatot megelőzően? A válasz is egybevág Kant fő művének válaszával: úgy, hogy törvényt szabunk a tárgyaknak, hogy azok igazodnak az értelem tiszta ismereteihez, és olyan jegyeket öltenek magukra, amilyenekkel az értelem *a priori* ruházza fel őket.

A tisztánlátást megnehezíti, hogy az értelem szerepét kézenfekvő formadásként felfogni, a formát pedig a tartalom párdarabjának vagy ellentétének szokás tekinteni. Interpretációm szerint azonban Kantnál a forma valódi párja nem a tartalom, hanem az anyag; a „tartalom” pedig nem az „anyag” szinonimája (Rosenkoetter 2009. 206). Még ha van is az ismereteknek olyan fajtája, ahol a tartalom jórészt egybeesik az anyaggal és ennyiben szemben áll a formával, a mindenestül a transzcendentális logika által lehetővé tett szintetikus *a priori* ismeretek esetében biztosan nem erről van szó. Hiszen a tartalom itt maga a tárgyvonatkozás, anyagról pedig a transzcendentális logika tiszta ismeretei esetében aligha beszélhetünk. Kimutatható viszont, hogy a gondolkodás tárgyra való vonatkozásának végső feltétele az, amit az értelem *a priori* formaadó tevékenységének nevezhetünk, vagyis kimutatható, hogy a transzcendentális logika szempontjából az ismeretek transzcendentális logikai formája egyszersmind a tartalmuk is. Ez az, amit Kant „transzcendentális tartalomnak” (B 105) is nevez.

A kategóriák dedukciója szerint a transzcendentális logikában tárgyalt ismeretek azáltal vonatkoznak a tárgyra, hogy e tárgyak csak az értelem transz-

cendentális logikai tevékenysége révén adottak számunkra. Amíg nem történik meg a szemléleti sokféleség mint anyag megformálása, vagyis kategóriák szerinti szintézise és egységbe foglalása, addig nincsen tárgy, amelyet megismerhethetnénk. Az értelem egységteremtő tevékenysége nélkül nem léteznek számunkra tárgyak. Hiszen az „*objektum* [...] nem más, mint az a valami, aminek fogalmában *egységbe foglaltatik* egy adott szemlélet sokfélesége” (B 137). Ha a transzcendentális logika szemszögéből vizsgáljuk, Kant szerint nem úgy áll a dolog, hogy léteznének tárgyak, amelyekre a világban mintegy rátalálunk, hogy aztán ismereteket vonatkoztassunk rájuk. Jóllehet az empirikus fogalmak alkalmazását maga Kant is így írja le (Kant 1923. 94–95),⁴ a tiszta értelmi fogalmak nem készen kapják, hanem maguk teremtik a tárgyukat, amikor az értelem létrehozza azt a szemléleti sokféleség általuk való megformálása révén. Így esetükben a tárgyvonatkozás nem egy tőlünk független dologhoz való megismerő viszony kiépítését jelenti, nem egy kész ismeretnek egy kész tárgyra való vonatkoztatását – hiszen ez mindig csak empirikus úton történhetne –, hanem a tőlünk függő, vagy hozzánk igazodó tapasztalati tárgyak feletti *a priori* törvénykezést. Ennek során az értelem olyan jegyekkel ruházza fel a tapasztalat tárgyait, amelyek belőle magából, a gondolkodás formáiból származnak.

Az értelem tehát „a szemlélet bármimű sokféleségének szintetikus egysége révén transzcendentális tartalmat is belevisz *képzeiteibe*, és ezért e képzetek tiszta értelmi fogalmak, melyek *a priori* módon vonatkoznak a tárgyukra” (B 105). E tartalom azért kapja a „transzcendentális” jelzőt, mert általa szintetikus apriori ismeretekre tehetünk szert a tárgyakról. Azt ismerhetjük meg így, ami e tartalomnak megfelel bennük, vagyis – lévén a kategóriák a „tárgynak egyáltalán mint tárgyaknak a fogalmai” (B 128) – azt a keveset, ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy tárgyakká legyenek. Mivel a tárgyakat az különbözteti meg a pusztá szemléleti sokféleségtől, és az hozza csak létre őket e sokféleségből, hogy bennük a sokféleség a kategóriáknak megfelelő szintetikus egységgel bír, ezért ami a tárgyakban az értelem révén *a priori* megismerhető, az nem más, mint a bennük rejlő szintézis, avagy anyaguk szintetikus *formája*. Ez képezi azt a transzcendentális *tartalmat*, amelyet az értelem belevisz a képzeiteibe, és amely a képzeteknek megfelelő tárgyakról *a priori* állítható.⁵

Ha például azt állítom valamiről, hogy van oka, az egyik kategóriának megfelelő *a priori* ismeretet mondok ki róla, amely szükségszerűen igaz, és alapja annak az esetleges ítéletnek, amely egy konkrét okot rendel hozzá. Ennek megfelelően egy „az *A* jelenségnek *B* jelenség az oka” szerkezetű igaz állításban *a korrespondencia igazságnak* magának is *két rétege van*. Az egyik az az *a priori* igazság, hogy a *A*-nak van valamiféle oka, a másik az a csak empirikus úton megállá-

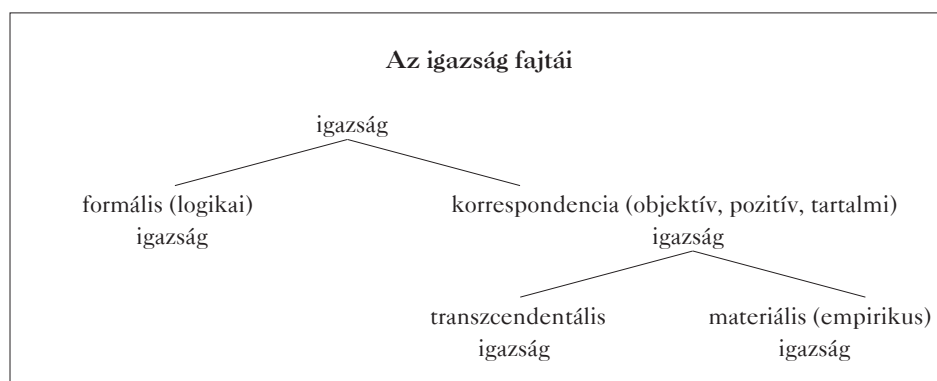
⁴ Kant eljárásának kritikájához vö. Martin 2003. 36–37.

⁵ A tárgyvonatkozás és a szintézis kapcsolatának jelentőségéről lásd Zinkstok 2013. 179–185.

pítható igazság, hogy ez az ok éppen a *B*. Az utóbbit Kant nyomán „materiális” (B 85) vagy „empirikus igazságnak” nevezhetjük, az előbbit, amely „minden empirikus igazságot megelőző és lehetővé tesz, [és] nem egyéb, mint általános viszony [a] tapasztalat[hoz]”, „transzcendentális igazságnak” (B 185). (A korrespondencia igazság e két réteghez harmadikként a korábban tárgyalt a formális igazság csatlakozik.)

A transzcendentális igazság tehát egy ismeret transzcendentális tartalmának a megfelelése az ismeret tárgyának. Ezért a transzcendentális logika, amely az ismereteket e tartalommal felruházza, az igazság: a transzcendentális igazság logikája. A formális logikával ellentétben azért lehet az, mert tartalma, azaz tárgyvonatkozása van, vagyis mert nem vonatkoztat el egészen a tárgytól. Jóllehet, mindentől elvonatkoztat bennük, ami empirikus (vagy tiszta szemléleti) jellemzőjük, attól nem vonatkoztat el, ami egyáltalán tárggyá teszi őket, vagyis a bennük rejlő *a priori* szintézistől. Ha pusztán a transzcendentális logikára támaszkodva olyan állítást teszünk, amely éppen ezt a szintetikus egységet, illetve ennek az egyik kategóriához kapcsolódó aspektusát tulajdonítja a tárgynak, akkor állításunk igaz lesz, mégpedig szükségszerűen igaz, mert a tárgy csak azáltal tárgy, hogy benne a szemlélet *a priori* szintetikus egységbe foglaltatik. Így aztán a transzcendentális logika nem pusztán az igazság negatív feltételét foglalja magában, hanem korrespondenciaként értett igazságot alapoz meg, vagyis tiszta ismeretei megfelelnek a tárgyoknak: a transzcendentális logikai forma egyszersmind a tárgyak formája is,⁶ avagy a transzcendentális tartalom a tárgyak tartalma is.

Az eddigiek értelmében egy állítás igazságának három rétege (formális, transzcendentális és materiális) lehet, annak megfelelően, hogy az igazságnak Kantnál végső soron három fajtája van.



⁶ Mint láttuk, bizonyos szöveghelyek hasonló állítást sugallnak a formális logikával kapcsolatban is: a formális logikai forma egyszersmind a tárgyak formája is. Ezt az állítást azonban a kritikai filozófia nem alapozza meg, hanem legfeljebb az ellentmondás elvének egyszerre ontológiai és logikai érvénye magyarázhatja.

III. AZ IGAZSÁGKRITÉRIUM PROBLÉMÁJA

Bármennyire is a (korrespondencia) igazság logikája a transzcendentális analitika, a materiális vagy empirikus igazsághoz éppúgy nincs köze, mint a formális logikának. A materiális értelemben igaz ismeretek ugyanis nem egyáltalában vett tárgyakra, hanem konkrét tárgyakra vonatkoznak, és tárgyvonatkozásuk elve is más. Míg egy ismeret egy tárgyra egyáltalán mint tárgyra transzcendentális tartalma révén vonatkozik, addig egy konkrét tárgyra anyaga által. Az előbbi transzcendentális igazságot eredményez, az utóbbi materiális igazságot eredményezhet számára. A tapasztalati ismeretek esetében e kétféle tárgyvonatkozás és kétféle igazság szorosan összetartozik, fogalmilag mégis jól megkülönböztethető, mivel az anyag és a transzcendentális tartalom nem azonos. E megkülönböztetés kulcsot jelent a *Transzcendentális logika Bevezetésének* az igazságkritériumról szóló bekezdése értelmezéséhez, amely szerint a formális logika nem képes általános kritériumot nyújtani a korrespondencia értelmében vett igazságra nézve (B 83). Befejezésül erről a kérdésről is szeretnék néhány szót szólni, vázlatosan csupán, és csak egy részletes gondolatmenet irányát kijelölve.

A szóban forgó bekezdés a formális logikát tárgyaló egyik alfejezetéhez tartozik, mégis kézenfekvőnek tűnhet eredményeit a transzcendentális logikára is kiterjeszteni, különösen akkor, ha valaki egyetért velem abban, hogy mint a *gondolkodás* szabályainak tudománya ez sem kevésbé általános, mint a formális logika, vagyis kivétel nélkül minden tárgyról ennek szabályai szerint gondolkodunk.⁷ Az eddig elmondottakból mégis az következik, hogy az igazságkritériumokkal kapcsolatos érvek csak a formális logikára érvényesek maradéktalanul, sőt, talán éppen azért kerültek a formalist a transzcendentális logikától megkülönböztetni hivatott *Bevezetés*be, hogy a kettő elhatárolásában segítsenek (Rosenkoetter 2009. 202, Prauss 1969), jóllehet Kant sehol nem említi azt, amit én kimutatni szeretnék, hogy a transzcendentális logika tud általános igazságkritériummal szolgálni.

A formális logika két okból sem szolgálhat „az ismeret [korrespondencia] igazságának általános és biztos kritériumá[val]” (B 82). Először is az ismeretek minden tartalmától elvonatkoztat, „míg az igazság éppen ezzel a tartalommal kapcsolatos”. Mivel azonban a transzcendentális logika definíció szerint „nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától”, pusztán erre a szempontra ügyelve joggal számíthatunk arra, hogy e logika esetében megfogalmazható a korrespondencia értelmében vett igazság általános igazságkritériuma, vagyis egy olyan kritérium, amely „minden ismeretre érvényes [...], tekintet nélkül a tárgyak közti különbségekre” (B 83). A formális logika esetében a második kizáró tényezőnek az bizonyul, hogy elvonatkoztat „a megismerés tárgyai közti min-

⁷ A „*gondolkodáson belül*” a kategóriákat nem korlátozzák érzéki szemléletünk feltételei, hanem korlátlan tér nyílik előttük, és szemléletre csupán gondolkodásunk tárgyának *megismeréséhez*, az objektum meghatározásához van szükség” (B 166; a fordítást módosítottam, a kiemelések az eredetiben).

den különbségtől” (B 78), márpedig ha „az igazság abban áll, hogy egy ismeret megfelel a tárgyának, akkor meg kell különböztetnie a tárgyat más tárgytól; mert hamis az ismeret, ha nem felel meg a tárgynak, amelyre vonatkoztatják, hiába tartalmaz valamit, ami más tárgyak vonatkozásában érvényes lehetne” (B 83). Mármost általános mivoltának megfelelően a transzcendentális logika – legalábbis a sematizmus nélkül⁸ – szintén elvonatkoztat a tárgyak közötti különbségektől, ezért úgy tűnhet, ez sem adhat általános igazságkritériumot.

Korábban azonban a (transzcendentális) tartalom és az anyag megkülönböztetésére alapozva szembeállítottuk egymással a transzcendentális és a materiális igazságot, márpedig Kantnak az igazságkritériumra vonatkozó érvelése csak az utóbbit érinti. Konklúziója csak azt mondja ki, hogy „az ismeretek *anyag oldalára* számára nem követelhetünk általános ismérvet” (B 83, kiemelés tőlem: H. T.). A materiális igazság, amely a tárgyak egyedi empirikus meghatározottságaival kapcsolatos, olyan ismeretek tulajdonsága lehet, amelyek tárgyvonatkozásához, tehát tartalmához az ismeret anyaga is hozzájárul. Ahhoz, hogy az ismeret igaz legyen, ennek az anyagnak a maga empirikus sokféleségében pontosan meg kell felelnie a tárgyak egyedi tulajdonságainak. Az ismeretek transzcendentális tartalmával kapcsolatos transzcendentális igazság kritériumainak megadásához viszont nem szükséges tekintetbe venni az ismeretek anyagi oldalát, amely a tárgyakat egyediesítő empirikus jellemzőknek felel meg bennük. Ezért az a szempont, amely döntőnek bizonyult a formális logika esetében, amely nem képes a korrespondencia értelmében vett igazság kritériumait megadni, nem okoz nehézséget, ha az igazságkritériumot, mármint a *transzcendentális igazság kritériumát* a transzcendentális logikától várjuk (Rosenkoetter 2009. 209). E kritérium röviden így fogalmazható meg: minden ismeret igaz a transzcendentális tartalom tekintetében, avagy minden tétel transzcendentálisan igaz, amely nem sérti meg a transzcendentális logika szabályait. Ez, ha nem is a *teljes* igazság kritériuma, mert a formális és a materiális igazságra nem vonatkozik, mégis az igazság *általános* kritériuma, mert „minden ismeretre érvényes [...], tekintet nélkül a tárgyak közti különbségekre”. A transzcendentális logika azért tud általános kritériumot nyújtani, mert általános logika, és a formális logikától eltérően azért tudja a korrespondencia értelmében vett igazság kritériumát nyújtani, mert az objektív, tárgyakra vonatkozó igazság logikája. A formális logika is képes azonban általános igazságkritériumot nyújtani, nevezetesen a formális igazság általános kritériumát. Eszerint minden ítélet igaz a formája tekintetében, vagy minden ítélet formálisan igaz, amennyiben nem sérti meg az általános logika szabályait (vö. B 84, B 190). Csak a materiális igazság számára nem létezik általános igazságkritérium, mert ahhoz, hogy egy empirikus ítélet igazságát eldönthessük, min-

⁸ Rosenkoetter szerint a transzcendentális logika csak a sematizmus révén tud általános igazságkritériumot nyújtani, sőt a transzcendentális igazsághoz is csak a sémák révén van köze (Rosenkoetter 2009. 212).

dig a tapasztalathoz kell fordulni, ahhoz az *X*-hez, amely igazolni képes az ítélet szubjektuma és predikátuma szintézisét.⁹ Ennek ellenére az empirikus ítéletek igazságának három rétege közül kettő *a priori* belátható. Formális igazságuk *a priori* kritériuma a formális logika, transzcendentális igazságuk *a priori* kritériuma pedig a transzcendentális logika szabályainak való megfelelés.

IRODALOM

- Anderson, Lanier R. 2015. *The Poverty of Conceptual Truth. Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press.
- Hankovszky Tamás 2014. *Fichte korai tudománytanának alapgondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan–Könyvpont.
- Hankovszky Tamás 2015. Kant transzcendentális logikája mint általános logika. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/3. 29–42.
- Hankovszky Tamás 2016. Az analitikus ítéletek igazsága. In Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan. 34–50.
- Hanna, Robert 2006. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel 1923. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (Jäsche Logik). In *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*. IX. kötet. Berlin–Leipzig. 1–150.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*. Ford. Ábrahám Zoltán. In *Kant: Prekritikai írások*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 11–60.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986a. Az alapvető igazságok. Ford. Nyíri Tamás. In *Leibniz: Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa. 159–168.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986b. Szükség szerű és esetleges igazságok. Ford. Nyíri Tamás. In *Leibniz: Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa. 169–183.
- Martin, Wayne M. 2003. Nothing More or Less than Logic. General Logic, Transcendental Philosophy, and Kant's Repudiation of Fichte's *Wissenschaftslehre*. *Topoi*. 22/1. 29–39.
- Prauss, Gerold 1969. Zum Wahrheitsproblem bei Kant. *Kant-Studien*. 60/2. 166–182.
- Rosenkoetter, Timothy 2008. Are Kantian Analytic Judgments about Objects? In Valerio Rohden – Ricardo R. Terra – Guido A. Almeida – Margit Ruffing (szerk.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. 5. kötet. Berlin, de Gruyter. 191–202.
- Rosenkoetter, Timothy 2009. Truth Criteria and the Very Project of a Transcendental Logic. In *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 91/2. 193–236.
- Röd, Wolfgang 1994. *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*. Ford. Csátár Péter. Debrecen, KLTE.
- Tolley, Clinton 2012. Kant on the Content of Cognition. In *European Journal of Philosophy*. 20/4. 200–228.
- Zinkstok, Johannes Theodoor (2013). *Kant's Anatomy of Logic. Method and Logic in the Critical Philosophy*. Disszertáció.
<http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/fil/2013/j.t.zinkstok/> (legutóbbi elérés: 2014. 7. 31.).

⁹ Az igazságkritériumok némiképp hasonló tárgyalását lásd: Hanna 2006. 275–282; különösen 281.

BACSÓ BÉLA

Kanton innen és túl

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*.
Budapest, L'Harmattan, 2010. 428 oldal.

Ullmann Tamás könyve nagy ívű elemzés, amellyel az *alapkérdés* felé tájékozódik, ez pedig nem más, mint hogy a tudat állandóan annak a (tárgynak) kizárólagos tudataként gondolja magát, amit éppen elgondol s amit egységbe fog, s ennyiben abban a látszatban van, hogy „a gondolatok szintézisének egységét valóban észlelt egységnek tartsuk e gondolatok szubjektumában. Ezt úgy nevezhetnénk, hogy a hiposztázált tudat (*apperceptionis substantiatae*) család behelyettesítése” (Kant 2004. 726, A 402). Ez a *vélt alapot adó szubjektum* és a tőle elválaszthatatlan *tudatfelfogás* már itt bizonytalanságot mutat, azaz a Kantot követő filozófia az öntudat tradicionális elméletének végéhez érve azon *túl* keresi a megoldást, s ez talán mindmáig nem sokat változott (Tugendhat 1979. 50 skk.).

Gerhard Krüger megfogalmazásával élve:

Az észlelésben a képről van szó, annak „megpillantásáról”, amit maga a dolog nyújt, de még inkább arról a képről, amit magam kell létrehozjak. A tapasztalat azonban, ami mégis több, mint az észlelés, Kant szerint nem lehetséges a gondolkodás szabad, a benyomástól eloldott, vele szemben kritikai fölénybe kerülő spontaneitása nélkül. A gondolkodás a képeket, amelyekkel az észlelés során van dolgunk, a tárgy egységére

vezeti vissza. Kant szerint *csak a megértett észlelés tapasztalat*, és csak a tapasztalat – a szemléletnek és a fogalomnak ez az egysége – megismerés. (Krüger 1973. 80, kiemelés tőlem – B. B.)

A megismerés mint értelmes tapasztalat egy hosszú és véglegesen le nem záruló észlelési folyamat eredményeként éppen azzal a képpel rendelkezik a tárgyról, ami neki ott és akkor *megfelel*, ám mint minden ilyen kép önmagán és önmaga által változni tud s egyben magát a tudatot, akár kényszerítően is, egy *más* tapasztalattal képes szembesíteni.

Ullmann könyve egyszerre mutat rá azokra a pontokra, ahol Kant a tudás sajátos geográfiáját, archeológiáját, egyfajta *fenomenalitását* tárja fel, egyben azt is elemzi, hogy ez a rajzolat hogyan marad örök kihívás a későbbi gondolati teljesítményekben. Ullmann Tamás egyszerre képes a filozófiai vizsgálat kettős következményének megfelelni, vagyis könyve éppannyira *filozófiatörténet*, mint amennyire *filozófiatörténeti* munka. Erre csak azért képes, mert az általa tárgyalt korszak és szerzők műveinek *alapvető kérdéseit* nem pusztán rekapitulálja – és egy adott szempont mentén összegzi –, hanem megérti azokat a lényeges *határpontokat*, ahol az adott szerző műve mintegy beteljesedik, vagy éppen önnön határait

kijelölve berendezkedik. Ez legtöbbször már a következő korszak gondolkodói számára kihívást jelent (Kant után Fichte és Schelling, Husserl után Heidegger, Merleau-Ponty stb.).

Így került sor arra, hogy vizsgálja az elmúlt kétszáz év jelentős gondolkodóinak a témaválasztása szempontjából meghatározó műveit és kijelölje azt a két lényeges *szempontot*, amelyek mentén a köztük működő vonzás vagy éppen taszítás megvilágítja a számára fontos kérdések sorát. Ha a könyv alcímében kiemelt két *szempontot* vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a szerző a választásával olyan tematikus teret talált, amelyben képes a lényeges *filozófiai kérdések kijelölésére és az alteráló válaszok* bemutatására. Ez a két szempont a *sematizmus* és az *intencionalitás*, s ami mindkettőt végső soron egybefogja, az nem más, mint az a köztük végbemenő és szüntelenül zajló *dinamika*, amelyben – a szerző helyes meglátása szerint – nincs kitüntetett pont, ahonnan vizsgálhatnánk a szabályt és kereteket adó sémát, vagy rögzíthetnénk a ráirányulás egyértelműségét, az *értelmes észlelet* megnyitja a tapasztalat önkorrektív ismeretképző mezőjét, amiben a tárgy állandóan változó (vö. Kant 2004. 178, B 181).

A könyv egésze abban a ragyogó felismerésben foglalható össze, ami a végén úgy hangzik: „A séma a láthatatlan forma” (396). Ám ahhoz, hogy eljusson ehhez az összegző letisztázó pontossághoz, végig kellett haladnia a mögötte húzódnó értelmes kérdések során. Megelőlegezve a levonható eredményt úgy ítélte meg, hogy nincs a kanti *séma-gondolatnak* egyetlen és kizárólagos értelme, mert a séma éppen azért értelmezhető, hogy működteti az értelem *tárgy-megjelenítő mozgását* (vö. 23), ám maga éppen ennek a működésnek része, vagyis a megjelenő viszonyatai közötti átható dinamikaként fogható fel és ennyiben magában rejtí azokat a szabályokat és kereteket,

amelyek az adott jelenséget adják, de nem a dolgot magát.¹

Egyedül a jelenségek olyan tárgyak, amelyek közvetlenül adottak lehetnek számunkra, és szemléletnek [*Anschauung*] hívják azt, ami bennük közvetlenül a tárgyra vonatkozik. De ezek a jelenségek nem magukban való dolgok [*Dinge an sich*], hanem maguk is csak képzetek, amelyeknek megvan a saját tárgya, melyet mi már nem nézhetünk meg, s ezért nem-empirikus, azaz transzcendentális tárgynak = X nevezhetjük. (Kant 2004. 675, A 108–109, a német kifejezések az én betoldásaim – B. B.)

Ullmann világossá teszi, hogy nincs végső tárgynál-lét, csak egy kitüntetett pillanata ez a tudat tárgy- és önismeretének: „nemcsak a tudati történések mögött húzódnak meg szintézisek, hanem a tudat számára megjelenő tárgy sem valami végső adottság: a tárgy maga is olyasmi, amiben egy sokféleséget foglalunk egységbe. Az ismeret mindig egy tárgy megjelenése a tudat számára...” (23). Vagyis a „már nem” és a „még nem” viszonyatai közé vetett tudat megismerése állandóan *már végbement és még zajló* szintézisek közepette bomlik ki, azaz az idő közegében megy végbe. Ullmann felismeri és felismerteti, hogy maga a *transzcendentális tárgy* éppen az, amire a

¹ „Ha minden egyes képzet a másiktól teljesen idegen, szinte izolált és különválasztott lenne, akkor soha nem születnék meg olyasvalami, mint az ismeret [*Erkenntniß*], mely az összehasonlított és egymással összekapcsolt képzetek [*Vorstellungen*] egésze. Ha tehát ezért az érzékeléshez színopszist mellékelek, mert az szemléletében [*Anschauung*] sokféleséget tartalmaz, akkor ennek mindig megfelel egy szintézis, és a *receptívitás* csak a *spontaneitással* összekapcsolva képes ismereteket lehetővé tenni.” (Kant 2004. 668, A 97, a német kifejezések az én betoldásaim – B. B.)

fogalom vonatkozik/-hat, ami az ismeret sokféleségéből kiválik és magára a tárgyra vonatkozik, s éppen ez a *vonatkozás* biztosítja *időlegesen* a tudat egységét (Kant 2004. 676, A 109). Azaz a kanti ismeretkonstrukció elve szerint nincs olyan ismeret, amely maga ne válhatna újabb képzet/megjelenítés „tárgyává”, ennyiben egy le nem záruló, magát állandóan az értelemki-fejlésnek megnyitó receptív/spontán szintézisben szüli a *tapasztalatot* (Kant 2004. 669, A 98). Ullmann Kant-olvasata odáig is elmegy, s a *tudatfilozófia* egyik legnagyobb kihívását úgy fogalmazza meg, hogy egyáltalán miként is lehet meg a *tudat egységének transzcendentális alapja* (Kant 2004. 673–674, A 106), ha és amennyiben a képzetek/megjelenítések *nem izoláltak*, mert akkor éppen eme *szünoptikus* egyben-látás és a jelenségeket összerendező *képzelőerő* folytán minden *képzet/megjelenítés* az időnek alávetett. S mint ilyen megnyitja azokat a pályákat, ahol a *szemlélet sokfélesége közepette*² az elme az idő függvényében van, mégis „az egyes képzetek sohasem alkothatnak mást, mint abszolút egységet” (Kant 2004. 669, A 99). Ebből vonja le Ullmann helyesen azt a következtetést, hogy a képzetek ugyan egybefogottak, mégis az idő alá esnek, s aszerint, hogy a megjelenő vagy éppen a fogalomra hozott tárgy értelme a meghatározó, szüntelen feszültségben vannak a *diszkurzív* szabály és a *szemléleti-formai* szintézist kibontó szabály között (vö. 35).

Már itt érdemes kiemelni, hogy Ullmann ezt az alapvető felismerést végigkö-

veti könyve egészén. Az olvasat itt helyesen támaszkodik Heidegger Kant-könyvének alapvető belátására (Heidegger 1991. § 16–17; Heidegger 2000. 100–116), sőt az *affinitás* erőteljesebb kiemelésével egy nagyon lényeges elemre hívja fel a figyelmet. Heidegger is utalt persze erre, egyfelől a szemlélet idővonatkozását emelve ki, másfelől azt, hogy az affinitás egy *előzetes kép-zésként* kerül elgondolásra a transzcendentális képzelőerőben (Heidegger 1991. 83; Heidegger 2000. 115). Ullmann szerint az *Einbildungskraft* kitüntetett helyzete abból adódik, hogy közvetít fogalom és érzéki szemlélet között, hogy képes előzetesen vagy inkább ideiglenesen egybe-képezni. Kant erős mondatát követi olvasatában:

[A] képzelőtehetségnek [...] ezzel a transzcendentális funkciójával válik lehetővé a jelenségek affinitása is, ezáltal az asszociáció, s ennek révén végül a törvények szerinti reprodukció, következésképpen maga a tapasztalat: *hiszen nélküle a tárgyakról alkotott egyetlen fogalom se folyna össze egy tapasztalatban* (Kant 2004. A 123, kiemelés tőlem – B. B.).

Ezek a felismerések vezetnek oda, hogy nemcsak az Én, hanem végső soron minden tapasztalat abban a közegben bomlik ki, amelynek szabályait leginkább a *megjelenő* képzetek működése során vagyunk képesek tapasztalni. Ullmann helyesen látja, hogy maguk a jelenségek készíteneek elő valamilyen módon egy alkalmazást,³ s ennyiben nem alárendeltek a transzcendentális képességeknek, hanem egy *erendendő összefüggést* mutatnak fel (vö. 37).

A kanti mű későbbi kiadása ettől a megfogalmazástól – mint Ullmann rámutat –

² „Minden szemlélet [*Anschauung*] sokféleséget rejt magában, amelyet azonban nem mint olyat képzelnénk el, ha az elme [*Gemüth*] nem különböztetné meg az *időt* a benyomások egymásutániságában: hiszen *egy pillanatban* az egyes képzetek sohasem alkothatnak mást, mint abszolút egységet.” (Kant 2004. 669, A 99, a német kifejezések az én betoldásaim – B. B.)

³ Hasonló próbálkozást láttunk W. Hogrebe Kant-könyvének *Applikation und Schema* című fejezetében (Hogrebe 1974. 96 skk.).

tartózkodik és rögzíti, hogy a tiszta értelmi fogalmak sémája által jönnek létre azok a feltételek, amelyek a fogalom és tárgy, végső soron a jelentés lehetőségét megteremtik (Kant 2004. 180–182, B 185–186). Ha az *affinitás* eredeti jelentését is hozzávesszük mindehhez, akkor ebben valami olyasmivel szembesült Kant – és Ullmann Tamás értelmezése jól élezi ezt ki –, ami megmutatja, hogy a jelenségeken *túl* mutatkozik meg az *affinitás*, s ezzel a kritikai filozófia keretei megtörni látszanak (vö. 41): „minden jelenség egyetemes kapcsolatban áll, szükségszerű törvények szerint, és egyúttal *transzcendentális affinitásban*, amiből az *empirikus* asszociáció csupán *következményként* adódik” (Kant 2004. 678, A 114). Ez a mindeneket magában foglaló, ám törvényeit nem közvetlenül kinyilvánító *természet* éppen a rokon és rokonítható, hasonló és hasonlítható jelenségek összessége, azaz az értelem a jelenségek affinitása közepette ismeri fel a *törvényt*, s ez nagyon is igaz az ember és a természet *egyetemes* kapcsolatára.

Ullmann szöveg közeli s egyben világos olvasata a *képzelőerő produktív* elemére utal, arra, ahogy a sémák, rejtett szabályok és nem rögzíthető keretek között, az empirián *túl* és a fogalmi rögzítésen *innen* megnyílik a képzelőerő terrénuma, s ezzel mindkét irányban *hatóerővel bír* (vö. 94). Ha lennék olyan bátor, azt mondanám, Kant egy még ki nem aknázott felfedezése, hogy a gondolkodást kimozdítja egy *transzcendentális topikába*, ami nem ellenlábas a transzcendentális esztétikának vagy logikának, hanem a jelenségek tér-időbeli tagolódását és alakot öltését magán a megjelenőn és annak viszonylataiban igyekszik felismerni. Erre a láthatatlan térénusra, *helyre* irányul a *transzcendentális reflexió*, amely csak azért nevezhető *kötelességnek*, mert köti az embert és egyben kiköti, hogy a változó képzetek között elkerüljük azt, hogy a pusztá *logikai tisztázás és ítéletalkotás* közep-

gébe húzódjunk vissza (vö. Kant 2004. 276, B 316).

A dolog maga nem jelöli ki azt a *megismerőképességet*, ami az ismeretét illetően célravezető, hol érzékeink, hol értelmünk vonzásában mutatkoznak a dolgok, vagyis ahogy Kant írta: a reflexiónak magával a képzzettel van dolga, azzal a formával, amit magán kínál fel egyfajta rálátásként. Ullmann értelmezése szerint Kant világosan megkülönbözteti az értelem szintézisétől a képi-érzéki, nem fogalmi egységet, ami előhívja a *valamiben látni valamit* és a *valamit valamiként látni* aspektusait és ezek sokféleségét – ezek az eltérő kategoriális értelmi rögzítések éppen a *megjelenő* időben és térben váltakozó módosulásai közepette *új tapasztalatokat* hívnak életre.

Úgy gondolom, hogy a Kant-értelmezés egyik leginveciózusabb eleme ez az *affinitás- és séma-olvasat*, mivel nemcsak vissza (Hume), hanem egyben előre (Husserl, Heidegger) is képes pillantani az *elmélet-történetben*, megteremtve a képzelőerő egyfajta *aisztheziológiáját*, ami által állandóan bekövetkezhethet az eddigi tapasztalatok módosulása. Nem mi váltunk aspektust, hanem a megjelenő új aspektus mentén *válik láthatóvá* valami (vö. 114), s ez lesz az, amit a gondolkodás sajátos, *esztétikailag ítélő szabadságának* nevezhetünk, ami persze nem független a gondolkodás transzcendentális törvényeitől,⁴ de inkább hagyatkozik a megjelenő rejtett erőire, elementáris hatására.

⁴ Ezért emelte ki joggal már Heideggerhez írott doktori értekezésében H. Mörchén: „A képzelőerő a nem jelenlevő tárgyak szemléletének képességeként a jelenvalólét mint világban-benne-lét eredendő lehetőségének mutatkozik: nevezetesen egzisztálni a világban, ahol tárgyak kerülnek utunkba, de egyáltalán nem rendelkeznek a kéznéllet [*Vorhandenheit*] jellegével” (Mörchen 1930. 53, valamint vö. Gasché 2003).

Ullmann értelmezése a Kant-szövegek erős olvasatában készítette elő témáinak további kibontását:

[A] transzcendentális tudatfilozófia újdonsága és egyszersmind középponti problémája a szintetizáló sematizmus gondolata. A kanti filozófia vizsgálata azonban megmutatta, hogy a sematizmus elmélyített változata sem ad önmagában választ bizonyos alapvető nehézségekre (affinitás, érzéki és érzékfeletti éles elválasztása, transzcendentális tárgy stb.). Mivel ezek a nehézségek mind a magánvaló dolog fogalma körül jelennek meg, érdemes ezért egy olyan tudatfilozófiai gondolat felé fordulnunk, amely szakít a magánvaló dolog elképzelésével és a „tárgy” fogalmát egészen új megközelítésben értelmezi. Ez a szakítás legradikálisabb formájában a fenomenológiában jelenik meg, mégpedig az intencionalitás elméletével. (141.)

Kant azonban kinyilvánítja ezt a törést (vö. Frank 2007. 183 skk.), ami egyfelől az ismeret-tárgy és az ember, másfelől az ember magára irányuló ismerete, azaz az önismeret között megszüntethetetlenül feszül – mint írta, az emberi létezés leküzdhetetlenül *érzéki* (*mein Dasein bleibt immer nur sinnlich!*), és „nem ismerem önmagamat úgy, *ahogyan vagyok*, hanem csak úgy, ahogyan önmagam előtt megjelenek. Így tehát önmagunk tudata még távolról sem azonos önmagunk ismeretével...” (Kant 2004. 163, B 158).

Lényegében Ullmann kutatása is itt folytatódik: *azt, hogy van*, tán képes elgondolni az ember, ám *azt, hogy mi*, és *miként jelenik meg önmagának*, csak *kerülő úton* képes véghezvinni. A kutatás és az elemző tájékozódás éppen ezt a kettősséget tartja mindvégig szem előtt, vagyis azt, hogy nemcsak a tudat ténye, hanem maga a rá-

irányulás is, amivel mind magához vissza, mind pedig tárgyhöz változó viszonylatok közepette tájékozódik, azaz igényli a pontosítást. Az elemzés helyesen jelöli meg a következőkben, hogy éppen az *intencionalitás* elemzése vezet vissza a *sematizmus*-hoz, s ezen belül Ullmann olvasatának igen fontos eredménye a *synthesis speciosa* (vö. 142) érzéki/értelmi alakba-rendeződő és képpé összeálló kifejlésének és változandóságának centrumba állítása. Magát az intencionalitást is ezen méri és efelől kívánja újraértelmezni. Ullmann úgy érvel, hogy a fenomenológiával a tudatfilozófia, a naiv reflexivitás és a reprezentáció elmélete kerül megítélés alá, s ez teljességgel elfogadható:

A naiv reprezentációelmélet alapja az a meggyőződés, hogy a tudat aktusának irányulása valamilyen módon a megcélzott tárgyiségtől függ. [...] Az intencionális aktus alapvető jellemzője az, hogy nem függ a tárgytól, amire irányul, ugyanis akkor is irányulhat valamire, ha az a valami egyáltalán nem létezik. Az intencionalitás ugyanis egy tárgyiség valamilyen *értelemben* való megcélzása, vagyis az intencionális irányulás nem a tárgy lététől, hanem az intencionális aktusban rejlő értelemről függ. (159–160.)

Persze Ullmann azt is képes megmutatni, hogy a belső módosulások után maga a fenomenológia hogyan nyit meg egy mezőt a *pólusként értett* tárgy körül, amivel megkísérli éppen a „tárgy” körüli időt és teret felnyitni és az eltérő ráirányulásokkal szembenézni, hiszen számol a „*prezencia*” állandóan tovaillanó és rögzít(het)etlen jellegével. Husserl korszakalkotó ötlete, hogy sem a *tárgy*, sem pedig a ráirányulásban *magához térő tudat* sincs adva. A *Londoni előadás*ban fogalmazta meg Husserl:

Az intencionális tárgyiassághoz való viszony tehát annyit tesz, hogy az élmények fenomenológiailag kimutatható módon polarizálódnak, ami folytán egyazon ideális pólus sokféle *cogitationes*-eit hordozzák magukban. A pólusra vonatkoznak, hogy a fenomenológiai mozzanat legfontosabb oldalát kiemeljük, mindazon állásfoglalások, így a hívés minden modalitása, miként a felfigyelés/észrevétel modalitásai, valamint az affekciók. (Husserl 2000. 219.)

Ezen változások és módosulások közepette levő nem-reális pólus az, ami képzí, alakítja azt, ahogy a „tárgy és tudat” egymás viszonylatában folytonosan mozgásban van, és szüntelenül el- és kimozdítja a már értelemmel bíró elemet. Ullmann világossá teszi Husserl sokszor hangsúlyt váltó fenomenológiai filozófiájának eredeti szándékát, azt ugyanis, hogy éppen ez a kifejlő és képződő *értelem* szervezi változó formáit – hogy közelebb legyen (*Näherbestimmung*) ahhoz, ahol *az értelem kibomlik* (vö. 176).

Ahogy fent említettük, Ullmann elemzésének igazi ereje, ahogy a kérdések és válaszok bemutatásakor a *gondolatot szervező fogalmakat* visszahozza és ütközteti, mint pl. az asszociáció vagy éppen az affinitás fogalmait, amelyek Kantnál és Husserlnél is megjelennek.⁵ A válaszok egymáshoz mérésakor a következő eredményre jut: miként Kantnál a *Ding an sich*

tölti be egyfajta határfogalom szerepét, úgy „a husserli elemzésekben is fel kell tennünk egy ilyen határt, és ez nem más, mint az affektív kiemelkedés és a preaffektív egységképződés közötti határ” (247). Nem pusztán azt mutatja meg, hogy az értelemképző és -adó ráirányulásban miként ölt alakot a „tárgy”, válik értelmes tapasztalattá, hanem azt is, hogy éppen változó irányokban eltérő értelemirányokban *képes összeállni és kiténni* (relief jelleg), azaz anyagában és minőségében éppen a ráirányulás aktusa eredményeképpen önnön magán mást és mást tesz hozzáférhetővé. Ami kiváltja a figyelmet, ami megütköztet, az éppen az, ami irányát/tendenciáját az Én felé veszi, ebben az értelemirányban a tapasztalat nemcsak a „tárgyat”, hanem az én-t is mozgásba hozza. A passzív szintézisről szóló szöveg evidencia-részében írta Husserl:

Ha előnyben részesítjük az én-t, mégpedig mint olyat, ami receptív és állandó, úgy a genetikus elemzés során meg kellett figyelnünk, hogy a recipiáló aktust megelőzi egy affekció. Egy háttérképzet, ami irányt szab, afficiálja az én-t – ebben rejlik, *ez az én-re irányuló tendencia* [*eine Tendenz auf das Ich*] –, azaz odafordulással reagál... (Husserl 1966. 84 skk., kiemelés tőlem – B. B.)

Ami itt éppen Ullmann elemzései mentén is világossá válik, hogy ez a nyugtalanító viszonylat – amiben tárgy és én állandó *érintettségben leledzik* – jelenti azt a tér-időbeli dimenziót, amit a fenomenológiai elemzés fokról fokra tett hozzáférhetővé, ahogy a szerző fogalmaz: „A genetikus elemzések belátása tehát az, hogy az affekciót megelőzően már zajlik egy elemi hületikus szintézis, vagyis a hületikus érzetek sajátos formálódása és szerveződése. Ez nem más, mint az érzéki mező rendeződése a tudat odafordulását megelőzően.” (260.) Az én, ahogy Husserl írta, a fellépő törekvések

⁵ Egyáltalán nem véletlen, hogy Eugen Fink Husserl biztatására a „félreérthető” közelség miatt megpróbálta elválasztani a fenomenológiát a kanti kritikai filozófiától. „A kriticiista »transzcendentálfilozófia« értelme teljességgel világimmanens marad. A fenomenológia alapproblémája ellenben teljesen különböző irányértelmen transzcenzusát vonja maga után: a világ transzcenzusát és nem csak a világban-létezőt jelent; mindenestre nem a világon túli »abszolút« felé, ahogy a dogmatikus-spekulatív metafizika teszi...” (Fink 1933. 343.)

kisugárzási centruma (*das Ich Zentrum als waches Ausstrahlungszentrum des Strebens in Aktion*, Husserl 1966. 85), vagyis éppen az a tudat, ami nem magát tudja, hanem a felvett és egyben kényszerítő törekvésben irányul maga felé. Ullmann Tamás mélyrehatóan elemzi Husserl útját ehhez az egészen új én-felfogáshoz, ami már nem egy *önmagához való viszony felől elgondolt*, hanem éppen a változó viszonylatok közt, magát ezeknek az indítatásoknak és ösztönzéseknek kitevő én koncepciója (vö. 267).

Így válik Ullmann elemzésében mind meghatározóbbá az *érzéki dimenzió*, a benyomások eredetrejtő, ám minden kezdetet meghatározó működése, s ez elemzésének ugyancsak alapvető újdonsága, amiben sok rokonság fedezhető fel a jelenkori francia fenomenológiával, amit szintén behatóan ismer. Ezen felismerések és elemzések között is kiemelkedik Merleau-Ponty fenomenológiai nyelv-felfogásának és az észleléselemletének elemzése, egészen elhatolva a *tudattalan-néma*, sőt *név alá nem vonható* elem iránti megnyílás *tapasztalatot eredményező képződéséig*. Gondolom, a kép-elmélet antireprezentacionista felfogása – akár Wittgenstein, akár Merleau-Ponty Cézanne-elemzése felől – még szóba kerülhet ennek példájaként, vagy éppen az, hogy az ösztön és tudattalan gondolatának erőteljesebb jelenléte a jelenkori fenomenológiában mit köszönhet Freudnak stb.

Ullmann elemzése nem egyszerűen alapokig hatoló, hanem kellő invencióval olvassa újra az ismert elgondolásokat, s teremtet belőlük olyan karakteres *saját* filozófiai álláspontot, ami kiállja a kritikát. Végző eredménye megdöbbentően letisztult: „Az értelem az, ami nélkül nincs tárgy, nincs tapasztalat, nincs nyelv és nincs tudat sem” (376).

IRODALOM

- Fink, Eugen 1933. Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien*. 3–4.
- Frank, Manfred 2007. Kant über Selbstbewusstsein. In uő: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Gasché, Rodolphe 2003. *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford University Press.
- Heidegger, Martin 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, F.-W. von Herrmann Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Budapest, Osiris.
- Hogrebe, Wolfram 1974. *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*. Freiburg–München, Alber Verlag.
- Husserl, Edmund 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*. Hrsg. M. Fleischer. Husserliana Bd. XI. M. Nijhoff Verlag.
- Husserl, Edmund 2000. Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. In *Husserl Studien* 16. Kluwer A. P.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Krüger, Gerhard 1973. *Religiöse und profane Welterfahrung*. Frankfurt am Main, Klostermann Verlag.
- Mörchen, Hermann 1930. *Die Einbildungskraft bei Kant*. Diss. Marburg. (Nachdruck: Tübingen, 1970.)
- Tugendhat, Ernst 1979. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2016

Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann

A válogatás a könyvkiadók kínálata és az Országos Széchényi Könyvtár online adatbázisa alapján, a teljesség igénye nélkül készült.

MAGYAR SZERZŐK IDEGEN NYELVEN

Benedek András – Veszeltszki Ágnes (szerk.)
2016. *In the Beginning Was the Image: The Omnipresence of Pictures. Time, Truth, Tradition.* (Visual Learning 6.) Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag. 190.

Bene Adrián – Szabó Rafael Ákos (szerk.)
2016. *Rencontres et conflits: Nouvelles perspectives en études romanes.* (Acta Romanica Quinqueecclesiensis I.) Pécs, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Francia Tanszék. 250.

Czakó István 2016. *Paradoxes of Existence. Contributions to Kierkegaard Research.* Paris, L'Harmattan. 224.

Demeter Tamás 2016. *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism: Methodology and Ideology in Enlightenment Inquiry.* (Brill's Studies in Intellectual History 259.) Leiden–Boston, Brill Academic Publishers. 230.

Fabinyi Tibor – Tóth Sára (szerk.) 2016. *The King James Bible (1611–2011): Prehistory and Afterlife.* (Károli Books Collection of Papers.) Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 256.

Gyöngyösi Megyer – Kapelner Zsolt – Ádám Zsófia – Faragó-Szabó István (szerk.)
2016. *On What it Is: Perspectives on Metaphilosophy.* Budapest, Philosophy Workshop of Eötvös József Collegium. 343.

Michon, Helen – Pavlovits Tamás (szerk.)
2016. *La sagesse de l'amour chez Pascal.*

(Ouverture philosophique.) Paris, L'Harmattan. 195.

Krémer Sándor(szerk.) 2015. *Art, Self and Pragmatism.* Bratislava, Central European Pragmatist Forum (CEPF). 143.

Sárkány Péter 2016. *Meaning-Centred Existential Analysis. Philosophy as Psychotherapy in the Work of Viktor E. Frankl.* Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann. 121.

Sik Domonkos 2016. *Radicalism and Indifference: Memory Transmission, Political Formation and Modernization in Hungary and Europe.* Frankfurt am Main, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften. 283.

Somos Róbert 2015. *Logic and Argumentation in Origen.* (Adamantiana 7.) Münster, Aschendorff Verlag. 240.

Weissmahr Béla 2015. *Letztbegründung: Metaphysische Schriften aus dem Nachlass.* Szerk. Szombath Attila. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag. 245.

Miklós Tamás 2016. *Der kalte Dämon: Versuche zur Domestizierung des Wissens.* Szerk. Raimund Bezold. München, Beck Verlag. 362.

Thiel Katalin 2016. *Masquerade: Béla Hamvas im Spiegel von Kierkegaard und Nietzsche.* Ford. Hans-Henning Pactzke – Juhász Anikó. London, Turnshare Publisher Ltd. 167.

MAGYARUL MEGJELENT FILOZÓFIAI SZAKIRODALOM

Andrejka Zoltán – Bujalos István (szerk.)
2016. *Elkülönböződések és megbékélések: Tanulmánykötet Rózsa Erzsébet 70. születés-*

- napjára.* (Nagyerdei Almanach Könyvek 8.) Debrecen, Debrecen University Press. 263.
- Angyalosi Gergely 2016. *Rejtett fényforrások.* Szerk. Marsó Paula. Budapest, Kijárat. 270.
- Bacsó Béla 2016. *Tapasztalat és esztétika. Filozófiai és művészetelméleti írások.* Budapest, Kijárat. 245.
- Bagi Zsolt (szerk.) 2015. *Pontos észrevételek: Mészöly Miklóstól Nádás Péterig és vissza.* Sajtó alá rend. Kálmán C. György – Orbán Jolán. Budapest, Jelenkor. 268.
- Balázs József – Bojtos Anita – Paár Tamás – Tompa Zsófia – Turi Gergő – Vadász Noémi (szerk.) 2016. *STUDIA VARIA: Tanulmánykötet.* Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK. 522.
- Balázs Mihály – Bartók István (szerk.) 2016. *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650-1750).* Szeged, SZTE Magyar Irodalom Tanszék. 381.
- Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Kovács András (szerk.) 2016. *Köleséri Sámuel és az európai korai felvilágosodás.* (Kölesériana.) Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület (EME), 251.
- Balogh László Levente – Valastyán Tamás (szerk.) 2016. *Az áldozat reprezentációi.* (Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat 2.) Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 383.
- Barcsi Tamás 2016. *Három filozófiai kérdés az emberről. Gondolatok a halálról, az elismerésről és a humanizmusról.* Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor. 194.
- Bárány Tibor – Zvolenszky Zsófia – Tőzsér János (szerk.) 2015. *Metafora, relevancia, jelentés.* (Pragmatika 3.) Budapest, Loisir Kiadó. 235.
- Beran Ferenc 2016. *A lelki élet teológiája.* Budapest, Szent István Társulat. 198.
- Birtalan Ágnes – Csáki Nelli – Takó Ferenc (szerk.) 2016. *Keleti kutatások: Tanulmányok az ELTE BTK Távol-keleti Intézet OTDK dolgozataiból. 2013-2015.* Budapest, ELTE Távol-Keleti Intézet.
- Boros János 2016. *Etika és politika: A demokrácia egyéni felelősség.* (Iskolakultúra könyvek 51.) Budapest, Gondolat. 176.
- Bölcskei Balázs (szerk.) 2016. *A forradalom végtelensége. Lukács György politika- és társadalomelmélete.* Budapest, L'Harmattan. 248.
- Bugár István 2016. *A teológia kezdetei – A jánosi tradícióban: a Meliton- és a Hippolitosz-dosszié.* (Catena Fordítások 11.) Budapest, Kairosz. 574.
- Bujalos István – Andrejka Zoltán (szerk.) 2016. *Elkülönböztetések és megbékélések – Tanulmányok Rózsa Erzsébet 70. születésnapjára.* (Nagyerdei Almanach Könyvek 8.) Debrecen, Debrecen University Press. 263.
- Czeplédy Anita – Sepsí Enikő – Szummer Csaba (szerk.) 2016. *Tükör által: Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből.* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 272.
- Csejtei Dezső 2016. *Filozófia a mindennapokban. Gondolatok emberről, világról, Istenről.* (Monumenta Hispanica.) Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor. 236.
- Cseke Ákos 2016. *Szabadság.* (Coram Deo Kortársak.) Budapest, L'Harmattan. 111.
- Deczki Sarolta 2016. *Fordított világ. Kritikák, tanulmányok.* (Műút Könyvek.) Miskolc, Műút-könyvek. 312.
- Doma Petra – Takó Ferenc (szerk.) 2016. *„Közel, s Távol” IV. Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2014.* Budapest, Eötvös Collegium. 441.
- Farkas Szilárd 2015. *Søren Aabye Kierkegaard magyar nyelvű recepciója az 1903-as években.* (Pannon Tükör Könyvek.) Zalaezerszeg, Pannon Írók Társasága. 182.
- Frenyó Zoltán 2016. *Korfordulón – Filozófiai tanulmányok.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Központ. 272.
- Gábor György 2016. *Múltba zárt jelen: avagy a történelem hermeneutikája.* Budapest, L'Harmattan. 200.
- Garaczi Imre (szerk.) 2016. *A fenntarthatóság perspektívái a Kárpát-medencében: Multidiszciplináris vizsgálatok.* (Magyarságtudományi kutatások.) Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 442.
- Gedő Éva – Schwendtner Tibor (szerk.) 2016. *Filozófia és nemzetiszocializmus: Ér-*

- telmezesek és kontextusok.* (Dasein Könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 215.
- Görföl Tibor 2016. *Isten és a valóság – Teológiai kisesszék.* (Coram Deo.) Budapest, L'Harmattan. 131.
- Gurka Dezső (szerk.) 2016. *Matézis, mechanika, metafizika: A 18–19. századi matematika, fizika és csillagászat eredményeinek reprezentációja a filozófiában és az irodalomban.* Budapest, Gondolat. 221.
- Gyenge Zoltán 2016. *Emberlétünk határai – Művészet, filozófia, művészetfilozófia.* Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor. 222.
- Gyimesi Timea (szerk.) 2016. *Deleuze és a redő ökonómiája.* Szeged, Tiszatáj Alapítvány. 62.
- György Péter 2016. *Az ismeretlen nyelv: a hatalom színrevitele.* Budapest, Magvető. 349.
- Heller Ágnes 2016. *A filozófia rövid története gólyáknak – Az ókor.* Budapest, Múlt és Jövő. 296.
- Heller Ágnes 2016. *Olvasónapló 2015–2016.* Budapest, Múlt és Jövő. 308.
- Hidas Zoltán (szerk.) 2016. *Ars Sociologica.* Budapest, L'Harmattan. 324.
- Horváth Gizella – Bakó Rozália Klára (szerk.) 2016. *Közbeszédaktusok: Argumentor Műhelykonferencia.* (Argumentor Műhely.) Debrecen–Nagyvárad, Debreceni Egyetemi Kiadó – Partium Kiadó. 247.
- Hörcher Ferenc – Lajtai Mátyás – Mester Béla (szerk.) 2016. *Nemzet, faj, kultúra: A hosszú 19. században Magyarországon és Európában.* (Tanulmányok a nacionalizmus kultúrtörténetéből 2.) Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet. 330.
- Karácsony András (szerk.) 2016. *A jogtudomány teológusa. Carl Schmitt politikai teológiája.* Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor. 218.
- Kerekes Erzsébet 2016. *Képz(ő)désben: Gyermekek- és nevelésfilozófiai tanulmányok.* Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 175.
- Kicsák Lóránt 2015. *Aporiák próbatétele. Tanulmányok, esszék.* (Aspecto Könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 314.
- Kocsis László 2016. *Az igazságalkotás metafizikája.* (Argumentum.) Budapest, L'Harmattan. 150.
- Krémer Sándor 2016. *A késői Richard Rorty filozófiája.* Budapest, JATEPress.
- Kusper Judit – Loboczký János (szerk.) 2015. *Trauma és válság a századfordulón: Irodalom, művészet, filozófia.* Eger, EKF Líceum Kiadó. 290.
- Laczkó Sándor (szerk.) 2016. *Az agresszió.* (Lábjegyzetek Platónhoz 14.) Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság; Státus Kiadó. 485.
- Laki János – Székely László (szerk.) 2016. *A kopernikuszi fordulat fél évezred távlatában.* Budapest, L'Harmattan.
- Lányi András 2016. *Elképzelte közösségeim.* Szerk. Hedvig Olga Mária. Budapest, Scholar. 221.
- Marosán Bence Péter (szerk.) 2016. *Elidegenedés és Emancipáció: Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest, L'Harmattan. 326.
- Lengyel Zoltán 2016. *A sors kritikájáról. Vizsgálódások Walter Benjamin sorsfogalma mentén.* Tiszatáj. 214.
- Márton Miklós – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) 2016. *Más elmék.* Budapest, L'Harmattan.
- Mester Béla (szerk.) 2016. *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben.* (ergo.) Budapest, Gondolat. 428.
- Molnár Gábor Tamás 2015. *A figyelem művésze: Bevezetés az irodalmi művek értelmezésébe.* (Bölcsészeti- és Művészetpedagógiai Kiadványok 1.) Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem. 150.
- Neumer Katalin (szerk.) 2015. *Identitások és médiák I. – Identitások és váltások.* Budapest, Gondolat. 264.
- Neumer Katalin (szerk.) 2015. *Identitások és médiák II. – Médiák és váltások.* Budapest, Gondolat. 336.
- Orbán Jolán (szerk.) 2015. *Újmédia, újnyelv, újfilozófia, újirodalom(elmélet), újpedagógia?* Pécs, Pécsi Tudományegyetem.
- Péterfy Gergely 2016. *Mindentől keletre.* Budapest, Pesti Kalligram. 225.
- Pléh Csaba (szerk.) 2016. *Információs eszközök és tanulás a kognitív pszichológiai kutatások-*

- ban.* (Pszichológiai Szemle Könyvtár 20.) Budapest, Akadémiai. 230.
- Radvánszky Anikó 2016. *Jel – írás – eredet. A dekonstrukció (kon)textusaiból.* Budapest, Kijárat.
- Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.) 2016. *Az értelem anyanyelvén: Magyar filozófusok a 20. és 21. században.* Kolozsvár, Komp-Press–Korunk.
- Schmal Dániel 2016. *Az elme filozófiája a kora újkorban: A test–lélek probléma.* (Észlelet.) Budapest, Gondolat. 302.
- Schwendtner Tibor (szerk.) 2016. *Hatalom és filozófia: Hermeneutikai, fenomenológiai megközelítések.* (Dasein Könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 193.
- Seregi Tamás 2016. *A jelen.* (Filko könyvek.) Budapest, Kijárat.
- Simon József 2016. *Explicationes explicatum. Filozófia, irodalom és egzisztencia Enyedi György életművében.* Budapest, Typotex. 376.
- Simon-Székely Attila (szerk.) 2016. *Lélekenkilopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében.* II. kötet. *Filozófia, tudomány, paratudomány.* Budapest, Gondolat. 657.
- Somlyó Bálint – Teller Katalin (szerk.) 2016. *Filozófus a műteremben: Tanulmányok Radnóti Sándor 70. születésnapjára.* Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) 2015. *Az aligától a túlig: Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába: Pseudo-lexikon.* Debrecen–Eger–Budapest, Dupress–Líceum–Kalligram. 506.
- Széplaky Gerda 2016. *Diverzív építészeti. Ekler Dezső építészete esztétikai perspektívából.* Budapest, L'Harmattan. 160.
- Széplaky Gerda 2017. *Kant hátán a szór: Művészeti írások.* Budapest, L'Harmattan. 280.
- Szombath Attila 2016. *Ki ítélt most? – A filozófia méltóságvesztése és a civilizáció hanyatlása.* Budapest, Kairosz. 151.
- Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.) 2016. „... amennyiben szellemi lények vagyunk”: *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról.* (Germanizmusok.) Budapest, L'Harmattan. 290.
- Ungvári Zrínyi Imre (szerk.) 2016. *Identitás, konfliktus és politikai közösség. Életmódok és kultúrák együttélése a demokratikus jogállamban.* Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó.
- Vajda Mihály 2016. *A személyes emlékezet filozófiája.* (Vajda Mihály válogatott művei.) Budapest, Pesti Kalligram. 1383.
- Vajda Mihály 2016. *Rejtektutak a posztmodernben.* (Vajda Mihály válogatott művei.) Budapest, Pesti Kalligram. 1104.
- Veress Károly 2016. *Lehet-e másként élni? Életgyakorlati kérdések.* (Ariadné Könyvek.) Kolozsvár, Komp-Press. 236.
- Weiss János – Soóky Krisztina – Kővári Sárolda 2016. *A szubjektum labirintusai.* Budapest, Áron. 219.

KÜLFÖLDI SZAKIRODALOM MAGYAR FORDÍTÁSBAN

- Assmann, Aleida 2016. *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában – Beavatkozás.* Budapest, Múlt és Jövő Alapítvány. 288.
- Aurelius Marcus 2016. *Marcus Aurelius elmélkedései. Cassius Dio Cocceius Marcus-életrajzával.* (A kútnál.) Ford. Steiger Kornél. Szerk. Guba Ágoston – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz. 303.
- Barthes, Roland 2016. *Roland Barthes Roland Barthes-ről.* Ford. Darida Veronika. Budapest, Typotex. 268.
- Szimplikiosz 2016. *Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz könyvecskéjéhez.* Ford. Steiger Kornél. Szerk. Böröczki Tamás. Budapest, Gondolat. 200. (*Electa*)
- Deleuze, Gilles – Parnet, Claire 2016. *Párbeszéd.* Ford. Karácsonyi Judit – Lipták-Pikó Judit – Gyimesi Tímea. Sorozatszerk. Boros Gábor, Dékány András. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 124.
- Derrida, Jacques 2016. *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”.* (Rezonőr.) Ford. Kicsák Kóránt. Sorozatszerk. Boros Gábor, Dékány András. Budapest, L'Harmattan. 92.
- Descartes, René 2016. *Dioptrika.* (Észlelet.) Ford. Kékedi Bálint – Schmal Dániel – Tóth Zita Veronika. Budapest, Gondolat. 120.

- Didi-Huberman, Georges 2016. *Túl a feketén.* Szerk. Darida Veronika. Budapest–Pécs, Jelenkor. 52.
- Eco, Umberto 2016. *A tökéletes nyelv keresése.* Ford. Kelemen János – Gál Judit. Szerk. Miklós Tamás – Kontler László. Budapest, Atlantisz. 380.
- Flasch, Kurt 2016. *Miért nem vagyok keresztény: Beszámoló és érvelés.* (Radikális gondolkodók.) Ford. Simon József. Szerk. Horváth Balázs. Budapest, Typotex. 340.
- Giacomo, Casanova 2016. *Giacomo Casanova emlékiratai.* Ford. Ádám Péter – Kovács Ilona – Szeredás András – Szerb Antal. Szerk. Szeredás András – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Koselleck, Reinhart 2016. *Kritika és válság. (Mesteriskola.)* Szerk. V. Horváth Károly. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz. 321.
- Kundera, Milan 2016. *Lassúság.* Ford. Vargyas Zoltán. Budapest, Európa.
- Kundera, Milan 2016. *Nemtudás.* Ford. N. Kiss Zsuzsa. Budapest, Európa.
- Žižek, Slavoj 2016. *Zűr a paradicsomban. A történelem végétől a kapitalizmus végéig.* Ford. Reich Vilmos. Budapest, Európa. 402.

E számunk szerzői

BAGI ZSOLT (PhD) a Pécsi Tudományegyetem oktatója. Kutatási területei a 17. századi racionalizmus, esztétika, kortárs társadalomfilozófia.

Email: bagizs@gmail.com

BALOGH DÁVID a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen diplomázott filozófiából. Jelenleg ugyanott doktori disszertációján dolgozik, melynek témája a szituacionizmushoz, poszt- és ökoanarchizmushoz kapcsolódó kapitalizmus- és kultúrkritikák filozófiai gyökerei.

E-mail: baloghdauidnk@hotmail.com

HANKOVSKY TAMÁS (PhD) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének oktatója. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája.

E-mail: hankovszky@btk.ppke.hu

KAPELNER ZSOLT az ELTE és a Corvinus óraadó oktatója, a Central European University alumnusa. Kutatási területei közé tartozik a társadalomfilozófia, a kritikai elmélet, illetve a huszadik századi filozófia története. Szintén publikált analitikus metafizika és nyelvfilozófia témakörökben, illetve széles körben végez ismeretterjesztő, tudománynépszerűsítő tevékenységet is.

SZALAI MIKLÓS (PhD) az MTA Történettudományi Intézetének munkatársa. 2001-ben történelem PhD, 2002-ben filozófia PhD fokozatot szerzett. Kutatási területei: Karl Marx; történelmi materializmus.

OLAY CSABA az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Főbb kutatási területei: hermeneutika és életfilozófia, Heidegger, Gadamer, Hannah Arendt filozófiája.

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY (PhD) az MTA Filozófiai Intézetének posztdoktori munkatársa. Kutatási területe a kritikai elmélet története, demokráciaelmélet és politikai filozófia.

E-mail: szucsasz2012@gmail.com

WEISS JÁNOS (DSC) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a frankfurti iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

Summaries

The Idea of 'Alienation' in Rousseau's Thought

CSABA OLAY

It is generally agreed that Rousseau gave one of the most fierce critique of modern civilization and society in general. He is often claimed to have accurately described or at least anticipated what later on was termed as 'alienation', even if he himself did not use this expression. In my paper I examine what might be regarded as a precursor of the concept of alienation in Rousseau's work.

In order to highlight theoretical differences and presuppositions, I shall also discuss Marx theory of alienation. I shall argue that what we find in Rousseau can only be labelled as alienation in a broader sense, since the semantic core of alienation, i.e. becoming strange to someone, is not the basic problem in Rousseau's description. A closer reading of Rousseau's second discourse on inequality will serve as a point of reference in interpreting the term 'alienation'. The treatise essentially claims that (1) human beings under conditions of civilization are unnoticed slaves, and (2) that this slavery to one another was brought about by a socio-cultural development leading to a loss of authenticity. I point out that there is a general scheme of alienation that might be described as possession – disappropriation – reappropriation, and I shall claim with regard to Rousseau that he has but a shorter version of the scheme, i. e. in the form of possession – disappropriation.

Towards a Rational Reconstruction of Historical Materialism

MIKLÓS SZALAI

The study surveys the debate about the rational core of the Marxist theory of history. This debate revolved around G. A. Cohen's book, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978). According to Cohen, the Marxist theory of history is based on technological determinism: the development of the productive forces is an all-compassing and autonomous tendency of human history, and social systems rise and fall according to their functional role in the development of production. Thus class struggle and relations of production have only a secondary role in history. The paper surveys various Marxist critiques of Cohen's book, and arrives at the conclusion that a Cohen-style technologi-

cal determinism is untenable. However, this does *not* imply that the vicissitudes of class struggle (or social conflicts in general) are the only determining force of history, for the capacity of developing the productive forces means a competitive advantage both for the classes and the other social groups in the social conflicts.

From the *Dialectic of Enlightenment* to the Critical Theory of Late Capitalism

JÁNOS WEISS

The paper investigates what may be regarded as the aspects or consequences of Adorno's thought in the early 1960s on sociology. It presents Adorno's views on western society, i. e. on 'industrial society' and 'social market economy', which the author elaborates by relying on the twin concepts of differentiation and integration, as well as objectification and personalisation. It also addresses Adorno's views on whether the essential difference between the proletariat and the bourgeoisie has really been overcome in the late capitalist order, his views on the tasks of critical theory and utopian consciousness, and also the general question as to whether the approach of the critique of civilisation taken in the *Dialectic of Enlightenment*, may or may not be appropriate for sociological analysis.

Axel Honneth and the Social Reconstruction of Individual Freedom

László Gergely Szücs

In the article I reconstruct Axel Honneth's argumentation for the necessity of a third, 'social' concept of freedom besides the two well-known concepts, those of negative and positive freedom. I suggest that this reconstruction can be successful, if we examine it in the context of classical tradition of political-philosophical argumentation. The concept of 'social freedom' was formulated by Honneth in his debates with Hobbes, Kant, Hegel, Habermas, and Isaiah Berlin, where he used the arguments of his counterparts very innovatively to show the limits of their theories and to support his own conception. However, it is very difficult to reconcile a theory of freedom using a wide range of classical arguments of political theories with Honneth's programme to connect critical theory to the realistic analysis of society in the context of 'normative social reconstruction'.

Political Action and the New Mass Society. The Construction of the Political Community and the Political Subject in Jacques Rancière's Philosophy

ZSOLT BAGI

The paper examines Jacques Rancière's political philosophy and argues that in a contemporary situation of crisis of the political action it offers a constructive alternative. According to Rancière not only the subject of political action has to be constructed dur-

ing the political action itself, but also the political community has to be re-established. A political action is always based on an 'invisible' wrong and to render it visible it has to construct a new plane of equality. That is to say there is no 'natural' equality. Equality itself has to be constructed.

Žižek and the Dialectics of Revolution

ZSOLT KAPELNER

In this paper I present a critique of Slavoj Žižek's theory of revolution. His aim is to provide a philosophical grounding for the idea that, *pace* Adorno and Horkheimer, revolutionary action can create a radically new social order. He does not believe, however, that revolutions can create perfect societies without contradictions, violence, and oppression; instead he holds that revolutionary violence and oppression *radically differ* from their pre-revolutionary counterparts. I argue that this latter view is not well-supported in Žižek's theory. His ideas rest on two theoretical cornerstones which I call *the negative theory of totality* and *positive dialectics*. He formulates these in such a way that, on the one hand, they make possible the replacement of the present order with a new revolutionary one, but at the same time, contrary to the author's intention, they also render the revolutionary order problematic *in the very same respect* as the pre-revolutionary one. For this reason Žižek's theory fails to establish the possibility of *radical* social change by means of revolutionary action. The revolutionary order ends up suffering from the same shortcomings as the pre-revolutionary one.

The History of the Revolutionary Non-Subject (The Rejection of Identity as a Critical Strategy of Late Capitalism)

DÁVID BALOGH

My paper focuses on the issue of 'subject' in the anti-capitalist theories of the second half of the twentieth century. I discuss the anti-individual tendency in Henri Lefebvre's critique of everyday life and the 'hermeneutics of the subject' in the late works of Michel Foucault. The former presents the Marx-based analysis of the commodity society, which contributed, through the mediation of ultra-leftist groups such as the Situationist International, to the 1968 insurrections in France, the latter was seen as a criticism of the post-68 societies' subject, shaped by the lifestyle-industry and therapeutic self-building approaches of the era. This reading of Foucault's echoes the post-anarchist interpretations of his work. In the last chapter I briefly discuss the problem of the self in contemporary late-capitalist society, under the circumstances of skill-based wage-labour, part-time jobs and online social networks.

The Logic of Truth. Kant on Formal and Transcendental Logic

TAMÁS HANKOVSKY

Kant differentiates between transcendental logic and the so-called general logic by claiming that the latter is only a negative touchstone of truth, while the former is “a logic of truth. For no cognition can contradict it without at the same time losing all content, i. e., all relation to any object, hence all truth”. In the paper I first suggest to distinguish between two fundamental types of truth in order to make the Kantian distinction more precise. Thus, formal truth concerns the forms of cognitions, truth in the sense of correspondence their contents. Further, the distinction between empirical and transcendental content allows for a claim that transcendental logic may be the logic of truth in the sense of correspondence, because it is logic with content. Finally, relying on these results, I examine briefly whether it is true that transcendental logic is not able to present general criteria of truth, a claim Kant have already proved concerning formal logic.